

Донецький національний університет

Додонова Віра Іванівна

УДК 141.7:330

**СОЦІАЛЬНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ
ЯК ПРЕДМЕТ ПОСТНЕКЛАСИЧНОГО ДИСКУРСУ**

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант:
доктор філософських наук,
професор Андреева Т.О.

Донецьк, 2012

ЗМІСТ

ВСТУП

РОЗДІЛ 1. МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ ДОСЛІДЖЕННЯ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

1.1. Раціональність у фокусі лінгво-семантичного аналізу

1.2. Дискурс-аналіз як метод вивчення феномену
раціональності

1.3. Тонкощі концептуальної дискусії щодо визначення
раціональності

Висновки з 1 розділу

РОЗДІЛ 2. МІСЦЕ СОЦІАЛЬНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ СЕРЕД ТИПІВ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

2.1. Варіанти типології раціональності та проблема
виокремлення соціальної раціональності

2.2. Критерії періодизації соціальної раціональності

Висновки з 2 розділу

РОЗДІЛ 3. ДИНАМІЧНИЙ ВИМІР СОЦІАЛЬНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

3.1. Сутнісні ознаки соціальної раціональності класичного типу

3.2. Процес раціоналізації та інституціалізації соціального

3.3. Розвиток та особливості соціальної раціональності
некласичного типу

Висновки з 3 розділу

РОЗДІЛ 4. ДЕТЕРМІНАНТИ ФОРМУВАННЯ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

4.1. Значення глобалізації та інформаційної революції для
становлення соціальної раціональності постнекласичного типу

4.2. Постмодернізм та його вплив на формування соціальної
раціональності постнекласичного типу

4.3. Зміст та характерні особливості постнекласичної науки

Висновки з 4 розділу

РОЗДІЛ 5. СТАТИЧНИЙ ВИМІР СОЦІАЛЬНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ ПОСТНЕКЛАСИЧНОГО ТИПУ

5.1. Дискурс-позиція: „соціальна дія”

5.2. Дискурс-позиція: „відмова від гранднаративів”

5.3. Дискурс-позиція „аксіологічні пріоритети”

5.4. Дискурс-позиція: „соціосинергетика”

5.5. Дискурс-позиція: „соціальне управління”

5.6. Дискурс-позиція: „комунікативна раціональність”

Висновки з 5 розділу

РОЗДІЛ 6. ПРОБЛЕМА ЄДНОСТІ РОЗУМУ ТА МНОЖИННОСТІ РАЦІОНАЛЬНОСТЕЙ В ПОСТНЕКЛАСИЧНОМУ ДИСКУРСІ

6.1. Концепція перехідного розуму як постмодерністська відповідь на множинність раціональностей

6.2. Єдність розуму в українській постнекласиці

6.3. Мудрість у постнекласичній раціональності

Висновки з 6 розділу

ВИСНОВКИ

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

ВСТУП

Актуальність вивчення раціональності взагалі та соціальної раціональності зокрема обумовлена декількома факторами.

Першим фактором є необхідність пошуку раціональних підвалин існування людства. Слід зазначити, що одним із парадоксів раціональності є ситуація, коли підсилення впливу ratio на підстави та розвиток світової цивілізації обертається абсолютно непередбачуваними, непрогнозованими наслідками. Так, активізація раціональних засад суспільного буття не лише не призводить до вирішення глобальних проблем, насамперед екологічних, але, навпаки, їх породжує, що може прискорити фінал історії людства як такого. За умов індустріального суспільства раціональність виштовхує на периферію інші способи осягнення світу. Проте в останні десятиліття постіндустріальна цивілізація втягнулася в системну кризу, проявом якої став колапс раціональної свідомості. XX сторіччя призвело до нечуваного накопичення небезпечних пізнавальних результатів, „просвітницького невігластва”, до вченої сліпоты, коли науковці, захопившись прогресом у вирішенні загадок природи, не бачать загрози моральної деградації людей. Це відчувається у небезпечній орієнтації економічної поведінки на максимізацію досягнення результатів, у беззахисності масової та індивідуальної свідомостей перед маніпуляцією, у справжній навалі ірраціональних чинників у функціонуванні духовної сфери суспільства. Філософи розмірковують над тим, наскільки впливовими є раціональні фактори у порівнянні з нераціональними, ірраціональними на тлі функціонування суспільства. Вочевидь, що XXI сторіччя повинно стати часом винайдення нових підходів та шляхів розв’язання складних проблем суспільного розвитку людства.

Суть другого фактору актуальності полягає у відшукуванні нових та вдосконаленні усталених форм раціональної поведінки особистості. В постнекласичній соціальній раціональності суб’єкт соціальної дії витримує на собі „напругу суперечності” власного соціального становища. З одного боку,

соціальні реалії сьогодення, які демонструють плюральність у розумінні соціальної реальності, децентричність об'єктивних і суб'єктивних світів, відсутність звичних лінійних зв'язків, причинно-наслідкових корелятивів, скептичне ставлення до єдиної істини позбавляють пересічну людину можливості випрацювати власну лінію нормативної поведінки. За таких умов змінюються ціннісні орієнтації та життєві смисли постсучасної людини, її поведінкові пріоритети рутинізуються та переміщуються до сфери повсякденності. З іншого боку, однією з характерних рис постнекласичної раціональності є констатація факту деміургічної ролі суб'єкта пізнання, діяльності, суб'єкта формування соціальних відносин, чим акцентовано увагу на конструктивній, активній ролі носія соціальних практик. У такий спосіб соціальна раціональність тісно пов'язана з пізнавальною рефлексивною діяльністю соціального суб'єкта, оскільки існує в межах тих чи інших стратегій поведінки людини, і передбачає дискурс про соціальну раціональність як з контекстуальної, так і з практичної сторони.

Третій фактор загострює питання розумності чи нерозумності конкретних соціальних систем. Обговорення у філософській літературі проблеми доцільності соціального устрою відбувається завдяки постійному, розвиненому дискурсу, предметом якого стає аналіз наочного протиріччя між традиційною класичною моделлю наукового пізнання соціальних явищ та реальним механізмом функціонування соціуму в глобалізаційному вимірі постсучасності. На думку Ю.Габермаса, теорія суспільства та теорія раціональності обумовлюють одна одну, „проблема раціональності одночасно ставиться на метатеоретичному, методологічному та емпіричному рівнях”. Зосередившись на зв'язку раціональності з різними формами соціальної комунікації, Ю.Габермас, загалом, є оптимістом щодо ролі розуму в суспільній історії. Його найбільш послідовний критик Н.Луман, навпаки, вказує на обмеженість раціональності як принципу саморозгортання соціальних систем. Він акцентує увагу на аутопойезисних якостях суспільства як системи. Раціональність сьогодні усвідомлюється вже не як орієнтація на оптимальні форми життя, не

постає як ідеал суспільства чи нормативна вимога, але пов'язується з множиною рівноцінних моделей суспільного устрою. Саме на засадах постнекласичної соціальної раціональності формується дискурсивний контекст пошуку параметрів гармонійних взаємин людини та світу як ціннісно-смыслового універсуму.

Ступінь дослідженості проблеми. Проблема раціональності завжди була у фокусі вивчення філософів від часів античності до нашого сьогодення, однак, тривалий час вона була розчинена в інших філософських проблемах. За основу було взято історико-філософську традицію розгляду проблеми соціальної раціональності, в якій використовуються основні положення видатних представників раціоналістичної філософії Нового часу та німецької класичної філософії.

Генезу ідеї раціональності у філософії простежували Н.Автономова, О.Анісов, П.Гайденко, П.Гуревич, Ю.Давидов, І.Касавін, Г.Левін, О.Леонтєва, Н.Мудрагей, А.Новіков, К.Рутманіс, М.Розов, М.Попович, З.Сокулер.

Пошуком критеріїв раціональності й раціональних засад науки займалися К.Поппер, П.Фейерабенд, Т.Кун, І.Лакатос, У.Бартлі, С.Тулмін, В.Ньютон-Сміт, Р.Рорті, Х.Патнем, Г.Жданов, І.Акчурін, Б.Пружинін, О.Богомоллов.

Соціальні аспекти раціональності аналізували М.Вебер, М.Момзен, К.Поппер, І.Вінкельман, Ф.Тенбрук, М.Ризебротт, І.Вайс. Нову – комунікативну – раціональність розробляли Ю.Габермас, К.-О.Апель, А.Єрмоленко, І.Фарман, О.Назарчук.

Постсучасний філософський дискурс розглядає постнекласичну раціональність у трьох основних аспектах: раціональність як світоглядна проблема; раціональність як аксіологічна проблема; раціональність мотивації діяльності соціального суб'єкта і специфіка його поведінки.

Комплексний характер дослідження соціальної раціональності обумовлює звернення до напрацювань видатних теоретиків: К.-О.Апеля, У.Бека, П.Бергера, І.Валлерстайна, В.Вельша, Дж.Ватімо, М.Вебера, Ю.Габермаса, Е.Гідденса, В.Гьосле, Н.Еліаса, Е.Кастельса, Ч.Тейлора, Н.Лумана, Т.Лукмана, К.Мангейма.

Особливий внесок у дослідження соціальної раціональності зробили філософи постмодерністського та постструктуралістського напрямків З.Бауман, Ж.Бодріяр, Ф.Джеймісон, Ж.Дельоз, Ж.Лакан, Ж.Ф.Ліотар, В.Козловські, М.Фуко.

Розгляд питань соціальної раціональності в контексті постнекласичної раціональності як світоглядної та аксіологічної проблеми знаходимо в роботах Н.Автономової, К.Делокарова, П.Гайдено, В.Стьопіна, В.Швирьова.

Специфіці соціальної раціональності в соціокультурному контексті особливу увагу приділяли А.Абдула, В.Давидов, І.Касавін, В.Лекторський, В.Порус, Н.Любченко, В.Федотова, Д.Карташов, О.Петренко.

Методологічні аспекти дослідження соціальної раціональності знайшли своє відображення в роботах А.Богомолова, І.Гобозова, П.Гречки, П.Йолона, Б.Кримського, І.Курмелевої, І.Девятко, М.Мамардашвілі, Г.Носової, Ю.Качанова, Б.Парахонського, М.Поповича, К.Райди, В.Судакова, О.Садохи, В.Стьопіна, М.Култаєвої, В.Ляха, В.Фадєєва, О.Шоркіна.

Співвідношення ціннісних і цільових аспектів в межах соціальної раціональності вивчалися в роботах І.Богуславського, В.Козловського, М.Мойсеєва, І.Розова, Б.Сівірінова. Проблема зв'язку науки й повсякденності, взаємозв'язок цінностей та науки досліджувалися в працях В.Горського, Г.Гребенькова, Л.Дротянко, Г.Заїченка, Г.Загороднюка, Т.Кумеди, Т.Суходуб.

Соціальна раціональність як синтез цілераціональності, ціннісної раціональності й раціональності діяльнісного підходу висвітлено в роботах Б.Асатряна, О.Сергейчик, В.Попова, Б.Щеглова, В.Палагути, О.Плаксіної. Зв'язок соціальної дії, соціальної структури та логічної форми є предметом розгляду С.Кримського, В.Навроцького, М.Поповича, А.Ішмуратова.

Місце соціальної раціональності серед інших типів раціональності було предметом розгляду Н.Смирнової, В.Федотової, О.Леонтьєвої, І.Курова, П.Йолона, Б.Кримського, Б.Парахонського, Л.Фішман, Г.Шнедельбаха.

Проблему співвідношення свободи і раціональності було досліджено у роботах О.Нікіфорова, О.Черткової.

Специфіку раціональності модерну й постмодерну вивчали В.Лук'янець, Л.Озадовська, О.Соболь, О.Білокобильський. Процеси модернізації та раціоналізації суспільства та їх варіативність були досліджені М.Вебером, І.Валлерстайном, П.Штомпкою, Г.Беме, Ю.Габермасом, Ф.Фукуямою, Н.Бусовою, В.Федотовою, Т.Ящук, М.Михальченком, В.Пагосяном.

Розгляд соціальної раціональності з позиції синергетичної парадигми було проведено в працях І.Добронравової, В.Воронкової, Л.Горбунової, В.Лутая, А.Музики, М.Ожевана, І.Предборської. Заслужують на увагу дослідження в сфері конструктивістського моделювання соціального світу І.Касавіна, В.Лекторського, Б.Поруса, М.Присяжнюк, С.Цоколова, І.Ясавєєва.

Постнекласичні концепції єдності розуму знаходять своє відображення в дослідженнях В.Кізіми, І.Бойченка, О.Бахтіярова. Постнекласична соціальна раціональність у ракурсі габітуальної раціональності стає предметом розгляду Г.Гутнера, Л.Бевзенко, О.Гомілко, І.Кісляківської. Соціокультурні постнекласичні практики знаходяться в фокусі розгляду В.Аршинова, О.Астаф'євої, Л.Киященка, В.Рижка, В.Буданова.

Проблеми трансформації соціуму в Україні та пізнання ним себе були у фокусі розгляду В.Андрущенка, Є.Бистрицького, А.Бичко, І.Бичка, В.Кременя, М.Михальченка, О.Нельги, С.Пролєєва, З.Самчука, В.Табачковського, Н.Хамітова, В.Попова.

Постсучасний етап розробленості проблеми соціальної раціональності відрізняється, з одного боку, розмаїттям підходів та інтерпретацій, а з іншого – потребує на цілісну теорію раціональності, яка б слугувала підґрунтям цих підходів. Дисертація претендує на всебічний розгляд постнекласичного дискурсу соціальної раціональності.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана згідно з планом науково-дослідницької роботи кафедри філософії Донецького національного університету, у межах держбюджетної теми „Філософські виміри сучасної соціальної реальності” (№110U004200).

Мета та основні завдання дослідження. Метою дослідження є відтворення філософського дискурсу соціальної раціональності постнекласичного типу.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення наступних **завдань**:

- здійснити лінгво-семантичний аналіз поняття раціональність;
- обґрунтувати методологію дискурс-аналізу для дослідження соціальної раціональності як найбільш автентичної
- проаналізувати сучасний дискурс щодо визначення раціональності;
- розкрити зміст соціальної раціональності;
- проаналізувати місце соціальної раціональності серед інших типів раціональності;
- розглянути соціальну раціональність у динаміці її розвитку від класичної до постнекласичної;
- з'ясувати суть процесу раціоналізації в становленні соціальної раціональності;
- проаналізувати фактори формування соціальної раціональності постнекласичного типу;
- дослідити характерні особливості суб'єкта діяльності в постнекласичній соціальній раціональності;
- відбити зміст соціальної раціональності в статистиці як синтез дискурс-позицій;
- окреслити постнекласичні візії проблеми єдності розуму;
- здійснити філософську рефлексію мудрості як модусу постнекласичної раціональності.

Об'єктом дослідження є соціальна раціональність.

Предметом дослідження є філософський дискурс соціальної раціональності постнекласичного типу.

Методологічна основа дослідження. Основною методологією в дисертаційному дослідженні слід визнати *метод дискурс-аналізу*, який дозволяє на основі аналізу філософських текстів інтерпретувати явище соціальної

раціональності як семіотичний процес, коли один і той самий смисл тексту може мати певну кількість варіантів об'єктивізації та набуває можливості свого прояву в формі дискурсивних практик. Дискурс-аналіз надав можливість простежити історичну динаміку феномену раціоналізації суспільного життя, всебічно описати його основні ознаки. Завдяки епістемологічній деконструкції існуючих понять, концепцій, теорій, парадигм вдалося виокремити основні дискурс-позиції щодо розуміння соціальної раціональності постнекласичного типу.

Методологічними принципами, які корелюються з методологією дискурс-аналізу, є *поліфонізм* як гармонійне багатозвуччя ідей, *діалогізм* як створення смислового простору співіснування думок, *когнітивний креатив*, який сприяє (завдяки аксіологічному навантаженню постнекласичної раціональності) ефективній результативності соціальних трансформацій і створенню нової якості соціуму.

У роботі були використані елементи філософських та наукових методів та підходів. Зокрема, особливу роль у розгляді соціальної раціональності постнекласичного типу відіграли *діяльнісний* та *соціологічний* підходи, за допомогою яких розуміння раціональності винесено за суто гносеологічні межі та спрямовано до у праксеології, що дозволило побачити постнекласичну соціальну раціональність як комплексний феномен, в якому провідну роль відіграє суб'єкт соціальної дії.

Змістовні характеристики соціальної раціональності в дисертації розкривато за допомогою *аксіологічного, синергетичного, герменевтичного, тоталлогічного, інтервального* підходів, які характеризують соціальну раціональність постнекласичного типу як нелінійний, багатогранний і суперечливий у своїх проявах феномен.

З метою висвітлення спектру значень раціональності в дисертації використовувався *лінгво-семантичний аналіз*.

Серед загальнонаукових методів варто згадати *системний підхід*, використання якого дало змогу виявити соціально-філософські аспекти

проблеми раціональності, простежити її еволюцію, розглядаючи усі найпоширеніші форми прояву соціальної раціональності в історичному досвіді - від класичної до постнекласичної.

Широке застосування у дослідженні знайшов *компаративістський метод* у його порівняльно-історичній версії, завдяки якому вдалося порівняти прояви соціальної раціональності класичного, некласичного, постнекласичного типів.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у соціально-філософській рефлексії постсучасного етапу еволюції соціальної раціональності. В дисертації

вперше:

- запропоновано нову концепцію соціальної раціональності в межах соціально-філософського знання як такого типу раціональності, що характеризує зміст і спрямованість соціальних відносин у єдності кількісних і якісних вимірів, і може розглядатися як норматив, основа гармонії і доцільності людської діяльності;

- розширено розуміння змісту соціальної раціональності та її складових. Соціальну раціональність видається можливим розглянути в трьох аспектах: у *поведінковому аспекті*, коли оцінюється логічність, рефлексивність, цілевідповідність повсякденної поведінки людей; у *інституціональному аспекті*, коли йдеться про узгодженість, упорядкованість, ефективність функціонування соціальних інститутів; у *соціальному аспекті*, коли йдеться про „розумність суспільного устрою”, адекватність та відповідність розвитку соціуму законам історичного процесу;

- доведено, що соціальна раціональність змістовно розгортається у двох вимірах – в статиці та динаміці. З позиції статичного виміру постнекласична соціальна раціональність, яка характеризується поліваріантністю, строкатістю, децентричністю, репрезентується в роботі через спектр наступних дискурс-позицій: „соціальна дія”, „відмова від гранднарративів”, „аксіологічні пріоритети”, „соціосинергетика”, „соціальне управління”, „комунікативна раціональність”;

удосконалено:

- поствеберівське уявлення про інституціоналізацію соціальної раціональності та раціоналізацію суспільних відносин. Доведено, що початок процесу раціоналізації відбувався в царині релігійного світогляду шляхом корекції етичних імперативів, що сприяло докорінній переорієнтації соціальної поведінки індивідів. В епоху модерну процес раціоналізації набув тотального характеру, охоплюючи а) соціальний простір, б) соціальний час, в) людську тілесність, г) соціальні цінності, д) соціальну структуру, е) систему управління тощо;

- розуміння суб'єкта діяльності в класичній, некласичній, постнекласичній філософській традиції. Доведено, що суб'єкт соціальної дії в постнекласичній соціальній раціональності розуміється, з одного боку, як активний втілювач постсучасних соціальних перетворень, а з іншого - як об'єкт маніпуляцій завдяки активному впливу дискурсу;

дістали подальшого розвитку:

- концепція про класичний, некласичний та постнекласичний типи раціональності шляхом конкретизації її в сфері соціального. При цьому панівними формами соціальної раціональності класичного типу є філософські та релігійні системи, утопії як образи належного; некласичного типу – соціологія як наука про суспільство та політичні ідеології; постнекласичного типу – дискурс, що складається з політичних, соціологічних, філософських ідей;

- теза про те, що найбільш автентичною методологією для вивчення соціальної раціональності постнекласичного типу є дискурс-аналіз та аналіз дискурсу, що розуміється як єдність мово-світу, мово-дії і способу конструювання соціальної реальності;

- висновки поширеної в філософській літературі дискусії про сутність і зміст раціональності, визначення якої тяжіють до однієї з двох позицій - критико-рефлексивної та нормативно-критеріальної. Обґрунтовується думка,

що між цими позиціями не можна проводити жорсткої лінії, вони повинні існувати в „режимі” принципа додатковості;

- положення про те, що акценти у раціоналізації за доби постнекласики зміщуються з рівня макросоціальних процесів на рівень індивідуальної поведінки особистості, що проявляється у наданні пріоритету ціннісно-раціональної дії над доцільно раціональною, у вивільненні інтересів окремого індивіда із загальних інтересів соціальної групи, в зростанні свободи вибору та відповідальності за свої вчинки, в диференціації ціннісних сфер суспільства, в спілкуванні в „режимі” діалогу культур;

- положення про те, що підвалинами формування соціальної раціональності постнекласичного типу, які значним чином вплинули на її зміст та особливості функціонування слід вважати наступні фактори: глобалізацію, інформаційну революцію, філософські доробки постмодерністів, особливості розвитку постнекласичної науки;

- розуміння того, що постнекласична соціальна раціональність є плюральним складним утворенням, яке характеризується нелінійністю розвитку соціальних процесів, значною ризикогенною складовою, габітуальною єдністю свідомого, безсвідомого та тілесного, колажем раціональних, нераціональних, ірраціональних чинників;

- положення про те, що людству в межах глобального соціуму доцільно звернутися до концепту мудрості як модусу раціональності, завдяки якому уможлиблюється продуктивне, аксіологічно забарвлене функціонування людини та ціннісно-сміслового універсуму в постсучасну епоху.

Практичне значення одержаних результатів дослідження полягає в тому, що вони розширюють можливості подальшого соціально-філософського осмислення постнекласичної раціональності. Поліваріантність підходів до аналізу постнекласичного суспільства ґрунтується на вивченні розвиненого дискурсу можливих сценаріїв його розбудови. Соціальна раціональність як рефлексія та підстава суспільних перетворень, безумовно, потребує подальшого дослідження та вдосконалення її форм. Концепт соціальної раціональності

можна використовувати не тільки для соціологічного аналізу постсучасного суспільства, але й для розробки певних футурологічних сценаріїв, стратегій і програм розвитку.

Одержані в дисертації висновки слід розглядати як світоглядно-методологічні засади конкретних досліджень у сфері соціальної антропології, політології, лінгвістики, філософії науки тощо.

Основні теоретичні положення та висновки можуть бути використані при читанні навчальних курсів „Соціальна філософія”, „Соціологія”, „Філософія науки”, „Політична філософія”, „Філософська антропологія” для студентів філософських факультетів вищих навчальних закладів.

Особистий внесок дисертантки. Висновки й рекомендації, сформульовані в ході дослідження, одержано дисертантом особисто. Усі публікації за темою дисертації написані без співавторів.

Апробація результатів дисертації. Основні теоретичні положення, практичні висновки та рекомендації, викладені в дисертації, обговорювалися на засіданнях і наукових семінарах кафедри філософії Донецького національного університету, на міжнародних, всеукраїнських наукових та науково-практичних конференціях, а саме: на Міжнародній науковій конференції „Наука у сучасному суспільстві” (м.Шахти, Росія, 2011); Міжнародній науковій конференції „Філософські виміри сучасної соціальної реальності” (м.Донецьк, 2011); Міжнародній науково-теоретичній конференції „Вдосконалення методології соціального пізнання, змісту та методики викладання філософських дисциплін на гуманітарних факультетах ВНЗ” (м.Запоріжжя, 2011); Другій Всеукраїнській науково-практичній конференції „Філософія культури: Мова. Раціональність. Освіта” (м.Донецьк, 2011); Міжнародній науково-практичній конференції „Національна філософія в контексті сучасних глобальних процесів” (Мінськ, Білорусь, 2010); XII Міжнародній науковій конференції „Ільєнківські читання-2010” (Київ, 2010); регіональній науковій конференції „Філософія у сучасному світі” (м.Донецьк, 2010); Міжнародних „Ждановських читаннях” (м.Ростов-на-Дону, Росія, 2009); Всеукраїнській науково-практичній

конференції „Міжкультурні комунікації та толерантність в освіті” (м.Ялта, 2009); Всеукраїнській науково-практичній конференції „Філософська антропологія: Культура. Раціональність. Комунікація” (м.Донецьк, 2009); Міжнародній науково-теоретичній конференції до 200-річчя з дня народження М.В.Гоголя „Філософія мови: текст, образ, реальність” (м.Суми, 2009); круглому столі „Шляхи підвищення рівня політичної культури студентів та курсантів вищих навчальних закладів” (м.Донецьк, 2009); II Міжнародній науково-практичній конференції „Україна в системі сучасних цивілізацій: трансформації держави і громадянського суспільства” (м.Одеса, 2008); регіональній науковій конференції „Філософсько-етична спадщина Г.С.Сковороди і духовний світ сучасної людини” (м.Донецьк, 2007); Міжнародній науковій конференції до 170-річчя філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка „Людина – Світ – Культура” (Київ, 2004); Всеукраїнській науково-теоретичній конференції, присвяченій 10-річчю незалежності України „Ідеологія державотворення і суспільствознавча наука” (м.Запоріжжя, 2001) тощо.

Публікації. Основні положення, ідеї і висновки дисертаційної роботи оприлюднені в індивідуальній монографії „Постнекласичний дискурс соціальної раціональності” (19,76 д.а.); у 40 авторських публікаціях, серед яких 23 статті в наукових виданнях, що визнаються як фахові з філософських наук.

Кандидатська дисертація на тему „Політична свідомість: сутність, структура, сучасні тенденції розвитку (соціально-філософський аналіз)” була захищена в 1997 році. Матеріали кандидатської дисертації у тексті докторської не використовуються.

Структура роботи зумовлена специфікою її предмету та логікою розкриття теми, а також метою та головними завданнями дисертаційного дослідження. Дисертація складається із вступу, шістьох розділів, що вміщують двадцять підрозділів, висновків і списку використаних джерел (645 найменувань). Загальний обсяг дисертації становить 460 сторінок, основна частина - 404 сторінки.

РОЗДІЛ 1.

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ ДОСЛІДЖЕННЯ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

1.1. Раціональність у фокусі лінгво-семантичного аналізу

Проблема раціональності в філософії сьогодні стала предметом палких дискусій. Представники різних таборів не шкодують епітетів для характеристики глибини й безмежності цього питання. Так, наприклад, Ю.Габермас назвав проблему раціональності „неозорою”, В.С.Швирьов увів термін „раціональність без берегів”, а польська філософиня А.Мотицька навіть запропонувала відмовитися від розгляду цієї проблеми. На її думку, як би природно не виглядав термін „раціональність”, з логічної точки зору він є зайвим і навіть шкідливим. Черговим „скандалом у філософії” назвав проблему раціональності В.Порус, правда, додав при цьому, що „подібні скандали у природничих науках, у математиці, у гуманітаристиці надали міцний імпульс розвитку цих сфер знання” [441]. Тобто часи, коли раціональність ототожнювали виключно з розумом, остаточно минули, і чим більше фахівці сперечаються про зміст, сутність, природу, генезу раціональності, тим більше виявляється залежність використання цього поняття від контексту. Сучасні дослідники розуміють під раціональністю величезний спектр смислів – від логічності, вмотивованості, науковості, рентабельності до питань свободи, майбутнього людства, цінностей, відповідності зразкам чи навіть протесту проти них. Поставивши перед собою завдання відтворити постнекласичний дискурс соціальної раціональності, спробуємо спочатку розібратися у спектрі значень, якими наділяють родові поняття раціональності. Проблема соціальної раціональності може бути з’ясована лише за умов дослідження сутності раціональності як такої.

Наш опис дискурсу раціональності почнемо з окреслення певного семантичного простору, в якому саме це поняття і „працює”. Як свого часу зазначав Л.Вітгенштейн, загальне визначення повинне складатися з усіх способів використання слова, на основі сукупності всіх практичних контекстів.

Отже, відправною точкою нашого дослідження стане лінгво-семантичний аналіз, за допомогою якого ми спробуємо обмежити смислове коло поняття раціональності.

При цьому слід мати на увазі два фундаментальних поняття семантики: поняття значення, що відноситься, перш за все, до ізольованих слів, і поняття смислу, що відноситься до контексту, або ситуації, в якій вживається слово. Значення і смисл – це два полюси семантики, між якими відбувається групування всього її змісту. Розуміння – це пов'язування цих двох полюсів у єдине ціле. Під терміном „значення” мається на увазі використання слова в системі мови, в її словнику, в той час як термін „смысл” характеризує сенс мови і слова. В одному ряду з поняттям „смысл” стоять такі терміни як „ситуаційне значення”, „контекстне значення”, „суб'єктивне значення”, „індивідуальне значення”. „Семантика слів у тексті, - пише Вайнріх, - докорінно відрізняється від семантики ізольованих слів, і семантика слова повинна бути доповнена семантикою тексту” [79]. Тому слід враховувати, що одне й теж поняття „раціональність” залежно від контексту може набувати різного значення.

Навіть поверховий, на рівні здорового глузду, огляд вживання слова „раціональність” фіксує його широкий смисловий спектр. У сучасній українській побутовій та науковій мові поняття „раціональність”, „раціональний” використовується як синонім до слів „розумний”, „обґрунтований”, „цілевідповідний”.

За підтримкою цього твердження звернемося до словників. Так, наприклад, у Великому тлумачному словнику української мови наведені декілька понять: „раціональний”, „раціоналізм”, „раціоналістичний”, „раціон”, „рацея”. При цьому „раціоналізм” тлумачиться, по-перше, як філософський напрям, що протиставляє містиці, теології, ірраціоналізму, переконання у здатності людського розуму пізнати закони розвитку природи і суспільства; по-друге, напрям у теорії пізнання, який на противагу емпіризмові вважає розум єдиним джерелом і критерієм пізнання; по-третє, розсудливе ставлення до життя, розсудливість у вчинках [87, с.1017]. В Українській Радянській Енциклопедії,

окрім названого вище, раціоналізм інтерпретується як напрям архітектури ХХ століття, якому притаманна особлива роль функціональних конструктивно-технічних і економічних основ будівництва в умовах індустріального суспільства [551, с.147].

Термін „раціональний” також вживається у декількох значеннях: по-перше, він стосується раціоналізму, по-друге, ґрунтується на вимогах розуму, логіки; розумний; спрямований до кращого, розумного застосування чого-небудь (наприклад, *раціональна організація виробництва, раціональне зерно* – суть, ядро чого-небудь); по-третє, сумірний з одиницею або частиною одиниці в математиці, протилежний ірраціональному, який не має знака добування кореня (радикала) [87, с.1017].

Слід також звернути увагу на схожі слова, близькі за походженням, але з іншим коренем:

- „раціон”, який тлумачиться як „склад, норма їжі”;

- „рація”. В українській мові вираз „він має рацію” вживають як схвальний, що підтверджує наявність здорового глузду. В даному разі під „рацією” слід розуміти „розумну підставу, обґрунтування чого-небудь; розрахунок, користь, вигоду”. Друге, застаріле, значення цього слова – вітальна промова. „Рацея” означає також „довгу нудну промову з повчанням і напученням”.

У спорідненій російській мові слово „рациональность” вживається у тому ж самому сенсі, що й „раціональність” в українській. „Великий тлумачний словник російської мови” під редакцією Д.М.Ушакова містить відповідну статтю, в якій йдеться: „Рациональность - отвлеченное существительное к рациональный. *Р. его мероприятия не подлежат сомнению*” [555, с.896]. У свою чергу, прикметник „рациональный” має декілька значень, тотожних до наведених вище. Проте, у Словнику російської мови за редакцією О.П.Євгенєвої до них додається також четверте значення: „склонность действовать, относиться ко всему рассудочно, а не под влиянием своих чувств... *Дольше всех не расстаются с надеждой найти дочь или сына, конечно,*

матери. Отцы, может быть, как люди более рациональные, раньше смиряются с утратой. Барто, Найти человека” [505, с.686-687].

Серед досить великого переліку однокорінних слів у цьому словнику ми зустрічаємо „рационализатор”, „рационализация”, „рационализм”, „рациональность”, „рационирование”, „рацея” тощо. „Рацея (от лат ratio – рассуждение) – длинное скучное наставление, рассуждение... длинное, витиеватое сочинение. *К тому же Видоплясов пишет стихи. Маменьке к именинам такую рацею соорудил, что мы только рты разинули: и из мифологии там у него, и музы летают. Достоевский, Село Степанчиково*” [505, с.686].

Звісно, корінь „раціо” іноземного походження. Тому похідні від нього слова дуже розповсюджені в романо-германських мовах.

Зокрема, в англійській мові термін „ratio” перекладається як коефіцієнт, пропорція, співвідношення (*ratio of exchange* – курс обміну), норма, раціон. Дієслово „ratiocinate” означає думати, розмірковувати, міркувати логічно, шукати необхідні пояснення, намагатися щось обґрунтувати. Прикметник „rational” означає розумовий, мисленнєвий, наділений розумом, нормальний (осудний, рос. – „вменяемый”), розсудливий, доцільний, зручний (про одяг), практичний. Rationalization - розумне пояснення, логічне обґрунтування, раціоналістичне пояснення, раціоналізація, позбавлення від ірраціональностей (у математиці). *Rationale of law* - підстава закону.

У французькій мові *raison* – це „ідея, думка, судження, мисленнєва здібність у людини та її функціонування; те, що дозволяє людині пізнавати, виносити судження і діяти відповідно”. Це також „розум, розсудок, інтелект, здоровий глузд”, „підстава, мотив, міркування, причина”. Синонімами *raison* є такі слова як *compreānsin* - розуміння, *connaissance* - пізнання, *entendement* – розсудок, спосіб судження, *esprit* – розсудок, *intelligence* – розум, здібність мислення, *penseē* – думка, *raisonable* – розумовий, тверезий, обґрунтований. Останнє поняття тлумачиться також як „здібність мислити”, „розумові особливості в їхньому функціонуванні”, „природниче пізнання”. Прикметник

„rationnel” означає „заснований на розумі, розумний, доцільний, теоретичний” [471, р.2171].

Іспано-російський словник надає наступні тлумачення „rason” - розум, розсудок, міркування, умовивід, аргумент, розрахунок, норма, іноді - дотримання норм поведінки; „rasonable” - 1) розумний, розсудливий, благорозумний, 2) обґрунтований, виправданий, резонний; „razonado” - обґрунтований, аргументований, правомірний, „razonar” - розмірковувати.

Попри широке семантичне коло значень, поняття раціональності, врешті решт, є похідним від латинського кореня „ratio”. Початково у Стародавньому Римі раціональністю вважалося вміння обчислювати, розмірковувати, вимірювати, тобто оперувати з цифрами. На це первинне значення вказують переклади латинських слів:

- rātio, ōnis – рахунок, кошторис; думка, намір, спосіб, засіб, міра;
- rātiōnātiō, ōnis – розмірковування, мислення, умовивід;
- rātiōnātīvus, a, um (ratiocinor) – умовивідний;
- rātiōscīnor, (ratio) – вимірювати, обчислювати, розмірковувати;
- rātiōnālis, e, (ratio) – розрахунковий, що стосується рахунку;
- rātiōnārium (ratio) – рахунок, кошторис [299, с.483].

Перелік значень можна продовжувати, але наведеного, на наш погляд, достатньо для того, аби дійти попереднього висновку: і в латинській, і в багатьох інших європейських мовах ми маємо справу з ratio як особливою здібністю розуму, що пов’язана з необхідністю підраховувати, співміряти, порівнювати кількісні значення.

Деякі дослідники, зокрема, А.А.Новіков, дещо перебільшують значення саме цього „математичного” моменту, явно звужуючи сучасне значення поняття „раціональність”. „З широкого спектру значень латинського слова „ratio” (в російській мові, наприклад, їх нараховується близько двадцяти) класичний раціоналізм зробив свідому ставку на значення його як „рахунка” („розрахунку”), який передбачає строгість, доведеність і системність філософського мислення. Відповідний ідейний і методологічний вибір,

здійснений раціоналізмом, виявився, як відомо, важливим стимулом розвитку філософського і наукового знання, визначивши і затвердивши на цілі століття одну з основних тенденцій продуктивного мислення і дії” [399, с.105].

Заперечуючи йому, О.Ю.Леонтєва, навпаки, вважає, що в російській мові відбувся парадоксальний смисловий розподіл ratio на два незалежних слова: „раціональний” як розумний, розсудливий, що активно використовується у філософській лексиці; і „раціон”, яке увібрало в себе всі значення ratio, пов’язані з підрахунком, обчислюванням, мірою. В українській мові спостерігається подібна ситуація. Якщо в західноєвропейських мовах похідні від ratio поняття означають таке міркування, таку розумність, в основі якої знаходяться певні дискретні форми, то у слов’янських мовах спостерігається розчинення цього сенсу у більш широкому значенні „розуму взагалі”. І це стає причиною багатьох дискусій щодо смислу поняття „раціональність” [313, с.57].

Намагаючись знайти підґрунтя цього твердження у більш стародавніх, ніж період розквіту Риму, часах, деякі автори звертаються до давньогрецької спадщини. І такий пошук, на наш погляд, є цілком виправданим, адже на початку V століття до нашої ери, який К.Ясперс охарактеризував як „вісьовий час”, у стародавніх цивілізаціях відбувається сплеск духовності, так би мовити, точка відліку інституціоналізації раціонального. Зокрема, в античній Греції у цей період відбувалась велика духовна революція, суть якої полягала в переході від „природної настанови” свідомості до раціонального мислення у поняттях.

Ф.Салазар відмічає, що сучасна західна культура „висходить зі всім її синтезом саме до культури усної мови (Давня Греція), коли вміле користування мовою забезпечувало і соціальний престиж, і владу” [486, с.26]. Слід зазначити, що у греків, вслід за фінікійцями, широко розповсюджується такий революційний винахід, як спрощена письменність, заснована на буквеному алфавіті. На відміну від попередніх суспільств, в античному полісі відбувалась глибинна трансформація мовлення. Гнучкість мови обумовила гнучкість мислення. Письмова фіксація думки не могла не впливати на саму якість цієї думки, оскільки вимагала випрацьовувати понятійно-категоріальну мову,

потреба в якій відчувалась не лише в науковому пізнанні, але й у інших царинах полісного буття. Стародавній Рим багато в чому є спадкоємцем і ретранслятором, але не оригінальним автором культурних зразків.

Доцільність пошуку семантичних джерел „раціональності” в еллінській традиції пов’язана також з тим, що тут уперше формується специфічна техніка формалізації і самоперевірки думки, яка в сучасних наукових розвідках отримала назву формальної раціональності. З позицій сьогодення такі техніки розглядаються як щось аксіоматичне. Проте це був складний, напружений процес переходу від наочно-описового до вербально-понятійного способу мислення, „від міфу до логосу”.

На цей аспект звертає увагу С.С.Аверінцев у своїй статті „Два народження європейського раціоналізму”. „Всі ми, ймовірно, пам’ятаємо, - пише він, - як важко дається школяреві перехід до дефініцій, до того, щоб описувати предмет у формах дефініцій, а не в якихось інших, наприклад, через нагромадження епітетів, опис того, як річ діє (ніж – це коли ріжуть, передражнявав наш учитель фізики, коли йому намагалися підмінити дефініцію назвою дії). Але саме так описує, наприклад, любов апостол Павло у 13-му розділі 1 Послання до коринфян. Він нагнітає дієслова – любов робить дещо і не робить іншого; любов – це реальність, яка виявляється в такій дії. Неначебто природний спосіб описувати. Навпаки, будь-який середньовічний теолог Заходу скаже, що любов є *virtus infusa* (чеснота надприродна) і в цьому пункті видно, як далеко середньовіччя відходить від Біблії. Видно також, наскільки незворотнім є цей перехід через прірву, відокремлюючу мислення „природної раціональної людини”, тобто мислення в метафорах, в аналогіях, у порівняннях, в антитезах, через опис способу дії, через нагнітання епітетів і т.д. від раціоналістичної рефлексії. Зробити цей перехід дуже важко, але коли він зроблений, шляху назад немає, і створюється культура, яка має абсолютно інші способи відтворювати себе, ніж культура дораціоналістична” [3, с.4].

Такий перехід до формальної раціональності іманентно притаманний античній культурі саме завдяки полісній організації суспільних відносин, про

що йтиметься далі. Перехід від дорефлексивної раціональності до рефлексивного раціоналізму, до формалізації, яка розробляє для себе штучні норми, правила і прийоми самоперевірки, був дуже голосним - у прямому сенсі цього слова, бурхливим, таким, що супроводжувався шумом скандалів, пов'язаним із діяльністю софістів у Греції. „Коли ми читаємо Аристофана, ми відчуваємо, до якого ступеня грецька людина з вулиці сприймала як скандал інверсію думки, її зверненість на саму себе. Людині природно думати про все, що перед нею, над нею, під нею, навіть, у ній, але не про сам мисленнєвий процес. Для того, щоб перейти до думки про думку, тобто до раціоналізму, людині треба зробити якісно інший крок” [3, с.5]. Ми бачимо, як важко сприймалися афінянами намагання Сократа перейти від опису предметів до роботи з поняттями, до надання дефініцій, виокремлення загального й суттєвого.

Сократ вимагав точного визначення, тобто звільнення зафіксованої в мові думки від епітетів, порівнянь, аналогій, до споглядання абстрактної сутності. Він шукав усезагальне і одним з перших спрямував власну думку на загальні визначення. Соціоцентрований раціоналізм Сократа був предметом здивування його сучасників. Сократ перетворив чесноти в поняття пізнання. Той етос, який для пересічного елліна був лише безпосередньою дорефлексивною настановою дії, Сократ робить предметом рефлексії. Він тісно пов'язує чесноти і знання, вважаючи, що існує безпосередній і постійний контроль розуму над людськими вчинками.

Таким чином, внаслідок переходу до формальної раціональності у духовному житті еллінів відбувся розрив з міфологічним світоглядом, але, водночас, ще не йшлося про наукову форму раціональності у сучасному розумінні цього слова. Це був перехідний стан, про який писав С.С.Аверінцев: „необхідний деякий проміжний стан - стан слова, яке збуджено, начебто перегріто і, таким чином, зроблено пластичним. Такої пластичності воно не може мати ані як побутове слово, ані, тим паче, як стійкий термін. Побутове слово не має фіксованості, властивої термінові, але воно у своєму роді

фіксоване, має своє місце в житті, а для того, щоб слову стати терміном, йому із самого початку треба вискочити зі свого осередку, зі свого місця, йому треба зсунутися з місця; необхідно, щоб була якась лексика, особливо надмірно насичена метафорою; лексика, в якій кожне слово готове навіть без особливої потреби стати метафорою (це мені здається украй характерним для платонівської прози). Переклад до кінця передати цього не може; тільки в оригіналі ми відчуваємо, як багато у Платона нереалізованих надалі спроб гри з додатковими значеннями слова або з фонетичним зближенням слів – на зразок того, як це в нашому світі існує в поезії...” [4, с.41-81].

Ось чому пошук семантичних корінь поняття „раціональність” в еллінській культурній спадщині не є випадковим. Він виправданий історичними, соціокультурними передумовами – процесом раціоналізації полісного життя і першим народженням раціональності як „мислення про мислення”.

Але справа дещо ускладнюється тією обставиною (можливо, також аргументованою описаною вище „перегрітістю мови”), що в старогрецькій мові існує не один, а декілька синонімів слова „раціональність”.

У своїй дисертації К.М.Узбек вказує, що поняття „раціональність” у еллінів-греків мало множину смислів: це - і розум, і доцільність, і вирішення завдання чи проблеми, і конструктивність отриманого або прийнятого рішення, і оцінка ефективності тієї чи іншої роботи, міра її майстерності, і благо [548, с.8]. При цьому початкові форми раціонального мислення корінілись у грецьких міфах – як прагнення пояснити природні процеси через свідомі бажання надприродних сил. З часом вони розвинулися у натурфілософії мілетців, числовій філософії піфагорійців, у творчості Сократа, Платона, Аристотеля тощо.

Латвійський філософ К.Рутманіс звертає увагу, що *ratio* є не чим іншим, як спробою перенести у сферу римсько-латинської традиції давньогрецького *λογος*-а, яке означало не просто розум, а сутність буття в її постійному становленні, міру і спосіб, яким здійснюється космос. Однак вже у Платона, стверджує він, логос втрачає таке фундаментальне онтологічне значення і все

частіше ототожнюється з роздумами, думкою; у Плотіна логос є вказівкою на дискурсивне мислення [479, с.21-25].

Н.С.Автономова, навпаки, вказує на джерело латинського *ratio*, розглядаючи в якості такого давньогрецький термін *νοῦς* (нус), який означав і раціональність свідомості, і раціональність буття „як божественного дару, на кшталт вогню Прометея” [6, с.52].

Найближче до розв’язання проблеми, на наш погляд, підійшла О.Ю.Леонтєва, яка у своїх теоретичних пошуках звертається до давньогрецької мови, де, виявляється, існував корінь *ρητοί*. Це вщент спростовує розповсюджену думку про латинський пріоритет у даному плані. Одним з перших відомих джерел, де дослідниця виявила вживання поняття „раціональний”, є діалог Платона „Геетет”, в якому філософ розмірковує про співмірність діагоналі квадрату та його сторони. Крім цього О.Ю.Леонтєва звертається до „Начал” Евкліда, „Коментарів” та „Схолій к Евкліду” Прокла, „Про відчуття” Теофраста тощо. Не повторюючи деталей аналізу, відразу звернемо увагу на висновки.

По-перше, початком вчення про раціональність слід вважати праці піфагорійців, які намагалися відкрити кількісні закономірності цього світу. Через числа члени піфагорійського союзу визначали не лише космос та його елементи, але й справедливість, добродійність, благо. Вони були впевнені, що все в світі визначається числами, або відношеннями чисел. *”Все є число”, „где нет числа и меры - там хаос и химера”* (рос.) - саме такі вислови приписують Піфагору.

По-друге, термін „раціональність” з’явився не сам по собі, а як протилежність поняттю „ірраціональність”. Таким чином, маємо справу з рідким випадком, коли позитивне явище знайшло свій словесний еквівалент лише після відкриття явища негативного.

У пошуках універсальної гармонії буття його прихильники переконалися у всесиллі й ефективності математичного апарату. Але зненацька піфагорійці наразилися на небезпеку, коли намагалися співвіднести елементарні, прості

речі, такі, як сторона квадрата, що дорівнює одиниці, і діагональ цього ж самого квадрата. Коли постала необхідність вирахувати квадратний корінь з двох, вони впали у відчай. На той час уже була відома теорема Піфагора, згідно з якою величина діагоналі квадрата є сумою квадратів катетів. Якщо катет дорівнює одиниці, то виразити цю суму кінцевим числом неможливо. З'являється безкінечна десятинна дробу, в якій не спостерігається ніякого періоду. Саме такі числа і називаються в математиці ірраціональними, та їх існування змушені були визнати піфагорійці.

Можна припустити, що це була перша світоглядна криза, яка спіткала не тільки піфагорійців, а й усю античну філософську спільноту. Оскільки піфагорійці вважали, що в основі гармонії світу лежать саме цілі числа та їх відношення, знаходження ірраціональних чисел поставило під сумнів усі їх уявлення. Зі свого відкриття піфагорійці вирішили зробити таємницю, але начебто один із них – дехто Гіппас із Метапону - розкрив її, за що й був „покараний богами”, загинувши під час шторму.

По-третє, розмірковуючи про зазначену вище співмірність діагоналі квадрата та його сторони у діалозі „Теетет”, Платон доходить висновку, який далі був розвинутий у раціоналізмі Нового часу і Просвітництва, і який стосується форм пізнавальної діяльності, а саме „інтенції на повний контроль і артикуляцію пізнавальних засобів” [618, с.115]. Для класичної раціональності ідеалом є теза про те, що „ми в повній мірі можемо пізнати лише те, що самі створили” [618, с.114]. Так, за Платоном, „сума значень логосу в даному контексті – членороздільна, чітко артикульована і чітко виражена ззовні думка” [83, с.298]. Не випадково пізніше І.Кант, формулюючи своє розуміння природи науково-теоретичного пізнання, надасть посилання на античну історію науки, вказуючи, що „світ відкрився тому, хто вперше довів теорему про рівнобедрений трикутник. ...Він зрозумів, що його завдання полягає не в дослідженні того, що він вбачав у фігурі або в одному лише її понятті, ніби прочитуючи в ній її якості, а в тому, щоб створити фігуру завдяки тому, що він сам... мисленнево вклав в неї і показав (шляхом побудови)” [213, с.85].

Вочевидь, на ранніх формах розвитку теоретичної свідомості була закладена потенція, характерна для класичного новоєвропейського раціоналізму ідеалу, яким є „повністю артикульовані в своїй ясності і прозорості для рефлексуючої свідомості концептуально-теоретичні структури, так звані ідеалізовані об’єкти” [618, с.114].

По-четверте, стародавні греки вживали поняття „раціональність”, насамперед, по відношенню до свідомості, а не поведінки. У „Схоліях к Евкліду” Прокл стверджує, що „сумірність і несумірність існують у природі, а раціональність й ірраціональність – умовно...”. Це означає, що раціональність є не лише атрибутом людської діяльності, а пов’язана, насамперед, із свідомістю, мисленням. Як зазначають В.П.Гайденко та Г.А.Смірнов, „з поняттям раціонального, як правило, асоціюються уявлення не тільки про щось усвідомлюване, а про таке, що піддається адекватному виразу у мові. Сфера раціонального - це сфера знання, поведінка ж скоріше за все може бути названа розумною, свідомою, але не раціональною” [106, с.137].

З античних часів зберігається усвідомлення того, що поняття „раціональність” має особливий мовний статус. Воно означає не річ і не думку, не об’єкт і не суб’єкт. Воно є предикатом і універсальною властивістю, що походить від цього предикату. На це звернув увагу А.Л.Нікіфоров. „Ми говоримо: „Вчинок раціональний”, „Наука раціональна”, „Війна нераціональна” і т.п. Раціональність - це властивість, що може бути чомусь притаманна або не притаманна” [396, с.236]. І ця властивість полягає у наявності розуму, розумового начала.

Поняття розуму є центральним для осягнення проблеми раціонального. Останнім часом спостерігається не зовсім нормальна ситуація, коли це ключове поняття залишається поза увагою тих, хто цю проблему обговорює.

Словники фіксують декілька значень цього слова. Насамперед, розум – це „вища ступінь пізнавальної діяльності людини, здатність логічно мислити, осягаючи сенс і зв’язок явищ, уяснять закони розвитку світу, суспільства і свідомо знаходити цілевідповідні засоби їх перетворення”; по-друге, розум –

синонім „ума, інтелекта¹, на протилежність почуттям”; по-третє, „сенси, ідейний зміст, значення будь-чого. *Розум слова. Розум закону. Розум історії*” [555, с.873].

Детальніше тлумачення поняття надає Г.Батіщев у п'ятитомній „Філософській енциклопедії”: „розум - мислення у тій формі, котра адекватно і у чистому вигляді здійснює і знаходить його всезагальну діалектичну природу, іманентний йому творчий характер. Зрозуміти мисленнєву здатність суб'єкта як розумну – означає подолати дуалістичне протиставлення законів мислення і універсально-всезагальних визначень об'єктивної дійсності та охарактеризувати мислення не з точки зору його проявлення в актах свідомості, але з точки зору тотожності законів мислення реальним категоріальним формам предметного світу, що засвоюється діяльністю людини. Розум є досягнення суспільної людини як суб'єкта всієї культури” [34, с.460].

Цьому визначенню відверто поступається стаття у „Новій філософській енциклопедії”, де наводиться туманне визначення розуму як „філософської категорії, що виражає вищий тип мисленнєвої діяльності, який протистоїть розсудку”. Відповідно, розсудок - тип мисленнєвої діяльності, пов'язаний з виокремленням і чіткою фіксацією абстракцій і застосуванням сітки цих абстракцій для засвоєння мисленням предмету... У філософській традиції розсудок як початкова, нижча стадія мислення протиставлялася розуму як найвищій пізнавальній здібності” [617, с.403, 418]. Зазначимо, що в українській мові не розрізняються найменування ступенів пізнання, тому для позначення таких гносеологічних тонкощів використовується калька з російського „рассудок”. Мова розвивається, і сьогодні не зовсім коректний з філологічної точки зору неологізм „розсудок” є досить поширеним у вітчизняних філософських текстах.

Як же співвідносяться поняття „розум” і „раціональність”? Переважна більшість дослідників схиляються до ототожнення змісту цих слів. Але існують і винятки. Наприклад, В.Н.Катасонов чітко протиставляє розум і

¹ Від лат. intellectus – „розуміння, поняття”.

раціональність. На його думку, предикат „раціональне” тяжіє, швидше, до наукового знання, в той час як „розум” - охоплює „більш широку культурну сферу” [229, с.65]. Він вказує, що „раціональність” є поняттям гносеології, а не онтології: „Раціоналізація починається тоді, коли починається рефлексія про знання (і пізнання), коли свідомість, котра прагне переконатися у своїй логічній і філософській адекватності (рос. „вменяемости” – В.Д.), бажає надати собі звіт про смисл власної діяльності, про начала власної конституції. Цей рефлексивний характер раціонального – зовсім не обов’язкова умова істинного і розумного в широкому смислі слова. Ототожнення розумного в широкому смислі слова з раціональним пов’язане у нашій цивілізації (останніх чотирьох століть) з приматом раціоналістичної філософії і зовсім не є очевидною істиною” [229, с.65].

Дійсно, навіть у межах класичної філософії можна знайти чимало специфічних концепцій розуму. Згадаємо античний Логос, божественний розум у середньовічній філософії; розум-ratio в філософії епохи Нового часу; розум і розсудок у І.Канта; метафізичний розум Фіхте, світовий розум Гегеля...

Не випадково Н.Мудрагей у тлумаченні раціонального розрізняє онтологічний і гносеологічний аспекти. В онтологічному плані раціональне розглядається як предмет, явище, дія, в основі яких лежить закон, формоутворення, правило, порядок, доцільність; в гносеологічному – як логічно обґрунтоване, теоретично усвідомлене, систематизоване універсальне знання предмета [382, с.71-88].

О.Ю.Леонтьєва вважає, що раціональність ближче підходить до розсудку як передумови розуму. „Для нас раціональність, - пише вона, - це, насамперед, характеристика суб’єкт-об’єктних стосунків, предикат взаємовідношень „людина-світ”. Цей предикат має місце лише в результаті застосування людиною однієї зі своїх здібностей – розсудкової здібності, розсудка. Процес застосування розсудку – процес раціоналізації, результат цього застосування – раціональність. У силу того, що саме розсудок розглядається як здатність

мислити послідовно, логічно, несуперечливо (Кант), то й раціональність часто зводять до вказаних характеристик, що не зовсім коректно” [308, с.60-61].

Таким чином, навіть поверховий лінгво-семантичний аналіз поняття раціональності дозволяє зробити висновок, що воно використовується переважно для характеристики атрибутивної здібності людини, яка полягає у свідомому ставленні до світу.

1.2. Дискурс-аналіз як метод вивчення раціональності

Багатоманіття значень поняття „раціональність” вимагає автентичної методології, яка була б здатна не лише фіксувати різні контексти, а й узагальнювати, впорядковувати, порівнювати їх. Лінгвістичний поворот, що відбувся у сучасній філософській думці, налаштовує на толерантність, виваженість, доповнюваність у межах існуючого в дослідницьких колах полілогу. При цьому доречно буде звернутися до популярного сьогодні поняття „дискурсу”.

Етимологія терміну „дискурс” сягає коренями у старолатинський „discursus”, що означає „біг у різних напрямках”, „ковзання поверхнею”. У середньовічній латині це поняття використовувалося для позначення логічних міркувань, аргументів, умовиводів, розсудливих пояснень на противагу почуттям, спостереженням, досвіду. З часом воно все більше набуває лінгвістичного забарвлення: у перекладі з англійської „discourse” означає „промову, міркування, бесіду”, з французької „discours” – „діалогічна промова, публічний виступ”. Словник німецької мови Якоба і Вільгельма Гримм, що побачив світ у 1860 році, містить два тлумачення цього слова: 1) діалог, бесіда; 2) промова, лекція [367, с.57]. Саме у такому значенні – як усна мова, бесіда, діалог, текст, послідовне міркування – поняття дискурсу стає предметом вивчення мовознавців.

Серед філософів та лінгвістів, які досліджували та досліджують проблему дискурсу - Н.Арутюнова, Ф.Бацевич, Т.Воропай, С.Гусєв, М.Димарський, Д.Дем’янков, А.Єрмоленко, В.Лук’янець, Ю.Лотман, С.Квіт, О.Кравець,

А.Карпов, В.Красних, О.Кібрик, В.Міронов, Л.Озадовська, М.Попович, Ю.Степанов. У постмодерністській філософії розповсюдження поняття дискурсу, дискурсивних практик пов'язується, насамперед, з працями М.Фуко „Слова і речі. Археологія гуманітарних наук”, „Археологія знання”, Ж.Деріда „Структура, знак і гра в дискурсі гуманітарних наук” тощо.

Водночас, поряд з цим, за влучною характеристикою М.В.Поповича, „вільним та метафоричним слововживанням” існує й інша традиція - логіко-лінгвістична аналітична, що сягає своїм корінням творів Б.Расела „Людське пізнання, його сфера і межі”, „Містицизм і логіка”, Л.Вітгенштейна „Логіко-філософський трактат”, Г.Райла „Філософські аргументації”, Дж.Л.Остіна „Як зробити речі словами”, П.Стросона „Індивідуалії. Нарис з дескриптивної метафізики” та інш. У послідовників цієї традиції „введення терміна „дискурс” було вмотивоване технічними причинами і набуло точнішого значення та певних евристичних функцій” [433, с.27].

Аналітична філософія розробила ряд проблем лінгвістичної семантики, основними поняттями якої стали „сигніфікат” (інтенціонал, смисл) і „денотат” (екстенціонал, референт). У контексті пошуку смислу обговорювалися такі проблеми як синонімія, значимість, аналітичність речень, роль смислу суб'єктного виразу у формуванні значення речень. Актуальними також були проблеми полісемії, тобто явища, коли в одиниці мови існує більше одного значення. Лексична полісемія – здатність одного слова служити для означення різних предметів і явищ дійсності. Між значеннями багатозначного слова існує семантичний зв'язок, що виражається в наявності у них загальних елементів смислу – сем.

Але, аналізуючи мову науки, аналітична філософія не брала до уваги комунікативний аспект мови, прагматичні умови комунікації і пов'язаний з ними суб'єктивний фактор. Наприкінці 20-х років ХХ століття Людвіг Вітгенштейн звернувся до логічного аналізу буденної мови, яку спостерігали в повсякденному функціонуванні. „Межі мого світу, - стверджував він, - обумовлені межами моєї мови”. Мова як активність, на думку Л.Вітгенштейна,

є невід'ємною частиною життя. Вона створює не лише лінгвістичну концепцію, але й концепцію світогляду.

Л.Вітгенштейн вважав, що єдиною формою зв'язку людини з оточуючим природним і соціальним середовищем є мова. Людина пов'язана зі світом й іншими станами: практично - коли щось створює або вживає; емоційно – коли відчуває певні почуття до інших людей; вольовими відношеннями та інш. Проте теоретичне й інтелектуальне ставлення до світу вичерпується мовним відношенням, або, більше того, воно саме є мовним відношенням.

Інакше кажучи, картина світу, яку людина створює у власній уяві, визначається мовою, її структурою, її будовою, її особливостями [191, с.232]. Отже, світ людини – це світ її мови. Свого часу представники марбурзької школи неокантіанства наголошували на тому, що світ, як його розуміє наука, конститується в судженні. У Вітгенштейна зустрічаємо відголосок цієї ідеї, але з акцентом не на акт мислення, а на акт мовлення. Світ конститується в мовленнєвому акті. Мова, на його думку, це гра, а значення слова є його використання. „Не шукайте смислу, а шукайте засіб використання” [93, с.186]. Звідси, значення слова не є конкретним або абстрактним смислом, а сукупністю всіх використань даного слова (в мовних іграх).

Таких мовних ігор нескінченна множина, як нескінченні способи використання слів, знаків, пропозицій. Множинність не є чимось фіксованим, даним раз і назавжди. Одні ігри народжуються, інші зникають. Будучи типом активності, мовні ігри складають частину життя. Завдання філософії полягає в описанні функцій, що приписуються словам, комплексу правил тієї чи іншої гри, за якими завжди стоять реальні людські потреби. Можна припустити, що саме ідеї Л.Вітгенштейна сприяли зацікавленості у вивченні дискурсивних практик у 60-70-х роках минулого століття.

Логіко-лінгвістичні дослідження акцентують увагу на специфічних властивостях мови. Мова - це система знаків, що їх ми використовуємо для означення реально існуючих об'єктів. Слова можуть слугувати для створення образів, які адекватно віддзеркалюють дійсність; і великої розбіжності між

образами, що виникають, коли ми говоримо, слухаємо, читаємо або пишемо; і реальним станом речей. Структурна лінгвістика Ф. де Соссюра розглядає мову не як відображення, але як джерело соціальної реальності для індивідів. Мова не може віддзеркалювати об'єктивно фіксовані значення соціальної реальності - їх просто не існує, вона сама, на думку Соссюра, створює власні значення. Тому різні мови і різні дискурси в одній мові завжди створюють свої власні сенси, що не зводяться один до одного. У процесі використання даних символів, відбувається не віддзеркалення, а саме конструювання світу, оскільки лінгвістичні конструкції здатні впливати на реальність, структуруючи певним чином бачення світу індивідом. Ф. де Соссюр підкреслює здатність інтерсуб'єктивного контексту конструювати свій власний світ в однаковій для всіх дискурс-події. „Об'єкт зовсім не визначає точку зору, - писав він, - навпаки, можна сказати, що точка зору створює сам об'єкт; разом з тим, ніщо не упереджує нас про те, який саме з цих способів розглядання... найдосконаліший у порівнянні з іншими” [513, с.33].

Таким чином, процес „онтологізації мови” актуалізував проблему тексту, а також похідні від неї проблеми зв'язку тексту і дискурсу, тексту і контексту.

У „Лінгвістичному енциклопедичному словнику” „текст” (від лат. *textus* – „тканина”, „сплетіння”, „з'єднання”) тлумачиться як об'єднана смисловим зв'язком послідовність знакових одиниць, основними якостями котрої є зв'язність і цільність. В семіотиці під текстом розуміється осмислена послідовність будь-яких знаків, будь-яка форма комунікації, у тому числі обряд, танок, ритуал. У мовознавстві текст – це послідовність вербальних (словесних) знаків [319, с.507]. Для філософа текст є „єдиною реальністю, з якою має справу аналітик. Структури, мова, логіка тощо є результат опису, формальної реконструкції норм, якими несвідомо керуються люди, продукуючи тексти. Текст розуміємо в широкому значенні слова, відтак текстами, наприклад, є споруда собору, створена художником картина або музичний твір” [618, с.441].

Дійсно, текст і дискурс - досить близькі поняття, але якщо текст є результатом мовного процесу, то народжується він під час певного дискурсу, і обидва феномени є видами соціально детермінованої комунікативної діяльності. Однак, як наголошують лінгвісти, соціальна і прагматична обумовленість дискурсу значно вища, ніж тексту.

Для розуміння герменевтичної процедури необхідно розрізняти поняття тексту і дискурсу. Під текстом у широкому значенні розуміємо структуру, що складається з елементів значення, єдності цих елементів та вираження цієї єдності; у вузькому значенні - єдність мовних знаків, які організовані за нормами даної мови і є носіями інформації (Марія Зубрицька). Літературознавчий словник-довідник подає таке визначення дискурсу: це сукупність висловлювань, що стосуються певної проблематики, розглядаються у взаємних зв'язках із цією проблематикою, а також у взаємних зв'язках між собою. Одиницями дискурсу є конкретні висловлювання, які функціонують у реальних історичних, суспільних і культурних умовах, а у своєму змісті та структурі відбивають часовий аспект, інтеракції між партнерами, що створюють даний тип дискурсу, а також простір, в якому він відбувається, значення, які він творить, використовує, репродукує або перетворює.

Можемо сформулювати три рівні інтерпретації тексту. Філософський рівень передбачає інтерпретацію з точки зору відповідей на метафізичні запитання. Така інтелектуальна діяльність піддається типологізації лише за способом мислення, але не прив'язується до конкретного знання або досвіду культурної традиції, окрім самої мови і суб'єкта мислення; філософування - це чисте міркування (філософська герменевтика Мартина Гайдеггера). Як правило, філософія безпосередньо не є підставою для оцінки тексту. Вона готує ґрунт для розвитку тих чи інших філософських стилів.

Критично-філософський рівень окреслює наявність так званих критично-філософських стилів, що є практичними дослідницькими методологіями, які пропонують ту чи іншу систему інтерпретації тексту (теорія архетипів Карла Густава Юнга, структуралізм Ролана Барта). Цей рівень, з одного боку,

пов'язаний з відповідним філософським обґрунтуванням, а з іншого - проектується на певну ідеологію.

Ідеологічний рівень створює жорстку систему нормативів, висуваючи на перший план вимоги до тексту, а не потребує його зрозуміти. У цьому випадку дослідник відштовхується не від самого тексту, а від цієї нормативної системи, і береться до інтерпретації з готовою схемою (соціалістичний реалізм, постмодернізм як фетишизований лібералізм).

Переходячи далі до поняття дискурсу, зазначимо, що більшість вітчизняних авторів починають свій аналіз із дефініції, яку дає Н.Арутюнова: „дискурс (від фр. discours – мова) - зв'язний текст в його сукупності з екстралінгвістичними, прагматичними, соціокультурними, психолінгвістичними та іншими факторами; текст в аспекті подій; мова, котра розглядається як цілеспрямована соціальна дія, як компонент, що бере участь у взаємовідносинах між людьми і механізмах їх свідомості (когнітивних процесах). Дискурс – це мова, занурена в життя, тому термін „дискурс”, на відміну від терміну „текст” не застосовується до стародавніх текстів, зв'язки яких з живою мовою не відтворюються безпосередньо” [319, с.136-137].

Як бачимо, однією стороною дискурс, на думку Арутюнової, повернений до прагматичної ситуації, що залучається до визначення зв'язності дискурсу, його комунікативної адекватності, для з'ясування його імплікацій та пресупозицій, для його інтерпретацій. Іншою стороною дискурс звернений до ментальних процесів учасників комунікацій. Йдеться про етнографічні, психологічні, соціокультурні правила і стратегії породження і з'ясування мови в тих чи інших умовах, що з'ясовують необхідний темп мови, ступінь її зв'язності, співвідношення загального і конкретного, нетривіального і загальноприйнятого [319, с.137]. Коли поняття „дискурс” лише увійшло в лінгвістичну традицію, воно розумілося, насамперед, як усна мова, бесіда, діалог, текст, послідовне міркування. Однак, у подальшому на перший план виступає така особливість дискурсу як комунікативна та історична складова,

зв'язок з реальним часом, що вказує на характер соціальної активності, в який описується дискурс.

У лінгвістичній прагматиці відомий спеціаліст Т.А. ван Дейк істотно розширив контекст дискурсу, використовуючи поняття контекстуальних макроструктур при дослідженні ролі власне соціальних факторів – таких як думки, настанови того, хто говорить і того, хто слухає, ідеологічні настанови (в засобах масової комунікації), етнічні забобони та інш. [143, с.41-49]. Таке тлумачення дискурсу передбачає нове розуміння мови, її місця в організації суспільства і людської життєдіяльності у взаємодії з оточуючим світом та інформацією, що від нього надходить.

Текст і дискурс часто ототожнювалися, але спочатку була пара категорій „текст” і „контекст”: малося на увазі те, як сприймалася певна інформація людиною, на яку вона спрямовувалася. Саме контекст передбачає і комунікативні і соціальні складові своєї сутності. Звідси і суб'єктивізм подання і сприймання інформації. Згодом зміст поняття „контекст” трансформувалася в поняття „дискурс”, з явно вираженими соціальними, ідеологічними і комунікативними важелями. Ю.Степанов пояснював значення термінів „текст” і „дискурс” наступним чином: текст можна визначити як зв'язну сукупність висловлювань, а дискурс – як „таке розширення, при якому з'являється і підкреслюється окрім лінійного розширення в актуальному часі (on line), його ідейне наповнення, його парадигматичний аспект (off line) – те, які класифікації об'єктів світу і які семантичні зв'язки між ними при даному розширенні встановлюються. Текст, наприклад, текст роману, є з такої точки зору саме текстом, зв'язною сукупністю висловлювань, а дискурсом роману буде картина світу, що створюється завдяки цьому тексту, включаючи ідеологію, уподобання автора, його симпатії й антипатії, підтекст, відношення до інших романів і, взагалі, до інших текстів” [520, с.102].

Звичайно, триада понять „текст”-„контекст”-„дискурс” не є раз і назавжди заданою. Серед лінгвістів і філософів немає остаточної точки зору з приводу того, яке поняття є ширшим за обсягом - контекст чи дискурс, та як вони між

собою пов'язані. З цього приводу А.О.Карпов зауважує, що існує принцип, „який можна назвати пан-контекстуалізмом – це розглядання під кутом контекстуальності всього, що може бути пов'язаним з дискурсом, включаючи не лише зовнішні, а й власне внутрішні фактори”. Далі він розмірковує, що „...смісл дискурсивного виразу створюється через інтерпретацію його окремих складових фрагментів, але до неї не зводиться. Істотне значення має також їх специфічний зв'язок. Саме завдяки специфіці зв'язку, тобто типу синтезу, дискурс стає семіотичною системою і набуває своєї дійсності в якості конкретного виразу того чи іншого смислу. Таку синтезуючу роль відіграють не тільки зв'язки безпосередньо в самому дискурсі, але також і зовнішні зв'язки дискурсу з його оточенням, тобто контекстом. Більш того, внутрішні дискурсивні зв'язки між його складовими фрагментами теж можуть бути розглянуті під „контекстуальним” кутом, якщо розуміти контекст розширено, і як те, що включено в тіло дискурсу, і як те, що його оточує” [221, с.74]. Далі філософ зауважує на те, що поза контекстом дискурс беззахисний перед деструктивними силами комунікацій, тобто можливостями несумісних інтерпретацій сказаного, які намагаються розсипати його „сміслову матерію” в суміш понять.

„Логіка тексту знаходиться в істотній залежності від контексту мовної (комунікативної) ситуації, в якій цей текст фігурує як її складовий елемент,” - пише С.С.Гусев [136, с.51]. В реальній комунікації будь-який текст, що сприймається його отримувачем, оцінюється по тому, наскільки передане повідомлення сприяє або не сприяє досягненню індивідуальних і колективних цілей всіх учасників спілкування. „Досягнення взаємного розуміння приводить до встановлення певної схожості в оцінках значень і смислів, які учасники комунікації приписують текстам, що створюються і сприймаються. Тому логіко-семантичний аналіз комунікативних дій орієнтований на розгляд відносин між можливим світом, який виражає внутрішній стан ініціатора спілкування (світ А), і можливим світом, що описує мисленнєві настанови тих, хто є отримувачем відповідного повідомлення (світ В)” [136, с.53]. Розуміння в

даному випадку виражає здібність людини реконструювати можливий світ інших учасників комунікації і сумістити його зі своїм.

Для осмислення сутності комунікативних дій термін „контекст” відіграє дуже важливу роль. Цей термін досі не має якогось однозначного тлумачення і використовується у широкому спектрі значень. В якості одного із варіантів такого тлумачення можна визначити „контекст” як спосіб знаходження адресатом алгоритму, що дозволяє виводити із безпосереднього запропонованих йому висловлювань їх неявно представлений, глибинний зміст (комплекс можливих наслідків) [136, с.54]. Якщо такий алгоритм є достатньо схожим у відправника повідомлення і його отримувача – їх можливі світи взаємодосягнуті. В такому разі трансльований текст пов’язується всіма учасниками комунікативної дії з однаковим контекстом. Складність полягає в тому, що сприймання і розуміння текстів, що використовуються в процесах міжлюдського спілкування, в багатьох випадках визначається і локальними умовами їх взаємодії. А самі ці умови часто впливають на людей неявним чином.

Одним із перших, хто звернув увагу на цю обставину, був Дж.Л.Остін - ініціатор розробки теорії мовних актів. З його точки зору, об’єктом логіко-семіотичного аналізу повинні бути не спеціалізовані мови наукового пізнання, а природні мови, за допомогою яких відбувається повсякденне спілкування людей. Про це свого часу говорив Л.Вітгенштейн, акцентуючи увагу на вивченні не просто побутової мови спілкування, а навіть пропонував вивчати і сам вивчав дитячу мову. Дж.Л.Остін не раз вказував на те, що для розуміння використовуваних речень завжди важливо враховувати обставини їх промовляння. Наприклад, фраза „я тебе вб’ю” виражає різний зміст, якщо її промовити серйозно або жартома. У зв’язку з цим, окрім „значення” висловлювань, що складає структуру повідомлення, Остін виокремлює і таку її характеристику, як „сила”. „Значення, на його думку, вказує на осмислення слухачем того, що було сказано, тоді як „сила” визначає те, як варто розуміти сказане” [409, с.70]. Цілком очевидно, що обидві ці характеристики тільки в

своїй сукупності визначають ступінь впливу повідомлення, що передається, на тих, кому воно адресоване. Особливу семантику в реальних формах людського спілкування мають і такі його елементи, як паузи комунікативного процесу, тимчасова його перерва. Всі ці елементи створюють неявний, вторинний, лише ймовірний контекст. Цей контекст майже ніколи не проявляється явним чином, але впевнено розпізнається людьми, що мають комунікативні навички.

Будь-яка інформація завжди подається не безособово. Її подають і сприймають люди, тому вона емоційно забарвлена, що свідчить про певне ставлення до неї як з боку відправника, так із боку отримувача. Саме тому, на думку С.С.Гусєва, „у різних комунікативних ситуаціях текст, що безпосередньо представляє зміст відповідного повідомлення, не просто описуваний стан речей в оточуючому середовищі, а й виражає відношення його автора до цього середовища, наміри зберегти або змінити ситуацію, що склалася в даний момент” [136, с.55].

Ілюструючи специфіку зв'язку контексту і дискурсу, А.О.Карпов виокремлює наступні основні види цих феноменів, таких як слабоконтекстний і сильноконтекстний дискурси, стосовно контексту інтрадискурсивний (внутрішній) та екстрадискурсивний (зовнішній), інтеріоризований, імплантований, конотативний, екзекутивний контексти. Отже, дискурс „увіходить не до простору мови, а до реалізації мовної компетенції в практиці мовлення... Під терміном „дискурс” розуміють не просто акт мовлення, а й ту конкретну ситуацію, той позамовний контекст, ті безпосередньо невисловлені цілі і наміри, які цей акт мовлення супроводжують” [221, с.27]. З точки зору логіки, теорії аргументації і філософії науки важливим є з'ясування різниці між двома основними вживаннями мови: описом та оцінкою. На думку В.Івіна, у першому випадку відправним пунктом зіставлення висловлювання й дійсності є реальна ситуація і висловлювання виступає як її опис, що характеризується в термінах понять „істина”, „хибність”. При другій функції висхідним є висловлювання, яке виступає як стандарт, перспектива, план. Відповідність ситуації цьому висловлюванню характеризується в термінах понять „добре”,

”погано”, ”байдуже”. Опис і оцінка - два стани, між якими безліч переходів. Як у науковій, так і в буденній мові, чистих описів та оцінок не існує, вони завжди змішані. Все це має враховуватися при вивченні різноманітних „мовних ігор” або застосувань мови.

Дискурс складається з речень або фрагментів, а зміст дискурсу часто, хоча і не завжди, концентрується біля деякого „опорного” концепту, що має назву „дискурсного топіку” (В.Дем’янков). Логічний зміст окремих речень - компонентів дискурсу – пропозицій, пов’язується логічними зв’язками кон’юнкції, диз’юнкції, імплікації. Розуміючи дискурс, інтерпретатор конює елементарні пропозиції в загальне значення, поміщаючи нову інформацію, яка міститься в черговому реченні, що підлягає інтерпретації, в рамки вже отриманої, проміжної або попередньої інтерпретації, тобто: а) встановлює різноманітні зв’язки в тексті - анафоричні, семантичні (типу синонімічних і антонімічних), референціальні (віднесення імен і опису до об’єктів реального й ментального світу) відношення; функціональну перспективу (тему висловлювання і те, що про неї говориться) тощо; б) „занурює” нову інформацію в тему дискурсу.

Також виділяється прикладний рівень дискурсу. В суто технічному сенсі дискурс означає - письмовий, мовленнєвий і образний прояв будь-якого об’єкта явища (широке трактування дискурсу), або комунікації (вужьке трактування). В даному разі відбувається аналіз промов, текстів, інтерв’ю, бесід, дебатів тощо.

У роботі „Соціолінгвістика” в описові дискурсу, що лежить вище від рівня речення, Р.Белл виокремлює три підходи: аналіз коду, аналіз тексту, власне аналіз дискурсу. Аналіз коду – це рівень мікролінгвістики, на якому увага концентрується лише на реченні й не стосується зовнішніх по відношенню до нього зв’язків, які зчіплюють одне речення з іншим. Аналіз тексту – це рівень макролінгвістики, на якому увага зосереджується на синтаксичному і семантичному механізмах, за допомогою яких речення поєднуються у зв’язний текст, тобто акцент ставиться на тексті, відношення між елементами тексту. Нарешті, власне аналіз дискурсу, де не просто вказуються механізми, за

допомогою яких встановлюється логічна зв'язність тексту, а увага концентрується на мовних засобах і функціях, що їх використовує носій мови, який бере участь в акті комунікації. Отже, дослідження дискурсу може розглядатися як зв'язуюча ланка між деякими дисциплінами і підходами, об'єднаними схожими, якщо реально не загальними, прагненнями.

Цей рівень аналізу Р.Белл називає соціолінгвістичним рівнем, тому що він потребує соціально-орієнтованих досліджень лінгвістів, або рівнем етнометодології. Науковий дискурс – це й певна мова науки, вироблена науковим співтовариством з метою пізнання певної сфери реальності, і певні правила користування цієї мови, які забезпечують породження, передачу й засвоєння знань у процесі комунікативного спілкування. Тому терміни „дискурс” і „дискурсивна практика” можуть повноправно використовуватись як тотожні.

Отже, дискурс можна визначити як таке складне комунікативне ціле, в якому мова - несуперечливе осмислене міркування, представлене у вигляді тексту і звернене до іншого, виступає в єдності суб'єктивних і об'єктивних сторін, а знання, об'єктивуючи інтерсуб'єктивний досвід, замкнуте на суб'єкт комунікації і включає інтенціональні структури останнього.

Таким чином, для повного та всебічного висвітлення предмета або явища слід враховувати всі моменти, важелі, особливості його опису в трьох вимірах: тексті, контексті, дискурсі. Якщо текст – це „чиста дошка”, на якій, за словами Джона Локка, „досвід виписує свої письмена”, то контекст включає ці письмена в „світ символів” і „світ реальних речей” (Г.С.Сковорода). Дискурс же примушує працювати цей текст у конкретних історичних, соціокультурних, психологічних, тобто екстралінгвістичних умовах, створюючи своєрідний світ – світ реальності, яка дуже часто межує з віртуальною реальністю. Це створення своєрідної картини світу, яка, певно, в умовах розвитку інформаційної цивілізації є більш реальною та актуальною, ніж сама об'єктивність.

Варто зауважити, що логіко-лінгвістична, комунікативна та постмодерністські традиції в трактуванні тексту, контексту, дискурсу рухаються, в принципі, в одному напрямку, який не виключає специфічної позиції кожної з них щодо цього питання. Як методологічний інструментарій ці три складових - текст, контекст, дискурс - налаштовують інтерпретатора на врахування не лише лінгвістичних, а й екстралінгвістичних складових існування і функціонування тексту в контексті, дискурсу - в тексті, контексту - в дискурсі.

„У рамках великої європейської метафізичної традиції, - пояснює В.С.Лук'янець, - всі такі продукти дискурсу вважалися продуктами відображення, віддзеркалення об'єктивної реальності в індивідуальній або колективній свідомості. На противагу цій метафізичній традиції, у дискурсі немає „відображувачів”. Бажання, уяви, гадки, думки - це продукти взаємних мовних впливів, що походять, скоріше, з боку суперників, аніж із фізичного Всесвіту. Тому згадані продукти тлумачаться не як уяви, відображення, віддзеркалення зовнішнього Всесвіту, а як артефакти колективних моводій” [327, с.19].

Подібні „артефакти” для учасників дискурсу складають єдину і справжню реальність. Тобто, в них немає необхідності доводити, що поза їхніми думками існує зовнішній світ, який вони лише тільки відображають. Все, що виникає у дискурсі, продовжує В.С.Лук'янець, є завжди суть чогось "людського, занадто людського”, випадкового, евентуального. Мова у ХХ столітті перетворилася на базову метафору практично всіх складних соціокультурних реалій, які досліджуються в гуманітарних науках, культурології, мистецтвознавстві, історії. Декілька „поворотів” у сучасній філософії - антропологічний, лінгвістичний, комунікативний - по суті були єдиним процесом переорієнтації досліджень на суб'єктивний світ людини, обумовлений як зовнішніми соціокультурними чинниками, так і внутрішньою специфікою мовлення. На провідне місце виходить „прагматика мови” як сфера можливих антропокультурних використань мови, кількість яких невпинно збільшується.

„У різних мислителів ця прагматика мови розуміється по-різному: в Гайдеггера - як обитель лінгвістичних практик; в Апеля і Габермаса - як сфера всіляких мовних комунікацій; у Вітгенштейна – як ризома ”мовних ігор”, яка спонтанно розростається; в Ліотара - як мультиверсум „мовних агоністик”; у Рорті - як павутиння лінгвістичних переописів світу в термінах різноманітних „фінітних мовників”; у Рікера - як відкрите сімейство різних герменевтик; у Дерріда - як грибниця деконструкціоністських стратегій” [327, с.20]. І цей перелік можна продовжувати.

Не випадково дискурс порівнюють із кристалом, грані якого здатні відображати різні особливості взаємодії - національно-етнічної, соціально-типової (жанрової), конкретно-ситуативної, мовно-мисленнєвої, формально-структурної. Кожна з граней є підставою для виокремлення особливого аспекту розглядання дискурсу.

Це дійсно так. Наприклад, Ю.Габермас виокремлював такі „випадки” дискурсів: а) дискурс як засіб комунікативної дії (наприклад, розмова з метою інформації та навчання або заздалегідь організований диспут); б) комунікативна дія, яка лише позірно приймає форму дискурсу (всі форми ідеологічного виправдання); в) терапевтичний дискурс, де створення умов для дискурсу править за підґрунтя саморефлексії (психоаналітична розмова між лікарем і пацієнтом); г) нормальний дискурс, який слугує обґрунтуванню проблематичних претензій на значення (наприклад, наукова дискусія); д) нові форми дискурсу (навчання за допомогою дискурсу замість дискурсу як засобу для інформації та інструкцій, модель вільної семінарської дискусії за Гумбольдтом) [102, с.76].

О.Толпигіна наполягає також на інтегративному підході до аналізу дискурсу, включаючи в нього широке коло соціальних явищ. Нею враховувалися семіотичні, діяльнісні, онтологічні, політичні, соціокультурні аспекти, які є взаємодією персонального, соціального і культурного знання, цінностей, ідентичностей, що включають в себе знання про „знакові системи, соціальні і політичні дії, матеріальний світ” [535, с.76].

Подібне багатоманіття „граней” дискурсу детермінувало появу численних дисциплін, які виникли на перетині лінгвістики та інших гуманітарних наук: соціолінгвістики, антрополінгвістики, психолінгвістики, етнолінгвістики. Інакше кажучи, концепт „дискурс” став підставою для соціально-філософських досліджень, в межах яких поступово з’ясувалося (це особливо важливо для нашої теми), що дискурс є, окрім іншого, ще й знаряддям дій, здатних трансформувати саму соціальну реальність.

Вихід методології аналізу дискурсу за межі лінгвістики, де вона народилася, обумовив появу трансдисциплінарної концепції про дискурси як про інструмент багатофункціонального призначення. Цей інструмент дозволяє соціальним спільнотам задовольняти власні потреби й реалізувати інтереси, котрі далеко не завжди обмежуються суто комунікативною цариною.

„Мовленнєва практика кожного професійного, конфесійного або якогось мовного співтовариства (тобто дискурс), - пише проф. В.С.Лук’янець, - може розглядатися не тільки як особливий об’єкт лінгвістичного дослідження, тобто як „самоцінність”, а й як інструмент соціально-психологічної дії. За допомогою такого інструменту мовне співтовариство може впливати на поведінку як індивідів, так і інших соціальних співтовариств. І саме тому, що дискурси - це інструменти соціальних дій будь-якого співтовариства, вони можуть використовуватись як лінгвістичні знаряддя тотальних або локальних перетворень соціальної дійсності. Для співтовариств філософів, методологів, творців науки дискурси зазвичай використовуються як аполітичні, когнітивні, методологічні, світоглядні знаряддя, необхідні для реалізації їхніх власних професійних стратегій” [102, с.22].

Продовжуючи цю думку, В.С. Лук’янець пише, що, дискурс - з огляду „етнографії мовлення”- визначається не стільки послідовністю пропозицій, скільки тим „світом мово-дій”, котрий є загальним для тих, хто створює цей дискурс. Зовні дискурс виглядає як тканина елементарних пропозицій, що спонтанно самоускладнюється; самі ж пропозиції тут зв’язані поміж собою логічними зв’язками типу кон’юнкції, диз’юнкції. Елементами дискурсів є

події, про які тут іде мова, їхні учасники, перформативна інформація та не-події. „Кожен дискурс звичайно презентується у вигляді тієї або іншої соціокультурної даності - практики мовної діяльності, мовної гри, практики мово-дії, лінгвістичної практики. Він існує, насамперед і головним чином, у таких текстах, за якими постає особлива граматики, особливий лексикон, особлива семантика, тобто своєрідний „світ дискурсу”. Власне тому лінгвісти нерідко ідентифікують дискурс за допомогою поняття „можливий (віртуальний) світ”. Отже, кожен дискурс є „можливим світом”. Методологічна важливість синонімії „дискурс-можливий світ” полягає, насамперед, у тому, що вона дозволяє творцям гуманітарних наук легко і просто перекладати результати, сформулювати логічними засобами мови теорії „можливих світів”, на мову теорії дискурсу” [102, с.22].

Але поза межами наукового співтовариства дискурс може легко перетворитися на інструмент ідеологічного впливу. Поступово прагматичні, соціокультурні, психолінгвістичні аспекти у визначенні поняття „дискурс” стають не менш важливими, ніж власне семантичні. На перший план, таким чином, висувалися комунікативна та історична складові раціональності, її зв’язок з реальним часом, що вказувало на характер соціальної активності, в якій описується дискурс. Дискурс завжди звертався до ментальних підстав учасників комунікацій, торкаючись етнографічних, психологічних, соціокультурних правил мовлення в конкретних умовах, враховуючи контексти і метатексти, навіть якщо вони не були вимовлені. „Процес комунікації здійснюється таким чином, що певних запитань ми не можемо задавати і тому певних речень ми не можемо „чути”. Ми не маємо установок на те, щоб сприйняти певні речення. Тому дискурс – це сукупність настанов, що визначає, які речення можуть, а які не можуть бути задані в певному контексті” [433, с.29].

Така сукупність настанов обумовлює також і певну позицію учасника дискурсу. У літературі вона отримала назву дискурс-позиції. Враховуючи, що дискурс є „об’єктивно існуючою, вербально-знаковою побудовою, яка

супроводжує процес соціально-значущої взаємодії людей” [343, с.8], М.Р.Макаров наголошує на тому, що дискурс завжди „закарбовує в собі взаємодію, діалог”. Позиції співтворців дискурсу - комунікатора і реципієнта – обумовлені багатьма факторами: їх належністю до певної етнічної, конфесійної традиції, попереднім життєвим досвідом, особливостями соціалізації, рівнем освіти, виховання, професійними інтересами, політичними цілями, гендерними настановами тощо.

Відповідно, якщо дискурс – це „погляд багатьох в один бік”, то дискурс-позиція – це конкретна точка у просторі (фізичному і соціокультурному), з якої кидає свій погляд один з цих багатьох. Аналіз дискурсу (discourse analysis) передбачає відтворення більш менш цілісного спектра дискурс-позицій, які можна уявити собі у вигляді „віяла”, де найрізноманітніші думки зосереджуються на єдиній точці – на предметі самого дискурсу.

Звернення до аналізу дискурсу, на нашу думку, є ефективним методологічним прийомом відбудови широкого спектру значень поняття „раціональність”. Не є таємницею, що більшість сучасних соціально-філософських праць страждають на відірваність методології і предмета дослідження. Вони існують ніби паралельні світи, незалежні один від одного. У нашому випадку метод (аналіз дискурсу) природно витікає з самого предмета (соціальна раціональність).

На органічну єдність дискурсу і раціональності звертає увагу й О.Ю.Леонтєва. „Хотілося б відмітити, - пише вона, - рідкісну для філософської проблеми (визначення раціональності. – В.Д.) практичну застосовність „аналізу дискурсу”. Саме в межах аналізу дискурсу вдалося розробити новий, вільний підхід до матеріалу, здатний прочитувати тексти, знаючи, що читаєш. Аналіз дискурсу надає „здатність, що дозволяє не стати жертвою ілюзії прозорості, безпосередності і очевидних смислів. За межами легких, доступних, безспірних способів опису універсальних семантик і лексичних семантик, що внутрішньо притаманні системі певної мови, аналіз дискурсу вчить нас, що слова можуть

змінювати значення у відповідності з позиціями, що займаються тими, хто їх використовує” [308, с.146].

Поняття „дискурс” і „раціональність” пов’язує не лише вказана полісемантичність, нечіткість, історична мінливість, а й більш глибокий змістовний зв’язок. Справа в тому, що проблема раціональності має декілька „зрізів”, серед яких можна назвати наступні.

Це, по-перше, названа вище характеристика ставлення людини до світу, яка складає теоретико-пізнавальний, гносеологічний зріз.

По-друге, соціокультурний зріз проблеми, коли раціональність розглядається як ментальність, тобто особливий стиль мислення представників тієї чи іншої соціальної групи. У цьому плані поняття „раціональність” і „дискурс” обидва наближаються до змісту поняття „стиль”, адже наявність семантичної оригінальності та мовного викладу текстів того чи іншого періоду історії формує засади виникнення та функціонування свого особливого стилю раціонального мислення, який безпосередньо витікає із суспільної діяльності автора, віддзеркалює його світоглядні настанови та переконання.

По-третє, проблема раціональності має свій онтологічний зріз. Таким, на думку О.Ю.Леонтєвої, і є дискурс, ширше – аналіз дискурсу. Це досить сміливе твердження, проте воно достатньо обґрунтоване і далеко не безпідставне.

Основу дискурсу складає певна знакова структура, яку роблять цілісністю суб’єкт дискурсу, його об’єкт, місце, час, інші обставини. При цьому така структура завжди залишається відкритою, оскільки існує ймовірність появи нової інформації про процес вибудови цієї структури. „Раціональність же передбачає наявність знакової структури як кінцевого результату, що віддзеркалює всю багатоманітність її виробництва. Бути раціональним означає бути висловленим у тих структурах, котрі в принципі пізнавані розумом. Так чи інакше, раціональність завжди знаходить себе і стає такою, лише втілюючись у розумно сприйнятий матеріал, яким, як правило, є „словесний матеріал”, „мовна структура” і таке інш. [308, с.147].

Отже, можна зробити висновок, що раціональність онтологізує себе у слові, у знаках, у текстах, що, власне кажучи, і складає „тіло” аналізу дискурсу.

Соціокультурна дійсність - це надскладна грибниця всіляких дискурсів. Оскільки дискурс-аналіз базується на метафорі „соціокультурна дійсність - це текст”, остільки в його рамках соціокультурна дійсність постає перед дослідником приблизно так, як літературний текст перед читачем, літературним критиком, герменевтом. Ця базова метафора означає, по-перше, що соціокультурна дійсність є продуктом взаємодії неозорої розмаїтості соціальних практик; по-друге, що ця дійсність є „буттям, яке може бути якимось прочитане, витлумачене, зрозуміле”.

Слід погодитись із зауваженням В.П.Андрущенка і В.Л.Савельєва щодо того, що універсалізм методології дискурс-аналізу, удавана легкість його застосування з самого початку стали причиною певних проблем у процесі його адаптації до інтерпретації конкретних проблем. До цих причин слід віднести професійну і теоретичну неготовність широкого загалу до сприйняття дискурс-орієнтованої методології. „Існувала й існує чимала аудиторія, яка б хотіла більше знати про „можливості і вплив критичного дискурс-аналізу”, але якщо з’являється професійно виконана „лінгвістична праця”, це означає, що тільки професійні лінгвісти можуть адекватно сприймати відповідні тексти. Як розв’язувалась ця дилема? Головним чином шляхом поступового відходу від розуміння дискурсу як виключно лінгвістичного явища, розгляд усіх без винятку соціальних та політичних практик як дискурсивних. І тоді постала ще одна проблема – за якими критеріями „відбирати, читати та інтерпретувати наявні тексти із певної суспільної сфери? Один із шляхів її вирішення – зосередження уваги на аналізі „інтелектуальної історії, певних парадигм та мереж ідей як „геніологічних дискурсів”...” [13, с.10].

Розмірковуючи над соціокультурною дійсністю в усій її тотальності, дискурс-аналітик запитує себе: „який смисл явлений мені в соціокультурній дійсності? Яким є її значення? Що вона означає?”. Намагаючись дати відповідь на питання про зміст деякого дискурсу, ми змушені поставити йому у відповідь

інший дискурс, що має виконувати роль його смислу, й іншого способу відповіді на це питання немає.

Таким чином, дискурс у нашій роботі буде тлумачитись як „вербально артикульована форма об’єктивізації змісту свідомості, яка регулюється домінуючим у тій чи іншій соціокультурній традиції типом раціональності” [443, с.233]. А метод дискурс-аналізу, застосований для опису стану сучасної соціальної раціональності, дозволить сфокусувати увагу на провідних дискурс-позиціях.

1.3. Тонкощі концептуальної дискусії щодо визначення раціональності

Як ми вже мали можливість переконатися, однією із головних складностей у визначенні поняття раціональності є суто логічна складність, тобто раціональність неможливо визначити через рід і видову відмінність.

А.І.Теклюк вказує, що не менш складно це зробити і шляхом генетичного визначення. „В такому випадку, - пише він, - доводиться звертатися до неявного визначення і спробувати визначити раціональність через вказівку на її ставлення до своєї протилежності, як, наприклад, визначають свободу: „свобода є пізнана необхідність”, однак з раціональністю це теж не просто зробити, оскільки ще варто розібратися - нераціональність чи ірраціональність є її протилежністю. Можна ще піти шляхом використання прийомів, що заміщують визначення. Саме з таким станом речей найчастіше і зустрічаємось при спробах визначення раціональності” [532, с.289]. Описані вище складності і породжують багатоманіття визначень раціональності. Є також ще один підхід, коли раціональність визначається через поняття „розум”, про що йшлося у першому підрозділі. Але з логічної точки зору такий підхід хворіє на тавтологію.

Тому на початкових етапах дослідження найбільш продуктивним є прийом, згідно з яким описуються найбільш істотні характеристики явища, що вивчається. Окремі риси цих характеристик дозволять сформулювати критерії,

за якими ми зможемо відрізнати раціональне від його антиподів – нераціонального, позараціонального, ірраціонального.

Пошуком подібних критеріїв займалися майже всі дослідники, хто писав на тему раціональності. При цьому одні автори явно перебільшували роль даної процедури, абсолютизуючи критеріальний підхід, інші, навпаки, проголошували її безплідною, зайвою і, навіть, шкідливою. На наш погляд, виокремлення критеріїв раціональності є необхідним і важливим логічним етапом на шляху до визначення сутності цього явища, але очевидно, також і те, що крапку на цьому ставити не можна...

Які ж саме риси називаються в якості критеріїв раціональності?

У найбільш загальному вигляді раціональність може розглядатися, по-перше, як *адекватність*. На цей момент звертає увагу В.С.Швирьов, коли каже, що раціональність „передбачає співмірність, адекватність, відповідність людських позицій реальному стану справ у цьому світі, тій реальній ситуації, що пов’язана із цим станом справ, проблемній ситуації, „ідеальним планом” дій в якій є відповідна людська позиція” [618, с.42]. Дійсно, навряд чи ми можемо назвати раціональними думки і дії людини, що цілком і повністю відірвані від реальності. Така інтенціональність, тобто спрямованість суб’єкта на щось зовнішнє по відношенню до нього, може проявлятися, як мінімум, у двох варіантах. У першому випадку раціональність обумовлюється реальним світом, світом речей, об’єктивною дійсністю; у другому - вона прагне досягти тотожності з суб’єктивним ідеалом - Абсолютним Розумом. При цьому і матеріалістичний, і ідеалістичний варіанти орієнтують нас на те, що раціональність не залежить від примх і випадковостей нашої свідомості, яка сама є детермінованою чимось зовнішнім, а тому спрямована на адекватність змісту останнього.

По-друге, зазначена адекватність може розглядатися як запорука того, що раціональні дії призведуть до позитивного результату, до успіху. Отже, раціональне ставлення до світу обов’язково передбачає націленість на *ефективність*, на успішність дій. Звертаючи на це увагу, М.Колаковський

пише, що „ми можемо вимірювати раціональність поведінки за стандартами „розумної людської природи”... У цьому сенсі раціональність належить до результативності, хоча й не ідентична їй. Коли ми описуємо якісь дії як ірраціональні, то зазвичай маємо на увазі, що вони приносять протилежні результати у передбачуваний спосіб; отже, йдеться про відношення між цілями і засобами у межах доступного знання. Це останнє обмеження є, очевидно, необхідним, оскільки нерезультативні дії або дії з протилежним результатом не є ірраціональними, якщо результат залежав від обставин, які не міг знати виконавець; фараон, який довів до загибелі свою армію під час переслідування євреїв, не міг передбачити чуда на Червоному морі, тож і не поводив себе ірраціонально” [254, с.174].

Непродумані, нераціональні дії інколи також можуть привести до бажаного результату, але такий успіх буде, скоріше виключенням, випадком, навіть чудом. Саме ефективність, як суттєва ознака раціональності, призвела до того, що будь-яка сучасна установа чи підприємство намагаються раціонально організувати працю своїх співробітників, підвести її під стандарти, прогнозовані алгоритми, які найбільш вірогідно приведуть до успіху.

Не можна, проте, не бачити, що ефективність як така, хоч і є ознакою раціональності, розуміється, все ж таки, в якості більш-менш ймовірного наслідку, мінливого супутника раціональної дії. „...Сама по собі ефективність, успішність не може ніяким чином розглядатися як достатня специфічна ознака раціональності. Ефективність поведінки, якщо вона досягається на підставі безпосередньої інстинктоподібної реакції організму, автоматизму свідомості, відтворення традиційних штампів поведінки дії методом „сліпого тикуну”, спонтанних імпровізацій і таке інше, не можуть вважатися свідченням раціональної дії” [254, с.174]. Тобто, для того, аби людська дія була раціональною, недостатньо її успішності – остання, як бачимо, може бути результатом і протилежних мотивів. Необхідно, щоб цей успіх, ця ефективність були наслідком усвідомленості, розрахунку, логіки.

Тому, по-третє, до числа критеріїв раціональності слід віднести *логічність*. Відповідність законам логіки є однією з підстав так званої логоцентричної парадигми європейської філософії. Як зазначається у статті „Раціональність” у „Новій філософській енциклопедії”, ця парадигма, „що сформувалася в Античності і досягла своєї найбільш завершеної форми у класичному раціоналізмі, ґрунтувалася на переконанні в абсолютності і незмінності законів всесвітнього розуму, які досягаються людиною та виявляються нею у власній духовній здібності. Найяснішими і найочевиднішими з цих законів антична висока філософська класика визнавала закони логіки, котрі, за Аристотелем, є фундаментальними принципами буття і мислення. Від цього йде традиція ототожнювати „раціональність” і „логічність”...” [440, с.425].

Водночас, автор статті слушно вказує на те, що „розумність” і „логічність” не є синонімами. Справа в тому, що коректними з логічної точки зору можуть бути і ті умовиводи, які зовсім не мають сенсу.

Тут головне інше - що міркування на підставі аргументованості і доведеності, шляхом побудови умовиводів за певними правилами є базовою настановою раціональної свідомості. Якщо така настанова існує, зазначає В.С.Швирьов, то „діяльність суб’єкта як реально практичну, так і пізнавальну можна розглядати як раціональну, навіть у тому випадку, коли вона в силу тих чи інших причин не буде успішною, ефективною. Якщо ж даної настанови немає, то поведінку чи діяльність слід характеризувати як нераціональні, навіть якщо вони ефективні... Ось, наприклад, доказове міркування, що проведене на підставі норм логіки – безумовно, частковий вид раціональної діяльності, - слід відрізнити від міркування, що не керується такими нормами, як логічне від нелогічного навіть і тоді, коли у нього вкралася помилка і воно стає невірним. Навпаки, судження, що прийшло на ум і виявилось вірним, ми не назвемо логічним висновком, якщо воно не отримане в результаті свідомої настанови на правила логіки” [618, с.43].

По-четверте, з часів М.Вебера до ознак раціональності прийнято додавати *цільовідповідність*. Оскільки раціональність передбачає початкову націленість

на результат, вона прагне до мінімізації сторонніх впливів, що можуть цьому завадити. На думку А.Л.Нікіфорова, раціональною є лише та діяльність, що призводить до досягнення цілі. Він пояснює, що раціональність виявляється двомісним предикатом, тобто раціональнісна оцінка завжди дається щодо деякої мети і в повному вигляді повинна виглядати так: „Діяльність Д раціональна по відношенню до цілі Ц”. Поза межами названих координат усі розмови про раціональність/нераціональність будь-яких дій втрачають смисл.

„Наприклад, ви бачите людину, яка бродить лісом вдивляючись собі під ноги, - пише А.Л.Нікіфоров, - Раціонально вона діє чи ні? Нічого не можна сказати, поки ви не знаєте, навіщо вона це робить. Якщо вона шукає гриби і хоча б зрідка знаходить їх, її дії раціональні; якщо ж вона шукає скарб, якого там явно не може бути, вона діє нераціонально. Раціональнісна оцінка залежить не тільки від мети, але й від умов діяльності: те, що раціональне в одних умовах, в інших може стати нераціональним. Раціонально шукати гриби наприкінці літа, але нераціонально це робити на початку весни. Ось цю залежність раціональності від умов діяльності добре відчувають деякі люди, які легко досягають життєвого успіху, гнучко змінюючи власні дії на догоду вимогам сьогочасного моменту і завдяки цьому завжди зберігаючи їх раціональність. Таким чином раціональнісна оцінка включає посилення не тільки на мету, але й на ситуацію, тобто на умови діяльності: „Діяльність Д раціональна по відношенню до цілі Ц в ситуації С”... Критерієм раціональності діяльності може бути тільки досягнення мети: якщо мета досягнута, дії і засоби були раціональні; якщо ж мета не досягнута, дії не були раціональні, хоча вони могли бути шляхетними, красивими і т.п.” [396, с.238].

На наш погляд, внесення до числа критеріїв раціональності таких систем координат, як мета і ситуація, потребує уточнення щодо шляхів визначення цілевідповідності раціональної діяльності. На практиці ми майже ніколи не чекаємо на завершення дій для того, щоб винести вердикт: є вони раціональними чи ні? А.Л.Нікіфоров пояснює, що тут ми маємо справу із вторинною раціональністю, яка відповідає вже не цілі, а певному когнітивному

чи поведінковому еталоні. „Раціональність” найчастіше тлумачать як „розумність”, як відповідність деяким законам розуму, стандартам і нормам „розумної” діяльності. Якщо діяльність відповідає цим законам і правилам, вона оцінюється як раціональна; якщо ж ви порушили якісь норми, ваша діяльність нераціональна” [396, с. 238]. Тобто ми знов повертаємося до критерію адекватності, названого нами першим у переліку ознак раціональності.

Полемізуючи з А.Л.Нікіфоровим, В.С.Швирьов зазначає, що досягнення цілі не можна вважати вичерпним критерієм раціональності: „мета може бути і не досягнута, тобто дія об’єктивно виявилася неефективною, але тим не менш, якщо в її основі була спроба раціонального „примірювання” до ситуації, цю дію за її інтенції слід кваліфікувати як цілераціональну” [618, с.43-44].

Аналогічної позиції дотримується й М.Колаковський, вказуючи, що цілі або ієрархії цінностей, які керують нашими діями, не можна кваліфікувати за критеріями раціональності. Ми не можемо говорити про ірраціональність як про самознищення або шкідливі для виконавця наслідки його дій, враховуючи те, що самознищення може бути навмисним; наприклад, нерозумно було б стверджувати, що самогубство є за визначенням ірраціональним. Отже, хоча обидві пари слів мають однаковий корінь, проте *ratio*, яке ми маємо на увазі, коли говоримо про раціональність або ірраціональність, близьке до первісного значення слова „рахування”; на відміну від *ratio*, що закладене в різних видах раціоналізму. Дія є ірраціональною, якщо виконавець може прорахувати результат, але не робить цього (а не така, результат якої є фактично катастрофічним, самонищівним, морально неприйнятним і т. ін.) [261, с.174].

Ще однією ознакою раціональності, що може претендувати на роль критерію, є *рефлексивність*, тобто здатність суб’єкта до управління власною поведінкою, усвідомлення сенсу власних думок. Психологи доводять, що людина мислить переважно автоматизмами, стереотипами, шаблонами, майже не витрачаючи зусиль для усвідомлення ситуації. Таке мислення і, відповідно, поведінка, що його супроводжує, не містить рефлексії, необхідної для

раціональної дії. Навпаки, раціональність передбачає наявність „мисленнєвого зусилля”. „Якщо розглядати структуру раціональності як певного типу світовідношення – зазначимо, що саме у цьому плані вона лише і може стати предметом власне філософського аналізу, - то в ній необхідно виокремити компоненти раціонально обґрунтованого – у цьому і полягає специфіка раціонального відношення до світу – ідеального плану діяльності і, так би мовити, виконавчого органу цієї діяльності, процесу реалізації цього плану в реальному світі” [618, с.40].

Рефлексивність передбачає не лише цільвідповідність і адекватність, а й самоконтроль над протіканням процесу мислення і діяльності, над проходженням всіх його етапів – від постанови мети до оцінки ефективності. При цьому суб’єктом розглядаються можливі варіанти, він свідомо зупиняє свій вибір на одному з них, аргументує його перевагу над альтернативами і несе відповідальність за власний вибір. Отже, раціональність передбачає альтернативність, можливість вільного вибору певного способу дії.

Таким чином, критеріями раціональності можна вважати такі характеристики: адекватність, ефективність, логічність, цільвідповідність, рефлексивність. На підставі осмислення критеріїв І.Т.Касавін надає таке визначення: „Під раціональністю прийнято розуміти образ дій, що характеризується розумністю, доцільністю, логічністю” [223, с.134].

Звісно, цей перелік не є закритим, і може бути продовжений іншими ознаками, що, власне кажучи, і відбувається постійно в наукових публікаціях. Так, наприклад, Б.С.Кримський вважає, що „узагальнена раціональність сьогодні може бути пояснена як така, що орієнтується на мірки розуму, здатність до мотивованого вибору (рішень, можливостей, дій, альтернатив) відповідно до певних порогових (міровизначених) чи нормативних (якісних) обмежень, які можуть бути сформульовані у вигляді певної системи принципів раціональності” [271, с.156]. До числа таких принципів належать:

- принцип міровизначення (будь-який феномен у сфері духовного, духовно-практичного і практичного досвіду має розглядатися під кутом зору

певної міри, інтегралу або числа, величини чи фази, симетрії, меж, гармонії, параметрів і норм узагалі);

- принцип упорядкованих послідовностей, який полягає у включенні будь-якого явища у певний, частково впорядкований ряд елементів (у логічному аспекті цей принцип передбачає прогнозованість, алгоритмічність і доказовість пізнавальних дій, він виключає можливість „дива”; у культурологічному аспекті він означає врахування традиції, попереднього досвіду, наступність);

- принцип достатньої підстави, який передбачає синтез онтологічного та логічного постулатів обґрунтованості і є віддзеркаленням формально-логічного закону достатньої підстави;

- принцип рельєфності бінарних опозицій, який дозволяє чітко розводити істину і хибу, правду і кривду, реальне та ілюзорне, суб’єктивне та об’єктивне, осмислене і неосмислене;

- принцип аналітичності, який уможливорює атомарні розклади досліджуваного об’єкту і подання його у вигляді рекомбінацій простих елементів;

- принцип нормальності, тобто переконання у тому, що досліджувані явища тяжіють до норми (звідси – раціональна настанова на уявлення про суще не як аномальне, не як відхилення від найбільш типового, впорядкованого зразка, а в певному усередненому збалансованому, співрозмірному, гармонізованому чи симетричному стані);

- принцип сократичної іронії („цей принцип виражав ту обставину, що для гносеології, яка усвідомлює адекватні засоби освоєння дійсності, немає нічого святого, крім істини і практики; все може піддаватися сумніву з погляду норм істини, будь-яка може бути переглянута”);

- принцип ясності, який історично пов’язується із приматом розуму над міфом (вимога ясності передбачає узгодженість зі стандартною моделлю наукового знання, логічну експлікацію текстів, їхню виразність, точність у семантичних і метричних аспектах);

- принцип інтелектуальної розмірності буття, узгодження екзистенції з розумом;

- принцип гносеологічного оптимізму – твердження про „непорожність” майбутнього для людини, осмисленість її діяльності, догмат досяжності мети, людських ідеалів, здатність розглядати себе у „дзеркалі вічності”;

- принцип рішучості, який спонукає йти до кінця у пізнанні явищ, долати всі труднощі, робити всі можливі висновки з прийнятих засад;

- принцип інтелектуальної гідності та етичної цінності істини, який базується на поданні істини і правди як конструктивних начал, які здатні утворювати іманентний світ вищих духовних цінностей [271, с.157-165].

„Мислення тоді виходить на свою найвищу, раціональну ступінь, - пише Н.С.Мудрагей у монографії „Раціональне та ірраціональне”, - коли його дії набувають характеру усвідомленості, систематичності, строгої впорядкованості і здійснюються в понятійній формі. До названих ознак раціонального слід додати такі, як загальнозначущість, об’єктивність, закономірність, обґрунтованість і доцільність” [381, с.11-12].

Визнаним „колекціонером” дефініцій терміну „раціональність” правомірно вважають німецького філософа Ханса Ленка. У своїй книзі „До критики наукової раціональності” [643, с.20-21] він наводить 21 значення цього поняття. Серед них – раціональність як логічне слідування, як формально-наукова доведеність, як комбінація окремих знань у певну систематичну спільність, як цілераціональність, як стратегія прийняття рішень, як раціональність в теорії ігор тощо. На цю роботу посилаються майже всі автори, що пишуть про дефініцію раціональності, але слід зауважити, що запропонована Хансом Ленком описовість хоч і здатна поставити проблему, але аж ніяк не вирішити її.

П.П.Гайдено у своїй статті „Проблема раціональності наприкінці ХХ століття” скорочує окреслені Х.Ленком визначення до дев’яти наступних:

- раціональність як логічне слідування із аргументів наслідків;
- раціональність як формально-наукова доведеність;

- синтетично-інтегративна раціональність у сенсі кантівської архітектури розуму;
- змістовно-наукова раціональність як теоретично-наукове структурування;
- раціональність як раціональна реконструкція для обговорення, наприклад, прогресу знання;
- раціональність як розвиток раціональної експлікації понять;
- цілераціональність;
- раціональність як теорія прийняття рішень і стратегічна раціональність;
- раціональність в теорії ігор [108, с.14-15].

І Х.Ленк, і П.Гайденко виводять наведені значення із реальних випадків використання терміну „раціональність” у мовній практиці. Характерно, що всі ці випадки означають раціональність лише як феномен людської свідомості. Але тут виникає питання про можливість існування раціональності за межами свідомості, тобто в самій об’єктивній реальності.

Як ми побачимо далі, така точка зору була досить розповсюдженою в історії філософської думки. Більш того, вона є панівною для класичного типу раціональності. Така раціональність отримала назву онтологічної або субстанційної раціональності. „Розум буття” є еталоном, зразком чистої розумності, певним онто-гносеологічним ідеалом. Новоевропейська наука проголосила про свої наміри досягти цього ідеалу, але коли виявилось, що це неможливо, тоді і стали використовувати розширене значення поняття „раціональність” для уточнення „відхилення” від нього у конкретно-історичних умовах.

Отже, ми бачимо, по-перше, що жодна з ознак не може претендувати на роль єдиного достатнього критерію, за допомогою якого ми відрізняємо раціональне від нераціонального. Тобто визначення раціональності потребує мультикритеріального підходу, і ці ознаки лише у комплексі, „всі разом” надають змогу наблизитися до сутності раціональності.

А по-друге, майже до кожної характеристики можна застосувати критичні зауваження, доповнення, уточнення, які ставлять під сумнів результативність

самої процедури їх пошуку. Так, наприклад, В.Н.Порус пише, що „догматичне слідування жорстко визначеним і „узаконеним” критеріям також є не що інше, як „нерозумність”, небезпечна закостенілість розуму, що відмовляється від творчого і конструктивного розвитку. „Критеріальний” підхід до розкриття теми раціональності містить у собі можливі протиріччя. Так, якщо в ролі критеріїв раціональності прийняти закони класичної (двозначної) логіки, то „критика” цих законів прихильниками неklasичної (багатозначної, інтуїціоністської) логіки виглядає ірраціональною” [440, с.426].

Інакше кажучи, якщо раціональність цілком і повністю визначається своїми критеріями, то сам вибір критеріїв не може бути обґрунтований раціонально (через „логічне коло”), він здійснюється за будь-якими іншими міркуваннями, зокрема, ціннісними. Це робить вибір критеріїв раціональності, продовжує В.Н.Порус, результатом явних і неявних конвенцій прагматичних рішень, а самі ці конвенції і рішення можуть не співпадати і навіть суперечити одна одній.

Він формулює парадокс між „нормативно-критеріальною” та „критико-рефлексивною” раціональністю. Коли суб’єкт підпорядковує власну інтелектуальну чи то практичну діяльність жорсткій системі критеріїв, він втрачає ту раціональність, завдяки якій стає можливою критична рефлексія і ревізія цієї системи. Якщо він наважиться на перегляд чи навіть на руйнування системи, спробує її оптимізувати чи замінити на іншу, він поводить ірраціонально. „І ця „ірраціональність” якраз і виражає раціональність, що притаманна йому як розумній істоті! Цей конфлікт – наслідок того, що „критеріальний” і „критико-рефлексивний” підходи до теми раціональності штучно розрізнені і протиставлені один одному” [440, с.426].

На наш погляд, виокремлення ознак раціональності, як уже зазначалося, - це закономірний і необхідний пізнавальний етап, а питання про перспективність цієї процедури для формування дефініції відповідного поняття могло виникнути лише після того, як сформувався більш-менш стійкий набір ознак раціональності - і не раніше!

Приставаючи до характеристики критико-рефлексивного підходу визначення раціональності, зазначимо, що в ньому за раціональністю закріплюється статус універсалії, тобто загального поняття, що не може бути зведене до жодного з конкретних її видів. Але на практиці виявилось, що найбільш повно відповідає всім ознакам раціональності наукова раціональність. Типовим прикладом такого тлумачення раціональності є дефініція, згідно з якою вона розуміється як „сукупність правил, норм і стандартів, що так чи інакше стандартизуються і нормалізуються завдяки формулюванню і використанню відносно стійких і розповсюджених у тому чи іншому співтоваристві людей, наприклад, вчених, зразків діяльності розуму як теоретичного, зокрема, у галузі пізнання, так і практичного” [278, с.88]. Апеляція до співтовариства вчених у наведеному визначенні не є випадковою, адже, наукова раціональність вважається найбільш розвинутою і автентичною формою раціональності взагалі.

Якщо раціональність мисленнєвої або практичної діяльності визначається через відповідність цієї діяльності певним критеріям, то раціональна критика є застосування цих критеріїв до предмета для його кращого розуміння, теоретичного пояснення або практичної роботи з ним. Але чи можливо раціонально критикувати будь-яку модель раціональності? Можливо, але це буде критика однієї моделі раціональності іншою. Критико-рефлексивний підхід до визначення раціональності пов'язується з тим, що раціональність здатна до критики самої себе. Варто пригадати запропоноване В.С.Швирьовим розуміння „закритої” і „відкритої” раціональності. „Закрита раціональність є системою принципів і критеріїв, що застосовується в стандартних, конвенціональних ситуаціях, ця раціональність не сприймає критику власних передумов, і розглядає її як прояви ірраціональності. Натомість, відкрита раціональність — це проектно-конструктивне, а не об'єктивно-реєструюче мислення. Вона поводить себе в ситуаціях критики наступним чином: „по-перше, будучи спрямована на об'єкт, суть якого визначена іншими передумовами, вона вбачає в ньому не ірраціональність, а іншу раціональність;

по-друге, вона здатна до самокритики, що може привести до відмови від деяких принципів або їх зміни, прийняття нових принципів. Таким чином, відкрита раціональність більш тісно пов'язана з критикою” [438, с.68-69].

Взірцем раціональної системи з критичною рефлексією є наука. Наукові системи-теорії, дослідницькі програми постійно перебувають в ситуаціях раціональної критики. Функціонування цих систем - безперервне подолання опору як з боку досліджуваних об'єктів, так і з боку конкуруючих систем. ”Раціональний шовінізм” („моя теорія краща від усіх”) та „раціональний панкритицизм” („моя теорія також піддається критиці як і всі інші”) - ось ті позиції, в яких функціонує наукова раціональність” [438, с.70].

Найважливішою передумовою раціональної критики є раціональна реконструкція об'єкта критики. Заздалегідь нераціональний об'єкт не може бути підданим раціональній критиці. Так, наприклад, не можна критикувати дії психічно хворої особи, яка вирізає картинки з грошових купюр, за економічну неефективність її заняття, хоча ставши на позицію її безумної логіки, можна критикувати за те, що вона користується тупими ножицями, або вирізає картинки неакуратно. Будь-який фрагмент реальності крізь призму раціональної критики уявляється „раціоналізованим”. ”Саме тому, - пише В.М.Порус, - раціональна критика повинна обґрунтовувати підстави реконструкції, якій вона піддає свій об'єкт. Це означає, що критик виходить із принципової артефактичності цього об'єкта, усвідомлює, що має справу з раціональною моделлю об'єкта, а не з „об'єктом самим по собі”. Тому раціональна реконструкція повинна бути зворотною. Необхідно вміти не тільки будувати раціоналізований об'єкт, але й повертати його до того стану, який передував раціональній реконструкції. Це умова раціональної деконструкції, що доповнює раціональну реконструкцію” [438, с. 70-71]. Застосування принципу раціональної реконструкції означає, що саме раціональна критика не дозволяє замкнутися на одnobічних визначеннях як відкритої (критико-рефлексивний підхід), так і закритої раціональності (нормативно-критеріального підходу).

Прикладом визначення критико-рефлексивного підходу слід вважати визначення В.П.Кохановського: „Раціональність – це особливе, засноване на розумі, ставлення людини до оточуючого світу, що передбачає конструктивні здібності свідомості і рефлексію над співвідношенням цілей людської діяльності і механізмів, що забезпечують їх досягнення” [265, с.203].

Як бачимо, питання раціональності часто ототожнюється виключно з науковою раціональністю. Це переносить проблему раціональності в сферу співвідношення теоретичних і емпіричних проблем наукового пізнання. Характеристики наукової раціональності складають еталон раціональності, яка проголошується „дійсною”, „істиною”, „справжньою”. Наукова раціональність – свідомо чи несвідомо - перетворюється на вищу цінність, на Абсолют, відхилення від якого проголошується позараціональним.

Фактично сама проблема наукової раціональності була сформульована К.Поппером, який цей термін пов’язував з відокремленням наукового знання від позанаукових джерел, що можуть міститися в тому чи іншому дослідженні і взагалі від усієї сфери ненаукового. Як пише В.С.Швирьов, „...раціональність в науці починає розглядатися тільки в плані технології реалізації окремих парадигм і дослідницьких програм, як внутрішньопарадигмальна раціональність, норми і критерії якої діють тільки в рамках відповідної концептуальної системи” [618, с.29].

За науковою раціональністю був закріплений статус методу дослідження, який дозволяє говорити про певну оцінку тих чи інших наукових та ненаукових тверджень. Яскравим адептом такої позиції вважається німецький філософ науки К.Хюбнер, який проаналізував у працях „Критика наукового розуму” та „Істина міфа” внутрішню логіку міфологічної свідомості.

„Раціональність, - пише він, - виступає завжди в однаковій формі, а саме *семантично* як тотожне фіксування правил певного смислового змісту (у чому б воно не полягало), *емпірично* як застосування завжди однакових правил пояснення (до чого б вони не відносилися), *логіко-оперативно* як застосування розрахунку (калькуляції) (як би його не тлумачили), *нормативно* як зведення

цілей і норм до інших цілей і норм (який би зміст у них не вкладався). Раціональність, отже, є дещо формальне” [Цит. за: 460, с.14]. К.Хюбнер використовує цю схему для порівняння раціональності науки та міфу, доводячи, що ті навіть форми свідомості, які традиційно вважаються ірраціональними, насамперед, міф, насправді мають власну раціональність, котра відрізняється особливим, не таким як у науці, розумінням досвіду. Для нашої теми важливо підкреслити, що названі компоненти раціональності (логічна, емпірична, оперативна і нормативна) були отримані внаслідок аналізу наукової раціональності, і лише потім екстрапольовані на міфологічну свідомість.

Але постає запитання - наскільки правомірна така екстраполяція? Відповідаючи на нього позитивно слід пам'ятати, що своїм розповсюдженням і популярністю поняття „раціональність” зобов'язане виходом дослідників когнітивних процесів за межі суто наукового пізнання. При ототожненні раціональності з науковістю взагалі не виникає завдання розгляду історичних форм раціональності, питання про способи й умови функціонування цих форм в якості нормативно-логічної системи орієнтації в пізнанні. Не можна абсолютизувати одну із цих форм, якою б розвиненою і завершеною вона не була. Ось чому дефініції, що описують раціональність в її суто логічному аспекті є досить звуженими.

До того ж, ми маємо тут те ж саме коло у визначенні, про яке писав В.Н.Порус. „Дискусії, що склали основний зміст філософії науки ХХ століття, показали, що спроби визначення меж науки і наукової діяльності за допомогою однозначних критеріїв раціональності, не можуть бути успішними. Тут присутнє все те саме логічне коло: раціональність намагаються визначити за ознаками науковості, а науковість – через раціональність. Подібні ж складності виникають і з іншими „претендентами” на зразок раціональності: кібернетичними системами, організацією виробництва тощо” [440, с.426].

Такі обставини обумовлюють й іншу крайність, тобто принципову відмову від загальної дефініції раціональності як універсальної якості, що притаманна

всім феноменам цього класу. Внаслідок такого розуміння з'являються спроби обґрунтувати „часткові” поняття раціональностей у множині. Подібні спроби хоч і не претендують на субстанційний рівень і філософську всезагальність визначень, але не позбавлені деякої евристичності. Зокрема, за аналогією з „формальною раціональністю” М.Вебера стали з'являтися численні гносеологічні і методологічні схеми раціональностей, у яких в якості пізнавальних цілей виступали узгодженість, емпірична адекватність, простота, зростання емпіричного змісту тощо. Кожна з таких моделей надавала конкретне розуміння того, яким саме чином ці цілі можуть бути досягнуті. Відповідно формувався партикулярний, специфічний образ раціональності. На сьогоднішній день концепцій раціональностей стільки, що, за влучною характеристикою Тараса Лютого, їх кількість перебільшує кількість самих філософських систем [339, с.37].

Таким чином, раціональність усвідомлювалася як „особливий конструкт, що не має універсально-об'єктивного референта, але виконує методологічну роль, зміст якої визначається тією чи іншою моделлю раціональності. Тим самим поняття „раціональність” отримує тлумачення у дусі плюралізму” [339, с.426]. Стало загальноприйнятим говорити про економічну, політичну, правову, етичну; античну, середньовічну, новоєвропейську, сучасну раціональність, про що піде мова у другому розділі.

„Загострена увага істориків і філософів науки до наукових революцій, що змінюють самі критерії раціонального знання і в цьому сенсі нагадують, згідно з концепцією Т.Куна, щось на кшталт „переключення гештальту”, призвело до встановлення *плюралізму* історично мінливих форм раціональностей. *Замість одного розуму виникло багато типів раціональностей*” [460, с.8].

Партикуляризація раціональності має чимало негативних наслідків. Замість того, щоб побачити у кожному уявленні про раціональне, що відповідає певному виду діяльності, вираження всезагального, його приймають за це всезагальне і нав'язують іншим царинам. При цьому кожний вид, форма, історичний тип раціональності претендує на самодостатність та рівноцінність з

усіма іншими. Плюралістична настанова призвела до стану, коли кожний може сказати, що його дії раціональні, аргументуючи це тим, що у нього „своя раціональність”. Саме для опису такої ситуації В.С.Швирьов і запропонував згаданий вислів „раціональність без берегів”.

Палким прихильником широкого тлумачення раціональності вважається П.Фейерабенд, котрий навіть отримав прізвисько „методологічного анархіста”. Вважаючи за потрібне обмежити значущість раціонального начала в науці, він охарактеризував сцієнтизм як „раціофашизм”, „нездоровий альянс науки і раціоналізму” – джерелом „імперіалістичного шовінізму науки”. „Відокремлення держави від церкви, - писав він, - повинно бути доповнено відокремленням держави від науки - цього найсучаснішого, найагресивнішого і найдогматичнішого релігійного інституту. Таке відокремлення - наш єдиний шанс досягти того гуманізму, на який ми здатні, але якого ніколи не досягали” [460, с.6]. Зрозуміло, що спонукальними мотивами П.Фейерабенда було прагнення врахувати соціально-аксіологічну складову раціональності поряд з пануючою логіко-сцієнтистською, проте наслідками методологічного анархізму стало розповсюдження релятивізму і скептицизму.

Релятивізація часткових раціональностей обертається абсурдом, коли будь-яке мислення, будь-яка поведінка, навіть алогічна, містична, інтуїтивна розглядаються як раціональні. Плюральний підхід знищує границю між раціональністю та її антиподами. В.С.Швирьов пише: „в філософії науки і в соціальній філософії і в теорії можна прослідкувати достатньо чітку тенденцію утвердження плюралізму типів раціональності, при яких остання зводиться до технології часткових, замкнених в собі парадигм людської життєдіяльності” [618, с.32]. Така релятивізація поняття раціональність різко протистоїть розумінню раціональності як ґрунтовної цінності культури, що передбачає усвідомлений пошук універсальних глибинних основ адекватного вписування людини в оточуюче її середовище.

Замкнення раціональності на механізмах конкретних парадигм людської діяльності, врешті решт, призводить до позиції „егалітарного релятивізму”,

згідно якому „вибрати будь-яку альтернативу не більш раціонально, ніж будь-яку з її конкурентів” [465, с.35]. Отже, плюральність є своєрідним плацдармом для релятивізації раціональності.

Пам'ятаючи про середньовічну дискусію про природу універсалій, яка точилась між номіналістами й реалістами, логічно припустити, що наступним кроком повинно було б стати номіналістичне заперечення реальності раціональності як такої. І такий крок було зроблено. „Реально, - проголошує Н.Решер, - взагалі не існує такого об'єкта, як раціональність, її ідеї є омана і хибність. Причина того, що всі альтернативи раціонально еквівалентні, корениться в тому факті, що раціональність – пусте поняття” [465, с.35].

Чи дійсно це так? Хіба за поняттям раціональності не стоїть ніякої реальності? Відповідаючи Н.Решеру, Н.С.Швирьов пише: „Йдеться не про тонкощі концептуальної дискусії або різні варіанти експлікації поняття раціональності, а про заперечення права на існування соціокультурної реальності, що виступає в якості однієї з основних цінностей європейської цивілізації, виробленої в процесі тривалого і драматичного... історичного розвитку, розпочинаючи з античності” [618, с.33].

Таким чином, змістовними „межами” раціональності слід вважати позиції між нормативно-критеріальним та критико-рефлексивним підходами до визначення цього феномену; між абсолютизацією однієї з форм раціональності (наукової) та їх плюралізацією; між логіко-методологічними та соціально-аксіологічними складовими раціональності; між методологічним анархізмом П.Фейерабенда та пошуком раціональності позанаукових форм пізнання К.Хюбнером тощо. Роз'яснюючи подібну амбівалентність, В.Г.Федотова зазначає, що в сциєнтистських позитивістських і постпозитивістських доктринах під раціональністю розуміється внутрішньо-наукова логічність, тоді як соціальні уявлення про раціональність ігноруються. В антисциєнтистських концепціях заперечується раціональність науки, в тому числі претензії її логічного апарату на раціональність. Раціональність шукається поза наукою, але й тут заявлена вимога нових когнітивних критеріїв у раціональності,

пов'язаних з розширенням пізнавальних засобів науки за рахунок образних інтуїтивних „засобів”. Між цими полюсами – визнання або когнітивних, або соціальних критеріїв раціональності – розташовані концепції, в яких означене розуміння їх єдності. В „історичному” напрямку дослідження науки воно представлено рухом від когнітивних до соціальних факторів, в західній соціології, навпаки, від соціальних до когнітивних. Єдність когнітивних і соціальних критеріїв раціональності повинна розглядатися як методологічний принцип дослідження раціональності [560, с.237].

Аналогічної позиції дотримується й В.Н.Порус. Він вважає, що „подолання конфлікту (між названими протилежностями – В.Д.) можливе, якщо відштовхуватися від принципу доповнення обох підходів (у дусі методологічних ідей Н.Бора). „Нормативно-критеріальний” і „критико-рефлексивний” підходи утворюють смислову спорядженість, спільно описуючи раціональність як об’єкт філософського і методологічного аналізу” [440, с.427]. Не слід забувати, що аналіз – це логічна процедура, яка полягає у мисленнєвому розподілі цілого на складові з метою їх детального вивчення. А методологічний принцип єдності аналізу й синтезу передбачає, що після такого розподілу дослідник саме таким логічним засобом відтворить „порушену” цілісність. Серед визначень раціональності, яке враховує попередні методологічні побажання, найбільш вдалим, на нашу думку, є визначення, що його надає О.Ю.Леонтєва: ”Раціональність - це можливість досягнути розумом об’єктивно загальне, особливий процес оволодіння думкою, буттям, особлива розмірність свідомої діяльності, рух мислення за „логікою буття”, глибоко онтологічно обумовлений. При цьому істотним моментом є понятійність раціональності, тобто здатність відображувати світ в абстрактно-ідеальних сутностях і моделях” [313, с.21]. Конкретизує це визначення розуміння раціональності, запропоноване в книзі „Раціональність в науці і культурі”: „раціональність, характеризується ідеєю всезагальності мірок розуму, претендує на застосування за межами гносеології: у всіх сферах культури і діяльності, де можливі впорядкованість, гармонізація, активізація,

обґрунтування і міровизначення буття за аналогією з тією логічністю, розумністю, рефлексивністю, нормативністю, які набувають ідеальні об'єкти в галузі пізнання" [208, с.90].

Отже, раціональність варто розглядати і як абстрактно-логічний, і як соціально-культурний структурно складний феномен, що може бути застосований як до форм і способів мислення, так і до людської діяльності і поведінки. Концепція раціональності також повинна фіксувати, відображувати і оцінювати існуючі форми соціальної організації.

ВИСНОВКИ З 1 РОЗДІЛУ

У найзагальнішому вигляді під раціональністю розуміється атрибутивна здібність людини, що полягає у свідомому ставленні до світу. Наведений огляд вживання слова „раціональність” фіксує його широкий смисловий спектр. У сучасній українській мові поняття „раціональність”, „раціональний” використовується як синонім до слів „розумний”, „обґрунтований”, „цілевідповідний”. Етимологія ratio сягає своїми коренями до латинської і давньогрецької мови, де в значенні цього слова робився акцент на мірі, обчислюваності, розрахунку, калькульованості, на кількісному аспекті чогось. Якщо в західноєвропейських мовах похідні від ratio поняття означають таке міркування, в основі якого знаходяться певні дискретні форми, то у слов'янських мовах спостерігається розчинення цього сенсу у більш широкому значенні „розуму взагалі”, що стає причиною багатьох дискусій щодо смислу поняття „раціональність”. У тлумаченні раціонального розрізняється онтологічний і гносеологічний аспекти. В онтологічному плані раціональне розглядається як предмет, явище, дія, в основі яких лежить закон, формоутворення, правило, порядок, доцільність; в гносеологічному – як логічно обґрунтоване, теоретично усвідомлене, систематизоване універсальне знання предмета.

Оскільки раціональність онтологізує себе, насамперед, у смислах, текстах, словах, остільки найбільш автентичним методом її теоретичного осягнення є дискурс-аналіз, який передбачає відтворення цілісного спектра позицій, які можна уявити у вигляді „віяла”, де найрізноманітніші думки зосереджуються на єдиній точці – на предметі самого дослідження. Згідно з класичним визначенням, дискурс – це зв'язний текст в його сукупності з екстралінгвістичними, прагматичними, соціокультурними, психолінгвістичними та іншими факторами, а також мова, що розглядається як цілеспрямована соціальна дія, мова, занурена у життя. З іншого боку, дискурс – це мово-світ, мово-дія та спосіб конструювання соціальної реальності. Саме

останній аспект є актуальним для дослідження соціальної раціональності. Як вербально артикульована форма об'єктивації змісту свідомості, дискурс регулюється домінуючим у певній соціокультурній традиції типом раціональності. Поняття „дискурс” і „раціональність” пов'язує не лише вказана полісемантичність, нечіткість, історична мінливість, а й більш глибокий змістовний зв'язок. Проблема раціональності має декілька „зрізів”: по-перше, теоретико-пізнавальний, гносеологічний зріз; по-друге, соціокультурний зріз проблеми, коли раціональність розглядається як ментальність, тобто особливий стиль мислення представників тієї чи іншої соціальної групи; по-третє, проблема раціональності має свій онтологічний зріз, яким і є дискурс, ширше – аналіз дискурсу, раціональність онтологізує у текстах, що складає „тіло” аналізу дискурсу.

У філософії існують два підходи, до яких тяжіють всі існуючі визначення раціональності: нормативно-критеріальний та критико-рефлексивний. Згідно першому з них, раціональність тлумачиться як образ мислення і дій, що характеризується адекватністю, ефективністю, логічністю, цілевідповідністю, рефлексивністю. Згідно другому підходу раціональність розуміється як розумне прагнення до адекватних рішень із використанням релевантної інформації та надійних принципів міркувань при вирішенні абстрактних теоретичних і практичних проблем. Тонкощі концептуальної дискусії щодо дефініції раціональності свідчать про штучну розведеність названих полюсів та пануючу тенденцію до визначення раціональності у дусі плюралізму. Визначення раціональності, яке задовольняє вимогам нормативно-критеріального та критико-рефлексивного підходів наступне: раціональність є можливість осягнути розумом об'єктивно загальне, особливим процесом оволодіння думкою, буттям, особливою розмірністю свідомої діяльності, рухом мислення за „логікою буття”. Істотним моментом є понятійність раціональності, тобто здатність відображувати світ в абстрактно-ідеальних сутностях і моделях.

РОЗДІЛ 2.

МІСЦЕ СОЦІАЛЬНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ СЕРЕД ТИПІВ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

2.1. Варіанти типології раціональності та проблема виокремлення соціальної раціональності.

Проблемне поле нашого дослідження вимагає акцентування уваги не стільки на ознаках наукової раціональності, скільки на розумінні раціональності як унікального принципу культури і способу відношення до світу. Зрозуміла у такий спосіб унікальність раціональності допускає, що в межах її постнекласичного розуміння на даному етапі розвитку наукового знання існують різні типи раціональності, які дозволяють більш вільно підходити до її характеристик. Криза наукової раціональності виникла не випадково. Сучасний етап наукового пізнання вимагає максимального розвитку відтінків раціональності, а не тільки її типів, які дозволили б створити певну типологію раціональності, виявити в межах цієї типології різні види раціональності, встановити між ними зв'язки. І лише на підставі всього цього можна відійти від параметра унікальності раціональності.

Сучасне розуміння раціональності може ґрунтуватися тільки на визнанні різних типів раціональності, кожний з яких не претендує на абсолютну повноту і в принципі готовий до діалогу, компромісу і критики. У даній ситуації має рацію В.С.Швирьов, який підкреслював неконструктивність розуміння і уявлення монологізму стосовно самої раціональності.

Ідея виокремлення часткових видів, типів, форм раціональності не є новою. З часів, коли пролунали перші сумніви у могутності Розуму, численні „раціональності” починають повільно, але впевнено витискувати категорію „розум” з філософського обігу. Скепсис щодо розв'язання багатьох життєво значущих проблем, які постали перед людством, обумовив „розчарування у Розумі” – ситуацію, яка, в свою чергу, сприяла тому, що сам Розум „розпався”

на безліч „раціональностей” або, як влучно висловився Г.Шнедельбах, „...раціональність витіснила розум”...

На думку В.Г.Федотової, поява поняття „тип раціональності” вказує на потребу у характеристиці не лише науки, але й інших галузей людської діяльності як раціональних, на „прагнення до раціоналізму в широкому смислі цього слова як здібності розуму до осягнення цілісного феномену соціального життя. Зазвичай це прагнення не реалізується. Поняття „тип раціональності” веде не до синтезу цих типів у цілісній раціональній концепції, а до конструювання нових „раціоналізмів”, кожний з яких базується на своїй основі” [460, с.237].

Важко не погодитися з такою оцінкою. Виокремлення все нових і нових типів раціональності обумовлює потребу впорядкування їх за певними критеріями. Деякі автори навіть вважають, що не окремі визначення, а саме їх класифікації утворюють той мінімальний контекст, в якому ідея раціональності, як сутність відповідного феномену, знаходить свій вираз у конкретних її видах. Сучасна ситуація стосовно встановлення різних типів раціональності, включаючи визначення самих понять раціональності в межах відповідних систем, є процесом достатньо тривалим, і репрезентує ту сферу діяльності, яка є однією з пріоритетних у сфері гуманітарного знання.

Сьогодні поняття „тип раціональності” конкретизує специфіку проявів останньої, і, за словами Г.В.Федотової, „часто використовується як евфемізм, щоб визнати раціональність майже всіх форм людського відношення до світу - містичних, емоційних, афективних тощо. Ця тенденція виражала намір розширити кордони свободи людини за межі, запропоновані ліберальною моделлю західного способу життя, за межі, поставлені образом “локківської” - розумної, автономної, ефективної істоти, зберігаючи при цьому ціннісне позитивне відношення до раціональності. Щоб захистити нераціональне та ірраціональне, намагалися сказати: „Це теж по-своєму раціонально, тут інший тип раціональності” [561, с.185].

Водночас саме таке „розширене” тлумачення раціональності і дозволяє відокремити раціональність від науковості, залучаючи до кола аспектів раціональності найрізноманітніші з них, які, власне кажучи, стають критеріями її типологізації. Як пишуть українські дослідники П.Ф.Йолон, С.Б.Кримський, Б.А.Парахонський, „визнання історичності форм раціональності передбачає універсальний характер критеріїв раціональності, з одного боку, і специфічні уявлення про раціональність в кожному епоху – з іншого” [208, с.82].

При історичному підході зміст, смислове навантаження, прояв раціональності в соціумі залежать від ментального середовища конкретної історичної епохи. Дійсно, дослідникам украї важливо корелювати зміст раціональності та зміст епохи, в якій вона себе проявляє. За ознакою домінуючого світогляду епохи, який виражений в дихотомії „раціональне/іrrраціональне”, виокремлюють наступні історичні типи раціональності:

- істинне знання на протилежність думці („мнению”) в античності;
- знання, що протистоїть вірі, в середньовічній філософії;
- раціональне, яке опонує догматизму забобонів в епоху Просвітництва, а пізніше емпіричному - інтуїтивістському, сенсуалістичному або іrrраціональному (в яких би конкретних формах воно не втілювалося - волі, житті, інстинкті, безсвідомому) [5, с.22].

Аналіз раціональності, історичних форм раціональності, безумовно, залежить від теоретичних настанов самого автора, його особистої історичної концепції. Історизм раціональності пов’язаний з тим способом філософсько-наукового осмислення існуючих у культурі форм розумності, який виробляється в даний період у вигляді ефективних механізмів діяльності, комунікації і мислення на фоні існуючих соціально-політичних та економічних відносин. Виказувачі цієї думки репрезентують формаційний підхід при аналізі раціональності, виділяючи чотири основних концепції раціональності, історичних форм її утвердження, а саме:

- античний раціоналізм,

- середньовічне мислення,
- класична філософія Нового часу,
- система діалектико-матеріалістичного світогляду.

Більш того, вони акцентують увагу на тому, що „раціональність розвивається з доцільної організації практичної діяльності, і конститується, як феномен розуму, прокладаючи шлях через форми духовної активності, включаючи мовну свідомість, спілкування і культуру в широкому сенсі” [208, с.89].

За критерієм домінуючої методології у вітчизняній філософії виокремлюються наступні типи раціональності: наукова, культурно-історична, загальнофілософська [280].

Московський філософ І.Г.Куров, зокрема, пропонує методологічну класифікацію раціональностей через призму субстанціалістських і нормативістських настанов. Субстанціалізм раціональності проявляється в її розумінні як властивості будь-якого предмету (науки – наукова раціональність; суспільства – соціальна раціональність). Нормативізм виражається в тому, що раціональність розглядається як міра досконалості пізнання і діяльності, якої слід прагнути, навіть якщо її не можна досягти. Раціональність сприймається не як властивість культурного феномену, а як відношення до нього деякого співтовариства [280, с.5].

Макс Вебер називав чотири типи раціональності, змішуючи при цьому критерії класифікації: практичну, теоретичну, субстантивну і формальну. Практична раціональність передбачає дії індивіда, спрямовані на задоволення прагматичних, егоїстичних інтересів індивіда. У повсякденному житті це полягає в калькуляції ефективних засобів досягнення тих чи інших цілей, що схвалюються і сприймаються суспільством. Теоретична раціональність стосується осягнення світу за допомогою таких пізнавальних прийомів як дедукція, індукція, виявлення кореляції між явищами тощо.

Субстантивна раціональність, за М.Вебером, ґрунтується на певному наборі цінностей, які можуть мати суттєві розбіжності у різних культурах. Тому

більш вагомою є формальна раціональність, що передбачає чітке уявлення про цілі діяльності і вибір найбільш оптимальних засобів їх досягнення. Формальна раціональність відповідає духу капіталізму – „мислення, якому притаманне систематичне і раціональне прагнення законного прибутку у межах своєї професії” [85, с.85]. Формальна раціональність передбачає універсальне використання правил, законів, технічних засобів регулювання суспільного життя.

За змістом предмета раціональності Ю.Габермас розрізняє субстанційну раціональність, яка характерна для релігійного і метафізичного світогляду, і процедурну раціональність сучасності з її можливістю надання достовірності нашим думкам в таких сферах, як об’єктивне знання, морально-практична інтуїція і естетичні судження [104, с.182]. До процедурної раціональності слід віднести також комунікативну раціональність.

Розгалужену класифікацію типів раціональності розробив Г.Шнедельбах [624]. За систематичністю і теоретичною повнотою дослідження його теорія раціональності протистоїть „філософії розуму” - традиційному погляду на раціональність. Для філософії розуму характерні настанови на певний конкретно-науковий контекст (раціональність науки, суспільства, теорія ігор, прийняття рішень), рудиментарне розуміння раціональності як здібності до обґрунтування, ніби „природна раціональність” (*animal rationale*) не може робити нічого іншого, окрім як мислити, діяти, обґрунтовувати, медитувати, вирішувати проблеми, грати [624, с.214].

Замість „філософії розуму” Г.Шнедельбах пропонує „теорію філософської раціональності”, спрямованої, по-перше, на поєднання існуючих дискусійних думок, в яких раціональність розуміється достатньо вузько; по-друге, на диференціацію раціонального і розумного в сучасній мовній практиці; по-третє, на лематизацію всього, що складає *rationalitas animal rationale*. Згідно з цією теорією він виокремлює наступні типи раціональності, які конституюються в сучасному філософському знанні:

1. Раціональність - обґрунтування, яке містить у собі типи об'єктивно-мовних обґрунтувань. Це означає, що філософська раціональність відноситься не тільки до думок, переконань, намірів і рішень, але й, починаючи з І.Канта, до підстав і причин стану світу або подій у ньому. Г.Шнедельбах пропонує чотири об'єктивно-мовних типи раціональності, виходячи з опозиційно відмінних пар „об'єктивно/суб'єктивно”, „теоретично/практично”;

- об'єктивно-теоретичні, або когнітивні обґрунтування, які відповідають на запитання „Чому висловлювання „р” можливе?”

- об'єктивно-практичні, або нормативні обґрунтування, що відповідають на запитання „Чому мета, що втримується у висловлюванні „р”, повинна бути досягнута?”

- суб'єктивно-теоретичні, або епістемічні обґрунтування, що відповідають на запитання „Чому ти вважаєш, передбачаєш, що це висловлювання „р”?”

- суб'єктивно-практичні, або інтенціональні, що відповідають на запитання „Чому було досягнуто/досягається... те, про що говориться в висловлюванні „р”?” У різних філософських системах той або інший тип переважає, або зустрічаються також типи, які передбачають, включають інші.

2. Дискурсна раціональність, яка відбувається в аргументації як мовній дії. Тут ідеться не про стан речей, а про утвердження, передбачення, очікування, про досягнення або недосягнення стану речей, включаючи пов'язані з цим або висунуті поодинокі вимоги.

3. Комунікативна раціональність, що розуміється ширше, ніж звичайна раціональність. Комунікативна раціональність окреслює галузь того, що розуміється, а не тільки того, що висловлено.

4. Символічна раціональність, або антропомірна, до якої зводяться всі останні типи [427, с.19].

У соціально-філософських концепціях К.Мангейма і К.Поппера типи раціональності виводяться з принципу свободи суб'єктивного буття.

Так, К.Мангейм, розмежовуючи функціональну і субстанційну раціональність, керується критерієм можливості для індивіда в тому чи іншому

типі суспільства приймати особисту відповідальність, планувати своє власне життя [349].

Карл Поппер поділяє суспільства на „закриті” (колективістські) та „відкриті”, в яких індивіди вимушені приймати особисті рішення. Відповідно до цього виокремлюються „закритий” і „відкритий” типи раціональності [435; 436].

Серед вітчизняних вчених про „відкриту” та „закриту” раціональність писав В.С.Швирьов, але критерієм для їх розмежування була наявність спонтанного елемента, що трансцендує. Прикладом „закритої” раціональності, за Швирьовим, є монологічні системи на зразок класичної німецької філософії, в той час як „відкрита” раціональність передбачає змістовний вихід за власні рамки.

У практичній філософії В.Хьосле виокремлює етичну і цілераціональність, ґрунтуючись на протиставленні „суцього” і „належного” („должного”) [602]. На його думку, фундаментальну дихотомію складають саме теоретична і практична раціональності, між якими немає відношень підпорядкування, оскільки кожна форма може розглядатися в ракурсі іншої. Утвердження теоретичної раціональності справедливі не тільки для науки, а й для філософії. Теорія тут розглядається у значенні античної теорії, як найвищий рівень знання, осягнення сутності. Необхідність філософської теорії раціональності пояснюється тим, що відмова від метафізики неодмінно тягне за собою відмову від цінності раціональності. Щодо спеціальних наук, метафізика виконує ту ж саму функцію, що й ціннісна раціональність по відношенню до цілераціональності в сфері практичної філософії [602, с.75-78].

К.-О.Апель є представником тієї традиції у філософії, яка визнає примат розуму і послідовно виступає проти всіх форм скептицизму, релятивізму, натуралізму. За оцінкою О.В.Назарчука, Апелью належить одна з оригінальних концепцій раціональності у філософії ХХ ст., в якій не тільки даються відповіді на кризу класичного раціоналізму, але й задається проекція його розвитку в умовах світу, що глобалізується. Апель визначає раціональність як „здібність

людини до обґрунтування і самостійного конституювання змістів своєї свідомості” [388, с.117]. Згідно цьому уявленню, існує багато типів раціональності, в рамках кожного з яких задається власна система перспектив і координат.

Свою концепцію раціональних типів Апелъ засновує на філософській традиції самокритики і самодиференціації розуму. Критика розуму є здібністю самого розуму і невід’ємна від його сутності, однак вона повинна проводитися з позицій раціональності, а не ірраціоналізму, як це інколи відбувається за сучасних умов. Він підкреслює, що класичне новоевропейське розуміння раціональності лише підживлює ірраціоналістичну критику розуму.

Апелъ ставить питання про той раціональний тип, з позиції якого може відбуватися дійсна критика розуму. Такий підхід, що вимагає рефлексії і зважання на власний тип раціональності, визначально орієнтує на трансцендентально-філософську, а не емпіричну (подібно веберівській) теорію типів раціональності. Таким чином, побудова теорії типів раціональності передбачає реконструктивний і саморефлексивний рух, орієнтований на постулат самоосягнення. „Шлях трансцендентальної рефлексії веде до того, що шуканий тип раціональності може бути знайдений не на шляху менталістськи-трансцендентальної (в смислі Гуссерля), або ієрархічно-металогічної (в смислі Рассела) теорії, а лише на шляху трансцендентально-прагматичної теорії в смислі „самопіднесення мови” (Т.Літт) [644]. Інакше кажучи, трансцендентальне самообґрунтування раціональності в ході аргументативного дискурсу саме стає тим природним типом раціональності, який лягає в основу теорії раціональних типів.

Він не претендує на те, щоб створити вичерпний огляд та ієрархію типів раціональності. Натомість найвищим типом раціональності є дискурсивна, до якої примикають не формально-логічна або наукова, а консесуально-комунікативна та етична раціональності: „саме передбачення раціональності емпіричних наук передбачає раціональність етики” [640, s.24]. За Апелем, саме консесуально-комунікативна раціональність передбачає норми і правила, які

знаходяться по той бік калькулятивного інтересу. Порівнюючи консесуально-комунікативну та інструментально-стратегічну раціональності, Апелъ віддає перевагу першому типу. Висуваючи універсальні претензії на значущість (зрозумілість, істинність, правдивість, нормативність, правильність), вона орієнтує не на умовні емпіричні цілі, а на інстанцію абсолютно нормативного значення.

Завдяки комунікації до партнерів доводиться інформація не про випадкові емпіричні мотиви і суб'єктивні інтереси, а про універсальні загальнозначущі норми. В роботі „Ситуація людини як етична проблема” він пише: „Обидві форми раціональності є відповідними формами інтеракції, чи (інакше кажучи) комунікації, між людьми як суб'єктами діяльності. Однак лише консесуально-комунікативна раціональність має своєю передумовою правила чи норми, які лежать апріорі по той бік розрахованого власного інтересу індивідів; стратегічна раціональність, навпаки, обґрунтовується суто на основі емпіричної взаємності застосування інструментально-технічної раціональності дії у стосунках між людьми” [19, с.245].

Щойно акцентувавши увагу на тому, що дискурсивна раціональність є найвищим типом раціональності, зустрічаємо й протилежну думку, згідно з якою „в рамках консесуально-комунікативної раціональності Апелъ пропонує розрізняти дискурсивну раціональність, завдяки якій можуть бути подолані ситуації у випадку проблематизації претензій на значущість, що висуваються” [388, с.123]. Аргументативний дискурс - це комунікація про істинність суджень, що висуваються, експлікованою частиною якого є філософськи-рефлексивний дискурс. Дискурсивна раціональність є підґрунтям кожного типу раціональності.

Із доведення нестратегічного характеру дискурсивної раціональності Апелъ виводить існування етичної раціональності, в межах якої відбувається обґрунтування етичних норм. Етична раціональність передбачає існування автономного етичного розуму, який утримує в собі закони в кантівському смислі. Етична мета повинна бути обґрунтована завдяки раціональному

принципу узагальненої взаємності. Вища мета може набути етичного значення, коли вона спроможна досягти всезагального консенсусу. „Отже лише тоді модель згоди може стати етично релевантною, коли нормативною умовою згоди, якої прагнуть, стає критерій консесуальності для всіх учасників, а не тільки для учасників конфлікту. Лише в даному випадку, який з самого початку виключає згоду за рахунок третього завдяки принципу узагальненої взаємності, можна казати про згоду в сенсі консесуально-комунікативної як етичної раціональності” [19, с.246].

Аргументуючи, Апель наводить приклад моделі досягнення згоди у випадку конфлікту згідно з принципами стратегічної раціональності, коли, ігноруючи ідеологічні розбіжності, сторони намагаються зійтися на об'єднуючій вищій меті, яка відповідає загальним інтересам. За такою схемою успішно вирішуються політичні та економічні проблеми. Однак результати таких домовленостей можуть бути етично релевантними лише тоді, коли вони враховують не лише безпосередніх учасників конфлікту, але й усі можливі зацікавлені сторони і виключають згоди за рахунок третіх осіб. Вочевидь, що така постановка питання не може виникнути в рамках стратегічної раціональності; це потребує виходу за межі останньої у простір комунікативно-консесуальної. Такий рівень укладання угоди передбачає також високий ступінь свідомості суспільства, що певним чином повинно віддзеркалюватися і в теоретичних доробках.

„Я дивуюся, - пише К.-О.Апель, - що саме в ситуації сучасного світу, коли саме завдяки техніці, господарству, і спілкуванню єдність людської історії вперше постала як реальність і коли люди повсякденно стикаються з проблемами спільної відповідальності, які треба вирішувати гуртом, в академічній площині пропонується таке анахронічне повернення до партикулярних традицій окремих життєвих форм” [18, с.404].

Огляд типів раціональності буде неповним, якщо не згадати системну раціональність, бо саме в рамках раціональності соціальних систем може йти мова про політичну або економічну етику, про їх інституціональний або

соціальний вимір, про етичні проблеми глобалізації взагалі. Завдяки можливості трансцендентування системної раціональності – а значить, її рефлексії і впливу на неї – у кожної людини з’являється можливість „двічі входити” в концепцію етики відповідальності: спочатку в якості „безсилового” індивіда, який піддається системним залежностям, а потім – як члена комунікативного співтовариства, який сумісно з іншими індивідами відповідає за інститути і системи. „Сцієнтистська раціональність причинного аналізу передбачає технологічну раціональність цілераціональної дії, яка зі свого боку передбачає герменевтичну раціональність розуміння і взаєморозуміння, а всередині неї - етичну раціональність” [640, с.24].

О.Піркова у своїй дисертації вказує, що К.-О.Апель пропонує типологію з чотирьох форм раціональностей, кожна з яких обґрунтовує попередню: наукова, технологічна, герменевтична, етична. Технологічна раціональність поділяється на інструментальну, що реалізується в суб’єкт-об’єктних відносинах, і на стратегічну, коли йдеться про суб’єкт-суб’єктні відносини. Герменевтичну і етичну раціональності К.-О.Апеля можна поєднати під загальною назвою „комунікативна раціональність”, оскільки обидві обґрунтовуються поняттям комунікації.

Як бачимо з вищенаведеного, К.-О.Апель використовує більш розгалужену типологізацію раціональностей, яка не може бути зведена лише до чотирьох типів. До спектру розгляду філософа входять такі типи раціональності як дискурсивна, формально-логічна, математична, стратегічна, системна, технічна, консесуально-комунікативна тощо. І таких типів, за його власним визнанням, може бути нескінченна множина. Звідси витікає завдання опосередкування конкуруючих раціональностей у рамках довгострокової стратегії поступового апроксимативного зближення парадигм і раціональностей у сенсі подолання напруги і несумісності різних підходів між собою.

Таке розмаїття - і воно далеке від завершення - варіантів типологізації раціональностей свідчить про те, що раціональність слід розглядати не як абстрактно-логічний, але як соціокультурний феномен, який має складну

внутрішню структуру. „Концепція раціональності, - слушно зазначає А.Н.Ракітов, - повинна бути застосовною до форм і способів мислення, поведінки і діяльності. Вона повинна також фіксувати, відобразити і оцінювати існування та існуючі форми соціальної організації” [453, с.75]. Отже, одним з аспектів аналізу раціональності є соціальний фактор.

Розмаїття типологізації раціональностей свідчить про надзвичайну широту феноменології розуму, яка не може бути зведена виключно до гносеологічного аспекту. Словосполучення „соціальна раціональність” фіксує не тільки і не стільки соціальну детермінацію раціонального мислення, але характеризує людську поведінку та інтерсуб’єктивні стосунки. Всупереч О.Леонтьєвій, яка у своїх працях неодноразово підкреслювала, що раціональність - це „сфера мислення і тільки мислення”, необхідно погодитись, що поряд із мисленням, думками, ідеями раціональними можуть бути також відносини між членами конкретного суспільства, його інститутами та соціальний порядок у цілому.

Те, що раціональність не є лише гносеологічною характеристикою, а онтологізується в практиці людської діяльності і має соціальне забарвлення, - факт, в принципі, визнаний. Сьогодні мало хто буде заперечувати ефективність логіко-методологічних процедур з родо-видовими поняттями. Соціальна раціональність розглядатиметься нами як видове поняття стосовно раціональності взагалі, про яку йшлося у попередніх розділах.

Слід визнати, що ідея виокремлення чергового виду (типу) раціональності підтримується далеко не всіма філософами. Вони вказують на те, що отримане в результаті процедури аналізу видове поняття починає власне автономне існування, стає предметом самостійних досліджень, дискурсивних практик, а отже – й конкурентом цілого. Подібна ситуація досить поширена в методології постмодерну з його специфічною онтологізацією мови. Відбувається партикуляризація цілого, яка зовсім не передбачає зворотної процедури синтезу.

Ми цілком усвідомлюємо проблему доцільності виокремлення ще одного виду раціональності, а саме - соціальної раціональності. Тому, даючи схвальну

відповідь на питання: чи варто взагалі вичленовувати такий концепт як „соціальна раціональність”? – звернемо увагу на те, що єдиний Розум специфічно проявляє себе у різних формах буття. Розглядаючи генезу окремих видів раціональності коректніше говорити про загальні корені раціональності, існування яких означає єдність різних форм і типів раціональності.

Противники виокремлення соціальної раціональності вказують на те, що це поняття вживається у широкому і вузькому смислах слова. Більш того, полісемантичним є не лише поняття „раціональність”, а й саме поняття „соціального”. На наш погляд, існує принаймні чотири смислових рівні останнього.

По-перше, соціальне – це складний, високорозвинений, системний рівень організації буття і його структурних елементів між собою, що має універсальний характер. Цей рівень „соціального” підносить його над виключно людськими взаєминами. У романо-германських мовах поняття „соціальне” може бути використане, наприклад, для опису взаємодії мурах у мурашнику. Таке тлумачення є протилежним традиційному для нас розумінню соціального, як пов’язаного лише з людиною. Тому парадоксальними виглядають фрази на кшталт „біологічні соціуми”, „соціалізація тварин” тощо. Цю проблематику активно розробляє соціобіологічний та кібернетичний напрямки соціального знання, а також соціосинергетика та універсумна соціологія.

По-друге, існує більш звичне для вітчизняного суспільствознавства поняття – „соціальна форма руху матерії”. У цьому сенсі „соціальне” виступає синонімом понять „людське”, „суспільне”, „культура”.

По-третє, в межах соціуму поряд з економічною, політичною, духовною виокремлюють суто соціальну сферу, підставою для чого є диференціація соціуму внаслідок суспільного поділу праці на окремі угруповання (страти, класи і таке інш.).

По-четверте, існує й зовсім вузьке значення поняття „соціальне”, пов’язане з задоволенням різноманітних людських потреб. У цьому сенсі вживаються

словосполучення „соціальна політика”, „соціальна робота”, „соціальне забезпечення”. На Заході використовується також поняття „гуманітарне” („гуманітарні потреби”, „гуманітарна допомога”).

Усі ці рівні „соціального” тісно пов’язані між собою, та справа в тому, що кожний з них вивчається окремими галузями знання. Так, наприклад, на першому рівні „соціальне” досліджує філософія (насамперед, онтологія), на другому – культурологія, на третьому – соціологія, четвертий рівень має характер прикладного знання.

Якщо ми спробуємо застосувати до тлумачення раціональності перший рівень „соціального”, то неодмінно повернемося до субстанційної (онтологічної) раціональності, що мала універсальний характер і стосувалася всього світу в цілому. „Соціальне”, - пише проф. В.П.Бех, - це спосіб, яким універсум (а людство є лише його узагальненим суб’єктивним образом) являє себе в умовах Землі. Суть його полягає в тому, що універсум спочатку виступає як квантово-корпускулярне енергетичне поле, виникаюче на основі інтеграції інтелектуальної енергії індивідуумів, що проявляє себе у бутті як тотальний процес обміну діяльністю між людьми, що... затверджує себе на практиці завдяки колективізму” [52, с.89].

Визнання розумної підстави буття робить людську свідомість чимось вторинним, підпорядкованим цьому Розуму Всесвіту. У статті „Істинність, раціональність, свобода” російський філософ Г.Д.Левін зазначає: „У природній дійсності за межами людської діяльності раціональне все. Нераціональною структура об’єктивного світу бути не може. Бо вона задається змістом її носіїв і тому завжди „безпомилкова”. На раціональні і нераціональні поділяються думки, вчинки та їх результати. Вони раціональні, якщо відповідають онтологічній раціональності, і нераціональні в супротивному випадку” [300, с.1091]. Субстанційний розум – це розум цього світу, це закони розвитку природи, як варіант – Абсолютний дух, який, за Гегелем, „відторгає” себе у природу. Раціональність людини і суспільства є, за цією логікою, вторинними від раціональності світового розуму. Більш того, людські думки і дії можуть

бути охарактеризовані як раціональні тільки за умови, що вони відповідають критеріям цього об'єктивного Розуму. Тобто, людська раціональність – лише частковий випадок субстанційної раціональності Абсолюту.

Коли ми звернемося до другого з наведених значень, то на цьому рівні, навпаки, виявиться, що будь-яка раціональність є соціальною вже за своєю природою. На це звернув увагу А.Л.Нікіфоров, коли писав, що раціональність – це якість, яка може бути чомусь властива чи не властива. Але властива чому? – запитує він. „Предметам природи? Чи можемо ми назвати раціональним або нераціональним дерево, гору або море? Навряд чи, це було би занадто великим насильством над мовою. Раціональність у цьому відношенні схожа на істинність: обидва ці предикати характеризують не зовнішній світ, а світ людини. Істинність є характеристикою знання у його відношенні до реальності” [396, с.236]. Культура є тим світом людини, хоча і в специфічному, нормативному вимірі, в якому і постає питання про розумність світу, його логічність, раціональність або нераціональність. Тому проблема раціональності на цьому рівні постає як питання культури і практики, як питання про трансформацію світу в культурне буття людини, про перетворення буття у дзеркало людських можливостей.

У фундаментальній праці „Соціальне: витоки, структурні профілі, сучасні виклики” російський дослідник П.К.Гречко узагальнює різноманітні підходи до соціального, вважаючи, що воно розщеплюється на людське і суспільне, які є двома сторонами єдиної реальності. „Соціальне, - пише він, - живе постійним переходом людського у суспільне і навпаки. Це деяка людино-суспільна цілісність. Буття-в-світі для людини є, по суті, буттям-у-суспільстві. Саме суспільство забезпечує прорив людини до світу, а через це, ставши тією чи іншою мірою усвідомленою – і до буття” [515, с.13].

Проблема статусу соціальної раціональності, таким чином, знаходить пояснення через статус культури як світу людини, результату опредметнення її сутнісних сил. Культура - хоч у специфічному, нормативному вимірі - є тим світом людини, в якому постає питання про його розумність, логічність,

раціональність або нераціональність. Оскільки культура пов'язана не тільки з пізнанням, розумом і логікою, а й з волею, почуттям, екзистенцією як такою, то світ культури не може бути зведений до якого-небудь одного раціонального чи протилежного начала. Саме в культурі розкривається увесь спектр ставлення людини до світу та до самої себе, всі варіації взаємопереплетення раціонального, нераціонального, ірраціонального.

Суттєвою ознакою соціального є взаємопорозуміння. Намагаючись описати кореляцію раціонального та соціального, П.К.Гречко вказує, що „раціональність є головним каналом отримання інтерсуб'єктивності у внутрішні річища взаємопорозуміння”. Проте раціональність не є „суцільною плівкою соціального”. Це, скоріше, „деякі його вузли або сингулярні кристалізації. Дискретні точки на інтегрально-загальному тілі соціального. Але вони здатні поєднуватись – саме завдяки своїй взаємності” [515, с.13]. Тобто соціальна взаємодія, позбавлена раціональності, втрачає стійкість і надійність.

З іншого боку, раціональність не зводиться до чисто логіко-інтелектуальної і наукової діяльності, не витісняє суб'єкта, людини взагалі із раціонального погляду на світ і, тим самим, не претендує на здібність без страждань. Раціональність неодмінно повинна включати проблему людини; у цьому сенсі вона не може бути не-соціальною, позасоціальною, так само, як не існує позасоціальної свідомості.

Третій смисловий рівень поняття „соціальне” потребує дещо розширеного пояснення. Справа в тому, що сучасний розвиток суспільствознавства і процес диференціації наукового знання призвів до розмежування кордонів між дисциплінами, що вивчають суспільство. При цьому останнє виступає в якості їх об'єкта, в той час як з приводу предмета соціальної психології, економічної теорії, соціології, політології, культурології не вщухають палкі дискусії. Певним компромісом і одним з варіантів (але не єдиним!) вирішення зазначеного теоретичного завдання є усвідомлення предметів відповідних наук у вигляді проблемного кола – царини, опиняючись у якій суспільство і його елементи, набувають специфічних властивостей – і навпаки, залишаючи яку,

вони цих властивостей позбуваються. Такі проблемні кола останнім часом характеризують предикатами „психічне”, „економічне”, „соціальне”, „політичне” тощо.

Найбільш яскравим прикладом такого підходу є концепція „політичного” К.Шмідта, який визначав політичне як „ступінь інтенсивності соціального”, що у своєму розвитку досягає стосунків „друзі – вороги”. Власні тлумачення „політичного” ми зустрічаємо, зокрема, у Х.Арендт і А.Хеллер.

Дещо подібне відбувається й у соціології. Усвідомлюючи, що теоретичні дискусії про предмет соціології зайшли у глухий кут, все більше мислителів пропонують вважати предметом цієї науки не окремі соціальні спільноти, соціальні інститути, соціальні відносини, соціальні структури, соціальні процеси і таке інше, а „соціальне” як таке. Звісно, останнє поняття потребувало конкретизації, інакше маємо ситуацію „дефініції невідомого через невідоме” (згадаємо хоч наведені вище смислові рівні). Цю методологічну процедуру намагався виконати відомий російський соціолог Г.В.Осіпов, який виокремлює такі риси „соціального”:

- соціальне характеризує загальну властивість різноманітних груп індивідів, яка є результатом інтеграції ними певних якостей суспільних відносин;

- соціальне окреслює взаємини індивідів, обумовлені сучасними суспільними відносинами. Це означає, що характер і зміст суспільних відносин між індивідами та групами залежить від місця, яке вони займають у різних суспільних структурах, та від тієї ролі, яку вони виконують у них;

- соціальне проявляє себе у ставленні індивідів і груп індивідів один до одного, до свого становища в суспільстві, до явищ та процесів суспільного життя;

- соціальне є результатом спільної діяльності індивідів, яка проявляється у спілкуванні та взаємодії цих індивідів.

Таким чином, на третьому смисловому рівні поняття „соціальне” означає сукупність тих або інших властивостей та особливостей суспільних відносин,

інтегровану індивідами або спільнотами у процесі спільної діяльності (взаємодії) в конкретних умовах, яка проявляє себе у їх ставленні один до одного, до свого стану у суспільстві, до явищ і процесів громадського життя.

У життєдіяльності людей зміст „соціального” проявляє себе як соціальне явище. При цьому „діяльність”, „відносини”, „зв’язок”, „процес” є всього лише його різноманітними підставами. Загальне визначення „соціального” призводить до його розчленування на соціальні зв’язки й соціальні процеси, що можна розглядати як його статичний та динамічний аспекти. Соціальним зв’язком слід вважати будь-які форми відносин між людьми, заснованих на обміні діяльністю, що протікають у будь-якій формі: живій або оречевленій.

Соціологія виявила різновиди соціальної взаємодії, найбільш розповсюдженими з яких є товариська взаємодопомога; стійка спільна діяльність; епізодичне співробітництво; контакти, взаємне інформування; опосередкований взаємозв’язок (наприклад, через продукти праці); нейтральні відносини; протидія одне одному; антагонізм, боротьба. Соціальні зв’язки трансформуються в соціальні процеси тоді, коли тягнуть за собою будь-які зміни. Якщо формальна або неформальна взаємодія людей веде до зміцнення зв’язків між ними, то йдеться про розвиток, який називають процесом соціального становлення. Таким чином, уся багатоманітність соціальних зв’язків та соціальних процесів може бути представлена як конкретні прояви соціального.

Продовжуючи цю лінію, Ю.Качанов зазначає, що соціальне постає як процес безперервної інтеріоризації/екстеріоризації [230], тобто „інтеріоризація соціального відношення та пов’язаний з нею зворотній процес екстеріоризації є реалізованими лише в межах наперед-даних соціальних форм, маючи своєю передумовою вже-існування соціального відношення” [516, с.72].

Зазначені соціальні зв’язки і соціальні процеси можуть набувати прозорого, зрозумілого, передбачуваного характеру, тобто відповідати критеріям адекватності, логічності, цілевідповідності та іншим ознакам, описаним нами у попередньому розділі, а можуть, навпаки, бути спонтанними,

непередбачуваними, випадковими. У першому випадку ми кажемо, що вони є раціональними, у другому - ірраціональними.

Щодо четвертого смислового рівня - „соціального”, то соціальна раціональність тут визначає принцип функціонування соціальних інститутів і стосується узгодженості їх дій у межах цілісного соціального порядку з метою ефективного задоволення особистих і суспільних потреб. Соціальна раціональність - це, насамперед, раціональність соціальних зв'язків і соціальних процесів, індикатор того, наскільки вони адекватні, ефективні, логічні, цілевідповідні, рефлексивні і т.п.

Таким чином, *соціальна раціональність - це тип раціональності, що характеризує зміст і спрямованість соціальних відносин у єдності кількісних і якісних вимірів, і може розглядатися як норматив, основа гармонії і доцільності людської діяльності.*

З огляду на те, що вітчизняний філософський дискурс донедавна був майже цілком діалектико-матеріалістичним, не дивно, що центральне, системоутворююче місце у ньому посідав принцип практики. Саме цей аспект раціональності знайшов найдетальнішу розробку у працях радянських філософів. Для їх розуміння раціональності практика є „наріжним каменем” концепції, її альфою і омегою, бо тільки через практику стає можливою „генералізація мірок розуму”. Завдяки практиці раціональність не тільки отримує гносеологічний статус, але й конститується буттєво як ідея культури. „Упредметнення людських сутнісних сил через практику культури робить дійсність, що освоюється людиною, дотичною розумному світовизначенню, сприяє моделюванню світу в термінах інтелектуальної діяльності, логічної впорядкованості, концептуальної обґрунтованості й алгоритмічності, регульованості й нормативності, тобто конститує проблему раціональності буття і пізнання” [208, с.89].

На наш погляд, соціальна раціональність може розглядатися, щонайменше, в трьох аспектах:

- у поведінковому аспекті, коли ми оцінюємо логічність, рефлексивність, цілевідповідність повсякденної поведінки людей;

- в інституціональному аспекті, коли йдеться про узгодженість, упорядкованість, ефективність функціонування соціальних інститутів;

- у соцієтальному аспекті, коли кажуть про „розумність суспільного устрою”, адекватність та відповідність розвитку соціуму законам історичного процесу.

На поведінковому аспекті соціальної раціональності зосереджували увагу А.Нікіфоров, В.Ким, С.Міляєва, Ф.Неганов, А.Трубцін та інш. Вони наполягали, щоб раціональність розглядалася як властивість людської поведінки. Як зазначає Ст.Тулмін, раціональність – це „атрибут не логічної, або концептуальної системи як такої, а атрибут людської дії та ініціативи” [543, с.141].

Більшість із названих дослідників погоджуються з тим, що для визначення раціональності чи нераціональності людських вчинків необхідно аналізувати їх як елементарний акт соціальної дії, котрий може бути розглянутий як система з трьох елементів:

- цілей, яких намагається досягти людина;
- засобів, які вона залучає для досягнення цілей;
- результату, який досягається (чи не досягається) в ході діяльності.

Кількість елементів у різних авторів варіюється, але ланка „ціль-засіб-результат” стає загальною схемою для визначення раціональної поведінки. Наприклад А.Нікіфоров, розглядаючи людську діяльність як складову практики, запропонував перелік сутнісних рис раціональної діяльності, згідно з якими остання:

- є цілеспрямованою, продуманою активністю, що призводить до досягнення поставленої мети (відповідно нераціональною буде та діяльність, результат якої не відповідає поставленій меті);

- завжди відповідає деяким встановленим нормам і стандартам „розумності”;

- не залежить від суб'єкта (в тому розумінні, що „раціонально всі люди діють однаково, але як тільки вони починають відходити від раціональності, між ними виникають відмінності”). Натомість діяльність ірраціональна значною мірою визначається чуттєвими, інтуїтивними, вольовими поштовхами індивіда;

- ситуація, засоби і цілі раціональної діяльності об'єктивно взаємопов'язані: досягнення конкретної мети в даній ситуації вимагає певних засобів і жодні інші засоби не призведуть до цієї мети;

- кожна сфера діяльності має свої стандарти раціональності [396, с.282-298].

Враховуючи той факт, що еталоном цілераціональної дії є економічна поведінка людини, цілком виправданим є звернення до питання соціальної раціональності з боку представників економічної науки. Більш того, дослідження специфіки поведінки „економічної людини” має значну традицію, починаючи з А.Сміта. Вернер Зомбарт, зокрема, надав вичерпну характеристику економічної раціональності. Економічний прагматизм сповнює його носіїв волею до раціонального ведення господарства шляхом застосування найдосконаліших методів чи то комерційної організації, чи рахівництва або ж виробничої техніки і спонукає їх „попри будь-які труднощі, відмовитися від старого методу в той самий момент, коли дізнається про існування кращого” [190, с.139].

Н.В.Родіонова узагальнила погляди відомих економістів, запропонувавши виокремлювати у цьому плані класичну школу (Д.Рікардо, Дж.Міль, К.Маркс), маржиналізм (Л. Вальрас, К. Менгер, Дж. Бентам, В. Парето, А. Маршал), неокласичну школу (Дж.Шекл, Г.Беккер), інституціоналізм (Дж.М. Кейнс), неінституціоналізм (Т.Веблен, Й.Шумпетер, Ф.Хайєк), історичну школу (Б.Гільдебрандт, К.Кніс) тощо [473, с.77-91]. Спільним у переважної більшості концепцій є: 1) зведення сутнісних рис „економічної людини” до довершеного егоїзму (прийнятного або неприйнятного з певних абстрактно-етичних позицій), 2) уявлення про те, що „економічна людина” як така *завжди*

раціоналізує свою діяльність, підпорядковуючи її цілям максимізації особистого економічного зиску – часто за рахунок іншої людини” [483, с.16].

Комплексний аналіз раціональності людської діяльності здійснюється виконавцями дослідницького проекту „Методологічні і логіко-семантичні основи дослідження соціальної суперечності і перехідних періодів розвитку сучасного російського суспільства”, який розробляється під керівництвом проф. В.В.Попова. Одним з провідних фахівців цього проекту є Б.С.Щеглов, який у 2005 році захистив у Таганрозі докторську дисертацію „Постнекласична раціональність в соціально-філософському контексті”. „Раціональність, - пише він, - знаходить свій вираз в істинності людської діяльності, яка проявляється у відповідності цілей, методів, засобів і результатів, що випрацьовуються у її межах, властивостям і відношенням дійсності, її об’єктивним законам і закономірностям” [631, с.81]. Б.С.Щеглов зазначає, що соціальна раціональність пов’язана з проблемою ролі і місця суб’єкта, її цілераціональної діяльності, якості цієї діяльності. „Людська раціональність невід’ємна від ціннісного підходу до будь-якої діяльності. Ціннісне ставлення до навколишнього світу завжди вибудовується на ієрархії цінностей. Кожного разу плідна спроба раціоналізувати суспільні структури неминуче реалізує принцип ціннісної ієрархічності і розповсюджує його на організаційні та інші, у тому числі політичні структури” [631, с.79].

У 2007 році також у Таганрозі відбувся захист кандидатської дисертації Б.В.Асатряна на тему: „Соціальна раціональність в системі інтерпретації розвитку суспільства”. У роботі надається вичерпний огляд існуючих, інколи суперечливих одна одній, думок з приводу соціальної забарвленості раціональності. Дисертант погоджується з авторами цих позицій, не завваживши при цьому, як за такими оцінками розчиняється його власна позиція. „Соціальна раціональність, - вказує Б.В.Асатрян, - розуміється нами як деякий соціальний процес, але при цьому не як соціальний процес, що розуміється в якості жорсткої детермінації, а навпаки, такий, що пов’язаний з можливістю вибору. Автор постулює, що при розгляді соціальної

раціональності необхідно прийняти програму, пов'язану з соціальним вибором ...Схема: мета – засіб – результат, працює, в принципі, у будь-якому виді раціональності з певними обмеженнями, з тими чи іншими уточненнями концептуального характеру, з тими чи іншими аспектами, що пов'язані з теоретико-пізнавальними можливостями” [25, с.111].

Ф.М.Неганов і А.П.Трубіцин слушно вказують на те, що „з точки зору абстрактного, всезагального визначення раціональність є економічно-результативною, оптимальною функцією (процесом), що реалізує людську потребу (мету), об'єктивною підставою якої виступає всезагальна тенденція людини до звільнення від природної залежності. Однією з особливих форм раціональності як такої, є капітал як функція (як форма)” [391, с.28].

Отже, корені соціальної раціональності слід шукати у соціально-економічній поведінці людини, у її практично-перетворюючій дальності. Саме соціальна раціональність як предикат людської діяльності дозволяє оцінити ті чи інші прояви поведінки на основі ієрархії цілей і цінностей. Універсальним еквівалентом для порівняння, оцінки, вимірювання цієї діяльності стає вартість.

До цього слід додати, що раціональність проявляє себе не лише на індивідуальному, а й на колективному рівні. Б.С.Сівірінов, вслід за Б.С.Щегловим, слушно вказує, що „соціальна раціональність - це функція активності як окремої людини, так і суспільних утворень по відношенню до соціальної реальності. При такому підході свідомо раціональність пов'язана з пізнавальною, рефлексивною діяльністю індивідів і соціальних цілісностей” [497].

У центрі уваги російських філософів І.Т.Касавіна та З.А.Сокулер - інституціональний аспект соціальної раціональності. Свого часу І.Т.Касавін опублікував статтю під назвою: „Про соціальний зміст поняття раціональність”, а подальшого розвитку ця концепція здобула в сумісній з З.А.Сокулер монографії „Раціональність у пізнанні і практиці”, де автори наголошують на необхідності звернення до соціологічного підходу в розумінні раціональності. Соціологічний підхід, на їх думку, пов'язаний з розумінням раціональності як

обумовленості людської діяльності певними соціальними інститутами, що задають їй визначені форми функціонування і оцінюють її відповідно до власних соціальних стандартів.

Цим, до речі, підкреслюється досить важливий аспект ставлення людини до світу. Людина, намагаючись різними способами – теоретично, емоційно, практично – засвоїти світ, випрацьовує певне ставлення до можливості і необхідності даної діяльності, певне розуміння того, чи доступним є сам об’єкт людині і чи існує у людини потреба в ньому? Раціональне засвоєння світу, виходячи з антропологічних характеристик суб’єкта і соціальних умов його діяльності, визначально обмежене людськими здібностями і потребами.

Раціональність у такому разі виступає як „поняття, що підкреслює межі конструктивної людської діяльності, що лежать у самій людині і в світі, який нею створюється. У більш вузькому смислі - це означає обмеженість кожного конкретного виду діяльності, неможливість автоматичного розповсюдження схем, норм, ідеалів одного виду діяльності на інші сфери людської практики. Із цього витікають можливість і необхідність твердження про багатоманіття типів раціональності, про поліфонічну структуру раціонального засвоєння світу людиною, про варіабельність розуміння і оцінки цього засвоєння” [223, с.76].

Враховуючи, що для засвоєння соціального світу соціум відтворює найбільш вдалі зразки поведінки та закріплює норми інтерсуб’єктивних стосунків у вигляді соціальних інститутів, раціональність, як ознака діяльності, екстраполюється на цей інституціональний рівень.

Слід визнати, що інституціональні аспекти проблеми соціальної раціональності більш плідно досліджувалися у західній, зокрема, німецькій соціології. Тут вивчення процесу раціоналізації суспільних стосунків та їх закріплення у формі соціальних інститутів має багату традицію, сягаючи часів Макса Вебера. Враховуючи відому опозицію веберівської концепції до Марксової, яка панувала у нашому суспільствознавстві за радянських часів, стає зрозумілим, чому концепт соціальної раціональності з таким запізненням входить до вітчизняного соціально-філософського дискурсу.

Своєрідне „перевідкриття” веберівської концепції раціоналізації соціальних інститутів відбулося завдяки спільній праці П.П.Гайденко та Ю.М.Давидова „Історія і раціональність: Соціологія М.Вебера і веберівський ренесанс” [110]. Завдяки цій та подібним роботам сталося переусвідомлення соціологічної спадщини не тільки М.Вебера, але й Г.Зімеля, Ф.Тенніса, М.Шелера. До речі, вивчення процесу раціоналізації у німецькій соціологічній школі відбувалося на трьох рівнях: на рівні особистості, на рівні суспільства та на рівні культури.

В Україну веберівський ренесанс прийшов двома шляхами: по-перше, з Москви, так би мовити, у межах загального культурного процесу, а, по-друге, безпосередньо з Німеччини - через професійні переклади М.Д.Култаєвою, Л.А.Ситніченко, А.М.Єрмоленком та іншими соціальними філософами праць представників франкфуртської школи та комунікативної філософії.

Зокрема, А.М.Єрмоленко на підставі аналізу доробків німецькомовних авторів дійшов висновку, що у будь-якому суспільстві існують й існують дві протилежних тенденції, які конкурують і водночас доповнюють одна одну. Перша тенденція полягає у зростанні соціальної раціональності, яка проявляє себе, зокрема, у раціональній організації виробництва, обліку, контролю всередині соціальних інститутів. Інша, навпаки, пов'язана з „владою сил, що не можуть бути безпосередньо контрольовані”. Пріоритетність тієї чи іншої тенденції залежить від багатьох факторів, вони є історично мінливі. Поява поняття „раціональність суспільства”, або „соціальна раціональність”, свідчить про те, що західні філософи намагаються застосувати характеристики раціональності не лише до гносеологічних та логічних проблем, а вкласти в це поняття практичний (соціально-економічний і політичний) смисл, що виражається в принципах організації діяльності соціальних інститутів та суспільства в цілому.

Такий практичний аспект зумовлює потребу у розгляді проблеми реалізації раціональності в сфері суспільних відносин. Раціональність діяльності повинна бути проаналізована, з одного боку, через суб'єктивну систему цілей окремого

індивіда, який діє в соціальних інститутах, а, з іншого – через функціональну, або організаційну раціональність. Інакше кажучи, діяльність людини має розглядатися з боку цілей діяльності інших людей або організацій, а також певного узгодження цих цілей. А це означає, що „проблема сумісності організаційної і особистісної раціональності, індивідуальної і зовнішньої для індивіда системи цілей, веде до фундаментального... питання: як може створюватися соціальний порядок, який би мав на увазі індивідуальну систему цілей і їх раціональне втілення” [176, с.34].

Саме у такій постановці питання проблема раціональності переміщується на рівень суспільних відносин, тобто виступає як проблема соціальної раціональності. Для рішення проблеми соціальної раціональності необхідно відповісти на принципове питання: чи існує дещо загальне? Якщо так, то яким воно повинно бути (окрім категоріальних форм свідомості)? На підставі чого можна узгоджувати окремі види діяльності й окремі інтереси та поєднувати їх в цілісну систему?

Відповідь на це запитання пропонується або 1) в онтології комунікації, або 2) в онтології символічних форм, при цьому те „загальне”, яке забезпечує соціальну раціональність, розглядається як продукт символічної взаємодії індивідів, політичним проявом якої є буржуазна демократія, або 3) від нього відмовляються взагалі. Тому важливим критерієм соціальної раціональності є узгодженість діяльностей різних індивідів, функціонування різних соціальних інститутів.

За А.М.Єрмоленко, у ранньо-буржуазному суспільстві „сумірність діяльності індивідів, що визначає доцільність, впорядкованість, координованість цих діяльностей, може бути досягнута на основі слідування загальнозначущій мірі (нормі), яка виступає... в кількісній формі – у вигляді вартості” [176, с.12]. Цю раціональність називали вартісною або ринковою раціональністю. Вона функціонувала згідно правил і норм, що регулюють товарно-грошові відносини. К.Маркс пропонував аналізувати буржуазну раціональність за допомогою категорії „перетворена форма”. З цього приводу

М.Мамардашвілі пише, що сутність перетвореної форми полягає в об'єктивному усуненні змістовних визначень. Форма прояву отримує самостійне „сутнісне” значення. Саме предмети-фантоми виконують в ранньо-індустріальному суспільстві нормативну функцію.

Дещо з інших методологічних настанов до інституціонального рівня соціальної раціональності підійшов А.І.Абдула, автор дисертації „Раціональність як соціокультурний феномен” (Дніпропетровськ, 2009), в якій не лише безпосередньо використовується концепт „соціальна раціональність”, але й називаються принципи, за якими вона функціонує. Дисертант виокремлює принципи плюралізму, критики та потенційної помилковості - для „відкритої” та принципи обмеження і ефективності – для „закритої” раціональності. Запропоновані принципи дозволяють авторові говорити про соціальну раціональність як про „універсальну характеристику людської діяльності та специфічну рефлексивну функцію” [1, с.7-8]. У термінах соціальної раціональності він інтерпретує попперіанську концепцію демократії та відкритого суспільства. Підґрунтям цієї концепції є ідея „потенційної помилковості”, відповідно до якої демократична система повинна враховувати помилковість у прийнятті рішень і діях, бути зорієнтованою на „негативні” випадки (наприклад, обрання „найгіршого правителя”). Ця концепція враховує також принципи плюралізму та критики, які встановлюють сутність демократії. З „відкритим” типом соціальної раціональності пов'язуються ідеї громадянського суспільства й контрольованої ринкової економіки. І навпаки, „закрита” складова соціальної раціональності забезпечує стабільність, порядок і ефективність функціонування політичної, економічної і соціальної систем [1, с.7-8].

Нарешті, соціетальний аспект проблеми соціальної раціональності передбачає погляд з боку відповідності до загальних законів суспільного розвитку на поступ тієї чи іншої соціальної системи в цілому.

На цьому рівні соціальна раціональність ототожнюється з атрибутивною властивістю цивілізації. Культурні особливості народів, що розвиваються у

процесі своєї життєдіяльності аналітичні або образно-інтуїтивні начала, здатні виробити певні цивілізаційні ознаки. Зокрема, на думку К.Ясперса, наука, коли вона стає логічно і методично усвідомленою, робить європейську культуру відмінною від культури інших народів. Грунтуючись на даній інтерпретації, К.Г.Юнг розподіляв цивілізації на „раціональні” і „афектні”. В цьому значенні багато філософів для аналізу різних типів цивілізації пропонували такі характеристики, як „динамічність” і „статичність”, „екстравертованість” і „інтравертованість”, „оптимізм” і „фаталізм”, „раціоналізм” і „містицизм” [135, с.173-174].

Абсолютизація раціонального начала у Західній цивілізації обумовила її світове лідерство, проте й обернулася своєю протилежністю. Для українського суспільства ця теза набула актуальності у зв'язку із переусвідомленням недалекого радянського минулого і спробою надати оцінку розумності чи нерозумності того суспільного ладу. При цьому, звісно, дуже важко бути неупередженим, і на характер такої оцінки найчастіше впливають фактори ідеологічної природи.

До речі, у сусідній Росії, де розпад Союзу РСР розглядається як помилка історії та національна образа, масова свідомість більш схильна до думки про початкову раціональність радянської цивілізації. Не без підстав критикуючи альтернативну соціалістичній модель розвитку як ірраціоналістичну, С.Г.Кара-Мурза доводить, що з позицій здорового глузду розпад Союзу та добровільна відмова від багатьох цивілізаційних надбань, яких не знав Захід, могла відбутися лише за умов збою у функціонуванні колективного інтелекту народу. У передмові до своєї роботи „Загублений розум” він уточнює контекст поняття раціональності, про який піде мова: „...ми говоритимемо про ту раціональність, яка відповідає принципу „живи і давай жити іншим”. Тобто про раціональність „для життя народу”. Це важливе уточнення, оскільки варто завести мову про те, що основні твердження, скажімо, М.Горбачова або Б.Єльцина є неадекватними щодо норм раціональності. На що звичайно є відповідь: а у них своя раціональність. А далі йдуть уточнення залежно від політичної позиції. Патріот

скаже, що Горбачов хотів розвалити СРСР і діяв раціонально: ліберал-західник скаже, що Горбачов хотів знищити імперію зла і діяв раціонально. Але ми не казатимемо про приховану мету і „читатимемо в серцях”, ми говоримо про міркування, яким повірили люди... Крім того, в тій „раціональності для життя”, про яку йдеться, <...> вважатимемо раціональними ті міркування і рішення, які дозволяють народу забезпечити собі *довге* життя. Тому хитрість спокусників, диверсантів і розкрадачів народної власності, що дозволяє їм досягти своєї мети, нас цікавити не буде. Так, її можна визнати раціональністю, але специфічною раціональністю паразита – хай її вивчають криміналісти, ми її врахуємо, але говорити будемо про головний масив” [219, с.6-7].

Наведена цитата вказує, що соціетальна раціональність – як раціональність всього суспільства – пов’язується з пануючими у даному соціумі уявленнями про пріоритетні потреби, базові цінності, інтереси народу, справедливість, перспективи розвитку тощо. На відміну від поведінкового та інституціонального контекстів, які вивчаються переважно соціологією, соціетальний контекст раціональності є предметом філософських міркувань.

Цікаві роздуми щодо змісту соціальної раціональності висловили учасники 3-го Російського філософського конгресу „Раціоналізм і культура на порозі III тисячоліття”, який відбувся у вересні 2002 року. Характерно, що до визнаної філософської еліти Росії приєдналися маловідомі дослідники феномену раціональності, які продемонстрували, наскільки популярною стала ця тема на пострадянському просторі. Один з його учасників, В.С.Величко, висловив думку про те, що за всією багатшаровістю поняття „соціальна раціональність” все ж таки існує певне стійке ядро. „Воно практично беззмістовне і є своєрідною матрицею-функцією, що має на меті впорядкування й узгодження елементів світу і людської свідомості. Відразу виникає питання: що впорядковується і що з чим узгоджується? Можливі варіанти відповідей:

- а) упорядкований світ знаходить відповідне відображення в свідомості;
- б) упорядкований розум намагається впорядкувати зовнішній світ.

...Рациональність – це світоглядна матриця, що виступає в ролі важливішого соціокультурного регулятора” [88, с.403-404]. Відповідно до цієї матриці формуються і цивілізаційні особливості: варіант а) – це Китайська цивілізація, варіант б) – це Захід.

Інший учасник конгресу, Л.Г.Фішман, у гегелівському стилі називає соціальною раціональністю „базові уяви в суспільстві про те, що є природним, а отже, розумним. В основі соціальної раціональності лежать уявлення про природні, а тому невід’ємні права людини” [566, с.157]. Він аналізує західну соціальну раціональність, яку називає „раціональністю страху”. Серед природних прав тут домінують право на особисту свободу, право на політичні та релігійні погляди, право на вільне застосування своєї робочої сили. У цьому переліку немає місця праву на життя, яке б позитивно обґрунтовувалось: таке право інтерпретується тільки негативно. Ніхто не може відняти право на життя беззаконно. Реалізація права на життя залежить від двох факторів: ступеня суспільного благополуччя та наявності впливових політичних сил, які вимагають забезпечення соціальних гарантій. Якщо немає цих факторів - немає і права на життя, а лише право на смерть від голоду. Право на життя не є природним. Тому в основі західної соціальної раціональності лежать постійний страх перед майбутнім і недовіра до світу і суспільства. Для цієї раціональності конфлікт є нормальним станом.

„Раціональності страху” протистоїть ”раціональність довіри”, характерна для вітчизняної традиційної та радянської соціальної раціональності. Головним і природним для неї є право людини на життя. Право на життя гарантовано при будь-якому рівні суспільного добробуту, і його не можна відняти ніколи. Соціальний стан – це гарант цього права і тому суспільне життя є безумовним благом для людини. Саме тому в основі традиційної соціальної раціональності лежить почуття довіри до світу і суспільства і відсутній страх перед майбутнім. Для цієї соціальної раціональності конфлікт є ознакою хвороби [566, с.157]. Тому закономірно виникає запитання щодо можливості співіснування обох різновидів соціальної раціональності в одному суспільстві.

На сьогоднішній день існують праці, в яких соціетальна раціональність розглядається крізь призму соціосинергетики. Серед них слід назвати статтю О.А.Музики „Вимірювання соціальної раціональності в системі оцінки систем, що саморозвиваються, і теорії ухвалення рішень” [385, с.109-112]. Автор розглядає процес розвитку систем, що саморозвиваються, та роль соціальної раціональності в ньому, акцентуючи увагу на вимірюванні самої раціональності з точки зору ухвалення того або іншого індивідуального рішення. Він розрізняє поняття „соціальна раціональність суспільства” і „соціальна раціональність індивіда” та корелює їх з ціннісною системою як індивіда, так і суспільства. У своїй статті він пише: „...проблема ухвалення рішення, оцінки його з урахуванням цінностей, що є в соціального суб’єкта, дозволяє говорити про вимірювання самої соціальної раціональності з точки зору ухвалення того чи іншого індивідуального рішення. Це індивідуальне рішення, звичайно, говорить про те, що соціальна раціональність суб’єкта базується не тільки на тих початкових настановах, з яких він розпочинає дослідження, але й пов’язана з етапами розвитку самого суб’єкта, соціальної групи або суспільства, які він хоче бачити в майбутньому. Проте вимірювання соціальної раціональності суб’єкта вказує, що той або інший соціальний суб’єкт фактично показує свій індивідуальний спектр ухвалення альтернатив у рамках досягнення певного рішення. Ця альтернатива здається йому не тільки більш ефективною і прагматичною, але й фактично відповідає його бажанням для досягнення поставленої мети як з урахуванням тих цінностей, які він реалізує, так і з точки зору прагматичності” [385, с.109-112].

Таким чином, сказане дозволяє узагальнити набір типових питань, що складають дискурс соціальної раціональності. Це - проблема суб’єкта; проблема діяльності; цілевідповідність; „відкрита” і „закрита” раціональності; свобода; цінність; раціональні та нераціональні чинники прийняття рішень; проблема ефективності управлінських рішень; оптимальна узгодженість дії соціальних інститутів, що складає певний соціальний порядок; соціальні технології; соціальне прогнозування.

Концепт „соціальна раціональність” вказує, що раціональність є не тільки сферою пізнання, але й переломлюється у царині соціального, тобто у самій соціальній раціональності виокремлюються раціональність свідомості та раціональність діяльності (В.С.Швирьов). Інакше кажучи, термін „раціональність” охоплює як раціональність свідомості (і пізнання), так і раціональність реальної практичної дії.

На єдність суто гносеологічних і соціальних аспектів раціональності вказує проф. П.С.Гуревич. Узагальнюючи матеріали дискусій трьох Всесвітніх філософських конгресів, він пише, що термін „раціональність”, хоч і є занадто багатозначним, але все ж таки має досить визначений смисл. Він означає метод пізнання дійсності, заснований на розумі. „Раціоналізація взагалі, виступаюча в тих або інших формах є загальнолюдською якістю, властивою різноманітним сторонам людської активності. Вона, отже, реалізується й у філософській рефлексії. Зокрема, можна говорити про філософське вчення, точніше про певні методичні принципи (аксіоматику), згідно яким розум служить основою буття (онтологічний раціоналізм), пізнання (гносеологічний раціоналізм), моралі (етичний раціоналізм)” [135, с.173].

З соціально-філософської точки зору, соціальна раціональність може розглядатися: 1) як раціональні форми самої практики культурного освоєння реальності людиною, тобто як розумна людська діяльність; 2) як генеза самої ідеї раціональності в історії людської свідомості [208, с.78]. Як проблема духовно-теоретичного ґатунку раціональність усвідомлюється в контексті методологічної свідомості тієї чи іншої епохи і полягає в розробці і обґрунтуванні шляхів, засобів, форм розумової діяльності мислення, які протиставляються неупорядкованому, хаотичному руху думки, що піддається емоційним імпульсам або догматичним структурам вірувань.

На нашу думку, концепт „соціальна раціональність” використовується, насамперед, для характеристики пізнавально-перетворюючої діяльності людини та, відповідно, для опису внутрішньої логіки функціонування соціальних систем. Саме при такому підході важливу роль відіграють ступінь і способи

адекватного сприйняття соціальними індивідами оточуючого середовища і власної діяльності з урахуванням їх світоглядних настанов, цільових орієнтирів і пізнавальних можливостей.

2.2. Критерії періодизації соціальної раціональності

Перш, ніж перейти до історичної динаміки соціальної раціональності, необхідно визначитись з критеріями виокремлення певних етапів її само розгортання. Якщо провести аналогію з розвитком раціональності наукової, то слід визнати, що існує декілька підходів до періодизації науки і - ширше - духовної культури, раціональності та суспільного розвитку. Окрім формаційного підходу, в межах якого переважно рухалася вітчизняна соціальна-філософська думка радянського періоду, останніми роками знайшли поширення ще декілька концептуальних моделей.

Згідно однієї з них, еволюція типів раціональності описується за допомогою концептів „премодерн” - „модерн” - „постмодерн”. Усі три поняття „обертаються” навколо французького слова „moderne”, яке перекладається як „новітній”, „сучасний”. У ХХІ столітті важко вважати сучасним те, що описується терміном „модерн”, проте ми добре розуміємо, що його поява і розповсюдження були пов’язані з конкретною історичною епохою. „Методологічна схема „Премодерн-Модерн-Постмодерн”, - зазначає О.М.Соболь, - яка символізує багатовіковий процес становлення європейської духовності з моменту її зародження і до теперішнього рубежу тисячоліть, використовується як своєрідний „фрейм”, „концептуальна рама”, яка надає змогу досягнути постмодерністську ситуацію у глобально-історичному контексті. Ця концептуальна схема постала в європейській гуманітаристиці після славнозвісної ніцшеансько-шпенглерівської критики більш ранньої методологічної схеми всесвітньої історії „Стародавній світ – Середні віки – Новий час” [508, с.12].

Інша модель стосується розвитку наукового і філософського знання, яке проходить у своєму становленні класичну і некласичну стадії. Найбільш

аргументовані концепції переходу від класики до некласики надали М.К.Мамардашвілі, Е.Ю.Соловйов, В.С.Швирьов.

Паралельно з цією моделлю існує більш деталізована версія, у якій некласика сама поділяється на дві складові: власне некласику та постнекласику. Авторство цієї схеми слушно приписується академікові В.С.Стьопіну, проте нею користуються у своїх теоретичних узагальненнях майже всі філософи, предметом дослідження яких є філософія науки та проблема раціональності як така. В.С.Стьопін запропонував типологію наукової раціональності, в якій вичленування типів залежать від функціонування окремих елементів наукового пізнання. Критерієм для структурування наукового знання є: 1) об'єкт (предмет пізнання); 2) суб'єкт пізнання; 3) методи пізнання. Аналізуючи діяльність суб'єкта наукового пізнання, спрямовану на постійне зростання і поглиблення об'єктивно-істинного знання, В.С.Стьопін охарактеризував етапи еволюції науки як „класику”, „некласику”, „постнекласику”. При цьому кожний з етапів описується схемою „суб'єкт-засоби-об'єкт”, відрізняючись глибиною рефлексії, модифікацією когнітивно-методологічних засобів, соціокультурних норм і цілей. Поширюючи цю логіку з науки на раціональність взагалі, В.С.Стьопін вказує на наступні специфічні засоби реалізації раціональності: 1) у вигляді суб'єктно-об'єктної схеми діяльності (класичний тип раціональності); 2) у вигляді актів, що конституюють смисли в культурі (некласичний тип); 3) як реалізація єдності телеологічних структур людського життя, світу (постнекласичний тип) [522, с.632-635].

Для класичного типу раціональності характерна орієнтація виключно на об'єкт наукового дослідження. У класичний період розвитку науки суб'єкт виступав дистанційованим щодо її об'єкта. Об'єкт розглядався як абстрактний, ідеалізований, незалежний від суб'єкта, який виступає в ролі стороннього спостерігача. Уявлення про істину не містить у собі жодної краплі суб'єктивізму, а в процесі її досягнення за дужки виноситься все те, що пов'язане із засобами і операціями діяльності дослідника. Така настанова розглядається не лише як „корисна”, але й як найнеобхідніша умова здобуття

істинного знання. Еталоном для будь-якої класичної науки є механіка та природознавство, які спиралися на фундаментальні цінності редукціонізму, монізму, об'єктивізму, детермінізму, лінійного прогресизму тощо.

Некласична раціональність характеризується початком активізації суб'єкта пізнання, коли акцент зміщується з об'єкта на пізнавальну процедуру. Об'єкт релятивізується, стає відносним. І ця відносність виявляється в аспекті його „просвічування” засобами пізнання. Розвиненість і досконалість пізнавальних засобів і операцій – неодмінна умова отримання істинного знання. На противагу класичній раціональності, де суб'єкт пізнання виглядав пасивним, у некласичній науці він стає активним учасником виробництва нового знання. Знаходячись усередині природних процесів, що ним вивчаються, суб'єкт ставить природі запитання, які викликані і визначаються не лише прагненням зрозуміти суть цих процесів, але й містять у собі конкретно-історичну мету і цінності життя людей. Ці цінності обумовлюють вибір теоретико-пізнавальних засобів, способів і методів. Соціокультурні цінності імпліцитно визначають спрямованість пошуків науковця, але не усвідомлюються ним як такі, що стимулюють його діяльність. Вони знаходяться в структурі світогляду епохи, але ще не визначають остаточно суб'єктивні мотиви процесу пізнання. Радикальній зміні за цих умов піддається і саме розуміння істини, викликане об'єктивною плюралізацією методологічних підходів у її вивченні. У такій ситуації досягнення істини відбувалося завдяки реалізації безлічі підходів, що конкурують між собою та „підбираються” до неї з різних сторін. Сама істина перетворюється на спектр дискретних, об'єктивно відносних точок зору.

Нарешті, сучасний нам постнекласичний тип раціональності визначається ще більшою автономізацією суб'єкта пізнання. Істина напряду залежить від соціокультурних цінностей і норм, різноманіття яких виявилось в світовій історії. Постнекласична раціональність припускає адекватність засобів пізнання самому об'єктові, включення в процес пізнання, окрім внутрішньо наукових цінностей і норм, ще й соціальної мети.

„Кожний новий тип наукової раціональності характеризується особливими, властивими йому підставами науки, які дозволяють виокремити у світі і досліджувати відповідні типи системних об'єктів (прості, складні, такі, що саморозгортаються). При цьому виникнення нового типу раціональності і нового образу науки не слід розуміти спрощено у тому смислі, що кожний новий етап призводить до повного зникнення уявлень і методологічних настанов попереднього періоду. Навпаки, між ними існує наступність. Некласична наука зовсім не знищила класичну раціональність, а лише обмежила царину її дії... Так само становлення постнекласичної науки не призводить до знищення всіх уявлень і пізнавальних настанов некласичного і класичного дослідження. Вони будуть використовуватися у деяких пізнавальних ситуаціях, але втратять статус домінуючих і визначаючих обличчя науки” [522, с.635]. Запропонована періодизація наукової раціональності, на наш погляд, може стати підставою для аналогічної періодизації соціальної раціональності, так само, як стала підґрунтям для періодизації раціональності економічної [559]. Але, перш ніж перейти до її створення, спробуємо співвіднести модель „класика-некласика-постнекласика” із моделлю „премодерн-модерн-постмодерн”. Цілком закономірно виникають запитання: як в історичному часі корелюються класика та премодерн, некласика та модерн, постнекласика та постмодерн? Чи буде науково коректним та виваженим проведення паралелей між названими концептами? Чи між ними взагалі існує щось спільне?

Відповідаючи на поставлені запитання, зазначимо, що на сьогоднішній день у публікаціях відсутня єдина точка зору щодо виокремлення цих етапів. Рухливими є логічні і хронологічні межі класики, некласики, постнекласики. Так, наприклад, В.В.Ільїн вважає, що класична наука обіймає період з XVII до XX століття; некласичний період він вважає підготовленим наукою кінця XIX – першої чверті XX століття, але при цьому називає його концептуально незавершеним; а неокласичну науку пов'язує з аксіологічним відношенням „пізнання – цінність”, яке не притаманне ані класичній, ані некласичній науці, яке є перспективою майбутнього. На наш погляд, проблема ціннісного в

пізнанні була характерна і для ХІХ, і для ХХ століть, хоча, можливо, і не в такій мірі, як вона набуває звучання сьогодні.

Л.В.Рижко в роботі “Науковий простір...” вважає, що класичний період, очевидно, починається від Г.Галілея та Ф.Бекона і найбільшого розвитку досягає в працях І.Ньютона. Закінчується ця віха творчістю А.Ейнштейна. Некласичний період у науці починається з квантової і релятивістської фізики. Прикметами цього періоду є те, що в науковому пізнанні чільне місце починають посідати „посередники” між суб’єктом та об’єктом пізнання. У гносеологічному плані – це прилад та математичні операції, у науково-організаційному – це інфраструктура наукової діяльності. Дисциплінарна структуризація науки – характерна прикмета неklasичної науки. Наприкінці ХХ століття в науці започатковуються якісні зміни. Народжується постнеklasична наука [466].

В.В.Кізіма осмислює тріаду „класика-неklasика-постнеklasика” через призму відношення людини і світу. Він вважає, що в класичних методологіях світ визначає, людина визначається. В неklasичних має місце зворотній зв’язок: людина – центр, світ – периферія [164, с.22].

Подібне багатоманіття думок притаманне й схемі „премодерн-модерн-постмодерн”. Петер Козловські, наприклад, вказує, що модерн, по-перше, означає епоху християнства (це значення, хоч і є історично аргументованим, сьогодні майже не використовується), по-друге, епоху Нового часу (таке розуміння, навпаки, досить розповсюджене), по-третє, модерн усвідомлюється як „проект”. Постмодернізм означає певну історично-культурну епоху у фазі занепаду, і це є органічним розумінням розвитку. Для прикладу: спочатку йшлося про епоху романтизму; пізніше дослідники довідались, що певні романтичні елементи виникають ще перед появою романтизму і назвали це передромантизмом. Довідались також, що романтичні мотиви продовжують існувати і після властивої доби, і назвали це постромантизмом. У цьому сенсі постмодернізм означає те, що після модернізму, але після модернізму в західноєвропейському розумінні. Бо ж там прийнято говорити, що модернізм

тривав до шестидесятих років XX ст., - у нас, натомість, що модернізм тривав до першої світової війни. Сьогодні і ми, пристосовуючись до європейської історіографії, схильні подовжити наш модернізм також до шестидесятих, докорінно змінюючи дотеперішній зміст цього поняття [174].

Інколи ця схема осучаснюється, перетворюючись на ланку „модерн – постмодерн - постпостмодерн (або, як прийнято зараз вживати, afterпостмодерн). Історики філософії і науки висловлюють різні, вкрай протилежні думки щодо питання про початок епохи модерну. Одні ведуть її відлік з XVI століття, від голландської революції 1580 року, інші – з XVII століття, від англійської революції 1642 року, треті – з кінця XVIII століття, від американської і французької революцій, а також від англійської промислової революції. Юрген Габермас вважає, що модерн починається з XVI століття, досягаючи самосвідомості до кінця XVIII століття і називає в якості подій, що утворюють поріг епох між Новим часом і Середніми віками відкриття Нового світу, Ренесанс, Реформацію. Т.Парсонс датує зародження сучасних суспільств XVII століттям. Н.А.Бусова схиляється до того, що „сучасний соціальний порядок зародився наприкінці XVIII століття, після американської і французької революцій, які забезпечили політичну основу для подальшого розвитку демократії, і після англійської промислової революції, що поклала початок індустріалізації” [74, с.9]. Ольга Соболев зазначає, що „духовна ситуація Модерну розпочинається із грандіозної революції Коперніка–Декарта і завершується початком теперішньої кризи антропності, загибеллю неподільної віри в науку, раціональність, науково-технічний прогрес” [508, с.21]. „Історично початок модерну, - пише П.Велінг, - зазвичай ототожнюється з індустріальною революцією (виокремлення економічної системи), виникненням (або вичленуванням) буржуазно-демократичної держави, із буржуазним Просвітництвом і початком експериментальних (природничих) наук, характерних для Нового часу... Тому з історичної точки зору модерн – це ще одне, і також досить невизначене, поняття для позначення як „європейського Нового часу”, так і індустріального капіталізму” [Цит. за: 204, с.17].

У будь-якому разі важко не помітити, що модель „премодерн–модерн–постмодерн” має переважно соціокультурне навантаження. Ми використовуємо ці концепти для опису стильових особливостей в мистецтві, зокрема, в літературі, живописі, архітектурі, у політичному і соціальному житті. З іншого боку, схема „класика-некласика-постнекласика” стосується саме науки та, меншою мірою, позанаукових форм пізнання, світогляду тощо. Не важко побачити, що класика і некласика у філософії хронологічно передують класичній, некласичній та постнекласичній науці. Тобто йдеться про різні підстави типологізації зазначених концептів, про різні сфери їх застосування.

Інколи навіть зустрічаються судження про те, що виокремлення модерну та постмодерну відповідає французькій філософській традиції, у той час як логіка ототожнення філософії та науки є більш характерною для німецького типу філософування.

Проте, на наш погляд, у зазначених схемах все ж таки існує дещо спільне, таке, що дозволяє співвідносити між собою типи соціальної раціональності, які описуються поняттями премодерну і класики (у науці та філософії); модерну і некласики; постмодерну та постнекласики. Принаймні, можна говорити про взаємний вплив зазначених концептів. З огляду на серйозність та складність проблеми типологізації раціоналізації слід зауважити, що кореляція класифікацій „класика-некласика-постнекласика” та схеми „премодерн-модерн-постмодерн” носить умовний характер і не претендує на істину в останній інстанції. Спробуємо визначитись у часових і змістовних рамках щодо кожного з етапів еволюції раціональності.

Перше. Класичний тип філософування розпочинається з Сократа, Платона, Аристотеля, включає Середні віки та Новий час, досягає свого апогею у німецькій класичній філософії, зокрема, в системі Гегеля, після чого піддається критиці Л.Фейєрбахом і К.Марксом (згадаємо роботу Ф.Енгельса „Людвіг Фейєрбах і кінець німецької класичної філософії”). Класичний тип наукової раціональності припадає на Новий час і репрезентований Г.Галілеєм, І.Кеплером, І.Ньютоном, Ф.Беконом, Р.Декартом, Б.Спінозою тощо. Концепт

„премодерн” описує духовний стан середньовіччя. Епоха модерну також стартує з Нового часу.

Друге. Некласична філософія починається з переоцінки всіх цінностей Ф.Ніцше, А.Шопенгауером. До цього типу слід зарахувати „філософію життя”, позитивізм, екзистенціалізм, прагматизм, структуралізм, феноменологію, герменевтику (з середини ХІХ по кінець 70-х років ХХ століть). Некласичний тип наукової раціональності починається з 1898 року (відкриття радіоактивного випромінювання). Видатними представниками неklasичної науки є Н.Бор, Л. де Бройль, В.Гейзенберг, А.Ейнштейн Дж.Уотсон, Ф.Крик, В.Йогансон. Модерн, таким чином, охоплює собою як класичний, так і неklasичний типи наукової раціональності.

Третє. Епоха „пост” в філософії починається з роботи Ж.Ф.Ліотара „Стан постмодерну” (1979 р.). Постнеklasика в науці виокремлюється в останній чверті ХХ століття (синергетика, антропний принцип). З ними співпадають і часові межі постмодерну. Тобто, лише в цьому випадку ми маємо конгруентність трьох вимірів раціональності: філософії, науки, культури.

Визначившись, таким чином, з хронологією, спробуємо далі описати етапи еволюції соціальної раціональності, які обумовлюють зміст сучасного нам постнеklasичного її типу. Інакше кажучи, окрім впливу науки, необхідно прослідкувати внутрішню логіку саморозгортання соціальної раціональності. Ця логіка полягає у поступовому „розчаклуванні” поглядів на природу суспільства, соціальну структуру, функціонування соціальних інститутів, управлінських практик, на співвідношення соціальних норм і цінностей.

ВИСНОВКИ З 2 РОЗДІЛУ

Сучасне розуміння раціональності ґрунтується на визнанні різних типів раціональності, кожний з яких не претендує на абсолютну повноту і готовий до діалогу, компромісу і критики. В умовах постнекласики визнається неконструктивність розуміння і уявлення монологізму стосовно самої раціональності. Поява поняття „тип раціональності” вказує на потребу у характеристиці не лише науки, але й інших галузей людської діяльності як раціональних, на прагнення до раціоналізму в широкому смислі цього слова як здібності розуму до осягнення цілісного феномену соціального життя. Серед існуючих підстав типологізації слід назвати світогляд епохи, відповідність суспільно-економічній формації, пануючу методологію, співвідношення цілі і цінностей, прозорість (закрита і відкрита раціональності), протиставлення сущого і належного, самокритика і самоідентифікація розуму тощо. Таке розмаїття варіантів типологізації раціональностей свідчить про те, що раціональність слід розглядати і як соціокультурний феномен, що має складну внутрішню структуру. Раціональність повинна фіксувати, відображати і оцінювати існуючі форми соціальної організації.

Серед типів раціональності, що виникають внаслідок виокремлення на зазначених підставах, особливе місце належить соціальній раціональності, яка характеризує діяльнісний аспект проблеми. Соціальна раціональність фіксує не тільки і не стільки соціальну детермінацію раціонального мислення, але характеризує людську поведінку та інтерсуб’єктивні стосунки. Те, що раціональність не є лише гносеологічною характеристикою, а онтологізується в практиці людської діяльності і має соціальне забарвлення, - факт, в принципі, визнаний. Зважаючи на це раціональними можуть бути також відносини між членами конкретного суспільства, його інститутами та соціальний порядок у цілому.

Соціальна раціональність – це тип раціональності, що характеризує зміст і спрямованість соціальних відносин в єдності кількісних і якісних вимірів і

може розглядатися як норматив, основа гармонії і доцільності людської діяльності. Соціальна раціональність розглядається на трьох рівнях: а) на рівні повсякденної діяльності, коли ми оцінюємо логічність, рефлексивність, цільовідповідність повсякденної поведінки людей; б) на інституціональному рівні, коли йдеться про узгодженість, впорядкованість, ефективність функціонування соціальних інститутів; в) на соціетальному рівні, коли оцінюється розумність суспільного устрою, адекватність та відповідність розвитку соціуму законам історичного процесу. У коло проблем соціальної раціональності входять: проблема суб'єкта; проблема діяльнісної активності особистості; цільовідповідність; „відкрита” і „закрита” раціональності; свобода; цінність; раціональні та нераціональні чинники прийняття рішень; проблема ефективності управлінських рішень; оптимальна узгодженість дії соціальних інститутів, що складає певний соціальний порядок; соціальні технології; соціальне прогнозування.

Підґрунтям аналізу будь-якого типу раціональності є особливості розвитку наукової раціональності як найбільш розвинутої й автентичної інституціональної форми раціональності як такої. Еволюція наукової раціональності від класичної - через некласичну – до постнекласичної розглядається як підстава для періодизації соціальної раціональності. При цьому постає питання про увідповіднення схеми „класика-некласика-постнекласика” зі схемою „премодерн-модерн-постмодерн”. Незважаючи на неспівпадіння у хронології наукової, філософської та соціальної раціональностей, все ж таки можна прослідкувати загальну логіку, згідно з якою ці етапи змінюють один одного. Основним надбанням зробленого дослідження є ідея історичного розвитку соціальної раціональності відповідно до поставлених в кожну історичну епоху цілей і випрацьованих для їх досягнення засобів.

РОЗДІЛ 3.

ДИНАМІЧНИЙ ВИМІР СОЦІАЛЬНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ*3.1. Сутнісні ознаки соціальної раціональності класичного типу*

Для аналізу динаміки соціальної раціональності, нам необхідно прослідкувати розгортання двох паралельних процесів: а) раціоналізації суспільних відносин та б) віддзеркалення цієї раціоналізації у суспільній свідомості. Обидва процеси настільки взаємопов'язані, що деякі автори навіть пропонують розглядати їх як єдине ціле. У цьому є певний сенс, оскільки розвиток знання у вигляді теорій і концепцій є настільки ж похідним від вдосконалення соціальних відносин, наскільки визначальним для них. Перебудова суспільства на раціональних засадах вимагає попередньої наявності певного плану, проекту, або, як мінімум, соціального ідеалу, що слугує орієнтиром суспільного розвитку. А така проєктивність формується у вигляді релігійних і філософських систем, утопій і політичних ідеологій.

Суттєвою ознакою класичного типу соціальної раціональності є винесення критерію „розумності” суспільного устрою за межі самого суспільства. І релігія, і філософія у цьому плані єдині в тому, що оцінка ступеня раціональності суспільних відносин відбувається шляхом співставлення їх з універсальними законами розвитку Всесвіту. Вищим критерієм у релігійних системах стає Бог як втілення світового духу, у філософських системах – прихований від емпіричного пізнання Розум цього світу. І в першому, і в другому випадку розум набуває ознак субстанції.

В умовах панування субстантивної раціональності, – пише проф. В.С.Лук'янець [442, с.31], - у європейській культурі, коли раціональність розумілася як субстанція Всесвіту, філософи, які досліджували цю раціональність, не сумнівалися, що онтологічні питання типу: „Що таке Всесвіт?“, „Що є простір і час?“, „Чи був у самого Всесвіту початок?“ вважалися такими, що можуть і повинні бути розв'язані за допомогою філософської рефлексії, і однозначні відповіді на них можуть бути виражені

категоріальними засобами філософії класичного раціоналізму, тобто філософії субстантивної раціональності. Така постановка питання значною мірою була обумовлена математичним підходом, тобто тією науковою мовою, засобами якої здійснюється концептуальна репрезентація Всесвіту як єдиної цілісності, що еволюціонує.

Розглядаючи проблему соціальної раціональності в контексті субстанційної та процедурної раціональностей, слід зазначити, що її рух, основні характеристики корелювалися з головними тенденціями розвитку саме цих різновидів раціональності.

Для субстанційної (онтологічної) раціональності характерним було підкорення соціальної дії певній загальній субстанції – Логосу, Богу, Абсолюту. Носій раціоцентричної свідомості переконаний, що „людська природа сама по собі є розумною, благою і не потребує якісного вдосконалення. Він не має сумніву у тому, що зло в соціокультурному житті може виникати тільки з єдиного джерела – з нерозумного, неправильного, недосконалого порядку або устрою людського життя. Людина Модерну твердо переконана у тому, що удосконалення життя редукується до розумного, точніше, інтелектуального-технічного перетворення її економічного, соціального і політичного устрою, тобто її соціально-політичного реформування” [508, с.25]. У класичній раціональності відбувається певна центрація буття навколо ідеї Бога, а після секуляризації роль такого привілейованого центру виконує сам людський розум. Раціоцентризм переконаний, що „єдиною силою, здатною гарантувати людству не тільки виживання, а й процвітання, є Розум, Знання, Наука, науково-технічний прогрес. Для ініціаторів Модерну раціоцентризм постав чимось подібним до фінального стану, до якого невідворотно спрямована історична динаміка не тільки європейської, а й загальнопланетарної культури людства” [508, с.27]. Відповідно, суспільство і соціальні стосунки розглядались як конкретний випадок саморозгортання цієї загальної субстанції - Розуму.

Джерела дискурсу субстанційної раціональності можна знайти на Стародавньому Сході (Дао), зокрема, у прагненнях надати раціональне

трактування соціального устрою мислителями Давнього Китаю: Конфуцієм, Мо-цзи, Шан Яном тощо. Перебуваючи в межах міфологічного світогляду, вони, тим не менш, запропонували широкий спектр шляхів вирішення соціальних питань, починаючи від ірраціональних (принцип „у-вей”) і до цілком раціональних (законність, дисципліна, порядок у моїстів та школі „фа-цзя”). Проте, як зазначалось, для європейської традиції народження класичної раціональності пов’язане з тією інтелектуальною революцією, яка відбувалась у V столітті до нашої ери в грецьких містах-державах. Витоки цієї революції цілком слушно пов’язуються з особливістю соціально-політичного життя еллінів.

Поліс був містом-державою з розвинутою системою самоврядування, в якій до єдиного цілого були зведені міська громада, родинні зв’язки та корпорація мешканців. Поліс – це утворення громадянського суспільства, учасники якого вирішували питання публічної практики завдяки вільній комунікації. Диспут і діалог - ось що лежало в основі полісного устрою. Сам соціально-політичний фундамент давньогрецького буття спрямовував зусилля думки в бік розробки раціоналістичного способу життя.

Для давньогрецького полісу є характерним, що, по-перше, це була організація дрібних землевласників. Громадянином полісу вважався селянин, вільний власник земельної ділянки з середнім рівнем доходів, який сумлінно виконував громадянський і військовий обов’язки. Платон зазначав, що ідеальна держава повинна бути невеликих розмірів, щоб кожен пастух з найдальшого пасовиська міг спуститися до міста, на Агору і взяти участь у народному зібранні. Тобто, сама організація полісу передбачала невеликий розмір держави і відносно невелику кількість населення. Як тільки кількість мешканців перебільшувала граничну межу, за якою фізично неможливо було враховувати їх думки в процесі прийняття колективних рішень, поліс автоматично позбавлявся цих громадян, стимулюючи колонізацію.

По-друге, управління полісом здійснювали посадові особи, які обиралися на короткий термін, і які безпосередньо залежали від рішень народного

зібрання. Отже, поліс не знав професійної бюрократії, розповсюдженої у східних державах. „Будь-хто і у будь-який час, - писав М.К.Петров у роботі „Пірати Егейського моря й особистість”, - міг стати виконавцем будь-якої посади в ієрархії посад” [425, с.190]. Для запобігання зловживанню владою з боку представників аристократичних сімей у деяких полісах, у тому числі й в Афінах, був запроваджений механізм ostracism, завдяки якому з процесу управління тимчасово виключались небажані, на думку демосу, політичні фігури [526].

По-третє, полісний порядок утримувався на злитті воєнної сили з цивільною громадою, тобто на рекрутованій міліції у формі народного ополчення, яка сама себе екіпірує та озброює. Цей момент є принциповим, оскільки історія свідчить, що коли військо перетворюється на професійну армію республіканський порядок занепадає, як це сталося у Давньому Римі за реформ Марія.

Таким чином, сутнісними ознаками полісного устрою є дрібне землеволодіння, пряма демократія та народне ополчення. Ці ознаки мають найбезпосередніше відношення до конституювання феномену соціальної раціональності. Не випадково Греція вважається і першою демократичною, і першою освіченою цивілізацією в історії людства, при чому так, що демократія обумовлювала розвиток знання й освіченості.

Процес раціоналізації еллінського життя досить виразно описують К.М.Узбек та О.К.Щетініна, автори монографії „Наукова та філософська спадщина Еллади”: „завдяки переходу до демократичної форми правління у полісах, критичне ставлення до всіх форм діяльності, виховання грецького суспільства на морально-етичних принципах „грецьких мудреців” і діяльності мислителів мілетської школи у грецькому суспільстві стали зароджуватися елементи раціоналістичного способу життя і наукового знання, побудованого на доказовій дедуктивній основі. Раціоналізм і доказовість (доказовий педантизм) проникли у всі сфери людської діяльності: у судові процеси, риторику, ораторське мистецтво, логіку мислення, математику (арифметику,

геометрію, астрономію, гармоніку). Ніщо у цей час не приймалося на віру. Це був час переходу від широко розповсюдженого емпіризму до побудови систематичної, доказової теоретичної науки, а у світогляді – від релігії і міфології до філософії, побудованої на базі теоретичної, доказової науки і, перш за все, на базі точних наук математики, астрономії, логіки мислення” [549, с.74]. Протягом століть елліни на своїх народних зібраннях відгострювали майстерність мислення і мовлення, аж поки кількість не перейшла в якість і накопичені навички не породили інтелектуальну революцію, наслідком якої стало перше народження феномену європейської раціональності.

Водночас, не слід абсолютизувати гармонійний стан давньогрецького суспільства. Як зазначає С.Б.Кримський, полісний спосіб життя „вирізнявся значною домішкою некерованої стихійності і масових афектів. Нерідко траплялися випадки, коли глядачі античного театру... охоплені жахом, зривалися з місць і в паніці бігли вулицями тільки тому, що п’еса торкнулася якихось хвилюючих подій чи в ній відбувалася „смерть героя”. Так, після постановки „Андромеди” Еврипіда в Абдерах почалися спалахи душевних захворювань. У боротьбі проти цієї примітивної вразливості були використані як юридичні, так і ідеологічні заходи. До перших належали реформи Солона (які передбачали контроль над громадськими емоціями, аж до обмеження кількості флейт на похоронах), а до других – розробка концепції раціональності як учення про всезагальність мірок розуму, альтернативного стихійності, сліпій емоційності, містиці, забобонам, безплідним мріям” [271, с.153].

Отже, подолання негативних психологічних афектів у полісному житті відбувалося шляхом апеляції до розуму як засобу самокритичного, здатного до самообґрунтування, логічно побудованого і дисциплінованого знання. Цьому значною мірою сприяла світоглядна особливість давніх греків, згідно з якою раціональне начало стійко асоціювалося з деякою онтологічною підставою, що лежить в основі світу (космосу). Така субстанція знаходила ніби відображення, або переломлення в розумній частині людської душі, завдяки якій люди здатні

пізнавати оточуючу дійсність. Цю сторону античної раціональності деякі дослідники характеризують як змістовну [222, с.30].

Змістовна раціональність давньогрецького світу витікає із впевненості у присутності розумного начала в основі дійсності. Зі змістовної точки зору античне розуміння раціональності полягає в тому, що остання є деяким метафізичним впорядковуючим началом, якому, разом з тим, відповідає душевно-психічна природа людини. Осмислення раціональності людських вчинків як таких, що несуть у собі Логос, утримують його, відбувалось за допомогою категорії „чеснота”.

Але, якщо Сократ, як відзначалось раніше, ототожнював людські чесноти із знанням, і в цьому вбачав зазначену сумірність з Логосом, то для Платона цього не достатньо. Він робить крок у напрямку до зрощування змістовної і формальної раціональності. Платон розмірковує про граничні підстави буття, розробляючи тріаду „єдине – розум – душа”.

Платон у діалозі „Менон” пише: „чеснота – це дещо, що живе у душі”, „вона не може не бути корисною”, „вона і є розум” [428]. Водночас, чеснота, за Платоном, не є будь-яким частковим знанням, вона полягає у прагненні людини стати подібною до всього Космосу. Якщо „благо” охоплює собою все суще, то і вчинки людей повинні бути такими, які б не заважали цьому охопленню. Для реалізації людських чеснот космічний порядок передбачає наявність держави.

Менш за все Платон цікавиться реальним процесом упорядкування суспільства, а будує свою теорію держави як ідеальної сутності, що витікає з основних принципів його філософії. Відповідно до системи ієрархії індивідуальних душ, ідеальною він вважав державу, яка є суспільним утворенням трьох соціальних груп (станів): правителів, в яких переважає розумна душа - *логістикон*; воїнів, у яких визначальною частиною душі є воля і благородність - *тимос*; ремісників і землеробів з їхніми перевагами чутливості та прагнення - *філохремадон*, які мають бути керованими та поміркованими. Цим основним станам повинні відповідати і три з чотирьох основних чеснот: мудрість правителів і філософів, хоробрість воїнів, поміркованість простого

народу. Четверта чеснота - справедливість - розглядалась Платоном як загальносуспільна, державна, яка не притаманна жодному стану.

У творчості Аристотеля формальна раціональність досягає апогею. Засновник формальної логіки, винахідник змінних у математиці, класифікатор і систематизатор наук, він обертає свій науковий метод на вивчення соціальних процесів. Характерно, що підставою для логічних умовиводів у Аристотеля є не лише суто ідеальні конструкти, а й реальне життя. Розмірковуючи про походження державного устрою та соціально-політичний ідеал держави, він спирався на величезний матеріал з історії грецьких полісів. Ним були описані майже 150 держав з різними формами правління.

Розглядаючи людину як зоо *politikon* (тварину політичну), Аристотель писав, що людина не може існувати без і поза державою. У цьому сенсі держава властива людям від природи, формується для досягнення блага. Мислитель не бачив особливої несправедливості у володінні рабами, стверджуючи, що вже з самого народження одні істоти мусять підкорятися, а інші - панувати.

У контексті теми нашого дослідження слід підкреслити, що Аристотель привносить до аналізу соціальної структури такі ознаки раціональності як вимірюваність, обчислюваність, сумірність. Раціоналізація знайшла тут свій прояв у тому, що Аристотель виокремлював три класи (вищий - багаті, середній та нижчий – бідні) не на підставі шляхетного походження чи типу душі, як у Платона, а на підставі обсягу матеріального багатства, на підставі майнового стану. При цьому він виступав як проти крайнього багатства, так і крайньої бідності, вважаючи ідеалом дотримання міри. Велике багатство Аристотель розглядав як наслідок протиприродного способу збагачення, що суперечить людському розуму і державній будові, а зовсім бідних він вважав громадянами нижчого гатунку.

Першою формою соціального життя Аристотель називав сім'ю, завдяки якій виникають поселення - громади. З розвитком обміну виникає і сама держава як форма спілкування кількох громад. Форма держави залежить від розстановки політичних сил. Державні форми можуть бути правильними і

неправильними. До перших Аристотель відносив монархію, аристократію, республіку, до других - деспотію, олігархію і демократію. Найкраще функціонування держави він пов'язував із діяльністю середнього класу, вбачаючи головне завдання держави у запобіганні надмірному нагромадженню майна, надмірному зростанню політичної влади в руках окремих громадян, утриманню рабів у покорі.

Ідеальною Аристотель бачив таку державу, яка забезпечує максимально можливий рівень щасливого життя для найбільшої кількості вільних громадян з їх обов'язковою участю у суспільно-політичному житті. Аристотель шукав метафізичне обґрунтування для своїх етико-моральних поглядів, виводячи моральні принципи із становища людини в суспільстві та її відношення до держави, яка вимагає від своїх громадян певних чеснот, без яких неможливе досягнення благоустрою суспільства. Ці чесноти він розрізняв на розумні, що відносяться до розумової та інтелектуальної діяльності і виникають завдяки навчанню, та етичні, - пов'язані зі звичками людини.

Саме до такого перехідного стану раціональності належить і християнська культура, незважаючи на те, що теологічно забарвлене мислення виводить формальну раціональність на принципово новий рівень. У межах середньовічної культурної традиції „релігія вмираючого втіленого Бога знайшла для себе вираз в абстрактній і догматичній філософії Логосу” [567, с.37]. Згідно з цією традицією, світ і людина в ньому - це образи Бога, відбиття сяяння і слави Його. Бог є трансцендентним світу. Саме тому „Царство Боже не від світу сього”.

Середньовічна людина істотно відрізняється з-поміж людей античності. Людина античності не виходить за межі світу, не ставить питання - що може бути поза світом чи над світом? Світ для античної людини – це просто „все взагалі”; і їй нема на що спертися, щоб переступити це все, і тому підвестись над ним вона не може тому, що не має середньовічного досвіду [508, с.13]. Людина Середніх віків вірить у Біблейське одкровення, що засвідчує дійсність Бога, який стоїть поза світом і над ним. На відміну від міфічних богів, які

існують і гинуть разом зі своєю частиною світу, абсолютний особистісний Бог є самодержавним і самодостатнім. Він, звичайно, присутній у світі, бо світ створений Ним, Ним підтримується і наповнюється, але Він є незалежним володарем світу, і для існування його світ йому не потрібний.

Пізнавальна діяльність середньовічних мислителів кристалізується в так званих „Сумах” - творах енциклопедичного характеру, в яких інтегрувались теологічні і філософські ідеї, вчення про суспільство, життя і людину (насамперед, у „Сумі теологій” та „Сумі проти язичників” Томи Аквінського). Головна мета цих творів полягає не в тому, щоб емпірично дослідити все, що є в світі непізнаного, не в тому, щоб висвітлити це непізнане світлом ratio, а в тому, щоб зі змісту Одкровення вибудувати свій світ. Як пише Ольга Соболев, „...„Суми” допомагають віруючому визначити місце у тому цілому, де він може твердо стати і звідки може дивитись, піднявшись над рівнем свого безпосереднього профанного буття” [508, с.15]. Початок цього цілого збігається з початком творіння; кульмінація - з втіленням Сина Божого, „повнотою часів”, а фінал - із загибеллю світу і Страшним Судом.

За Томою Аквінським, кінцевою метою людських дій є досягнення блаженства, що полягає в спогляданні Бога, неможливого, втім, у межах земного життя. Всі інші цілі оцінюються залежно від їх впорядкованої спрямованості на цю кінцеву мету, ухилення від якої є злом. Аквінат визначає чесноти як навички, що дозволяють людям стійко використовувати свої здібності на благо. Вслід за Аристотелем він відносить до чеснот розсудливість, справедливість, мужність і помірність, проте додає і теологічні чесноти: віру, надію і любов. Для досягнення вічного щастя крім чеснот існує необхідність у дарах, блаженствах і плодах Святого Духу.

У соціально-політичному житті Аквінат, звичайно, визнавав верховенство Церкви, аргументуючи це тим, що вона спрямована на досягнення божественного блаженства, тоді як світська влада обмежується лише земними благами. Юридичні закони тлумачаться як „будь-які веління розуму, які проголошуються заради загального блага тим, хто піклується про

громадськість”. Вічний закон, за допомогою якого Бог керує світом, не робить зайвими інші види закону, що виникають від нього: природний закон, принципом якого є основний постулат томістської етики – „належить прагнути блага і скоювати блага, зла ж належить уникати”, і людський закон, що конкретизує постулати природного закону, який є необхідним, оскільки досконалість у чесноті залежить від утримання від недобродійних схильностей, і силу якого Тома обмежує совістю, що опирається несправедливому закону.

Слід зазначити, що соціальна раціональність Середніх віків - це тотальний опір не тільки інтелектуальній елінізації християнства взагалі, а й висловлюванню його у формі „догматичної філософії логосу”, зокрема. Така ситуація виникає тоді, коли в європейській культурі згасає довіра до античної традиції, у контексті якої дослідження знання та істини відбувається у суворій відповідності до раціоналістських чеснот і висловлюється в суворо доведених, достеменно перевірених примусових судженнях. „Середні віки, - писав В.С.Біблер, - мають свій, зовсім особливий розум. Для середньовічної людини зрозуміти світ означає зрозуміти будь-який предмет, усі явища світу, саме безкінечне буття, нарешті, життя людини як продовження, перетворення, еманацию загального суб'єкта, означає приєднати тлінне буття до іншого, вищого, надбуттєвого смислу... Цей розум, розум цієї культури, ані менше, ані вище ума античного чи новочасного. Це - інший розум, з іншим завданням та іншими формами актуалізації однієї з можливостей безкінечно-можливого світу... Середньовічний школяр і середньовічний схоласт мислить – в іншій сфері, - але точно в такому ж дусі” [53, с.295].

На думку О.М.Соболь, раціональність премоде́рну не відкидає ані космоцентризму, ані геоцентризму, ані антропоцентризму, ані кордоцентризму, але відводить їм підпорядковане теоцентризму місце. „Авторитет теоцентризму, який дає змогу людині Премоде́рну душею відчувати єдність буття, сприймається нею не як „несвобода”, не як кайдани, а як зв'язок з абсолютним, трансцендентним, божественним і як підґрунтя в земному житті. Тому стверджувати у Премоде́рні про „несвободу” не лише не точно, а й

неправомірно. Емоційне оцінювання авторитету як „несвободи” походить, по-перше, від ресантименту Модерну, який усвідомив, що революція є для нього звичним станом, а, по-друге, - від упадання Модерну перед автономією, яку йому довелося відвойовувати у боротьбі з авторитетним способом мислення середньовіччя” [508, с.20].

Теоцентризм Середніх віків, таким чином, відкидає пріоритет законів Логосу. Істини серця значать більше, ніж істини Розуму. Теоцентризм однаково ворожий як до попередніх, так і до наступних версій раціоцентризму, раціопоклоніння, раболіпства перед диктатурою розуму. Але з іншого боку, відкриті в премодерні релігійні перспективи тлумачення природи, людини і соціуму були помірно рухомими перспективами. Вони зациклювались на Богіві як першооснові, тобто на трансцендентному принципі буття, кінцевій точці космо- і теогонії. Соціальний світ розумівся як ієрархічно впорядкований (вищий, земний і низький світи) і таким, що пронизаний етичними домінантами, котрі були усвідомлені як солідаристські принципи, що регулюють поведінку людини у соціумі, виходячи, як ми побачимо далі, з інтересів соціуму. Не випадково серед регуляторів соціальної поведінки середньовічної людини на перші місця виходять такі соціально-психологічні механізми як сором і провина.

І ось, протягом дуже короткого в масштабах світової історії періоду, з’являється людина з принципово новим світобаченням. Вона усвідомлює себе і власні інтереси як дещо автономне по відношенню до соціуму, вона виражає сумніви і незадоволення щодо деміургічної ролі Бога. Замість сорому і провини приходять почуття гордості й гідності за свій людський статус. У XIV ст. міркування про людську природу стають наскрізним мотивом багатьох філософських творів. Але зворотною стороною гідності стає індивідуалізм. Життєвий інтерес людини зміщується від спасіння душі до безпосередньої реалізації земних потреб, а догматизм і схоластика піддаються нищівній критиці.

Хронологічно ця критика розгортається в епоху Ренесансу, спочатку – в категоріях і поняттях самої схоластичної традиції, і лише згодом – у власне наукових поняттях. На перший план висуваються гуманістичні мотиви; на новий лад перебудовуються як загальна картина світу з її принципами природного і соціального буття, так і картина природи самої людини. Функціонально епоха Відродження повинна була, з одного боку, піднести людину до рівня Бога, а з іншого – опустити Бога до рівня людини, а саме – „маленького” середньовічного селянина.

Відроджуючи античну спадщину, представники Ренесансу своєрідно інтерпретували твори Платона і Аристотеля, намагаючись звільнити їх від схоластики і теології. Людина починає розмірковувати про саму себе, про свою роль у світі, про свою природну сутність і земне життя, про справедливий соціальний устрій. Критичний дух ідеологів Відродження досить швидко був перенесений й на нові умови, що втілилось у жанрі утопічних романів.

У цьому контексті доцільно говорити про те, що всередині західного соціуму виникає соціальне проектування або конструювання деякою групою осіб або організацією самої дії, спрямованої на досягнення соціально-значущої мети і локалізованого за місцем, часом і ресурсами [333, с.7]. Як тут не пригадати „Утопію” Томаса Мора, де поряд з нищівною критикою сучасного йому британського устрою детально описується умоглядна альтернатива, що містить суспільний ідеал того часу.

Зображення суспільного устрою в художній формі ідеального відомі з часів античності, але починаючи з Т.Мора „утопії” як літературний жанр набули свого „канонічного” вигляду. Цей ідеал витікає у нього не стільки з критики існуючого стану речей, скільки з абстрактної апеляції до „розумності” і здорового глузду.

Слід підкреслити, що раціональність чи нераціональність суспільства може бути визначена лише у координатах певної системи. Тому те, що з середини системи вважається доцільним, правильним, логічним, при погляді ззовні, при оцінці стороннім споглядачем зовсім не є таким. Оцінка Т.Мором ступеня

раціональності реального і вигаданого суспільства стає можливою лише завдяки позиції автора як стороннього спостерігача. Не випадково П.Рікер вважає, що головний зміст утопії наближається до поняття „ніде”.

Ю.С.Богуславська звертає увагу, що точний переклад терміна „утопія” має певні труднощі, пов’язані з тим, що з грецької – залежно від того, як передати слово латинською транскрипцією – „утопія” тлумачиться як „місце, якого не має” (від ου - „немає”, „не” та τοπος - місце) або „благословенне місце” (від ευ - „благо” та τοπος). Сам Т.Мор, вірогідно, усвідомлював такий перебіг смислів, навмисно вкладаючи у термін подвійне значення: „благословенне місце, якого немає” [57, с.10]. Підтвердження цієї думки знаходимо у Поля Рікера, який наводить „опис Томаса Мора: місце, якого не існує, місто-привід, річка без води, володар без народу... З цієї безмісцевості можна ніби ззовні поглянути на нашу власну реальність, яка зненацька починає здаватися дивною...” [469, с.25].

Цей прийом, до якого вдавалися всі без винятку утопісти, цілком відповідає намаганням шукати критерій раціональності суспільства за межами самого суспільства та його самосвідомості. У цьому утопії співпадають з релігійними та філософськими системами, що вбачають раціональність свідомості у тотожності з субстанційним Розумом. Тобто і в першому, і в другому випадках оцінка ступеня раціональності уможлиблюється лише за умов „погляду ззовні”. „Можливо, структура фундаментальної рефлексії, яку ми застосовуємо до наших соціальних ролей, здатна визначити те досі незаповнене місце, з якого ми маємо поглянути на самих себе... Утопія дистанціюється від культурної системи; ми можемо завдяки їй поглянути на нашу культурну систему ззовні, саме тому, що утопія існує „ніде”” [469, с.26].

З часів Т.Мора і Т.Кампанели практично всі значні мислителі вважали за обов’язок висловити свої погляди на розумність суспільних відносин. Багато хто з них, зосередившись на деталях, не бачили шляхів реалізації ідеалу. Найчастіше утопія трактувалась як уможливлене зображення суспільного устрою, позбавлене наукового обґрунтування. Але існували й інші значення цього слова. Розвиток нових, альтернативних соціальних перспектив є основною

функцією утопії. Сама уява – через свою задіяність в утопії – відіграє конститутивну роль і допомагає нам переосмислити природу нашого суспільного життя. „І чи не завдяки утопії..., - пише Поль Рікер, - ми маємо можливість радикально переосмислити, що таке сім'я, споживання, влада, релігія і таке інше” [469, с.25].

Паралельно з багатьма утопіями як умоглядними конструктами суспільного ідеалу з'являються дослідження, що безпосередньо ґрунтуються на емпіричній базі (Н.Макіавеллі, Ж.Боден). Соціальна раціональність розширює форми свого прояву на конкретні технології політичного панування, закономірності географічного детермінізму, раціональне тлумачення самої релігії через оцінку її моральних і консолідуючих функцій.

У цей період розрізняються в семантичному плані поняття „раціональність” і „раціоналізм”. Раціоналізм є похідним від раціональності, бо виступає як її застосування в сфері гносеології. Інакше кажучи, раціоналізм конститується в сфері теорії пізнання і пов'язаний з рішенням питання, звідки походить знання - із мислення чи з досвіду. „Раціональність, характеризуючись ідеєю всезагальності мірок розуму, претендує на застосування за межами гносеології: у всіх сферах культури і діяльності, де можливе упорядкування, гармонізація, активізація, обґрунтування і міровизначення буття за аналогією з тією логічністю, розумністю, рефлексивністю, нормативністю, які набувають ідеальні об'єкти в галузі пізнання” [208, с.90].

Наукова і філософська революція Нового часу призвела до другого народження раціоналізму, і „обидва рази це народження було подією, драмою, катастрофою, не лише творінням але й руйнуванням, розривом часів як будь-яка революція... У першому випадку – це підготовка революції за часів „досократиків”, її бурхливий екстенсивний розвиток за часів софістів, коли до свідомості всіх носіїв культури доводиться, що щось скоїлося, і потім стабілізація результатів цієї революції у IV ст. до нашої ери, насамперед, у Аристотеля. У другому випадку – це підготовка революції в думці Френсиса Бекона та інших протагоністів ранньої новоєвропейської науковості; такий

самий галасливий період популяризації, коли знов-таки до свідомості всякого мислячого європейця доводиться звістка про подію, що відбулася, – це епоха енциклопедистів; і потім стабілізація результатів у філософії першої половини ХІХ в., перш за все, в німецькому класичному ідеалізмі” [3, с.4].

Нова епоха потребувала, говорячи комп’ютерною мовою, світоглядного переформатування світу на інших підставах із залученням неміфологічних і нерелігійних засобів. У своїй праці „Час картини світу” Мартин Гайдеггер називає основні фактори, що своїм розгортанням забезпечили заперечення середньовічного світобачення і конституювали новий погляд на світ. Це: наука і машинна техніка; мистецтво, яке стає предметом естетики і виразом життя людини; культура як засіб опіки щонайвищих соціальних благ; нарешті, обезбожування або стан невирішеності і нерішучості щодо Бога або богів [587, с.135-136]. „Звичайно, в центрі цього процесу стояла наука, якій, за Гайдеггером, ми зобов’язані „основною схемою”, котра „розкреслює розчерком” все, що відбувається в природі. Ця „схема” або „розчерк” науки є, проте, образ (або картина) світу, в якій інтегровані природа, історія й „світова основа”. Але, мабуть, найважливіше в міркуваннях німецького автора полягає в ідеї розгортання процесу „завоювання світу, що став образом”, революційним способом здійсненого західною цивілізацією модерну” [384, с.144-145]. Саме завдяки зростанню авторитету наук, розрахунку економічних ризиків і здобутків буржуазії, що народжується, розповсюдженню релігійного скептицизму та вільнодумства, появі різного роду „договірних теорій” у політиці, здоровий глузд, логіка, розум виштовхують на периферію віру, містику, трансцендентне. На відміну від Середньовіччя соціальний світ Нового часу стає більш прозорим, зрозумілим, упорядкованим.

З іншого боку, як пише Е.Геллнер у своїй праці „Розум і культура. Історична роль раціональності і раціоналізму”, зазначена прозорість і зрозумілість обертаються внутрішньою конфронтацією новоєвропейської раціональності з традицією, авторитетом, історичним досвідом. Результатом цієї конфронтації стало народження такого Розуму, який є чимось

„дисциплінованим і індивідуалістичним: це ясна, самодостатня сила, яка відкрито проявляє себе в самостійних і автономних, діючих за власним розсудом думках” [117, с.103].

Реформація історично вперше відкриває людський (а не божественний), суб'єкт розуму. Саме тут розум уявляється як розум індивідуального „Я”. „Відтепер абсолютним критерієм, - пише Гегель у своїй „Філософії історії”, - попри всякий авторитет релігійної віри, позитивних законів, в яких виражалось право і особливо державне право, було те, що зміст усвідомлювався самим розумом у вільному теперішньому. Лютер досяг духовної свободи і конкретного примирення. Він переможно встановив, що те, в чому полягає одвічне призначення людини, повинно здійснюватися в ній самій. Але зміст того, що повинно здійснюватися в ній самій і яка істина повинна одухотворювати її, було прийнято Лютером за те, що відкривається релігією. Тепер був виказаний принцип, що цей зміст є чимось наявним, чимось таким, у чому я можу внутрішньо переконатись, і що все має бути вільним до своєї внутрішньої підстави” [113, с.409]. Це означає, що Реформація звільнила „Я” від влади авторитету, але підпорядкувала Одкровенню.

Цей процес продовжувався і навіть підсилювався в епоху Просвітництва. Як зазначає Е.Кассіер, „розум для нього стає об'єднувальним началом і центром, виразом усього того, що воно палко бажає і намагається досягнути, того, що є кінцевою метою його зусиль і його досягнень” [226, с.219].

Більшість дослідників згодні з тезою про те, що проект модерну є наслідком і результатом ідеології Просвітництва. Почавши з нещадної критики феодальних порядків, просвітителі стали духовними батьками буржуазних революцій та антиклерикальних рухів XVIII століть. Ідеологи Просвітництва закликали до розуму людини, вимагаючи перебудови суспільних відносин на засадах раціональності. Вони ставали на захист широких народних мас, відстоювали їх право на гідне життя, на освіту і культуру, на самоврядування та свободу. Головний шлях прогресивного розвитку суспільства європейські – особливо французькі – просвітителі вбачали у всебічному поширенні досягнень

науки (проект Енциклопедії), культури, освіти, моралі, а головним аргументом у своїх міркуваннях – апелювання до здорового глузду людини. Просвітителям була притаманна віра у міць і силу людського розуму, який один здатний змінити стан речей на кращий. Не випадково І.Кант визначив Просвітництво як „свободу у всіх випадках публічно користуватись власним розумом” [214, с.29].

Просвітництво відмовляється від онтологічного тлумачення розуму як Логосу, що було характерним для античності. В онтологічному плані таке трактування розуму є „більш прихованим”, водночас у культурному смислі воно висуває дійсно всезагальні домагання. Розум, як пізнавальна здібність людини, в епоху Просвітництва стає тією вищою інстанцією, перед якою повинні виправдовувати своє право на існування всі соціальні феномени. Просвітництво робить розум, насамперед, носієм критичної функції.

Ідеал раціональності протиставляється впливу традиції. Ratio знімає всі застарілі культурні і соціальні форми. Водночас з розвитком біблейської критики, втратою Одрокненням свого значення суб’єкт звільняється від цієї своєї змістовної визначеності. Він стає чистим трансцендентальним суб’єктом, що критикує дійсність. До такого результату приходять І.Кант у своїх трьох „Критиках”. Тільки те, що чистий суб’єктивний розум приписує сам собі, є значимим. „Бо згідно цій філософії, - пише Гегель, - проста єдність самосвідомості, Я-непорушне, безумовно незалежна свобода і джерело всіх всезагальних визначень, тобто визначень мислення, є теоретичний розум, рівно як практичний розум як вільна і чиста воля є вищим із всіх практичних визначень. І розум волі полягає саме в тому, щоб утримуватися в чистій свободі, всьому частковому прагнути лише її, прагнути права лише заради права, обов’язків лише заради обов’язків. У німців це залишилося мирною теорією, але французи зажадали реалізувати це на практиці” [113, с.410-411].

Усе існуюче отримує право на існування тільки після виправдання перед критичним судом розуму. Звідси витікає необхідність реорганізації суспільства на раціональних началах – по суті, революційна вимога, з якої виходитимуть Велика Французька буржуазна революція і марксизм.

Ідеалом раціональності в епоху Просвітництва стає наукова раціональність, при цьому – експериментально-математичного спрямування. Людина відтепер черпає знання не з релігійної традиції, а безпосередньо з реальності, в якій вона відкриває всезагальні закони, і якою вона вчиться керувати у власних інтересах. Істина нової науки протиставляється істинам Одкровення. Фізикалістська парадигма починає визначати мислення епохи. В створеній Ньютоном механістичній картині світу шукають відповіді на всі питання, в тому числі - історичного пізнання. Світ історії та культури також може бути зрозумілим завдяки відшукуванню в ньому природних законів і сил.

Просвітителі прагнули деструктурувати соціальний світ, який ґрунтувався на релігії і традиції, як царину обскурантизму, несправедливості, тиранії, створити новий раціональний світ, у якому будуть панувати *Liberte, Egalite, Fraternite*. Людина не повинна апелювати до допомоги потойбічних сил: вона сама, спираючись на розум і науку, стане творцем власного щастя. Якщо релігія і може зберігати релевантність, то лише як приватна справа кожного і „в межах тільки розуму”. „Серцевиною проекту Просвітництва, - пише Д.Грей, - була ідея витіснення моралі локальної, що ґрунтувалася на звичаях, і традиційної, рівно як і всіх форм трансцендентної віри, мораллю критичною і раціональною, що, як передбачалось, стане основою єдиної цивілізації” [128, с.241].

У сфері соціальної думки Просвітництво висуває ідею природного права, яке виводиться тільки з норм чистого розуму, протиставляється позитивному, тобто наявному праву. Ця теорія була полемічно загостреною як проти церковної концепції політико-правового порядку, що виводився з волі Бога, так і проти пов'язаної з нею абсолютистської державності. Один із засновників цієї доктрини Гуго Гроцій стверджував, що „положення природного права мали би значення навіть якщо би Бога не було”. Подібно до того, як Галілей стверджує і захищає від теологів автономію математичної фізики, так само і Гроцій відстоює автономію законодавства.

Вчення про суспільний договір логічно довершує концепцію природного права. Людей поєднує у суспільство не божественна воля, а їх власне рішення.

Відповідно, будь-яка влада отримує легітимність не внаслідок обґрунтованості традицією і релігією, а в силу раціонального рішення самих підвладних. На думку Ж.-Ж.Руссо, верховний суверенітет належить народові, і не може бути оскаржений будь-якою владою. Революційна спрямованість цих соціальних доктрин не потребує додаткових аргументів.

Нарешті, в якості одного із структуроутворюючих принципів Просвітництва виступає ідея соціально-історичного прогресу. Історія є, насамперед, прогресом розуму. „Розум, зрозуміло, наданий з самого початку і в якості основної сили людини, і він завжди один і той самий. Але розум не проявляється в цьому своєму стійкому і цілісному бутті ззовні. Він ховається за різноманіттям звичаїв і звичок, і він підпорядкований забобонам. Історія доводить, як поступово розум долає всі ці перепони; яким чином він поступово стає тим, чим він є за своєю природою. Саме процес, завдяки якому розум стає досяжним і зрозумілим для себе самого, є головним смислом історії” [526, с.244]. Такий погляд на історію як на процес перманентної раціоналізації, буде сприйнятий Гегелем і перетворений на систему. Становлення розуму у нього - суть не лише соціальної, але й природної історії. В ході цього процесу розум, розкриваючись у різних формах, а потім пізнаючи себе у сфері духу, здійснює прогресуючий розвиток своїх позицій.

Названі особливості раціональності епохи Просвітництва дозволяють зробити висновок, що в цю епоху був сформований грандіозний проект з перетворення навколишнього світу - як природного, так і соціального. При цьому важливо підкреслити цілісність і нерозривність усіх без винятку компонентів і складових проекту Просвітництва. „Заперечення абсолютистських домагань релігії, - пояснює Д.Є.Карташов, - було неможливим, якщо б замість цього була висунута ерзац-програма – так би мовити квазірелігія розуму. Але ідея розуму, в свою чергу, була би просто абстракцією, якщо би не могла апелювати до успіхів експериментальної науки. Силу проекту Просвітництва надавала безпосередня віра в можливість побудови нового вільного суспільства на раціональних началах, яка

вимагала визнання свого роду провіденціального смислу історії (прогресу)” [222, с.53].

Особливу цікавість для нашого дискурс-аналізу викликає філософія Г.В.Ф.Гегеля, оскільки вона, по-перше, вважається вищим досягненням класичного типу раціональності, а, по-друге, сам розум і раціональність наділяються в ній особливою, божественною значимістю. У філософії Гегеля всі принципи Просвітництва знаходять свій безпосередній синтез, модерністська модель раціональності досягає своєї повної рефлексивної осмисленості. „Відповідно до цієї ідеології, - пише П.Козловські, - з часів Просвітництва й гегельянства існує проект модерну, омріяної „Ери Духа” або Просвітництва, що відрізняється від своїх недуховних та неосвічених епох попередніх... „Модерн” як програма – це гегельянство у всіх його різноманітних проявах, як учення про становлення Абсолюту у світі і завдяки світові” [252, с.15].

Згідно із саморозумінням системи Гегеля, через неї Дух пригадує свій шлях від початку і до кінця, а історія досягає своєї завершеності. Гегель не заперечує, що хід подій має продовження, але він вважає, що вони вже не зможуть отримувати абсолютний смисл. Подальша історія може лише робити емпіричні висновки з того, чого досягає Абсолют.

Це домагання стане зрозумілим, якщо виходити з того, що Гегель – теоретик Просвітництва, у його особі раціональна модель епохи Нового часу виразила себе повністю і вичерпала власні можливості. Далі вищий синтез Розуму подальший розвиток думки здійснить або через намагання практичної реалізації його принципів, тобто революційна перебудова суспільства на раціональних засадах (лінія К.Маркса), або через концептуалізацію розпаду європейського *ratio* (лінія Ф.Ніцше). Саме Просвітництво, а не Абсолютний дух, приходить до самосвідомості в особі Гегеля.

Система Гегеля поєднує основні принципи Просвітництва в конкретну єдність. До них слід віднести Розум, суб'єкт, критику, культ науки, секуляризм, віру в прогрес. У найбільш повному вигляді соціально-філософські погляди

Гегеля репрезентовані роботами „Філософія Духу”, „Філософія права”, „Філософія історії”. Кожна з них включає типові для гегелівської філософії взагалі тріади. Зокрема, „Філософія Духу” містить тріаду: „суб’єктивний дух - об’єктивний дух - абсолютний дух”. Підсумком філософії суб’єктивного духу є розумна воля одиничного Я. Вона переходить в об’єктивний дух (соціальні формоутворення), щоб підпорядкувати розумові також і соціум. Абсолютний дух - це вищі форми культури, в яких Абсолют приходить до самосвідомості.

„Філософія права” розглядає тріаду „право - мораль - моральність (рос. нравственность)”. Право - це всезагальне, таке, що не пройшло через момент суб’єктивної самовідтвореності; мораль - це одиничне, відірване від своїх сутнісних, всезагальних витоків. Синтез цих обох станів відбувається у моральності. Моральнісна субстанція є єдністю одиничного і всезагального, права і обов’язку, свободи і обов’язку, вона суть „дійсний дух сім’ї і народу” [113, с.207].

Моральність, у свою чергу, включає в себе тріаду „сім’я - громадянське суспільство - держава”. Громадянське суспільство є сферою подрібненості, цариною одиничного, де кожна сім’я переслідує свій егоїстичний інтерес. „У громадянському суспільстві кожен для себе - мета, все інше для нього - ніщо” [113, с.228]. Саме тому над громадянським суспільством повинна з’явитися інституція, яка втілює всезагальне, примирює конфлікти, узгоджує інтереси. Такою інституцією, на думку Гегеля, є держава. „Держава, яка досягла свого здійснення в конституційній монархії є вищою стадією розвитку об’єктивного Духу і вершиною всього світового розвитку взагалі, „поступом Бога в світі” [113, с.284].

Але саме тут, у його вищій точці, сучасні дослідники вбачають фіаско гегелівського синтезу, бо дуже важко побачити в державі вище втілення субстанційної моральності. Держава є всього лише партикулярною силою, що переймається не апофеозом розуму, а інтересами примноження своєї внутрішньої і зовнішньої могутності. У якості інваріанта могло б ітися про концепцію світової держави, яка, безумовно, більше б відповідала рівневі

синтезу, рівневі єдності розуму. Хоча Гегель віддає перевагу егоїзмові багатьох національних держав. Майже всі історики філософії проголошують у цьому аспекті поразку, невдачу гегелівської системи.

У „Філософії історії” раціональність і раціоналізація є одночасно і прогресом свободи. Якщо „Наука логіки” розкрила структуру розуму, то „Філософія історії” розкриває його історичний зміст. Можна стверджувати, що зміст розуму є тотожним змістові історії. Розум панує у світі - в цьому смисл гегелівської інтерпретації історичного процесу. Світовий дух творить історію через дії окремих людей, які зазвичай керуються власними особистими егоїстичними інтересами. Однак, саме завдяки цим інтересам реалізується „таємний задум” - у цьому полягає те, що Гегель називає „хитрощами розуму” [358, с.291-292].

Те істотне, що мало місце в соціальній історії, ті стадії і процеси, через які їй довелося пройти, містило момент провіденціальної необхідності, котра лише використовує людей як свої засоби. „Часткове у більшості випадків, - пише Гегель, - занадто дрібне у порівнянні з всезагальним; індивідууми приносяться в жертву і приречені на загибель. Ідея втрачає данину наявного буття і буденності не із себе, а із пристрастей індивідуумів” [113, с.32]. Однак, серед усіх людей є такі, яким у цій драмі випало грати особливу роль. Йдеться про великі особистості: Олександр Македонський, Цезар, Наполеон. Їхня роль полягає в тому, щоб втілити в дійсність той принцип, для якого дух досяг внутрішньої зрілості, хоча самі по собі вони переслідують виключно власні партикулярні інтереси.

Але дійсними персонажами світової історії, за Гегелем, є не індивіди, а народи, кожний з яких має своєрідний народний дух (Volksgeist), котрий маніфестується в установах і культурних формах. Саме тому кредо цього процесу раціоналізації, який водночас є й прогресом свободи, звучить так: „Схід знав і знає те, що один вільний; грецький і римський світ знає, що деякі вільні; германський світ знає, що всі вільні” [113, с.98]. В якості політичних форм цим стадіям відповідають: деспотизм, демократія і монархія.

Прогрес всесвітньої історії, таким чином, Гегель розумів, перш за все, як прогрес в усвідомленні свободи. Сила ratio знімає всі наявні стадії історії і штовхає її вперед до реалізації її телоса. За словами Г.Маркузе, в цьому процесі Гегель вбачав загальний закон історії, незмінний як сам час. Немає такої сили, яка була б здатною ненадовго зупинити хід думки [358, с.309].

Загальною ознакою класичної раціональності - і це стосується як епохи Просвітництва, так і німецької класичної філософії - є критична рефлексія дійсності. Говорячи гегелівською мовою, критика стає внутрішнім моментом руху Духу, що заперечує кожну із своїх часткових форм. Дух є нігілістичним всередині себе. Принцип критики відіграє у Гегеля важливу роль „двигуна всього” руху розуму, негация є центральним моментом діалектики.

На думку Д.Карташова, „маємо принципову зміну розуміння рацію, яка відбулася в новий час по відношенню до античності: у Платона діалектика була засобом відокремлення зайвого для споглядання істини - чистого нерухомого в собі сущого буття, яке він порівнює з Сонцем. Гегель надає діалектиці зовсім іншого значення, що відповідає тим фундаментальним трансформаціям, які зробила критична культура модерну. Бо діалектика набуває у нього революційного змісту: це не метод одержання незмінного буття, а, навпаки, негация всього постійного, всякого наявного буття, яка дозволяє знов і знов піднятися над існуючим, „знімаючи його” [222, с.69-70].

Загалом, класичній раціональності були притаманні уявлення про те, що існує тотожність розуму і буття, а наділена розумом людина здібна цілком і повністю опанувати умови свого існування. „У такому універсальному виразі людина ніколи не реалізовувала свій розум, - зазначає В.Г.Федотова. - Гегелівська формула „все дійсне - розумне, все розумне - дійсне” відповідала граничній вірі в розум. Всередині цих меж містилися вказані типи раціональності (тобто, раціональність традиційного і сучасного суспільств – В.Д.). Всі вони є засобами вижити, жити, розгортати потенціали відповідних суспільств, і свідчать про здібність людини як розумної істоти і людських

спільнот знайти різні, такі, що відповідають ступеневі розвитку, форми організації соціального, культурного й особистого життя” [561, с.186].

Простежуючи логіку розгортання європейської раціональності, слід зазначити, що наступним кроком неодмінно повинен був стати перехід до аналізу людської діяльності, до соціальної практики, що й відбувається у творчості Л.Фейєрбаха та К.Маркса. З цієї точки зору, поява Маркса після Фейєрбаха була також закономірною, як і поява Фейєрбаха після Гегеля. Марксизм став природним продовженням – і водночас подоланням – гегелівської традиції. Він зробив значний внесок у поглиблення кризи класичного типу раціональності, обумовивши тим самим перехід до некласичного типу. Тому не дивно, що М.К.Мамардашвілі вважає К.Маркса засновником некласичної філософії [348, с.377-378].

Доводиться констатувати, що в багатьох сучасних джерелах марксистська концепція соціального розвитку взагалі не розкривається, ніби її й не було. Навіть у такому авторитетному виданні як „Західна теоретична соціологія” І.А.Громова, А.Ю.Мацкевича, В.А.Семенова відсутній розділ з марксистської соціології. Безумовно, — це є реакцією на надмірну політизацію та ідеологізацію ідей К.Маркса в колишньому Радянському Союзі. Після розпаду СРСР з’явилося чимало негачій щодо марксизму. Часто-густо шукали помилки та суперечності в марксизмі саме ті, хто ще вчора був апологетом ортодоксального марксизму.

Зовсім інше ставлення до Маркса склалося на Заході, де він визнавався і визнається одним із видатних мислителів, а його погляди вважаються важливим елементом європейської раціональної традиції. „Маркс такий самий „син Заходу”, - писав Е.В.Ільєнков, - як Платон і Аристотель, Декарт і Спіноза, Руссо або Гегель...”. Він доводить, що система ідей, що поєднується терміном „марксизм”, - це результат розвитку традиції західної культури, західноєвропейської цивілізації. „Тієї самої цивілізації, яка в силу різних причин і обставин була протягом останніх століть (приблизно з XV – XVI ст.)

безсумнівним авангардом земної цивілізації, всієї матеріально-технічної і духовно-практичної культури всієї земної кулі” [193, с.156].

Враховуючи, що вся західна культура розвивалась на ґрунті приватної власності, не випадковим є той факт, що К.Маркс розпочав свою наукову біографію в якості радикального теоретика буржуазної демократії, в якості захисника принципу приватної власності, яка ототожнювалась ним з принципом повної свободи й особистої ініціативи. Парадоксально, але „ранній Маркс”, будучи лідером буржуазної демократії, виступав проти усупільнення власності, заперечував комунізм як явище. Проте питання, яке його турбувало, полягало в тому, чи можливо вирішити колізії приватної власності на основі самої приватної власності?

Важливим моментом марксизму є розуміння сутності появи і продукування соціальних ідей. К.Маркс застерігає щодо величезної сили ідей. „...Ідеї, які володіють нашою думкою, - пише він, - і до яких розум приковує нашу совість, підпорядковують собі наші переконання і до яких розум приковує нашу совість - це пута, з яких не можна вирватись, не розірвавши свого серця, це демони, які людина може подолати, лише підкорившись їм” [356, с.118]. З ідеями не впоратись ані гарматами, ані лайкою – треба проаналізувати ту дійсність, яка породжує ці ідеї, знайти теоретичне, а потім і практичне вирішення існуючої проблеми. Отже, Маркс доходить висновку, що не ідеї породжують світ, а світ породжує ідеї: суспільна свідомість віддзеркалює суспільне буття.

Таким є центральний постулат матеріалістичного розуміння історії – раціонального погляду на історичний процес. Маркс відмовляє свідомості в статусі соціальної субстанції, розглядаючи її, як інформаційний механізм людської діяльності, підпорядкований об’єктивним задачам самозбереження і виживання в оточуючому людину природному і соціальному середовищах. Тим самим він встановлює вторинність ідеально-регулятивної підсистеми діяльності від властивих їй матеріальних чинників.

К.Маркс рішуче розірвав з ідеалістичною гегелівською онтологією і поклав в основу своєї онтології дослідження незворотності історичного процесу

повсякденного соціального життя, де головною постає праця, і всі коріння людської екзистенції зводяться до її здійснення та наслідків людської праці. Онтологічною передумовою соціального пізнання є для К.Маркса природа, матеріальний світ. Бачення ним суспільного буття зумовлюється соціально-виробничою діяльністю „колективних людей”. Ось чому вся соціальна історія, визначення її головних етапів, закономірностей зміни одних іншими, виводяться Марксом не з духовного, як у Гегеля, а з матеріальної практики: перш ніж творити історію, люди повинні їсти, пити й одягатися.

Дьєрдь Лукач постійно підкреслював, що Маркс вбачав в історичності основу буття, яка розумілась останнім у нерозривному зв'язку з буттєвістю категорій, як необхідним наслідком вихідної предметності будь-якого сутнісного, з практикою, цілепокладанням, заснованими на альтернативних рішеннях, як на елементарних основах суспільного буття [329, с.311].

К.Марксом створено цілісну раціоналістичну систему соціальних поглядів, яка складалась, щонайменше, з чотирьох рівнів: соціально-філософського, загальносоціологічного, історико-типологічного і конкретно-соціологічного. На кожному з цих рівнів використовуються процедури структурного, функціонального і динамічного аспектів аналізу суспільних процесів. Зокрема, суспільство розглядалося Марксом:

- у структурному аспекті його організації, включаючи підсистеми, компоненти й елементи суспільної організації (теорія суспільного виробництва, що використовує діяльнісний принцип структурної диференціації суспільства, виокремлення його підсистем, в основу яких закладаються чотири необхідні форми відтворення суспільного життя: виробництво речей або матеріальне виробництво, виробництво форм спілкування, виробництво безпосереднього людського життя і духовне виробництво);

- у функціональному аспекті, встановлюючи систему субординаційних і координаційних посередників між компонентами суспільного життя, займаючи в цьому питанні позицію жорсткого монізму, що виключає рівноправність соціальних чинників або історичну зміну соціальних домінант;

- у динамічному аспекті, тобто в аспекті зростання потреб, зміни всієї суспільної структури вслід за зміною продуктивних сил, ролі класової боротьби, як суб'єктного механізму змін тощо [377].

У полеміці з класичним раціоналізмом та логіцизмом у першій половині ХІХ століття окрім марксизму формується позитивізм О.Конта, Дж.С.Міля, Г.Спенсера тощо. Огюст Конт запропонував власний варіант раціональності, який (подібно до марксизму) також можна розглядати як перехідний тип між класикою та некласикою. „Закон трьох фазисів розумового розвитку людства” О.Конта є не що інше, як спроба впорядкувати європейську історію навколо процесу саморозгортання раціональності.

Нова наука про суспільство повинна була мати позитивний характер, тобто розглядати всі речі та явища як підпорядковані незмінним законам природи, зведеним, по можливості, до найменшого числа, та визначати неможливість пізнання так званих первинних і кінцевих причин. О.Конт поділив усю сферу знань на теоретичні та практичні науки, віднісши соціологію до першої групи. Проте науки він поділяв також на абстрактні й конкретні. Абстрактні науки, за Контом, мають на меті відкриття законів, що управляють різними класами явищ. Науки конкретні (або “часткові”, тобто описові) складаються із застосування цих законів до дійсної історії існуючих предметів. При цьому абстрактні науки є головними, а конкретні — другорядними.

Сучасний йому соціальний устрій О.Конт, вслід за А. де Сен-Сімоном, називав індустріальним суспільством, розвиток якого супроводжується низкою особливих моментів: концентрацією робочої сили у великих містах; настанову свідомості на отримання прибутку; використання у виробництві досягнень науки і техніки; виникнення антагонізму між власниками і найманими працівниками; посилення соціальної нерівності; формування економічної системи, що ґрунтується на підприємстві й конкуренції; виникнення якісно нових соціальних інститутів, у тому числі, законодавчих органів, буржуазної сім'ї тощо [Див.: 140]. Конфліктність індустріального суспільства О.Конт вважав результатом поганої організації, що могла б бути значно оптимізована

реформістським шляхом. Ідеал суспільного устрою він вбачав у встановленні гармонії й солідарності всіх класів та верств населення. Його принцип суспільного устрою знайшов відображення у формулі: „Любов як принцип, порядок як основа, прогрес як мета”.

Отже, О.Конт не підтримує ані соціалістичного, ані ліберального тлумачення індустріального суспільства на підставі того, що зростання виробництва відповідає інтересам усіх соціальних груп. Він будує власну концепцію, роблячи при цьому ставку на ефективну організацію виробництва. Головну роль він віддає управлінцям, інженерам, організаторам, керівникам. Доповнюючи картину соціального устрою індустріального суспільства, О.Конт відзначає, що, крім мирського порядку, де „владарює принцип сили і могутності”, існує ще й інший, духовний порядок – порядок моральних цінностей.

Специфіка контівської соціальної раціональності стала предметом палких дискусій. Сучасні історики соціології намагаються визначити, у чому ця наука розвивалась „разом з Контом”, а в чому - всупереч його проекту. Саме таку назву дала своїй статті Р.П.Шпакова, перефразувавши відомий афоризм П.Бурдьє [625]. На її думку, обґрунтувавши умоглядний проект майбутньої науки про суспільство, французький соціолог так і не зміг його реалізувати.

Але, незважаючи на всі суперечності, Огюст Конт зумів досить повно синтезувати основні соціально-філософські ідеї свого часу. Критикуючи умоглядний, суто абстрактний підхід до аналізу соціального життя, апелюючи до позитивного знання на основі опитування та історичного порівняння, визнаючи еволюційний характер суспільних процесів та їх закономірність, звертаючи увагу на дослідження соціальної структури, Огюст Конт розробив власний варіант соціології, що став міцним імпульсом для подальшого розвитку суспільствознавства – вже в межах некласичного типу раціональності.

3.2. Процес раціоналізації та інституціалізації соціального.

Процес раціоналізації завжди був притаманний соціальній історії людства, але справжній його стрибок, поява нової якості та інтенсивності пов'язаний з епохою Нового часу і зародженням буржуазних відносин. Карколомні зміни у всіх галузях життя породили в європейських інтелектуалів XVII - XVIII століть відчуття того, що сучасна епоха принципово відрізняється від минулої, що на зміну середньовічній приходять: принципово нова картина світу, нова організація виробництва, новий соціальний порядок, нова влада. (Звідси, власне кажучи, походить і назва „Новий час”). Заперечення традиційних суспільних відносин, поява в них чогось неспробованого, часто-густо проблемного, кризового, але, безумовно, більш інтенсивного та стрімкого, викликало певну розгубленість мислителів. Однією з перших спроб концептуалізувати неявні інтуїції та відчуття остаточного закінчення старих, „добрих” та „спокійних” часів, переходу до нового ритму життя, власне, і стала поява у просвітителів концепту сучасності-„модерну”. У цей період бурхливими темпами йде процес соціальної раціоналізації, але її незакінченість надає нам можливість виокремити перехідний стан суспільств, що модернізуються. У деяких публікаціях такі соціальні організми називаються „передмодерними”. Передмодерні соціуми являють собою частково модернізовані суспільства, тобто такі, в яких „здійснена модернізація окремих сфер (наприклад, технологічна модернізація в галузі виробництва), подолана економічна відсталість, становість, але соціальні стосунки розвиваються переважно на підставі традиціоналістських цінностей, звичаїв, релігійних норм” [295, с.58]. Саме в процесі раціоналізації західна культура розпалась на автономні ціннісні сфери: релігія, наука, право, мораль, економіка, політика, мистецтво. Кожна з цих сфер має відтепер свою внутрішню логіку, свої критерії оцінки, які не зводяться одна до одної.

Протягом тривалого часу реальний процес раціоналізації суспільних відносин був „розчинений” в інших соціокультурних процесах і майже не розглядався як самостійний соціокультурний феномен. Власне кажучи, поки

сам процес не досяг своєї розвинутої форми, не могло виникнути, за логікою, й розвинутих досліджень процесу раціоналізації. Відносно автономного статусу ця проблема набула в межах некласики наприкінці XIX століття у працях Макса Вебера. Серед продовжувачів теми раціоналізації соціальних відносин слід назвати Карла Поппера, Мішеля Фуко, Юргена Габермаса та інших.

У своїй роботі „Техніка і наука як „ідеологія”, присвяченій 70-річному ювілею Герберта Маркузе, Юрген Габермас пише: „Для того, щоб надати визначення формі капіталістичної економічної діяльності, процедурам буржуазного приватного права і владі бюрократії, Макс Вебер ввів поняття „раціональність”. Під раціоналізацією, перш за все, мається на увазі розширення суспільних сфер, що підкорені стандартам раціонального рішення. Цьому відповідає індустріалізація суспільної праці, наслідком якої є проникнення стандартів інструментальної діяльності також в інші сфери життя (урбанізація способу життя, технізація транспорту і засобів комунікації)” [584, с.50]. Н.А.Бусова звертає увагу на те, що веберівські поняття „раціональність” і „раціоналізація” не є тотожними. Під раціональністю М.Вебер розуміє більш теоретичне оволодіння реальністю шляхом все більш точних абстрактних понять, у той час як раціоналізація – це методичне досягнення певної практичної мети шляхом все більш точного обчислення адекватних для цього засобів. Це абсолютно різні речі, незважаючи на те, що, врешті-решт, вони пов’язані одна з одною. „Найчастіше Вебер використовує поняття раціональності в значенні чистої калькульованості, обчислюваності для визначення того, що робить можливим розрахунок дій і засобів, які необхідні для досягнення певної мети” [74, с.20].

Але соціальний процес раціоналізації має не лише чисельний вимір. „Сучасному суспільству, - пишуть автори монографії „Розум у новому столітті: глобальна переорієнтація”, - властива раціоналізація всієї системи суспільних відносин. Воно засноване на самоцінності окремого індивіда, котра зростає і розвивається на універсальних цінностях прагматизму, раціоналізму, свободи вибору, власності, діалогу культур. Особистість відповідає за себе, оскільки її

поведінка визначається її власними інтересами. Вільні індивіди складають громадянське суспільство, перед яким відповідальні раціонально організована бюрократія та уряд” [295, с.58].

Отже, сутність процесу соціальної раціоналізації полягає не лише у калькульованості, хоч це також є її важливим моментом, але у вивільненні інтересів окремого індивіда із загальних інтересів соціальної групи. Зростання свободи і відповідальності стають центральними ознаками раціоналізації. На думку Вебера, диференціація ціннісних сфер є ключем до пояснення того раціоналізму, який характеризує сучасне західне суспільство.

Може виникнути помилкове враження, що процес раціоналізації розглядається М.Вебером як невід’ємний атрибут диференційованих ціннісних сфер, і, водночас, процес диференціації останніх сам тлумачиться як наслідок процесу раціоналізації. Інакше кажучи, виникає питання про взаємообумовленість двох паралельних соціальних процесів – раціоналізації та модерністської інституціоналізації. Поява буржуазних соціальних інститутів (бюрократична держава, ринок, право тощо) обумовлюють „стрибок” у процесі раціоналізації та навпаки – без останнього проблемно було б говорити про соціальні інститути епохи модерну. Вихід із логічного кола М.Вебер вбачає у пошуках джерел виокремлення названих вище ціннісних сфер у раціоналізації, що відбувалася раніше, в античності й Середніх віках, тобто в межах релігійного й міфологічного світогляду.

Словосполучення „релігійна раціоналізація”, яким оперує М.Вебер, виглядає дещо парадоксальним, оскільки саме релігія найчастіше виступає антиподом раціональності та науки, як найбільш автентичної її форми. Але поняття „соціальна раціональність” є значно ширшим за обсягом. Існує, наприклад, „раціоналізація” містичного споглядання, тобто такого відношення до життя, яке з інших точок зору є специфічно ірраціональним; але існує також раціоналізація господарства, техніки, наукового дослідження, виховання, війни, права і управління. Як зазначає з цього приводу Юрген Габермас, раціоналізацію релігійних світоглядів М.Вебер вимірює, по-перше,

викоріненням магічного мислення („розчаклування світу”) та, по-друге, систематичною організацією самого світогляду.

Макс Вебер описував сутність проектів Просвітництва і модерну як „розчаклування” суспільних відносин. „Розчаклування” розумілося ним не лише як звільнення суспільства від панування магії та забобонів. „Розчаклування”, за Вебером, - це зростання довіри до розуму, науки, раціональної процедури у всіх проявах суспільного життя, яке є провідною тенденцією і внутрішнім сенсом всієї епохи модерну. Зростаючі інтелектуалізація й раціоналізація зовсім не означають зростання загального знання про умови життя. Але вони означають дещо інше: знання або віру в те, що людина завжди може це пізнати, як тільки вона того забажає; що взагалі немає таємничих непередбачених сил, що втручаються в її життя; що вона може шляхом раціонального розрахунку опанувати всіма речами. Відтепер не доводиться, як дикунам, для яких ці сили існували, вдаватися до магії, щоб приборкати чи умилостивити духів: це стає справою розрахунків і техніки.

Еволюція світових релігій, за Вебером, відбувалася в одному й тому самому напрямку: від міфологічного і магічного мислення архаїчних релігій родових суспільств через релігійно-метафізичний світогляд - до сучасного розуміння світу, що майже цілком є очищеним від магічних ідей. З певних причин цей процес релігійної раціоналізації був доведений до логічного завершення лише у християнсько-юдейській традиції, що, власне кажучи, і сприяло переходу європейських суспільств до модернізації.

Центральним пунктом релігійної раціоналізації була проблема теодицеї, яка полягає у відповіді на питання: як можна примирити віру у всемогутнього Бога, що створив природний порядок і пов'язані з ним соціальні умови для гідного існування людей, з існуванням несправедливості й людських страждань? Прагнення знайти відповідь на це питання і вказати шлях до спасіння в потойбічному світі історично призвело до формування єдиної картини світу, а надалі - до розподілу на світ, що ґрунтується на причинності та позбавлений Бога - з одного боку, і на невловиму, потойбічну царину

іраціонального - з іншого. „Раціональне бачення світу, паростки якого містив міф про спасіння, неминуче ставило завдання створити раціональну теодицею нещастя. Разом з тим, воно часто додавало зовсім чужого йому відтінку позитивної цінності” [86, с.405].

Завдяки релігійній раціоналізації відбувається перехід від ранніх релігійних форм до „релігій спасіння” і далі - до розвинутих метафізичних систем, до створення цілісної картини світу. Але для нашої теми набагато важливішим є те, що релігійна раціоналізація шляхом корекції етичних імперативів сприяла докорінній переорієнтації соціальної поведінки індивідів.

Аналізуючи соціальну дію, М.Вебер виокремлював чотири найбільш поширених її різновиди: 1) афективну дію, яка обумовлена емоційним станом індивіда, безсвідомими поштовхами, афектами; 2) традиційну дію, яка визначається звичаями, традиціями, звичним для людини порядком повсякденності; 3) ціннісно-раціональну дію, яка орієнтована на слідування певній абсолютній цінності, незалежно від результатів, до яких може привести така поведінка; 4) цілераціональну дію, тобто соціальну дію, раціонально орієнтовану на досягнення певної мети [84, с.628].

Раціоналізація передбачає перехід від афективної і традиційної дії, що переважали в докапіталістичних суспільствах, до раціональних типів, зокрема, до цілераціонального, який, на думку М.Вебера, визначає специфічний для Західної цивілізації тип соціальної раціональності.

Вебер послідовно протиставляє традиційну і цілераціональну дію. Традиційний тип соціальної дії характеризується імунітетом по відношенню до раціональної критики; це пов'язується тісним зв'язком традиції із сакральною сферою. Традиційна дія є не просто автоматичним слідуванням давно встановленій практиці. Вона має деонтологічні ознаки: традиція освячує, легітимізує певний алгоритм поведінки.

Слід враховувати, що М.Вебер розрізняв формальну раціональність і сутнісну раціональність. Формальна економічна раціональність визначається мірою технічно можливого для господарства і дійсно застосованого

розрахунку. Формальна раціональність демонструє максимальний ступінь формальної обчислюваності, у той час як сутнісна раціональність описується ступенем, в якому забезпечення певної групи людей життєвими благами досягається завдяки економічно орієнтованій соціальній дії, що враховує в минулому, теперішньому або в майбутньому ціннісні постулати незалежно від природи цих цінностей. А вони можуть бути різноманітними. Вебер постійно підкреслює, що ціннісна раціональність завжди ірраціональна.

На відміну від традиційного і ціннісно-раціонального типів цілераціональна поведінка орієнтована на мету, засоби та побічні результати дій людини. Цілераціонально діє той індивід, хто раціонально розглядає відношення засобів до мети, відношення різних можливих цілей одна до одної, тобто діє не під впливом емоцій чи традицій. Цілераціональність є орієнтацією, насамперед, на ефективність, вона полягає в оцінці альтернативних варіантів і виборів засобів, виходячи з критерію ефективності досягнення мети. При цьому кінцева мета не оцінюється, а приймається як належне, як даність. Не випадково цілераціональність була пізніше охарактеризована М.Хоркхаймером як „інструментальний розум”, а Ю.Габермасом – як „стратегічний розум”.

М.Вебер не приховує генетичного зв'язку цілераціональної дії з тим типом поведінки, на який орієнтувалась буржуазна політична економія з притаманною їй тенденцією розглядати цей тип у якості „природного” і такого, що єдиний відповідає сутності людини. У своїй відомій праці „Протестантська етика і дух капіталізму” М.Вебер аналізує роль Реформації у процесі становлення буржуазного суспільства та його специфічної професійної етики. Основна теза полягає в тому, що внаслідок релігійної раціоналізації в надрах протестантизму відбулися зсуви в економічній поведінці людини, які сприяли появі „духу сучасного капіталізму”.

Вебер визнає, що елементи капіталізму існували й раніше у Китаї, Індії, Вавилоні, тому його аж ніяк не можна розглядати як продукт виключно новоевропейської культури. Саме по собі прагнення до збагачення як мотив господарської поведінки ще не означає переходу від традиційного до

цілераціонального типу соціальної дії. Більш того, таке прагнення наживи найчастіше поєднується саме з вірністю традиції. І занепад традиції разом з проникненням підприємництва до внутрішньої сфери соціальних зв'язків ще не мали своїм наслідком етичне визнання цих новацій. Таким був зміст етичних вчень і практичних поглядів пересічної людини попередніх епох. Вебер підкреслює, що „тут *раціональне використання капіталу* шляхом спрямування його у виробництво та *раціональна капіталістична організація праці* ще не стали головними орієнтирами господарської діяльності (курсив мій – В.Д.). Якраз таке ставлення до придбання і було однією з найсильніших внутрішніх перепон, котрі стали на шляху пристосування людини до передумов упорядкованого буржуазно-капіталістичного господарства” [85, с.54].

Традиційні настанови господарської поведінки не зникли й в епоху модерну, але тут вони перетворилися на щось другорядне, на таке, що виходить за межі соціальних норм. Зокрема, Вебер наводить приклад німецьких робітниць, які були виховані у традиційному дусі та важко адаптувалися до нових умов: „майже повсюди підприємці, що наймають на роботу дівчат, особливо дівчат-німкеней, скаржаться на абсолютну відсутність в останніх здатності і бажання відмовитись від засвоєних ними раніше звичних методів праці на користь інших, більш практичних, пристосуватись до нових форм організації праці, вчитися чому-небудь, зосереджувати свої думки на чомусь чи взагалі мислити. Намагання роз'яснити їм, як можна зробити працю легшою і, головне, вигіднішою, наштотвхуються на повне нерозуміння, а підвищення розцінок нічого не дає, розбиваючись об силу звичок”.

І далі: „зовсім по-іншому виглядають справи... там, де робітниця отримали специфічно релігійне виховання, зокрема, де вони вийшли з пієтистських кіл. Часто можна чути..., що якраз ця категорія робітниць найбільш підходяща для навчання новим методам праці. Такі якості, як здатність зосереджувати увагу і, найголовніше, відчуття „обов'язку по відношенню до праці” тут особливо часто поєднуються із строгою хазяйновитістю, умінням рахувати розмір заробітку, а також із тверезим самоконтролем і поміркованістю, що неймовірно підвищує

продуктивність праці. Саме тут найсприятливіший ґрунт для того ставлення до праці як самоцілі, як „покликання”, яке необхідне капіталізові, і найсприятливіші шанси завдяки релігійному вихованню подолати рутину традиціоналізму” [85, с.57-58].

Релігійна раціоналізація, яка поширилася згодом на інші види раціоналізації, у її протестантській версії призвела до формування особливого етосу. Вебер формулює різницю між традиційною і цілераціональною поведінкою наступним чином: пересічний середньовічний католик-мирянин жив, з етичного погляду, певною мірою сьогоднішнім. У його світосприйнятті досить чітко розподілявся світ земний, реальний, повсякденний, профанний - з одного боку, та світ небесний, трансцендентний, потойбічний, священний - з іншого. При цьому земне життя усвідомлювалося як плінне і тимчасове явище, свого роду „чернетка”, підготовка для переходу в інший світ. Головне, що вимагалось від людини для гарантії її спасіння, - добросовісно дотримуватися традицій, не грішити та час від часу робити „добрі справи”. Проте останні не були пов’язаними одна з одною, вони не утворювали послідовної низки окремих вчинків, об’єднаних у раціональну систему життєвої поведінки. Католик робив їх або для спокутування своїх попередніх гріхів, або під впливом міркувань про спасіння душі. Кожен окремий поганий або добрий вчинок ставився людині в заслугу чи засуджувався, впливаючи і на її земне існування, і на вічне життя.

„Розчаклування світу, - пояснює М.Вебер, - тобто виключення магії як способу спасіння душі у католицькій релігії не було проведене з такою ж послідовністю, яку ми спостерігаємо у пуританській, а до неї лише в юдейській релігії. Католикам надавалась можливість здобути благодать завдяки таїнствам їхньої церкви, подолавши тим самим недосконалість людської природи: священик був магом, що творив чудо перевтілення, в його руках була „влада ключів”. До нього міг звернутись віруючий, сповнений розкаяння і готовності до спокути; священик дарував умиротворення, надію на спасіння і впевненість у прощенні, знімаючи ту неймовірну напруженість, яка була неминучою,

позбавленою будь-яких послаблень, долею кальвініста. Останньому була невідома така милосердна людська втіха і він не міг, подібно до католика чи навіть лютеранина, сподіватися на те, що хвилини слабкості і легковажності будуть врівноважені наступним зосередженням доброї волі” [85, с.131-132].

Протестантизм певною мірою та у свій спосіб мінімізував цю „розірваність земної основи”: земний, реальний світ проголошувався таким же самим священним, як і світ небесний. Релігійна раціоналізація призвела до того, що служити Богові можна було не тільки (і не стільки) молитвами і обрядами, а й старанним виконанням своїх професійних обов’язків. Отже, відбувся перехід від епізодичних „добрих справ” до методичної, щоденної, системної святості. Життя протестанта було строго зорієнтоване на потойбічне блаженство, але саме завдяки цьому його повсякденне існування, навпаки, було строго раціоналізованим. Воно підпорядковувалось єдиній меті - примножити славу Божу на землі. „Лише проникнуте постійною рефлексією життя вважалось засобом подолання *status naturae* (природного стану), Декартове „*cogito, ergo sum*” було сприйнято сучасними йому пуританами якраз у такому етичному перетлумаченні. Ця раціоналізація, з одного боку, надавала реформаторському благочестю специфічно аскетичних рис; з іншого - виступала основою як внутрішньої спорідненості між реформаторством і католицизмом, так і специфічної протилежності між ними” [85, с.132-133].

З такої настанови випливає концепт „покликання” (*Beruf*), який описує уявлення про поставлене Богом перед людиною завдання. „Професія як покликання - це те, що людина повинна приймати як Господнє веління, те, чому вона мусить „покоритися”; таке розуміння є домінуючим у лютеранському вченні, хоча тут присутня й інша думка, згідно з якою професійна діяльність виступає як головне завдання, поставлене Богом перед людиною” [85, с.74]. М.Вебер визнає, що незважаючи на внутрішню спорідненість поглядів Лютера з „духом капіталізму”, поняття професійного покликання у лютеранстві залишається традиціоналістським. Творці Реформації не ставили собі за мету перетворити традиційну поведінку на

цілераціональну. Це сталося поза їхнім бажанням. Якщо власна професійна діяльність є велінням Бога, то виконуючи професійні обов'язки належним чином, протестант славить Бога своєю працею. На відміну від традиційної господарської етики, раціоналізована економічна поведінка протестанта орієнтує його на підвищення продуктивності своєї праці, на якість виробленого ним продукту, на самореалізацію в роботі. Цілераціональна настанова не дозволяє робітникові кинути своє заняття – він працює не задля задоволення власних матеріальних потреб, а задля вищої трансцендентної мети.

Побічним наслідком надмірної раціоналізації соціальної поведінки в протестантизмі стало негативне ставлення до чуттєво-емоційних проявів культури, оскільки останні не мали особливої користі для спасіння і могли лише поширювати сентиментальні ілюзії та марновірства, що пов'язане із „обожненням рукотворного”.

Звісно, релігійна раціоналізація була лише початком всезагального процесу раціоналізації суспільних відносин. Після Реформації цей процес продовжував розгортатися вже на власній основі. Його успіхові значною мірою сприяли наукова та філософська революція Нового часу, про що йшлося у попередньому підрозділі. Тут важливіше підкреслити, що внаслідок раціоналізації прагматичні, утилітарні, навіть меркантильні мотиви все більше заміщували собою релігійно-етичні, ціннісні міркування.

Процес раціоналізації поширюється на всі без винятку сфери людського буття. „Життя можна „раціоналізувати”, - вважав М.Вебер, - з досить різних точок зору і в найрізноманітніших напрямках (цю просту істину, про яку часто забувають, слід було б поставити на чільне місце у будь-якому дослідженні проблеми „раціоналізму”) [85, с.68-69]. І ці „найрізноманітніші напрямки” стали предметом аналізу в роботах його послідовників. Якщо сам Вебер блискуче розкрив значення релігійної раціоналізації для модернізації західних суспільств, то в другій половині ХХ століття дискурс раціоналізації значно поширюється.

По-перше, звертається увага на те, що при переході до модерну *раціоналізується соціальний час*, тобто суспільством береться під контроль використання часу, насамперед, робочого. Цілераціональна поведінка передбачає, що праця не закінчується після того, як працівник задовольнив свої власні потреби. Початок і кінець робочого дня визначається вже не ним самим, а годинником. „Перехід до механічного відліку часу сприяв виявленню тих його якостей, що повинні були привернути особливу увагу носіїв нового способу виробництва - підприємців, мануфактуристів, купців. Час був усвідомлений як величезна цінність і як джерело матеріальних цінностей” [490, с.66]. Якщо у Середні віки дзвін нагадував мирянинові, що до Другого пришествя і кінця світу у нього залишилося ще менше часу, то тепер дзвін подає сигнал до роботи.

Мішель Фуко у своїй книзі „Наглядати й карати. Народження в'язниці”, окрім іншого, вказує на ті трансформації соціального часу, що відбулися у новоевропейській культурі. І хоч Фуко майже не використовує термін „раціоналізація”, його концепція „дисциплінарної влади” фактично доповнює веберівське вчення про раціоналізацію.

„Впродовж сторіч, - пише він, - релігійні ордени були метрами дисципліни, мали фахівців із часу, великих методистів ритму та регулярної діяльності. Проте дисципліна змінила ці успадковані методи впорядкування часу й передусім надала їм витонченості. Тепер почали рахувати кожну чверть години, хвилини, навіть секунди... У початковій школі дедалі виразніше поділяли час, діяльність якнай докладніше визначали наказами, що їх треба виконувати негайно” [574, с.187]. М.Фуко ілюструє ці висновки конкретними прикладами з тодішніх інструкцій щодо оптимізації використання часу: „коли трапиться, що робітник прийде через чверть години по тому, як бамкне дзвін...”; „той робітник, кого викликають під час роботи, і хто втратить понад п'ять хвилин...”; „той, хто стане до роботи у визначений час...”.

Таким чином, раціоналізація часу перетворює життя людини на визначену послідовність регулярних дій, що періодично повторюються. „Точність і

старанність разом із регулярністю становлять головні чесноти дисциплінарного часу” [574, с.188].

По-друге, новоєвропейська цивілізація *раціоналізує соціальний простір*, який адаптується людським розумом під потреби виробництва або задоволення інших соціально значущих потреб. При цьому вирішувалися, як мінімум, три завдання: полегшувався контроль влади за виконанням роботи; утруднювалися несанкціоновані владою спілкування і потенційно небезпечні об’єднання; нарешті, створювався „корисний простір”.

Як приклад М.Фуко детально описує раціональне розташування будівель портового шпиталю. Оскільки морський порт зазвичай був місцем скупчення великих мас людей, у тому числі заразних хворих, контрабандистів, дезертирів, суворий фіскальний огляд і слідство передували медичній допомозі. Вживалися заходи для обліку пацієнтів шпиталю, встановленню їх особи, контролю за медикаментами. Хворим заборонялися вільні пересування територією лікарні, вони були зобов’язані залишатися у своїх палатах. До кожного ліжка чіплялося ім’я пацієнта, при лікарському огляді використовувались списки хворих. Поступово адміністративний і політичний простір трансформувалася в терапевтичний; він прагнув індивідуалізувати тіла, хвороби, симптоми життя і смерті. Так із дисципліни народжувався корисний медичний простір [574, с.180].

Застосування дисциплінарної влади у раціонально організованому соціальному просторі передбачає дискретність і замкненість цього простору. Це - відгороджені місця „дисциплінарної монотонності”. Прикладами останніх є робітничі будинки для жебраків та злидарів, мануфактури, коледжі, казарми. „Завод вочевидь уподібнюється до монастиря, до фортеці, до закритого міста” [574, с.177] - резюмує Фуко.

Окрім закритості дисциплінарна влада робить соціальний простір дискретним, розокремлюючи його на „елементарні складові”. Вона прагне не допускати дифузної циркуляції індивідів, небезпечних і некорисних скупчень народу. Усі переміщення повинні бути функціонально виправдані – це стає

основою архітектурного оформлення соціального простору. „Йдеться про те, щоб визначити присутність, дізнатись, як і де знаходити індивідів, як налагодити корисні комунікації й розірвати решту зв'язків, ідеться про спроможність кожної миті спостерігати поведінку кожного, оцінити його, покарати, розпізнати його якості і заслуги. Отже, це процедура, спрямована на пізнання, панування і використання. Дисциплінарна влада організовує аналітичний простір” [574, с.178].

По-третє, в полон *раціоналізації потрапляє людська тілесність*. У Новий час відбувається справжнє відкриття тілесності „як об'єкта й мішені влади”. „Можна було б дуже легко знайти ознаки тієї великої уваги, що її надавали тілу, - тілу, яким маніпулювали, яке моделювали, муштрували і яке корилося, відповідало, спритнішало, збільшувало свою силу. Велику книжку про людину-машину писали водночас на двох реєстрах - анатомно-метафізичному, де перші сторінки написав Декарт, а далі взяли за перо лікарі та філософи, і техніко-політичному, що складався з усієї сукупності військових, цивільних та шпитальних статутів, а також емпіричних та виснуваних методів контролю і поправки, спрямованих на діяльність тіла” [574, с.169].

М.Фуко доходить висновку, що у XVII столітті влада відмовляється від демонстрації своєї могутності шляхом яскравих символічних заходів на користь постійної систематичної роботи над тілами своїх підлеглих з метою перетворити їх у „слухняні тіла”. Мається на увазі не просто слухняність, але перетворення підлеглих тіл й інструментів їх праці у свого роду інструментальні комплекси, що функціонують максимально ефективно і цілеспрямовано. Актуалізується потреба в напрацюванні технологій і методик раціональної роботи над людським тілом, маніпуляції його членами, жестами, поведінкою задля здобуття з них максимальної користі.

Як і М.Вебер, М.Фуко звертається до релігійних інституцій, у надрах яких визрівають зародки суспільних відносин нового типу. Він вказує на середньовічні монастирі, ченці яких створили дивовижні техніки самовдосконалення. В епоху модерну, трансформувались у методики

підпорядкування і використання людських тіл, вони отримали нове дихання. Звісно, процес цей відбувався стихійно і повільно. Внаслідок цього дисциплінарна влада проявляється у досить різних соціальних інститутах: мануфактурі, армії, школі, лікарні тощо.

Щоб людська маса функціонувала, як єдиний механізм, дисциплінарна влада вдається до специфічних тактик, заздалегідь обміркованих та відпрацьованих систем сигналів і команд. М.Фуко наводить приклад пояснення виконання окремих команд із статуту Ланкастерської школи: „Сядьте на лави”. На слово „сядьте” діти з виляском опускають праву долоню на стіл і водночас заставляють ногу на лаву; на слова „на лави” – заставляють другу ногу й сідають обличчям до грифельних дошок... „Візьміть дошки”. На слово „візьміть” діти підносять праву руку до шворки, на якій на цвяшку перед ними висить грифельна дошка, а лівою рукою беруть посередині і на слово „дошки” знімають дошку і кладуть на стіл” [574, с.209].

Завдяки дисциплінарним практикам вибудовується новий об’єкт, що поволі заступає механічне тіло. Цим новим об’єктом стало тіло, яке здатне до специфічних операцій, що мають свій порядок і ритм. Таким чином, людина, ставши мішенню нових механізмів влади, перетворюється на тіло, яке маніпулюється владою.

По-четверте, *раціоналізуються соціальні цінності*. При цьому цей процес відбувається у двох протилежних напрямках. З одного боку, як зазначалось вище, посилюється ціннісна диференціація, наслідком якої є формування самостійних і незалежних одна від одної ціннісних сфер: політики, права, моралі і таке інш. Проте, з іншого - раціоналізація суспільних відносин призводить до появи універсальних надцінностей, якими стають гроші.

Звичайно, гроші з самого початку усвідомлювалися як цінність, проте їх функціонування у традиційному суспільстві було обмежене господарсько-виробничою сферою, де вони виконували функцію еквівалента при обміні товарами. При переході до цілераціонального типу соціальної дії гроші набувають самодостатнього й універсального значення. Вони стають кінцевою

мірою людських вчинків, ознакою їх соціальної значущості, підтримки громади і Божого благословення.

У ході промислового розвитку в містах Західної Європи поступово формувалися нові, нетрадиційні вимоги до професіоналізму й поведінки людини як раціонального виробника і споживача, де індустріальною опорою раціоналізму є органічний зв'язок людини з механізмом-машиною. Але „дух капіталізму” виходить далеко за межі економіки. Спостерігається справжня експансія грошей у ті соціальні ідеали, які ще нещодавно вважалися позбавленими їх впливу: краса, добро, істина, віра, честь, справедливість тощо. „У масовій свідомості, - відзначає В.Корольов, - раціоналізм живився повсякденною жорстокою школою капіталістичного виживання, як вміння „зводити (грошові) кінці з кінцями”, постійно думати про цю проблему, розраховувати гроші, а також час, який стає важливим чинником нового, раціонального життя” [261, с.281].

У загальновідомих повчаннях Бенджаміна Франкліна, які М.Вебер назвав справжнім втіленням капіталістичного духу, наголос робиться на гроші як провідну цінність людського життя: „Пам'ятай, що час - це гроші <...> кредит - це гроші <...> гроші мають плодоносну природу і здатні породжувати нові гроші <...> Хто ріже поросну свиню, той нищить усе її потомство до тисячного його представника. Хто тратить одну монету вартістю п'ять шилінгів, той вбиває (!) все те, що з неї могло б бути: цілі колони фунтів. Пам'ятай прислів'я: тому, хто вчасно повертає, відкриті гаманці інших... А це буває дуже вигідно” [85, с.47].

Як бачимо, внаслідок раціоналізації значно трансформується ідеал особистості. Відтепер ним стає „кредитоспроможна добropорядна людина, обов'язок якої вважати примноження свого добра за самоціль”. При цьому Бенджаміном Франкліним пропагуються не окремі поради, а викладається певна етична система, відхід від якої розглядається „не як дурість, а як порушення свого обов'язку”.

„Капіталістична” форма господарства і той дух, у якому воно ведеться, - резюмує М.Вебер, - загалом перебувають у стосунках „адекватності”, а не „закономірно” зумовленої залежності одне від одного. І коли ми, незважаючи на це, умовно застосовуємо тут вираз „дух (сучасного) капіталізму” для визначення того способу мислення, який пов’язаний із систематичним і раціональним прагненням до наживи в рамках своєї професії..., то ми маємо для цього історичну підставу, оскільки такий спосіб мислення знайшов свою найадекватнішу форму у сучасному капіталістичному підприємстві, а останнє, зі свого боку, знайшло в ньому свою найадекватнішу духовну рушійну силу” [85, с.58].

По-п’яте, *раціоналізується соціальна структура*. У традиційному суспільстві соціальне розшарування пояснюється або походженням людини (варни, касти, клани), або волею вищих сил (стани, верстви). Внаслідок „розчаклування” світу підставою, що легітиміє панування одних класів над іншими, стає цілком раціональний за своєю природою феномен матеріального виробництва, тісно пов’язаний із грошовою культурою.

Період первинного накопичення капіталу у цьому плані цікавий тим, що він демонструє „перезавантаження” соціального структурування. „Здебільшого все було так, - пише М.Вебер, - який-небудь юнак із сімейства перекупників переселявся з міста до села, де він ретельно підбирав собі ткачів, посилюючи одночасно їх залежність і контроль над їх роботою, перетворюючи, таким чином, їх із селян на робітників; одночасно він прагнув повністю зосередити у своїх руках увесь збут, встановлюючи якнайтісніші контакти з підприємствами роздрібної торгівлі; сам добирав покупців, регулярно відвідуючи їх протягом року, добиваючись, щоб якість продукції відповідала їх потребам і бажанням, „була їм до смаку”, і одночасно проводячи у життя принципи „нижчі ціни - більший обіг”. Затим повторювалось те, що завжди і скрізь було наслідком такого процесу „раціоналізації”, - хто не підіймався вгору, той падав униз. Ідилія руйнувалась під натиском запеклої конкуренції, наживались великі капітали, які вже не віддавались у „ріст”, а знову вкладались у виробництво. На

зміну старому затишному і спокійному укладу життя приходила доба суворой тверезості: ті, хто рахувався з вимогами часу, - процвітав, оскільки хотів не споживати, а придбавати; інші ж, щоб зберегти старий уклад життя, змушені були обмежити свої потреби” [85, с.61-62].

При цьому наявність грошей хоч і була важливим моментом, що впливав на різні стартові позиції нових гравців на ринку, що створювався, але не вона визначала кінцевий успіх. На відміну від К.Маркса, М.Вебер вважав, що поява буржуазії як класу відбувалась не стільки завдяки притоку нових грошей – „у багатьох випадках весь процес революціонізації здійснювався завдяки кільком тисячам початкового капіталу, позиченим у родичів”, - скільки завдяки вторгненню нового духу - „духу (сучасного) капіталізму”. Питання про рушійні сили капіталізму та, відповідно, капіталістичної перебудови соціальної структури, - це не питання про джерела тих грошових ресурсів, які використовував буржуа, а питання про розвиток капіталістичного духу. Там, де цей дух утверджує себе, він здобуває потрібні йому ресурси, а не навпаки.

Лави буржуа поповнювали не лише представники „третього стану”, а й аристократія, котра знайшла в собі сили розірвати з традицією і переорієнтуватися на цілераціональну поведінку. З іншого боку, чимало збанкрутілих за нових умов знатних сімейств досить швидко опинилися у нижчих шарах соціальної щаблини. Історична і художня література надає тому тисячі прикладів, починаючи від „нових дворян” в Англії, які не цуралися вкладати родинний спадок у виробництво, і закінчуючи образом Дон Кіхота – останнього рицаря, для якого честь і шляхетність були цінніші за гроші.

Модернізація висуває принципово інші критерії виокремлення елементів соціальної структури. Згадаємо ленінську дефініцію класів: це великі групи людей, що розрізняються за їхнім місцем в історично визначеній системі суспільного виробництва, за їхнім відношенням до засобів виробництва, за їх роллю в суспільній організації праці, а отже - за способом отримання тієї частки суспільного багатства, на яку вони розраховують. Усі ознаки, за якими

визначається належність до того чи іншого класу, мають суто раціональну природу.

По-шосте, *раціоналізується система управління*. Названі вище соціальні трансформації вимагали принципово нового механізму влади. Соціальна раціональність сама розглядалась, насамперед, як панування, керування, найефективніше використання однією людиною іншої. Перебудова соціальної структури на раціональних засадах, однак, не зменшила потребу у розвинутому механізмі контролю і підпорядкування.

Епоха модерну не позбавляється старого управлінського апарату, вона вміло використовує його і адаптує під свої запити, значно збільшуючи кількість управлінців. М.Вебер стверджував, що станове суспільство не надає перехідної ланки у розвитку політичних відносин від традиційного до раціонального панування, навпаки, за певних обставин воно висуває на цьому шляху серйозні перешкоди. Феодалізм, на його думку, був пануванням озброєної меншості, тоді як патріархальний патрімоніалізм - пануванням над масами однієї особи. Він завжди потребував „чиновництва” як органу для здійснення панування, тоді як феодалізм зводить таку потребу до мінімуму.

Здійснений М.Фуко аналіз дисциплінарних практик дає можливість зрозуміти, на ґрунті чого відбувся перехід від станового суспільства до формально-раціонального типу управління. За дисциплінарного режиму влада стає дедалі анонімнішою та більш функціональною. Завдяки дисциплінарним практикам набули нового змісту старі механізми влади (влада слова, влада традиції) - вони були нормалізовані, а відтак - формалізовані. Панування норми створило підґрунтя для розширення царини формальної документації і, зрештою, формально-раціонального панування бюрократії на основі спеціальних знань.

Модерна система соціального управління доповнює механізми примусу та насилля маніпулятивними технологіями, для чого розробляються специфічні методики освіти й соціалізації особистості, що створювало підґрунтя ефективнішого контролю за нею, глибшого підпорядкування її поведінки.

Але чи не найголовнішою особливістю функціонування раціоналізованого управління модерним суспільством є його глибока та розгалужена інституціоналізація. В соціології під інституціоналізацією розуміється процес виникнення стабільних зразків соціальної взаємодії, який ґрунтується на формалізованих нормах і правилах; приведення їх у систему, здатну прогнозувати соціальну поведінку в певних соціальних ролях. У процесі інституціоналізації випадкові, стихійні, експериментальні вчинки людей замінюються на усталені, усвідомлені, передбачувані.

Продуктом інституціоналізації є соціальні інститути, під якими найчастіше розуміються організаційні системи соціальних зв'язків і норм, які об'єднують значущі суспільні цінності і процедури, що задовольняють основні потреби суспільства. Якщо потреба стає незначною або взагалі зникає, то існування інституту втрачає сенс.

Інституційна діяльність є формою людської діяльності, що ґрунтується на раціонально розробленій системі правил і норм, а також - на розвинутому соціальному контролі за її виконанням. За невиконання інституціональних норм суспільство передбачає застосування різного роду санкцій. Останні здійснюються людьми, об'єднаними в групи, асоціації, де є поділ на статуси і ролі згідно з потребами групи чи суспільства.

Таким чином, інститути формалізують соціальну структуру і систему управління, вони є запорукою соціального порядку. Будь-яке суспільство складається з інститутів, але далеко не кожний інститут ґрунтується на раціональності. Наприклад, інститут патріархальної монархії, який в аграрних суспільствах був найбільш розповсюдженим, не може називатися раціональним, оскільки він будувався на принципах особистої відданості, безпосереднього пієтету до господаря, що освячений сакральною благодаттю.

Суспільство модерну раціоналізує старі та створює власні, нові соціальні інститути, закладаючи в їхню діяльність принципи ефективності, калькуляції, доцільності, розрахунку. Серед основних інститутів, що виникли внаслідок модернізації та раціоналізації, варто назвати, насамперед, інститути ринку,

бюрократичної держави, досвідно-експериментальної науки, раціонального права. У роботі „Наука як покликання і професія” Вебер наводить низку прикладів, які свідчать про те, що цілераціональність втілилася у капіталістичній економічній діяльності, бюрократичній владі та буржуазному приватному праві. Поведінка людини саме у галузях економіки, управління і права наближається до ідеального типу цілераціональної дії.

Повертаючись до питання про інституціоналізацію системи управління, зазначимо, що суспільство модерну формує інститут бюрократії, який, на противагу традиційній монархії, функціонує за строгими принципами ефективності. Від чиновників вимагають не особистої відданості, а - в ідеалі - ефективного вирішення суспільних проблем, служіння загальному благу.

М.Вебер називав такий тип державного управління „легальним” - на відміну від традиційного і харизматичного типів, характерних для архаїчних і традиційних суспільств. Традиційний тип ґрунтується на простому слідуванні традиціям, на звичці до підкорення (саме до цього типу належить патріархальна монархія). Харизматичний тип управління ґрунтується на якихось індивідуальних властивостях особи, якій підкоряються. Обидва типи панування не можуть бути названі раціональними [86, с.157-172].

Легальне управління характеризується, в першу чергу, тим, що воно обумовлене інтересами, тобто „цілераціональними міркуваннями підлеглих відносно переваг або вад підпорядкування”. За М.Вебером, особи, які здійснюють управління суспільством (чиновники), у випадку легального панування наділені наступними ознаками: 1) особисто вільні, підпорядковуються лише діловому службовому обов’язку; 2) мають стійку службову ієрархію; 3) мають твердо визначену службову компетенцію; 4) працюють в силу контракту, отже, принципово на основі вільного вибору до спеціальної кваліфікації; 5) винагороджуються постійними грошовими окладами; 6) розглядають свою службу як єдину або головну професію; 7) передбачають свою кар’єру - „підвищення” - у відповідності із старшинством по службі, або у відповідності до здібностей, незалежно від думки начальника;

8) працюють у повному відриві від засобів управління і без присвоєння службових місць; 9) підпорядковуються строгій єдиній службовій дисципліні і контролю [86, с.158].

Зрозуміло, що на формуванні інституту бюрократичного управління процес інституціонального закріплення цілераціональності не завершується. Можна впевнено стверджувати, що наслідком модернової раціоналізації стали майже всі соціальні складові сучасного європейського суспільства: вільний ринок, демократична форма правління, правова держава, громадянське суспільство, законодавча, виконавча, судова гілки влади, системи освіти, виховання, охорони здоров'я, соціального забезпечення тощо.

„Переваги капіталістичного способу виробництва, - пише Ю.Габермас, - перед попередніми способами обґрунтовуються (М.Вебером. – В.Д.) подвійно: створенням економічного механізму, який надає довготривалості розширенню субсистем цілераціональної дії, і виникненням економічної легітимації, при якій система панування може бути застосована до нових раціональних вимог цих прогресуючих систем. Цей процес пристосування М.Вебер тлумачить також як момент раціоналізації. При цьому розрізняються дві зустрічних тенденції - раціоналізація „знизу” і раціоналізація „зверху” [584, с.77].

Раціоналізація „знизу” означає розбудову розвиненої інфраструктури суспільства, яке опинилося під тиском модернізації. „Знизу” виникає перманентний примус до адаптації, оскільки, разом з інституціоналізацією, з одного боку, територіального обміну товарами і робочою силою, з іншого боку, капіталістичного підприємництва, утверджується новий спосіб виробництва. „В системі суспільної праці забезпечується кумулятивний прогрес продуктивних сил, і виходячи з цього, горизонтальне розширення субсистем цілераціональної дії - щоправда, ціною економічних криз. У результаті традиційні взаємозв'язки все сильніше підкоряються умовам інструментальної або стратегічної раціональності: організації праці й економічного обігу, системам транспорту, інформації і комунікації, інститутам приватного права та, відштовхуючись від управління фінансами, - державної бюрократії” [584, с.77]. Раціональна

інституціоналізація підпорядковує собі все нові і нові сфери життя: армію, систему освіти і охорону здоров'я, навіть сім'ю.

Раціоналізація „зверху” означає не що інше, як появу ідеологій як цілісних систем легітимації інтересів та панування великих соціальних груп. Ідеології апелюють до наукової картини світу, а отже - і до авторитету науки, критикуючи догматику традиційних інтерпретацій світу, але при цьому вони зберігають функцію легітимації влади. На думку Ю.Габермаса, ідеології виникають саме як критичне подолання попередніх традиційних поглядів, і в цьому сенсі не може існувати ніяких добуржуазних „ідеологій” [584, с.79].

Обидва напрямки раціоналізації врівноважують, обумовлюють і підсилюють один одного. Раціоналізація привносить у життя людини і суспільства чимало позитивних моментів. Її результатом певною мірою можна вважати соціальну рівність, раціональну суспільну організацію праці, високий стандарт життя та інші досягнення західної цивілізації.

Але, водночас, раціоналізація має й чимало негативних моментів, описані М.Вебером як „парадокс раціоналізації”. Цей парадокс полягає в тому, що збільшення автономії особистості в процесі раціоналізації супроводжується втратою її свободи. У цьому плані погляди мислителя досить песимістичні. Якщо в минулому контроль людини над своїм життям був „обмежений” потойбічними силами, то „розчаклування світу” призвело до того, що контроль людей над своїм життям обмежують інститути, які створила сама людина.

Раціональна діяльність, спрямована на оволодіння оточуючим середовищем, породжує інститути, які діють відповідно до своєї внутрішньої логіки, що складається та існує поза свідомістю індивідів. Як пише Н.А.Бусова, „цю думку Вебер виразив, характеризуючи сам процес раціоналізації суспільства як рок, долю сучасної людини” [74, с.64]. І „доля”, і „рок”, що описують владу над людьми створених ними інститутів, - це не що інше, як пам'ять про „нерозчаклований світ”.

На особистісному рівні відчувається шалений тиск на внутрішній світ людини з боку названих інститутів. Формальна свобода обертається реальним

закріпаченням духовного світу людини, зубожінням її духовних потреб, самовідчуженням, примітивізацією й уніфікацією смаків, - всього того, що притаманне „людині-масі” (Х.Ортега-і-Гассет). Внутрішні переживання, творчі злети, інтимні спогади, рефлексія займають все менший сегмент у структурі особистості. Сутністю „людини-маси” стає не її душа, а її тіло.

Негативні наслідки раціоналізації обумовили ту глибоку психологічну кризу, яка стала предметом занепокоєння сучасної філософії. Екзистенціалізм, „філософія життя”, персоналізм, філософська антропологія, релігійна філософія, неофрейдизм - усі ці напрямки по-своєму віддзеркалюють цю кризу і намагаються знайти шляхи для її подолання.

Одним із таких шляхів, до речі, також є „раціоналізація”, хоч у даному разі це поняття вживається у зовсім іншому смислі, ніж у М.Вебера. Йдеться про психоаналітичну традицію, де З.Фрейд, К.Хорні, Е.Фромм активно вживали його для позначення одного з захисних механізмів особистості проти неврозу.

Доводиться констатувати, що внаслідок соціальної раціоналізації в історичному вимірі західна цивілізація змогла стабілізувати стійкий розвиток основних інституцій і шляхом експансії забезпечити собі панування над рештою світу. Новоевропейська наука сприяла розгортанню індустріальної революції, завдяки якій Захід різко відірвався від потенційних конкурентів. Прядильна машина С.Кромптона, парова машина Дж.Уатта, залізниця, пароплав, електродвигун, телеграф, телефон стали символами техніко-технологічних переваг Європи у ХІХ столітті. Забезпечивши успіх у сфері виробництва і військової справи, соціальна раціоналізація екстраполюється далі на економічні, політичні, культурні інституції.

Як ми переконались, стрибок Заходу від суспільства аграрного типу до стадії ранньої і зрілої індустріалізації супроводився жорсткою конкуренцією за право бути лідером планетарного масштабу. Не в останню чергу ця конкуренція мотивувалась настановами протестантської етики, ліберальними імперативами, формалізованими в теорії суспільного договору і конституціях провідних європейських країн та США. Як зазначає К.Х.Делокаров, „у Новий час і епоху

Просвітництва в культурі відбулись величезні зміни, які істотно вплинули на наступний цивілізаційний розвиток. Радикально змінилися уявлення про людину. Із людини віруючої людина стала раціональною” [148, с.91].

Оцінюючи сутність і значення процесу соціальної раціоналізації в цілому, слід зазначити, що він мав своє чітко визначене, конкретно-історичне місце. Тому цілком слушною є критика Гербертом Маркузе позиції Макса Вебера, котрий „дотримувався абстрактного поняття раціоналізації, яке не тільки не виражає специфічно класового змісту адаптації інституційних рамок до прогресуючих субсистем цілераціональної дії, але тільки в черговий раз скриває його” [584, с.81]. Г.Маркузе намагається довести, що аналіз К.Маркса не можна безапеляційно застосовувати по відношенню до пізньокапіталістичного суспільства, яке було перед очима М.Вебера. Так само, як аналіз соціальних реалій ХХ століття, що минуло, дозволяє нам побачити приховані, внаслідок їхньої об’єктивної нерозвиненості, від нього тенденції.

3.3. Розвиток та особливості соціальної раціональності неklasичного типу.

Одним із пріоритетних джерел багатоманіття в розумінні сучасної раціональності, стали дослідження, пов’язані з проблемою наукової раціональності. Некласична наука, яка домінувала неповне ХХ століття, привнесла на зміну класичним постулатам і принципам релятивізм, індетермінізм, дуалізм, включення себе людиною до наукової картини світу.

Між неklasичним типом наукової раціональності та неklasичним типом філософування, а також неklasичним типом соціальної раціональності не можна провести чітких меж, таке розмежування і відмінності носитимуть досить умовний характер. Деякі риси неklasичної раціональності, які притаманні науці, не будуть простежуватися в соціальній раціональності неklasичного типу, але в одному варто бути впевненим, що неklasика - це подолання класичного розуміння суспільства, якісно інший погляд на цей феномен. Як пише Н.Г.Бондаренко, „суспільство в класичній філософії

ототожнювалося з одним із сегментів реальності або проголошувалося особливою реальністю. Вся філософія ХХ століття присвячена подоланню тієї натуралізації, яка була характерною для філософської класики. Свідомість, мислення, мова, суспільство і культура - все це, як з'ясувалося, є менш уречевленим, ніж малося на увазі в процесі розробки відповідних теорій. Інакше і бути не могло, бо всі ці теорії вибудовувались за аналогією з природничо-науковими” [306, с.298].

Якщо в класичній філософії суспільство і свідомість, мова і культура повинні були мати єдину структуру, функціонально пов'язані елементи, які збираються в систему, то неklasична філософія формується з подолання подібних системності і реїфікації (оречевлення неоречевленого). Саме з критики уявлень про соціальне пізнання як суб'єкт-об'єктну схему та структуру починається неklasична соціальна раціональність. Критиці піддавалися теоретичні системи Декарта, Канта, Гегеля саме тому, що конструювання об'єкта було подібним до конструювання технічного приладу.

Для неklasичної філософії характерним є усвідомлення того, що свідомість не є річчю. Індивідуальна свідомість обумовлена суспільною свідомістю, а суспільна свідомість, за К.Марксом, суспільним буттям. Інший вид детермінації свідомості пов'язується з парадигмою З.Фрейда та його послідовників, де обумовлюючим фактором виступає безсвідоме. Протягом ХХ століття вагомий внесок у розробку неklasичної філософії зробили К.Г.Юнг та Е.Фромм (неофрейдизм), Х.Г.Гадамер (герменевтика), Е.Гусерль (феноменологія), М.Гайдеггер, Ж.П.Сартр, А.Камю, М.Бердяєв (екзистенціалізм), К.Леві-Строс (структуралізм) та інш.

Подолання класики у більшості цих напрямків розпочинається з усвідомлення, що змінилося співвідношення між дією об'єктивних законів суспільного розвитку і діяльністю суспільної і масової свідомості. Зростає роль керованої свідомості, вона стає домінуючою, з'являються політичні ідеології.

Також слід зауважити на те, що подальший розвиток і становлення соціальної раціональності сконцентровується в неklasичній соціології.

Позитивістська соціологія, яка, за задумом її фундаторів повинна була виводити ідеї з самої дійсності, ще протягом тривалого часу не могла розірвати з „материнським лоном” соціальної філософії. Але навіть тоді, коли це сталося, зокрема, у творчості Еміля Дюркгейма, і соціологія проголосила свою незалежність від філософії як справжня наука про суспільство, філософія продовжувала відігравати помітну роль у соціологічних розвідках. З’явилися інтерпретаційні схеми, які більше нагадували умоглядні філософські конструкти, ніж строгі наукові моделі. Соціологію ж німецької школи (В.Дільтей, В.Віндельбанд, Г.Ріккерт, Ф.Тьонніс, Г.Зіммель, М.Вебер, А.Вебер та ін.) взагалі дуже важко відокремити від соціальної філософії.

Як форми прояву соціальної раціональності, соціальна філософія і соціологія дійсно мають дуже широку спільну смугу, але це не дає підстав для їх повного ототожнення. Соціальна філософія та соціологія, як відомо, належать до різних форм суспільної свідомості - філософії та науки, кожна з яких має власну специфіку. Тому питання про співвідношення соціології й соціальної філософії є почасти питанням про співвідношення науки як такої та філософії як такої. Якщо об’єктом соціології є суспільство, а предметом - соціальне, то об’єктом соціальної філософії є умоглядні конструкції та ідеальні моделі, котрі віддзеркалюють відношення людини до соціального світу. Соціологія тут виступає в ролі теоретичного засвоєння соціального життя, а соціальна філософія – як свого роду рефлексуюча система, що віддзеркалює форми й засоби цього засвоєння [97, с.50-53]. Таким чином, соціальна філософія відноситься до суспільства не безпосередньо, а опосередковано – через призму існуючих соціальних концепцій та теорій. Інакше кажучи, соціальний філософ працює не з конкретними проявами соціального, а з продуктом праці соціологів, що відображають ці конкретні прояви.

В умовах, коли соціологія ще не виокремилась остаточно з „материнського лона” філософії, соціальна філософія сама виконувала функції теоретичного опанування соціальної сфери. Виникненню соціальної науки, як уже зазначалося, передувало тривале формування соціологічного знання в

надрах соціальної філософії: це й описи різних культур, і аналіз історичних подій, і філософські міркування про сутність людини, пошуки універсальних законів та рушійних сил історії. Соціальна філософія осмислювала якісну специфіку суспільства у його відмінності від природи, аналізувала проблеми змісту і цілі існування суспільства, його генези, долі й перспектив, спрямованості.

Некласична соціологія багато в чому запозичила ці функції. Її виникнення найчастіше пов'язують із дослідженнями Макса Вебера, який сформулював уявлення про „вільну від цінностей” науку про соціум. Характерно, що раціональність у М.Вебера не вичерпується лише уявленням про метод соціології. Він слушно вказує на те, що не менш важливою, а в контексті нашої теми - набагато важливішою - є цілераціональна побудова системи дій людини.

На його думку, мислення в категоріях „цілі-засіб” притаманне не лише економічній царині, але й іншим сферам, науці тощо. Ступінь розпізнавання цілей і засобів їх реалізації визначає ступінь раціональності дії. Цілі, що реалізуються, розумно організують діяльність, ідейно мотивують її. А розумно організована діяльність раціональна в тому смислі, що узгоджується з людськими цінностями і нормами. Нормативність, доцільність і технологічність виступають модусами практичної раціональності. Технологічна схема раціональної діяльності послужила підґрунтям для виникнення ідеї цілераціональності, згідно якій найбільш розумною та зрозумілою дією для людини є така, що зорієнтована на досягнення чітко усвідомлюваної мети, і використовує для реалізації мети найбільш адекватні і ефективні засоби. Як зазначалось вище, раціональним М.Вебер проголошує те, що може бути розраховано, виміряно, систематизовано, те, що протистоїть усьому випадковому, стихійному, містичному і потойбічному.

В основі моделі капіталістичного суспільства у Вебера - поняття „ідеальний тип”, конструкція гранично цільовідповідного типу дії, очікуваної у разі суто раціонального і послідовного в тих або інших умовах поведінки. Причому мірою раціональності реального вчинку служить дистанція між

сконструйованою раціональною дією і справжнім соціальним актом [135, с.175]. Раціональна доцільність буде слугувати за той ідеальний тип, з допомогою якого можна визначити міру ірраціонального у поведінці. Також „раціональним ідеальним типом об'єднання в суспільство, - продовжує М.Вебер, - ...вважатимемо „цільову спілку”..., тобто суспільні дії, зміст і засоби яких раціонально-доцільно визнаються всіма їхніми учасниками на підставі загальної згоди” [86, с.126].

Людська поведінка, на думку М.Вебера, інтерпретується як „гра”, в якій діють певні правила, що створюють ту чи іншу систему раціональності. Ці „правила” можуть бути реконструйовані, виходячи з відповідного кола вчинків і фактів, і тоді вони становлять певний „ідеальний” тип, згідно якому функціонують суспільство і кожна окрема людина. Якщо конкретна дія визначається чітко поставленою ціллю і є, тим самим, раціональною, то „ідеальний тип” визначають типові схеми цілераціональності дій і відповідна типова організація свідомості індивіда.

Таким чином, раціональною поведінкою людини, за Вебером, керує система ціннісно-орієнтованих настанов її свідомості, і, хоча людина сама по собі, як індивід, може поводитись вільно, тим не менше вона вважає за належне діяти згідно зі схемами прийнятих у суспільстві типів соціальної раціональності. Система очікувань, що існує в певному соціумі, структурована якраз у відповідності до функціонуючої системи правил, а не за мірками індивідуальних норм поведінки. Ефективним і адекватним ходом у кожній партії „гри” того чи іншого типу стає такий хід, який робиться відповідно до раціональних схем, що склалися в суспільстві.

Оцінюючи внесок М.Вебера у некласичну соціологію, І.П.Фарман пише: „веберівська теорія раціональності розглядає процес історичного розвитку не як зміну суспільно-економічних формацій, а як соціокультурну модель, яка порівнюється скоріше з концепцією культури як історії духовних утворень В.Дільтея: від початкового, „магічного”, ступеня розвитку суспільства через

секуляризацію, „розчаклування” світу до західного типу цивілізації, яким він сформувався у новий час” [557, с.273].

Поряд з веберівською теорією раціональності, з точки зору експлікації процесу соціального генезису останньої цікавою є соціологічна теорія Фердінанда Тьоніса. Тьоніс виходить із протиставлення двох типів соціальних зв'язків: громади (*Gemainschaft*) і суспільства (*Gesellschaft*). Відносини типу *Gemainschaft* ґрунтуються на безпосередній комунікації, взаємній підтримці, солідарності, емоційних зв'язках. До них, насамперед, належать родинні, сусідські, дружні стосунки. Відносини другого типу вибудовуються на раціональному розрахунку. Сутність усіх цих відносин і зв'язків полягає в усвідомленні корисності й цінності, якою володіє, може або буде володіти одна людини для іншої і яку ця друга людина сприймає, усвідомлює. Відношення такого роду мають раціональну структуру. В громаді ціле передує частині, а в суспільстві воно, навпаки, предстає як їх конгломерат.

Суспільний зв'язок, за Тьонісом, характеризується зростанням раціональності, тобто поступовим витісненням громади суспільством. Процес раціоналізації означає „вивільнення” індивідів з первинних груп (сім'я, релігійна громада, суспільство) з подальшим включенням їх до абстрактних, бюрократичних і економічних систем. Вони виявляються відірваними з природного органічного контексту *Gemainschaft*, де може відбуватися власне людська комунікація, і втілені в раціональні системи *Gesellschaft* зі всіма негативними наслідками для цілісності особистості та її душевного комфорту. Разом з раціоналізацією втрачається або різко скорочується простір особистого спілкування, емоційної прив'язаності та органічної солідарності.

Отже, соціологія як наука про суспільство стає провідною формою прояву соціальної раціональності некласичного типу. На думку І.Валерстайна, некласична соціологія повинна визнати: 1) наука не є неупередженою й не може такою бути, оскільки науковці - це члени суспільства, і вони не можуть бути вільними від нього ані фізично, ані інтелектуально; 2) емпіризм не може бути „чистим”, бо він завжди передбачає деяку апіорність; 3) наші істини не є

всезагальними і універсальними, якщо вони й існують, то є складними, суперечливими і множинними; 4) потрібно шукати не просту, а найбільш адекватну інтерпретацію складного; 5) причина нашої зацікавленості в раціональній поведінці полягає в тому, що вона веде до кінцевої ціннісно обумовленої мети; 6) раціональність заснована на сумісності політики і моралі, а роль інтелектуала полягає в тому, щоб виявити історичні альтернативи, що стоять перед нами [81, с.210].

Окрім соціальної науки, проявом некласичної раціональності є ідеологія. З самого початку ідеологія розуміється як такий тип раціональності, що має на меті не відкриття істини, а дискредитацію раціональних конструкцій супротивника. У ХХ столітті ідеологія стає найбільш автентичною формою існування соціальної раціональності.

Термін „ідеологія” давньогрецького походження, перекладається, як „вчення про ідеї”. Вважається, що в науковий обіг це поняття увів французький філософ-просвітитель Антуан де Трасі. У своєму творі „Елементи ідеології” він охарактеризував ідеологію, як „науку про ідеї” і вважав її такою ж точною, як і всі природничі науки. Не важко помітити, що конструювання „вчення про ідеї” за принципами й канонами природничо-наукового знання означало передачу функції утворення суспільних ідеалів і цінностей з релігійного і метафізичного до наукового „відомства”. Така передача стала можливою внаслідок загальної секуляризації та експансії наукового світогляду на всі сфери духовного життя суспільства. Цікаво, що Наполеон Бонапарт, який став членом Інституту, невдовзі засудив перших „ідеологів”, списавши на них усі свої політичні помилки, і, називаючи їх „темними метафізиками” та „ідеологами”. „Якщо ця школа і досі становить інтерес, - пише Поль Рікер, - то це саме тому, що вперше слово „ідеологія” було вжито в негативному сенсі саме стосовно до неї” [469, с.8]. Проте, незважаючи на негативні стереотипи сприйняття ідеології, що сформувались у масовій свідомості, це явище стало предметом дослідження багатьох видатних мислителів, серед яких не можна не згадати К.Маркса,

М.Вебера, К.Гірца, К.Мангейма, Ю.Габермаса, Л.Альтюсера, П.Рікера тощо. Кожний з них зміг виокремити в ідеології новий аспект проблеми.

Так, для К.Маркса в розумінні ідеології головним є принцип перевернутого образу реальності. Ідеологія, на його думку, не стільки наближає нас до реальності, скільки приховує її. В даному випадку йдеться про протиставлення ідеології та реальності як практики. Маркс вважає, що першою функцією ідеології є спотворення образу реальності на користь інтересів пануючого класу.

Другий рівень розуміння ідеології полягає в тому, що вона „визначається через протиставлення її науці, а наука перетворюється в „Капіталі” на парадигму будь-якого знання. Отже, ідеологія відсилає не до релігії у фейєрбахіанському сенсі і не до філософії в сенсі німецького ідеалізму, як вважав молодий Маркс, а охоплює всі донаукові підходи до суспільного життя” [469, с.11]. Ідеологія стає тотожною всьому, що є донаукового в наших власних підходах до соціальної реальності. Характерно, що поняття „утопія” також поглинається поняттям „ідеологія”. Усі утопії - і, зокрема, соціальні утопії ХІХ століття, тобто утопії Сен-Сімона, Фур'є, Кабе, Прудона, - марксизм тлумачить як прояви ідеології. Відтак за умови подібного підходу до ідеології, утопія має ідеологічний характер, оскільки вона протилежна науці. „Утопія є ідеологічною тією мірою, якою вона є ненауковою, донауковою й навіть позанауковою” [469, с.12]. Тобто, утопія, як частковий випадок ідеології є проявом раціональності, яка не може бути зведена до науки.

Наступний теоретик, якому ми зобов'язані поглибленим розумінням ідеології, був К.Мангейм. У своїй роботі „Ідеологія і утопія” він розрізняє два значення поняття „ідеологія”: часткове і тотальне (від латинського *totalis* – „загальний, всеосяжний”). „Про поняття часткової ідеології, - пише він, - йдеться в тих випадках, коли ми не віримо певним визначеним ідеям супротивника, бо вважаємо їх більш або менш усвідомленим викривленням дійсних фактів, справжнє відтворення яких не відповідає його інтересам. Поняття тотальної ідеології ставить під сумнів весь світогляд супротивника (у

тому числі і його категоріальний апарат), намагаючись зрозуміти і ці категорії, відштовхуючись від колективного суб'єкта" [469, с.12].

Поняття часткової ідеології функціонує на психологічному рівні, і виходить з того, що той чи інший інтерес слугує причиною брехні і покриття істини; поняття тотальної ідеології ґрунтується на думці, що певному соціальному положенню відповідають певні точки зору, методи споглядання, аспекти.

К.Мангейм сформулював наступний парадокс: „який може бути епістемологічний статус дискурсу про ідеологію, якщо всі дискурси є ідеологізованими?" Поняття ідеології неможливо застосувати до самого цього поняття. Іншими словами, якщо все є упередженням, якщо всі наші висловлювання зумовлені інтересами, про які ми не знаємо, то яким чином ми можемо побудувати теорію ідеології, яка сама по собі не є ідеологічною? Інакше кажучи, Мангейм прагнув довести, що істина ідеології сама є релятивною.

Підходи К.Маркса і К.Мангейма наближаються один до одного усвідомленням того, що ідеологія є спотвореним (хибним) образом соціальної реальності. Натомість, позитивні функції ідеології висуває на перше місце Кліфорд Гірц у роботі „Ідеологія як культурна система". Цей дослідник займається „розшифровкою тієї дивної алхімії, яка дозволяє перетворювати інтереси на ідеї" [469, с.17], і доходить висновку, що на найглибшому символічному рівні в житті суспільства ідеологія відіграє конституюючу роль, глибинну роль інтегратора суспільства.

Як же поєднати дві сутності ідеології: ідеологію як спотворення та ідеологію як інтеграцію? Відповідь на це запитання пропонує Макс Вебер, вважаючи, що „поворотним моментом тут... є функціонування авторитету (влади) у конкретній спільноті" [469, с.19].

Легітимація лідерства ставить проблему авторитету, панування і влади, проблему ієрархізації суспільного життя. Ідеологія відіграє тут найвагомішу роль, оскільки ніяка система лідерства, навіть найбільш брутальна, не може

панувати тільки за допомогою сили. Кожна система лідерства спирається не лише на фізичну покору, але й на нашу згоду на співпрацю. Роль ідеології як легітимуючої сили зберігається, оскільки не існує абсолютно раціональної системи легітимації. Ідеологія покликана перекинути місток між різними прагненнями, що властиві процесу легітимації – „між претензією авторитету на власну легітимність і віру в таку легітимність з боку громадян” [469, с.21].

Проблема легітимації авторитету привертає увагу до необхідності обирати між нейтральною концепцією інтеграції та політичною концепцією спотворення. Ідеологія рухається від інтеграції до спотворення і патології, оскільки вона намагається владнати суперечність між владою і пануванням. М.Вебер розкрив третю функцію ідеології – функцію посередництва.

Ідеологія та утопія стають паталогічними явищами в одному й тому самому моменті в тому сенсі, що паталогічність ідеології полягає в приховуванні реальності, а патологія утопії – у втечі від неї. „Ніде” утопії може ставати передумовою втечі, відсторонення, способом уникнення протиріч та неоднозначностей, як застосування влади, так і присвоєння авторитету в кожній конкретній ситуації [469, с.26].

Протилежні за змістом тотальні ідеології, як завершені форми раціоналізації, у ХХ столітті корегували історичний процес. Кожна з них намагалася відтворити цілісну картину соціального світу, виходячи з фундаментальних принципів. І.Валлерстайн називає ідеології „політичними програмами для управління перемінами” і виокремлює три основні види ідеології ХІХ–ХХ століть: консерватизм, лібералізм і радикалізм. Вони охоплюють увесь спектр можливих способів контролю над соціальною динамікою.

Так, консерватори, зокрема, намагалися загальмувати занадто швидкі темпи соціальних змін. Вони зверталися до цінностей старих, апробованих часом інституцій – до сім’ї, громади, церкви, монархії, як до джерел народної мудрості, що можуть регулювати політичні рішення і норми соціальної поведінки. Передбачалось, що будь які нововведення, схвалені цими

традиційними структурами, отримують вищу санкцію, і тому повинні здійснюватись з великою розсудливістю.

Радикали, навпаки, стверджували, що політичні рішення повинні виконуватися на основі всезагальної волі, яка, за Ж.-Ж. Руссо, втілює в собі ідею народного суверенітету. Радикальні ідеології різняться між собою на „праві” і „ліві” - залежно від вирішення питання про приватну власність.

Нарешті, ліберали - прибічники середнього класу - ставили під сумнів одвічну цінність політичних інститутів, рівно як і адекватність виразу „всезагальної волі”, залежної від примх більшості, яка переслідує короткострокові цілі. Ліберали пропонували передати сферу прийняття рішень до компетенції спеціалістів, які, детально досліджуючи ступінь раціональності існуючих інституцій, виробили б варіант поступових і збалансованих реформ, тобто обрали оптимальний варіант соціальної динаміки.

До управління соціальною динамікою ліберали заохочували компетентних людей (експертів), оскільки вважали, що компетентність не передається у спадок і не приходить разом з бажаннями більшості. Це означало звернення до „класу інтелектуалів”, які готові були зайнятись практичними справами. Управління переминами повинно було ґрунтуватись не на забобонах, а на основі інформації про можливі наслідки пропонованих заходів. Безумовно, це потребувало знання принципів функціонування суспільних механізмів; отже, постала необхідність в дослідженнях і дослідниках. Соціологія як наука про суспільство стала життєво необхідною лібералізму.

Одним із важливих завдань ліберальної демократії був контроль над „одвічними цінностями” і адаптування їх до будь-яких змін, що відбуваються у суспільстві. До цих цінностей і святинь можна віднести: недоторканність особистості, приватну власність, виборчу демократію, соціальну відповідальність, систему права тощо.

„Зв'язок між ліберальною ідеологією та суспільствознавством, - пише І.Валлерстайн, - був і є досить тісним, причому не тільки на екзистенційному рівні... І лібералізм, і суспільствознавство базуються на одному й тому самому

твердженні - на впевненості в здібності людини до вдосконалення, що витікає з уміння регулювати суспільні відносини на науковій (тобто раціональній) основі. І ліберали, і суспільствознавці „вмонтували” цю настанову у свої інституціональні структури” [81, с.201]. Єдине, на його думку, чого не зробили суспільствознавці - не врахували розподілу раціональності на формальну й сутнісну, що дозволило б чітко усвідомлювати соціальну роль кожного з типів раціональності.

Соціологія має усвідомити свою відповідальність за майбутню історію й за майбутнє людства. „Суспільствознавство виникло як інтелектуальне доповнення ліберальної ідеології й помре разом з лібералізмом, якщо не змінить свого статусу” [81, с.209]. Щоб уникнути такого занепаду необхідно повернути поняття „сутнісної раціональності” в центр наукових дискусій, а не занурюватися в містицизм формальної раціональності.

Реальна історія ХХ століття дещо скорегувала схему, згідно з якою три названих вище тотальних ідеології конкурують між собою в межах соціально-політичного організму. Якщо протягом ХІХ століття раціоналізація торкалась переважно оптимальної організації виробництва і управління, то в ХХ столітті відбувається наступний крок: предметом раціоналізації стають не тільки окремі соціальні інститути, а соціальні системи в цілому. Весь соціальний устрій раціоналізованих суспільств підпорядковується визначеним принципам, утворюючи так звані тоталітарні соціуми.

Протистояння тоталітарних систем, як відомо, призвело у ХХ столітті до низки збройних конфліктів і війн, що забрали мільйони життів [Див.: 434]. Комунізм, західні демократії, націонал-соціалізм змагалися між собою за право існувати і впроваджувати власні цінності й ідеали. При цьому всі вони вбачали в раціональності та раціоналізації гарант свого успішного й ефективного розвитку.

Яскравим прикладом надмірної раціоналізації суспільних стосунків є системне знищення нацистами представників „неповноцінних” народів під час Другої Світової війни. У сучасній історичній літературі найчастіше цей

жахливий процес чомусь ототожнюється з Голокостом, хоч зрозуміло, що йдеться не лише про євреїв, а й про багато інших етносів. І тут можна побачити печатку раціоналізації, оскільки навіть для визнання історичної трагедії цілої нації у цьому цинічному світі необхідно вкладати гроші, лобювати, „рекламувати” події минулого у засобах масової інформації тощо.

Відомий соціолог Зігмунд Бауман, стверджує, що Голокост не був результатом ірраціональності чи досучасного варварства; скоріше це був продукт модерної раціональної бюрократії. Створили Голокост і керували ним зовсім не хворі чи божевільні люди, а напрочуд раціональні і в іншому плані досить нормальні професіонали-бюрократи.

„Освенцим, - посилаючись на Баумана, пише Дж.Рітцер, - був також буденним продовженням сучасної фабричної системи. Замість виробництва товарів сировиною тут були люди, а кінцевим продуктом - смерть, кількість одиниць на добу акуратно заносилося у виробничі таблиці менеджера. З димових труб, справжнього символу сучасної фабричної системи, валив дим, який утворювався при горінні людської плоті. Блискуче організований залізничний сортирувальний парк сучасної Європи поставляв новий вид сировини до фабрик. Він робив це так само, як і у випадку будь-якого іншого вантажу... Інженери спроектували крематорії; менеджери розробили бюрократичну систему, що діяла ефективно й енергійно... Ми були свідками справжньої масивної програми соціального інженірінгу” [468, с.497].

Намагаючись усвідомити сутність цієї трагедії, можна, звичайно, вказати на розрив ланки „цілі-засоби”, мовляв, раціональними у нацистів були тільки засоби, в той час як цілі мали переважно ірраціональний характер. До речі, про схильність до ірраціоналізму, навіть до містицизму та окультизму верхівки Третього Рейху, сьогодні чимало пишуть історики і журналісти. Тобто, соціальна раціональність уявляється таким собі безликим інструментом, який однаково ефективно може бути оберненим як на благо людства, так і проти нього. На наш погляд, у цьому конкретному випадку доводиться констатувати неспроможність подібних аргументів, оскільки цілі нацистів - знищення

неповноцінних (з їхньої точки зору) народів - були також раціонально обґрунтовані, підкріплені висновками „наукових” досліджень, статистичними даними, скалькульовані і таке інше. Не випадково Френсіс Фукуяма в своїй роботі „Кінець історії і остання людина” наголошує на тому, що Голокост мав подвійну природу. З одного боку, він був жахливим спотворенням історичного процесу західної модернізації, а з іншого - закономірним проявом надмірної раціоналізації суспільного, політичного, економічного життя тоталітарного суспільства. Рівень модернізації та раціоналізації суспільного життя, на його думку, набув катастрофічних форм, породжуючи відверто антигуманні та злочинні явища.

Протистояння тотальних ідеологій комунізму, фашизму, лібералізму призвело в середині століття до війни, яка закінчилася поразкою найрадикальнішої з „правих” ідеологій - фашизму. На цьому протистояння не закінчилось і перейшло у форму „холодної війни”, яка в 1991 році увінчалася успіхом ліберально-демократичної ідеології, що панувала і досі панує в західних країнах та США. При цьому жодній з названих тотальних ідеологій не вдалося обійтись без звинувачень на свою адресу в злочинах проти людства. Вочевидь, рецидиви антигуманізму є не випадковістю, а закономірністю, що демонструють можливий варіант абсолютизації процесу раціоналізації. „За революцією Канта, що проголосив вічний мир як право будь-якої людини знаходитися де завгодно без страху за своє існування, слідувала контрреволюція Гегеля і Маркса. Це контрреволюція великих європейських держав - і великих європейських війн, в яких особа, ледве народившись, була знову зведена до стану гарматного м'яса, наповнювача газових камер, покiрного носія всіляких аусвайсів” [272].

Цікаво, що теза про раціоналізацію, як гарант успіху у конкурентній ідеологічній боротьбі, все ж таки знайшла своє підтвердження, оскільки в кінцевому рахунку, переможцем залишилась та з ідеологій, яка змогла забезпечити найвищий рівень соціальної раціоналізації та мінімізувати ірраціональні тенденції. „Наш світ, - визнає К.Мангейм, - характеризується

тенденцією по можливості все піддати раціоналізації, перетворити в об'єкт адміністративного управління і позбутися ірраціонального середовища” [352, с.99]. Водночас ми бачимо, що надмірна раціоналізація і дегуманізація – це дві сторони однієї медалі. Можна, мабуть, погодитися з тими сучасними філософами, які стверджують, що соціальний світ тим більше протистоїть розуму, чим більше він раціоналізується. „Ця дивна і кидаюча виклик людині закономірність примушує визнати, що наше культурно-історичне буття дало загрожуючу пробоїну в самій серцевині” [292, с.47].

Своєрідним символом дегуманізованої раціональності, американізації і, водночас, глобалізації є мережа ресторанів швидкого харчування „Мак-Дональдз”. Західні соціологи віддали належне цьому феномену, побачивши в ньому приклад того, як „формально-раціональна система привносить різні моменти ірраціональності, з яких найзначнішим є демістифікація і дегуманізація процесу прийняття їжі” [468, с.497]. Приготування останньої у „Мак-Дональдзі” докорінним чином відірване від процесу обслуговування клієнтів, тому критеріями „професіоналізму” робітників ресторанів є не смак страв, а „ефективність, передбаченість, акцент скоріше на кількості, ніж на якості, і здійснення контролю через заміну людських технологій уніфікацією операцій” [468, с.497]. Замість інтимного процесу куштування страв відбувається швидке і знеособлене задоволення потреби у їжі, до того ж організоване за принципом конвеєрного виробництва.

Звичайно, приклад з „Мак-Дональдзом” є лише частковим випадком, але за ним стоїть більш широке соціальне явище макдональдизації, яке, за визначенням Дж. Рітцера, є „одним з типів раціональності, що виник у період радикального модерну і, очевидно, з певними модифікаціями буде збережений й у постмодерні... Макдональдизація стосується не лише ресторанного бізнесу, але й освіти, праці, родинних стосунків та віртуально кожного іншого сегменту суспільства” [468, с.497].

У всіх цих випадках виразно прослідковуються принципи, за якими функціонують макдональдизовані інститути: ефективність, калькульованість,

передбаченість, контроль. Чи не нагадує це нам основні ознаки раціональності як такої? „Макдональдизація, - пише С.А.Кравченко, - нова парадигма раціональності - сприяє розвитку цілераціональних дій, дисципліни, формує ефективні, передбачені і контрольовані акти поведінки. Разом з тим, усі форми макдональдизації більш-менш мають тенденцію низводити людей до простих економічних ресурсів, що так чи інакше сприяє відтворенню дегуманізації людської особистості...” [267, с.180-181].

Слід зазначити, що процес раціоналізації не безмежний, він повинен мати свою визначену міру. Порушення ж цієї міри неодмінно призводить не лише до знеособлення і дегуманізації, а й до перетворення соціальної раціональності своєю протилежністю - ірраціональністю.

Одним з найвагоміших наслідків негативного історичного досвіду ХХ століття стало розчарування культом людського розуму, породженим епохою Просвітництва і класичною філософією. „Військові катастрофи, економічні потрясіння, загибель природи, розгул тоталітаристських тенденцій - все це не могло не підірвати віру багатьох мислителів у розум, у логіку і впорядкованість розумової діяльності. Раціональне, на наш погляд, взагалі може осмислюватися як стосовно самої реальності, так і по відношенню до теоретичного пізнання. Світ сам по собі не є раціональним чи позараціональним. Абсолютизація уявлення про його загальну раціональність так само неспроможна, як і переконання в його фатальній ірраціональності. Перший засновок призводить до телеологічної картини, до наївно-прогресистської тези про всеосяжну впорядкованість світу. Другий засновок фактично обеззброює розум у його пізнанні дійсності, виявленні тенденцій, притаманних самій реальності” [135, с.178-179]. Тому не випадково, що некласична соціальна раціональність виявляє загострений інтерес до ірраціональних і позараціональних факторів розвитку суспільства.

Ідеал раціональності, який протягом декількох століть живив філософську рефлексію, став проходити через серйозні випробування. Махатма Ганді - видатний індійський політичний діяч - з цього приводу висловлював наступні

міркування: „Раціоналісти - чудові люди, але раціоналізм, що претендує на всемогутність, - чудовисько. Приписувати розуму всемогутність - таке ж ганебне ідолопоклоніння, як обожнення кам'яних та дерев'яних ідолів. Я не ратую за обмеження влади розуму, а закликаю віддати належне тому в нас, що його освячує” [Див.: 112].

Некласика остаточно заперечує онтологічну раціональність, де розумові надається статус субстанції, а соціум і суспільні стосунки розглядаються як такі, що побудовані на розумних підставах. Навпаки, у некласиці розум тлумачиться як продукт свідомості, мислення, вищих функцій людської психіки. Тенденція до суб'єктивізації, хоч і не виявляє тут таких гіпертрофованих форм, як у постнекласиці, але все ж таки є досить виразною. Не випадково некласична соціологія відчуває значний вплив з боку таких філософських напрямків, як неофрейдизм, екзистенціалізм, філософська антропологія, феноменологія, структуралізм, герменевтика тощо.

У межах некласичної раціональності вже не є безперечною теза про історичний прогрес. Надія на іманентність останнього стає все більш ілюзорною. У постмодерні ідея прогресу перетворилася в об'єкт іронії і скепсису. „Сьогодні, - писав Ж.Ф.Ліотар, - ми можемо спостерігати занепад тієї довіри, яку західна людина протягом двох останніх століть відчувала до принципу всезагального прогресу людства. Ця ідея можливого, ймовірного або необхідного прогресу ґрунтувалась на твердій впевненості, що розвиток мистецтв, технологій, знання і свободи корисні людству в його сукупності. Залишалося питання про те, хто є дійсним суб'єктом і жертвою недорозвинутості: бідняки, або робітники, або безграмотні.... Ліберали, консерватори і ліві постійно переймалися цим питанням як у минулому, так і в нинішньому столітті, починаючи між собою суперечки і ...навіть війни через дійсне ім'я суб'єкта, якому належало допомогти звільнитися. І тим не менш усі різноманітні політичні течії об'єднувала віра в те, що всі починання, відкриття, установлення правомочні лише оскільки, остільки сприяють звільненню людства” [322, с.9].

Розчарування в проєкті Просвітництва стало головною причиною відмови від орієнтації людини на глобальну перебудову світу, на тотальне оволодіння його ресурсами, на маніпуляційно-опікунське, жорстко регламентоване формування „нової людини”, на створення „світлого майбутнього”. Мислителі нашого часу проголосили принципи класичної культури філософствування й цілеорієнтації класичної раціональності „атавізмами”, вважають, що такі цілеорієнтації повинні зникнути так само, як багато тисячоліть тому зникли атавізми трайбалістської свідомості [94, с.2].

Тип соціальної раціональності, який іде на зміну класичному і некласичному типам, настільки істотно відрізняється від своїх попередників, що Ентоні Гідденс навіть зробив висновок: ми живемо в новій соціальній реальності, коли *epoca раціональності вже пройшла*. Звичайно, такий висновок є абсолютизацією, і стосується він контекстуально складнощів прогнозування перспективи розвитку людства. З іншого боку, нова соціальна реальність дійсно породжує такі умови, що обумовлюють принципову переорієнтацію соціальної раціональності і переосмислення соціальних перспектив людської історії.

Слід зазначити, що процес раціоналізації суспільних відносин та його віддзеркалення в духовній сфері є внутрішньо суперечливим. Саме це примушує нас утриматися від однозначно схвальних чи то негативних оцінок. Все залежить від конкретного історичного контексту. Новоевропейська раціоналізація сприяла створенню цілісної наукової картини світу, подоланню середньовічного застою, зростанню продуктивності праці, особистісної свободи, розчаклуванню соціального світу, формуванню інститутів громадянського суспільства, правової держави, вдосконаленню системи управління. Кожний з цих аспектів має як надбання, так і вади.

Загалом, оцінка наслідків раціоналізації є оцінкою досягнень і втрат модерну. Не існує, мабуть, жодного дослідника, який би заперечував щільний зв'язок між раціоналізацією і модерном. Проте й щодо останнього існують вкрай протилежні оцінки.

Апологети модерну вбачають у ньому найвищу стадію соціального прогресу людства. Категорія модерну стає центральною в соціологічних теоріях модернізації, що пропонують універсальні рецепти розвитку соціальних процесів найрізноманітніших соціальних організмів нашої планети. Як наслідок, теорії модернізації претендують на всезагальність і нормативність, а зразки європейської модернізації (зокрема, лібералізм і ринкова економіка) нав'язуються неєвропейським традиційним суспільствам як „кінцевий пункт” їх соціальної еволюції. Модерне по відношенню до традиційного завжди є „новим”, а тому обов'язково має екстраполюватися на інші соціуми. Як зазначає П.Козловські, „модерн означає епоху, в якій переважає сучасна духовна позиція відношення до часу, що орієнтується на оновлення. Модерн - це духовна позиція, яка в часі бачить поступальний розвиток подій на відміну від циклічного повторення одного й того ж. Модерн походить від лат. *mode* - нещодавно. Модерн - це епоха, в якій є нове, а не тільки повторення того ж самого” [253, с.12-13].

Критики такого підходу цілком слушно звертають увагу на те, що подібне розуміння модерну не має жодного відношення до процесу соціальної раціоналізації та веберівського „розчаклування” соціального світу. Зміст „раціональної обґрунтованості” соціальних перетворень підмінюється змістом „новизни”. Нормативним стає нове як таке. Тому меседжі західних політиків на кшталт „Ви повинні змінитися”, „Кожного дня відбуваються зміни” обертаються на пусті речення. Звернення до новизни, яка відтіснила раціоналізацію, - це не розвиток модерністського проекту, а його спотворення в ході політики модернізації традиційних суспільств Третього світу.

Вальтер Беньямін, разом із представниками франкфуртської школи, взагалі вважає модерн „хибним фантазмагоричним образом буржуазного світу”, що маскує класове панування шляхом створення нових міфологій. Він вказує на те, що окрім досягнень модерне суспільство породило чимало проблем, про які не слід забувати. Дійсно, економічні кризи, що стали періодичними, злочинність, безробіття, екологічна катастрофа, - все це також можна розглядати як продукти

модернізації та раціоналізації.

Дискусія щодо завершеності чи незавершеності проекту модерну не вщухає й у наші дні, хоча сам модерн не залишається незмінним. Якщо Карл Поланьї у своїх дослідженнях зосередився на „першій Великій трансформації”, то Ульрик Бек підкреслює, що предметом його уваги є Другий модерн.

„Перший модерн” проіснував, на думку Поланьї, до 1914 року. Автор детально проаналізував соціально-економічні наслідки процесу раціоналізації у ХІХ - на початку ХХ століть, зосередившись на відповідності умов життя і суспільного прогресу, соціальних інституцій та економічних систем, еволюції ринкової моделі, народженні ліберальної ідеології, класових інтересів, зв'язку ринку і природи, ринку і людини, перенапруженні капіталістичної системи, питанні свободи в складному суспільстві. Кінець епохи вільної торгівлі та поразка „першого модерну” під натиском таких системних опозицій як націоналізм, комунізм, фашизм, була підготовлена самим лібералізмом, який призвів Захід до „згубного перенавантаження”. Але на цьому процес раціоналізації не припиняється.

„Історику, - писав Поланьї у 1947 році, - не важко без помилок визначити станцію, на яку ми прибули. Мандрівка має назву індустріальної цивілізації. Перша стадія нашої мандрівки вже позаду, і ми знаходимося на другій. Машинна епоха чи індустріальна цивілізація, розпочавшись десь у ХVІІІ столітті, все ще далекі від завершення. Перша стадія цього періоду мала багато назв, таких, як ліберальний капіталізм чи ринкова економіка; назву наступної стадії ми ще не можемо точно визначити” [431, с.29]. Образ історії у вигляді потягу, звичайно, не є новим у соціальній філософії (згадаємо хоча б відоме „революції – локомотиви історії”), проте досить характерним є те, що мислитель зафіксував певну історичну віху, її відносну завершеність і логічну цілісність. Наступна станція, окрім назви Другого модерну може бути поійменована як „Індустріалізм азійських і латиноамериканських суспільств”, „Постіндустріальне суспільство Заходу”, „Інформаційне суспільство”, а стосовно раціоналізації - „Постнекласика”.

ВИСНОВКИ З 3 РОЗДІЛУ

Соціальна раціональність розвивається динамічно, проходячи в своєму розвитку декілька етапів: класичний, некласичний, постнекласичний. Для класичного типу соціальної раціональності, яка є віддзеркаленням субстанційної раціональності, характерна розробка суспільного ідеалу в релігійних та філософських системах. Суттєвою ознакою класичного типу соціальної раціональності є винесення критерію розумності суспільного устрою за межі самого суспільства. І релігія, і філософія в цьому плані єдині в тому, що оцінка ступеню раціональності соціальних відносин відбувається шляхом співставлення їх з універсальними законами розвитку Всесвіту. Вищим критерієм у релігійних системах стає Бог як втілення світового духу, у філософських системах – прихований від емпіричного пізнання Абсолют. В обох випадках Розум набуває ознак субстанції, про що свідчать філософські концепції античної спадщини в особах Платона, Арістотеля, неоплатоників, теологічна концепція Томи Аквінського. В епоху Ренесансу, переосмислюючи філософський спадок античності, в середині західного суспільства виникає соціальне проектування у формі утопій. Але найсуттєвіший внесок у розвиток класичної соціальної раціональності зробили представники Просвітництва, які запропонували ідею природного права, теорію суспільного договору та ідею соціально-історичного прогресу. У філософії Гегеля всі принципи Просвітництва знаходять свій безпосередній синтез і класична модель раціональності досягає повної рефлексивної осмисленості.

Появі концепту соціальної раціональності некласичного типу передують явище раціоналізації, причому це явище пов'язане безпосередньо з релігійною раціоналізацією, саме в галузі релігії відбувається процес викарбовування соціальної поведінки людини. Сутність процесу соціальної раціоналізації полягає - окрім калькулюємості - у вивільненні інтересів окремого індивіда із загальних інтересів соціальної групи. Саме зростання свободи і відповідальності стають центральними ознаками раціоналізації. Разом з тим

раціоналізація має і зворотню сторону, бо раціоналізуються соціальний час, соціальний простір, людська тілесність, соціальні цінності, соціальна структура, система управління, що призводить до шаленого тиску на індивідуальність з боку соціальних інститутів. За таких умов зростає роль керованої свідомості, з'являються тотальні політичні ідеології, а раціональність перетворюється на гіперраціональність. Явище раціоналізації відбувається у двох напрямках: „раціоналізації знизу” та „раціоналізації зверху”. Раціоналізація „знизу” означає розбудову розвиненої інфраструктури суспільства, раціоналізація „зверху” передбачає появу ідеологій як цілісних систем легітимації інтересів та панування великих соціальних груп. Обидва напрямки раціоналізації взаємоврівноважують, обумовлюють і підсилюють один одного.

Для некласичної соціальної раціональності в якості цілі характерна оптимізація соціального процесу, яка досягається завдяки переконанням в істинності і необхідності запобігання саме до таких методів, що знаходять свій прояв та інституалізуються в політичних ідеологіях та у науці-соціології. Некласика остаточно відмовляє розуму у статусі субстанції, а суспільні стосунки тлумачаться як продукт свідомості, мислення, вищих форм людської психіки. В цей період відбувається об'єктивно-історичний процес раціоналізації реальних людських стосунків, в результаті якого відбулася партикуляризація розуму на окремі типи раціональності.

РОЗДІЛ 4.

**ДЕТЕРМІНАНТИ ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ
ПОСТНЕКЛАСИЧНОГО ТИПУ***4.1. Значення глобалізації та інформаційної революції для становлення соціальної раціональності постнекласичного типу*

Про соціальний світ сьогодення говорять як про певну глобальну цілісність. У постнекласичному дискурсі нового сенсу набуває старогрецький термін „ойкумена”: якщо у первісному значенні він означав „обжитий цивілізованою людиною простір”, то нині „ойкос” є синонімом планети, нашого космічного Дому, а все людство уявляється його мешканцями: родичами і сусідами.

На користь такої метафори грає щільність контактів між представниками різних націй, рас, етносів, конфесій - щільність, якої не знав жодний з попередніх етапів світової історії. Єдине людство сприймається як синтез найкращих досягнень окремих його складових. Ті наукові відкриття, технічні винаходи, культурні перемоги, які в минулому були власністю конкретних осіб, корпорацій, держав, сьогодні досить швидко стають надбанням усіх жителів планети. Ця інтенсивність контактів культур і цивілізацій обумовлює необхідність розширеного, позбавленого ідеологічних обмежень погляду на соціальну раціональність, оскільки кожен з учасників полілогу має власні настанови, власні картини світу, власні цінності й ідеали – тобто те, що в герменевтиці називається „станом передрозуміння”. Вміння стати на позицію Іншого, бажання не лише довести власну думку, а й почути, зрозуміти, усвідомити є необхідною умовою глобального спілкування.

У постсучасному світі стають прозорими кордони, поступово зникають умовності, правові, культурні й мовні бар’єри. „Сьогодні, - зазначають з цього приводу А.В.Толстоухов та І.Г.Парапан, - мабуть, доцільно говорити тільки про якісну перевагу, тобто про більшу еволюційну складність деяких структур „глобального порядку” у порівнянні з еволюційною складністю

„фрагментарних” структур - етнокультур, кланів, корпорацій, націй, класів тощо. ...Всупереч існуючим забобонам, у ході глобалізації „перегородки” між малими частками світу не руйнуються, а модифікуються. Отже, феномен глобалізації можна визначити як процес становлення єдиного взаємозалежного світу, у якому фактори глобального порядку не тільки скріплюють колись роз’єднані його фрагменти, а й перетворююче впливають на них” [537, с.3].

Уся поверхня Землі стає доступною завдяки розвиненості транспортної мережі, яка обумовила не лише переструктурування світової економіки, а й способу життя постсучасної людини взагалі, її світосприйняття, насамперед, уявлення про простір і час.

Світ, що глобалізується, начебто зменшується в обсязі. Відстані між континентами вже не здаються такими великими, як раніше. Розвиток суспільно доступних транспортних комунікацій змінив життя суспільства кардинальним чином - не дарма американці кажуть, що сучасний вигляд США створили автомобіль і залізниця. Наступним кроком стала поява комп’ютерів, супутникового зв’язку, цифрових та оптико-волоконних телекомунікаційних технологій. А об’єднання можливостей телефону, комп’ютера і телевізора створило планетарну інформаційно-комунікативну систему. Саме завдяки мережі Інтернет з’явилась реальна можливість постійного спілкування мешканців найвіддаленіших куточків планети.

Відбувається й суттєве „ущільнення” соціального часу, оскільки в одному й тому ж хронологічному відрізку відбувається більша кількість подій, ніж це було сто-двісті років тому. Зрозуміло, що йдеться не про фізичні параметри часу, а про соціально-психологічне сприйняття часових інтервалів. За допомогою комп’ютерів людина може „вийти” за межі реального світу, змоделювати не тільки власне минуле, але й майбутнє. Завдяки миттєвій обробці інформації на комп’ютерах з’являється так званий „підсвідомий час”, що позначає уявний інтервал, який не дає жодного шансу людині зареєструвати його відчуттями та певним чином актуалізувати або нейтралізувати. „Якщо, - писав О.Тоффлер, - кількість робочих годин за одне життя людини

дорівнюватиме вісімдесят тис. - по дві тис. годин у рік за сорок років роботи - це може бути стиснуто до 4,8 хвилини комп'ютерного часу" [540, с.310].

У такій ситуації змінюється часово-просторове сприйняття буття людини. Вона отримує віртуальну можливість перебороти екзистенціальну обмеженість реальності, нібито вийти за кордони часу і смерті, стати немовби всезнаючим, будь-де сушим суб'єктом і таким комп'ютерно-„магічним” способом спробувати досягнути „вічної” безпеки свого життя [118, с.37].

„Глобалізація комунікацій і віртуалізація культури, - пише Л.Нагорна, – це два процеси, які йдуть паралельно і створюють безліч ареалів взаємовпливу. У їхні взаємодії розвиваються звичні уявлення про час і простір як детермінанти буття людини, виникає уявне, але з очевидними ознаками всепроникності, поле комунікацій. Сучасні інформаційні технології на основі граничного стиснення простору і часу забезпечують інтерактивну взаємодію у будь-якій точці земної кулі. Мережа Інтернет стала потужним фактором мобілізації соціального капіталу, активізації громадянського суспільства” [387, с.3-12]. Глибина ментальних зсувів, що відбуваються під впливом комп'ютерних і телекомунікаційних технологій, ще не до кінця усвідомлена і досліджена науковцями. Але ми маємо всі підстави погодитися з тим, що на наших очах розгортається революція інформаційного характеру.

Власне кажучи, це далеко не перша інформаційна революція в історії людства. На думку А.І.Ракітова, все почалося з появи у первинної людини так званої „другої сигнальної системи”, тобто мови. Наступна інформаційна хвиля була пов'язана з розповсюдженням писемності, а третя - з винаходом друкарства. Від попередніх остання відрізнялася тим, що зробила будь-яку інформацію, наукові знання тощо, продуктом масового споживання. Четверта інформаційна революція полягала в застосуванні електричної апаратури для швидкісної передачі всіх видів інформації і знань (телеграф, радіо, телебачення). Нарешті, п'ята революція, про яку йдеться, ґрунтується на використанні комп'ютера, на постійному наповненні й розширенні автоматизованих баз даних, на створенні трансконтинентальних

комунікаційних мереж [451]. П'ятий прояв інформаційної революції є докорінним переворотом у системі виробництва, який зумовлений вивільненням могутнього організаційного потенціалу комп'ютерних технологій. Людство вступило в епоху „промислового виробництва інформації”. Подібно до того, як в ході індустріалізації народилося конвеєрне виробництво, що підвищило продуктивність праці і створило суспільство масового споживання, так і тепер виникає потокове виробництво інформації, що забезпечить відповідний соціальний розвиток у всіх напрямках. Якщо індустріальний переворот полягав у використанні машин для виконання фізичної роботи, а розумова діяльність вважалася непорушною прерогативою людського інтелекту, то сучасні системи штучного інтелекту вже в змозі виконати багато елементів саме розумової роботи.

Намагаючись зафіксувати зміни в суспільстві під впливом глобалізації та інформаційної революції, вітчизняні і західні теоретики запропонували декілька соціологічних концепцій, кожна з яких звертає увагу на окремі аспекти соціальних трансформацій. Так, наприклад, В.Л.Іноземцев розробляє версію теорії постекономічної формації. У центрі його уваги - синтетичний тип активності, який визначається як творчість. Відштовхуючись від тези К.Маркса про те, що історична межа між працею і творчістю є „стрибком з царства необхідності в царство свободи”, В.Л.Іноземцев зауважує, що людська діяльність у постсучасному суспільстві, не втрачаючи свого розумного характеру, втрачає специфічні трудові мотиви. Це складає сутність переходу від економічної суспільної формації до постекономічної. Сьогодні економічний стан соціуму, що трансформується, має тенденції до творчості, гуманізації, до аксіологічної забарвленості. „Постекономічна суспільна формація - останній ступінь суспільного буття людських істот, за її межами починається історична епоха, протягом якої людство виходить за рамки соціальності” [201, с.202]. Концепція В.Л.Іноземцева заснована на гіпотезі, що закони технологічного розвитку, які часто розглядаються як базисні, такими не є, бо вони не визначають закономірності еволюції соціальних відносин, хоча б тому, що

прогрес матеріального виробництва є незворотнім і односпрямованим. Нині ж відбувається перехід від соціуму, основні закономірності якого лежать в соціологічній системі координат, до соціуму, в якому домінують суто особистісні, психологічні зв'язки і відносини. Отже, у постеконічній формації вперше в історії не суспільні відносини визначають суб'єктивні характеристики і системи переваг індивідів, а ступінь внутрішньої свободи суб'єкта, залежний від нього самого.

Іншою, більш відомою на Заході, концепцією інтерпретації нинішніх суспільних трансформацій є концепція постмодернізації, тобто ненасильницького приведення суспільства до нової ситуації, в рамках якої воно спробує знайти продуктивні зв'язки між традиціями і новаціями, відновити баланс збереження і оновлення. Головними ознаками цього процесу, на думку В.Лук'янца, є:

- 1) занепокоєність сучасних інтелектуалів навалом глобальних негативних наслідків трьохсотрічного здійснення проекту Просвітництва;
- 2) світоглядне розчарування у найпрекрасніших колективних сподіваннях, мріях, прагненнях, які були збудженні величним проектом Просвітництва;
- 3) іронічне відношення інтелектуалів до будь-яких проявів європоцентризму;
- 4) ентропія довіри до гранднарративів модерну (про поступальне розширення горизонтів свободи, про розвиток розуму, про емансипацію праці, про прискорення НТП, про діалектику духу, про герменевтику смислу;
- 5) девальвація ідеології фундаменталізму; зростання інтересу до розмаїтих форм виявлення плюральності, нелінійності, індетермінізму, диссенсусу [442, с.9].

Формально постіндустріальне суспільство - „Другий модерн” У.Бека чи „третя хвиля” О.Тоффлера - визначається як соціальна форма, що виробляється в процесі історичної еволюції і перетворення суспільства індустріального [232, с.352]. Істотними ознаками цього суспільства є домінування сфери послуг

(торгівля, фінанси, транспорт, охорона здоров'я, освіта, відпочинок, розваги) над видобувною і переробною промисловостями; зростання обсягів вивозу капіталів, міграції робочої сили тощо. Для постіндустріального суспільства характерне пріоритетне значення теоретичних знань і методів, на основі яких розвиваються різноманітні „інтелектуальні технології”, перманентне технологічне зростання через розвиток науки та освіти [46, с.2-5].

Специфічною ознакою постіндустріального суспільства є реабілітація планування як альтернативи „дикому ринку”. На відміну від планування в індустріальних суспільствах у планах постіндустріальної доби враховуються не лише економічні, а й соціальні, політичні, екологічні чинники. Зокрема, Д.Белл у своєму прогнозі у 1970 роках писав про необхідність індикації і планування гонки озброєнь, зубожіння, злочинності, расових стосунків, охорони здоров'я, забруднення навколишнього середовища, безробіття і таке інше [45, с.450]. Врахування подібних параметрів стає тим необхіднішим, чим ближче людська цивілізація підходить до граничної межі свого існування. Після доповідей Римського клубу (у тому числі доповіді „Межі зростання”) цивілізація вже не може вважатися ефективною виключно з позицій сцієнтизму, тобто на основі суто раціональних критеріїв. Навпаки, повинні бути враховані найближчі і далекосяжні наслідки науково-технічного прогресу, які торкаються екосистеми планети, долі окремої людини і людства в цілому.

Дійсно, постіндустріальне суспільство тлумачиться, з одного боку, як найвища точка соціокультурної еволюції, де людина здається застрахованою від багатьох знегод і ризиків нормами права, соціальними програмами, системами колективної безпеки, а також надійними інструментами індивідуального й групового життєвідтворення: досконалыми біомедичними технологіями, широким спектром продуктів харчування, гнучкою системою освіти, оптимальними варіантами дозвілля і відпочинку, побутовою технікою і комфортом [384, с.9]. Все це породжує у людини постіндустріальної цивілізації відчуття захищеності.

З іншого боку, у свідомості наших сучасників чітко зафіксовано, що епоха „пост” є перманентно кризовою епохою. Наявність кризових інтуїцій притаманна й соціальній раціональності неklasичного типу, проте, в її змісті завжди була присутня віра в те, що після більш або менш тривалого періоду потрясінь, існуючий соціальний порядок знов буде відтворений. Наука, технології, управління, самовдосконалюючись, знайдуть вихід з будь-якої ситуації і забезпечать соціуму „твердий ґрунт під ногами”.

Постнекласична раціональність визнає, що порядок і стабільність - це розкіш, і єдине, що є постійним - це самі зміни. Цю думку послідовно відстоював О.Тоффлер у своїй книзі „Футурошок”. Соціально-економічна стабільність, яка раніше була нормою життя, тепер є ознакою стагнації. Трансформується навіть уявлення про кризу, сенс якої змінюється з „крапки найнижчого падіння” на „тривалий період погіршення умов функціонування системи”. Пов’язане це, в першу чергу, з обмеженістю ресурсної бази існування людства, з низкою глобальних проблем, до яких, між іншим, належать: екологічна (глобальні кліматичні зміни, „озонові діри”, скорочення біорізноманітності, забруднення навколишнього середовища), демографічна, сировинна, продовольча проблеми та інші.

По-друге, свою неспроможність виявили ринкові механізми регулювання суспільних відносин. Йдеться не лише про концепцію „невидимої руки ринку”, а про принципову ірраціональність інституту ринку, який сам з періодичністю породжує економічні кризи.

По-третє, кризовий стан пов’язується з фактичною безпорадністю перед обличчям названих проблем постіндустріального суспільства, що звикло вирішувати усі питання винятково техніко-технологічними засобами.

Концепція постіндустріального суспільства враховує загальну логіку саморозгортання історії, але залишається питання - чи зможе таке суспільство подолати зазначені вище кризи? Не є таємницею, що вже індустріальна цивілізація безпосередньо включила в систему виробництва невідновлювані енергетичні ресурси, орієнтуючи соціум на ринок та високий рівень масового

споживання. Постіндустріальне суспільство, хоч і змінює акценти у своїй енергетичній політиці, переорієнтовуючи її на пошук і використання альтернативних джерел, але антропний тиск на природу - за рахунок напруженого споживання - тільки посилюється. Не випадково постіндустріальне суспільство іноді називають суспільством споживання [634, с.298-299].

На наших очах відбувається включення великих мас людей у процес нестримного споживання, який, у свою чергу, обумовлений „великою ідеологічною перебудовою цінностей”. Інерція проїдання ресурсів планети зберігається в постіндустріальному суспільстві, незважаючи на алармістські настрої більшості прогнозів. „І в певному роді, - зазначає Ж.Бодріяр, - єдина об'єктивна реальність споживання - це ідея про споживання, рефлексивна і дискурсивна конфігурація, що безкінечно відтворюється повсякденним й інтелектуальним дискурсом, і, що отримала значимість здорового глузду” [60, с.242]. Напруження між глобальним капіталом, з одного боку, та національно забарвленим трудом і державним управлінням - з іншого, перетворюється на одну з найсерйозніших проблем постсучасності. „Хто буде працювати у розвинутих країнах, які перенесли свої виробництва до Азії, зосередившись на інформації і менеджменті цих виробництв? Хто буде виконувати брудну і важку роботу, який потік іммігрантів для цього необхідний і як цей потік буде сумісним із чужими культурними і політичними традиціями? Що буде із державами Заходу, що інтегруються, коли зростання індустріальної могутності в Азії здійснюється не при підтримці ліберальних режимів правління, а за допомогою авторитарних і дирижистських держав, що набирають силу?” [563, с.444-445].

Постмодернізація відрізняється від модернізації, насамперед, тим, що кожна з країн сама вирішує, який саме тип модернізації їй потрібен. „З'являється множина „модернізмів”, що складаються на локальному рівні. Ця множина модернізмів призводить до багатоманіття форм прогресу, до втілення інших розумів у сумірній традиції і допустимий для інших політичних устрій,

що забезпечує глобальну відкритість, у цивілізаційно різні капіталізми. Захід п'ятсот років перебував у стані Першого модерну, який став для нього самого традиційним суспільством. Бажаючи модернізуватися, він здійснює тепер перехід до нової сучасності - Другого модерну, до капіталізму, заснованому на інформаційних технологіях, на загальному визнанні глобального ринку, на розвитку громадянських ініціатив, що обмежують засилля ринкових відносин. Нові азіатські країни вступили в індустріальний розвиток, у капіталізм, упаковані в традиційні, комуністичні оболонки, у капіталізм як господарську систему західного капіталізму, нарешті, у капіталізм, що будується на раціональності цих народів, відмінній від західної” [563, с.449450].

Враховуючи ціннісно-інформаційне підґрунтя зазначених процесів та з огляду на значущість інформаційних технологій, деякі мислителі конкретизують вчення про постіндустріальне суспільство концепцією суспільства інформаційного. Зокрема, один з фундаторів концепту „постіндустріальне суспільство” Д.Белл, скорегував свої погляди і характеризує постсучасне суспільство саме як інформаційне. При цьому особливого протиріччя між обома концептами він не бачить, зазначаючи, що „революція в організації і обробці інформації і знання, в якій центральну роль грає комп'ютер, розвивається в контексті того, що я назвав постіндустріальним суспільством”.

На думку Ф.Уебстера, інформаційне суспільство - це такий тип суспільства, в якому соціальна організація, господарська структура, у тому числі сфера зайнятості, простір життя і діяльності, культурна сфера обумовлені інформаційно-технологічними інноваціями [556, с.14-30]. В онтологічному і гносеологічному планах даний тип суспільства описується інформаційною парадигмою, згідно з якою, реальність є тотожною інформації. Традиційне розуміння інформації як „змістовного опису об'єкта або явища” (Д.Шеннон) поступається місцем визначенню інформації як „засобу передачі різноманітності” (У. Ешбі).

Концепт інформаційного суспільства вказує на принципи, навколо яких організована ця соціоформа: інформація і знання. За М.Кастельсом, інформація - це організовані і передані знання. Стосовно останніх, то тут Кастельс посилається на Д.Белла, який пише: „знання - це організований комплекс опису фактів або думок, що представляє зважену думку або експериментальний результат, переданий в систематизованому вигляді за допомогою спілкування” [228, с.38]. Знання є особистісним надбанням людей, що переймають його одні від одних як зразок дії в процесі пізнання. Цього не можна сказати про інформацію, яка не належить конкретній особистості; вона однаково доступна всім, хоч можливості перетворити її на знання у кожного свої. „Інформація, - пише Л.А.Мікешина, - це знання мінус людина”.

Інакше кажучи, інформація є знаковою оболонкою знання. Нова інформація засвоюється лише тоді, коли вона вписується у загальноприйняті уявлення. Закодована в друкованому тексті, телевізійному образі чи комп’ютерній програмі інформація є лише „натяком” на подане знання, за яким людина здатна творчо відтворити саме знання. Інформація не визнається за таку, доки вона не перетворюється на знання.

У рамках такої парадигми особистість зводиться до засвоєної нею інформації. Інформаційне суспільство виникає там, де головним стає управління не матеріальними об’єктами, а символами, ідеями, образами, інтелектом і, де більшість працюючих зайнята виробництвом, зберіганням і реалізацією інформації, особливо її вищої форми - знанням [464]. Саме оброблена інформація як знання має практичне значення для соціуму. Вона змінює суспільство на кожному структурному рівні його організації. Уміння здобувати, накопичувати й використовувати інформацію - умова розвитку соціуму. Інформація соціальна за своєю природою. Сутність соціальної організації полягає в організації інформації, що вможливується при здійсненні певних форм обміну інформацією між членами суспільства. Тому інформацію можна вважати елементарною функцією соціальної дії.

Для інформаційного суспільства характерна революція в галузі інформаційного менеджменту, діджиталізація й швидкий розвиток електронних мереж. Дослідники констатують, що в новому суспільстві панує орієнтація на знання, цифрова форма представлення об'єктів, інноваційна природа й віртуалізація виробництва, конвергенція й динамізм соціальних процесів, уявлення про ефективність особистості, як про суб'єкта, що володіє інформаційно-комунікаційними технологіями; про високопродуктивний колектив, як робочу групу, що взаємодіє на основі інформаційно-комунікаційних технологій; про інтегроване підприємство, що володіє цілісною інформаційною структурою й демонструє ділову активність у міжмережевому середовищі.

Зосереджуючись на процесі переходу від індустріального до інформаційного суспільства, Дж.Нейсбіт називає п'ять пунктів, що описують такий транзит: 1) інформаційне суспільство є економічною реальністю, а не мисленневою абстракцією; 2) інновації в галузі зв'язку й обчислювальної техніки прискорюють темпи зміни часу передачі інформації до мінімуму; 3) нові інформаційні технології спочатку будуть використовуватись для вирішення старих завдань промисловості і лише згодом сформують нові види діяльності, процесів і продуктів; 4) зростає розрив між потребами у все більш грамотних фахівцях і все нижчою якістю освіти; 5) технологія нової інформаційної ери не є абсолютною гарантією успіху. На неї чекає успіх або провал згідно принципу „технічний прогрес – душевний комфорт” [393, с.34].

Як бачимо, зміни стосуються всіх без винятку сфер суспільного життя: економічної, соціальної, політичної.

У галузі економіки інформаційне суспільство визнає особливе місце інформації в структурі засобів виробництва. Перетворення науки в масову спеціальність, диференціація й інтеграція наук, розширення фронту комплексних і міждисциплінарних досліджень тощо призвели до небувалого зростання знання і ще більшого зростання потоку інформації у всіх сферах суспільного життя. Інформація упредметнена в засобах і продуктах суспільного

виробництва, вона інтегрується з усіма іншими економічними ресурсами, визначає ефективність усієї решти засобів й існування різних виробництв і видів бізнесу в цілому. Світова спільнота усвідомила зі всією очевидністю, що інформаційні ресурси складають велику частину національного багатства.

Темпи науково-технічного прогресу і розвитку суспільства значною мірою визначаються швидкістю переробки інформації. „Подібно до того, як раніше транспортна мережа переносила продукти індустрії, так тепер телекомунікаційна мережа переносить продукти інформаційного суспільства. Ця нова, об'єднана система зв'язку буде енергією життя нового інформаційного суспільства - якими були електроенергія, нафта, уран для суспільства індустріального і природні сили: вітер, вода, мускульна сила - для суспільства аграрного” [393, с.40]. „У аграрній економіці, - розвиває цю думку Т.Стоуньєр, - господарська діяльність була пов'язана переважно з виробництвом достатньої кількості продуктів харчування, а лімітуючим чинником, звичайно, була доступність плідної землі. В індустріальній економіці господарська діяльність була переважно виробництвом товарів, а лімітуючим чинником - найчастіше капітал. В інформаційній економіці господарська діяльність - це, головним чином, виробництво і застосування інформації з метою зробити всі інші форми виробництва більш ефективними і тим самим створити більше матеріального багатства” [524, с.397].

Таким чином, нове джерело сили, успіху - це не гроші в руках небагатьох, а інформація в головах багатьох. На відміну від інших природних енергій, знання не підпорядковане закону збереження: його можна створити, можна і знищити, але головне - знання синергійне, тобто воно є ціле, що, як правило, більше суми своїх частин. Як зазначає Пітер Друкер, продуктивність знання стала ключовим моментом для продуктивності праці, конкурентоздатності й економічних досягнень. Знання вже стало базовою галуззю, тобто такою, яка забезпечує економіку істотним і центральним ресурсом виробництва. У свою чергу Д.Белл, конкретизуючи економічні постулати інформаційного суспільства, продемонстрував, що у виробничій тріаді „земля, капітал, праця”

відбувається трансформація останнього члена за допомогою „ділової ініціативи” і „заповзятливості”. По-суті, в інформаційному суспільстві знання і способи їх практичного застосування заміщують працю як джерело додаткової вартості [47, с.332]. Подібно до того, як К.Маркс запропонував теорію додаткової вартості, що створюється трудом, Дж.Нейсбіт ставить завдання створити теорію додаткової вартості, що створюється знанням. Думка про те, що знання може утворювати економічні вартості, як правило, в більшій частині економічних аналізів відсутня. Нейсбіт посилається на економіста Едварда Денісона, який дійшов висновку, що майже дві третини економічного зростання завдячують підвищенню рівня освіти і обсягу знань, які стали доступними робітникам. Це не означає, що перехід від індустріального суспільства до інформаційного супроводжується припиненням виробництва. „Хіба з промисловою ерою закінчилось сільське господарство? - запитує Дж.Нейсбіт і сам відповідає. - Ні. Але в аграрну епоху 90 % населення виробляло 100 % продуктів харчування, а тепер 3 % виробляють 120 %” [393, с.58]. Так само і в інформаційну епоху частка людей, зайнятих промисловим виробництвом, скоротиться, проте за рахунок підвищення продуктивності їх праці, загальний обсяг виробництва збільшиться.

Фінансовий обіг усе більше втрачає необхідну для раннього капіталізму ланку товару у ланцюгу „товар-гроші-товар” (або, навпаки, „гроші-товар-гроші”). Якщо в античній Греції софістів, які надавали приватні освітні послуги знатним громадянам, називали „продавцями повітря” і зневажали, оскільки вони брали гроші за те, „чого не існує”, то в постсучасному суспільстві найбільші капітали обертаються у галузі комп’ютерного програмування. При цьому власне матеріальний носій вартості відходить на другий план. Починаючи з 1991 року, в США інвестиції в інформаційні технології (112 млрд. дол.) перевищили капіталовкладення у виробничі технології (107 млрд. дол.). Це унаочнює висновки експертів про перехід до інформаційної економіки, принаймні у США.

Сьогодні інформаційна економіка - це реальність, до якої включається виробництво комп'ютерів, телекомунікації, друк, засоби масової інформації, реклама, бухгалтерський облік і освіта, галузі управління ризиками, в тому числі фінансові і страхові підприємства.

Але існує й ще один аспект інформаційної економіки, пов'язаний з її віртуалізацією. Той факт, що переважна частка капіталів обігає не в матеріальному виробництві, а в галузях банківської справи, інвестицій, ЗМІ, спекуляцій з нерухомістю та іпотекою, зробив американську економіку вкрай вразливою. Не випадково світова фінансова криза 2008 року почалася з США, де саме ці галузі набули свого надмірного розквіту.

„Краса інформаційних технологій, - пише М.Делягін, розмірковуючи про наповненість американської валюти, - в тому, що вони забезпечують долар не стільки фактом свого існування, як матеріальних благ, що мають вартість, скільки фактом свого застосування, яке перетворює масову свідомість вигідним для США чином. У цьому - ключ до розуміння могутності сучасних США... Інформаційні технології роблять найбільш ефективним управління не реальними процесами, а саме „плином думок” тих, хто ними управляє. І висока конкурентоспроможність, і світове лідерство США в умовах глобалізації витікають, у першу чергу, саме з цього. Адже валюти забезпечуються не власне золотом, а товарами й послугами, що продаються, тобто в кінцевому рахунку суспільними відносинами. *Інформаційні технології дозволяють створити ці відносини напряму, минаючи товарну стадію...* Сила Америки не в танках, не в золотому запасі і навіть не в Біллі Гейтсі. Сила Америки полягає, насамперед, у Голівуді і CNN, а точніше - в айсберзі передових інформаційних технологій, видимою часткою яких останні і є. Долар забезпечений, - але не золотом Форта-Нокса, а станом думок у світі, який підтримується в бажаній формі за рахунок колосального технологічного відриву США від іншого світу, включаючи навіть розвинуті країни” [149, с.241].

У галузі соціальної, точніше, у соціальній структурі інформаційного суспільства, також відбуваються зміни, обумовлені, насамперед, остаточним

розривом з традицією. Отриманий від народження соціальний статус людини важить сьогодні менше, ніж статус, який заробляється її власною працею та здібностями. У цьому плані соціальний вплив спадкової аристократії поступається впливу менеджерів і експертів.

Згідно з однією з інтерпретативних моделей, вищі щаблі інформаційного суспільства належать саме такій комп'ютерній еліті, яку Д.Белл назвав мерітократією (від грецьк. „влада гідних”). Для нього мерітократія - це влада найкваліфікованіших фахівців, які в умовах інформаційної революції приймають на себе функцію ідейно-інтелектуальних провідників суспільства [45, с.546-616]. Представники мерітократії визначають стратегічну ціль руху соціальної системи і спрямовують фінансові, інформаційні та інші ресурси для її досягнення. Поняття „мерітократії” знайшло свого подальшого розвитку у творчості І.Валлерстайна, але деякі сучасні автори вважають за доцільне позначення ним не стільки вищого класу у переформатованій соціальній структурі інформаційного суспільства, скільки його ідеологію.

Середня ланка соціальної структури інформаційного суспільства репрезентована власниками компаній по створенню комп'ютерів і комп'ютерних програм, нижча - найманими працівниками, програмістами, інженерами. Соціальна мобільність у такій ієрархії визначається виключно енергією і здібностями особистості, рівнем її освіти і професійної компетентності. „Ніщо не є важливим - ані походження, ані гроші, а лише твій талант і рід занять” [31, с.140].

Звичайно, ілюзії щодо швидкого й беззаперечного сходження до вершини соціальної піраміди найталановитіших, найрозумніших представників суспільства виявились утопічними. Тут недостатньо констатації зростання кількості працівників, зайнятих у галузі інформаційного виробництва. Ті, хто володіють капіталом, не збираються поступатись місцем тим, хто володіє знанням. Останні, звісно, підвищують свій соціальний статус, але вони все одно залишаються найманцями перших. Подібно до того, як інформаційна економіка не є самостійною системою, незалежною від аграрної й індустріальної

складових, що у знятому вигляді входять до неї, так і соціальна структура інформаційного суспільства включає в себе всі попередні класи і верстви населення.

Описуючи механізми соціальної мобільності в інформаційному суспільстві, О.Бард та Я.Зодерквіст стверджують, що висування в якості її критерію професійної компетенції призведе до ситуації, коли нижчі класи будуть втрачати таланти, а отже - і потенційних лідерів. Натомість, еліта буде підсилюватися за рахунок постійного оновлення і вливання талантів. Привілеї легше узаконити, якщо вони ґрунтуються на заслугах, оскільки вони зароблені, а не успадковані [31, с.140].

У галузі політики глобалізація та інформаційна революція призводять до нових форм впливу на свідомість і дії пересічних громадян, які перетворюються на об'єкт маніпулятивних технологій. Зовнішні ознаки цих змін у вигляді електронних плебісцитів чи агітації кандидатів різного рівня в Інтернеті - це всього лише інструмент, засіб, у той час як маніпуляція є суттю цих змін. Не випадково останнім часом серйозно розробляються такі напрямки як інформаційна теорія, кібернетика, теорія прийняття рішень, теорія ігор, тобто напрямки, пов'язані з проблемами організаційних множин. Адже глобальний рівень політики вимагає управління великими комплексами організацій, що передбачає координацію діяльності сотень тисяч і мільйонів людей.

Досить перспективним у цьому плані вважається символічний інтеракціонізм із суміжними теоріями „суспільно-символічного як неусвідомлюваного важеля впливу на історичний процес”: від концепції символічних систем К.Леві-Строса до „теорій символічного” Ж.Лакана. „Символічна влада культурних феноменів базується на „кредиті довіри” до тих свідомісних конструктів і зразків поведінки, які індивід вважає для себе значущими. Цінності, принципи і традиції, перетворені на своєрідні „символи віри”, стають ефективним типом формування „магічної свідомості”, що протистоїть раціональному типу мислення й поведінки.

Усе, що стосується місця і ролі символів у сфері культури, легко екстраполюється і на політичну сферу. Ретельне дозування й комбінування образів у ЗМІ, широке використання Інтернету в політичних акціях створюють феномен віртуальної політики, здатної моделювати проблеми і навіть події. Суспільство починає звикати до того, що в сучасній політиці взаємодіють не стільки політичні інститути й відповідні норми, скільки віртуальні образи, бренди, іміджі, які нав'язуються елітою. Вони, власне, й домінують у ситуаціях доленосного вибору. Ціна помилок внаслідок цього стає надзвичайно високою” [387, с.4-5]. Загрози, які створюються віртуалізацією політичних феноменів, на думку Л.Нагорної, легко пояснити за допомогою теорії „розмноження симулякрів” Ж.Бодріяра. Виникаючи як копії реального, фальшиві симулякри швидко набувають автономного статусу, задають своєрідні „модні канони” для найрізноманітніших сфер суспільного буття. Зрештою, саме вони і формують ту „гіперреальність”, у якій образи відокремлюються від своїх реальних прототипів і функціонують у суспільній свідомості за законами міфу.

Під впливом віртуальної гіперреальності відбувається різке скорочення потенціалу діалогу між політиками та їх виборцями. Цей діалог підмінюється політичним шоу, і „перед телевізійними камерами постають уже не мислячі особистості, а відповідно запрограмовані роботи-манекени. В міру розширення світу символів небачено зростають масштаби інформаційної агресії: звинувачення опонента у зраді, крадіжках, шизофренії вже нікого не шокують. Чим слабшою стає реальна влада, тим очевидніше стає зростання влади засобів масової інформації. Постійно відчуваючи на собі яскраве світло софітів, політики дбають не про відповідність між власними словами й ділами, а про розширення простору політтехнологій і політреклами... Політика дедалі більше набуває виразних ознак „гіперреальності” - захмарні обіцянки і „прориви” не дістають жодного втілення в реальних діях” [387, с.6].

До політичних тенденцій інформаційного суспільства слід віднести також і зникнення національного імунітету у більшості країн світу перед загрозою інфікування чужими цінностями та інтересами. „Чим слабшою є держава, тим

вразливіша вона перед сторонніми втручаннями. Сучасні інформаційні технології, і, зокрема, так званий „демонстраційний ефект” глобалізації, що виник завдяки Інтернету й супутниковим каналам, значно спростили завдання зарубіжних диригентів; не випадково неприродне словосполучення „гуманітарна інтервенція” уже міцно ввійшло в тезаурус політики” [387, с.11]. Найрозвинутіші держави світу, насамперед, США зосередили в своїх руках управління комунікативною мережею, вміло переносять власні проблеми на плечі слабких і залежних, збільшуючи тим самим розрив між ступенем розвитку окремих країн.

Таким чином, економічні, соціальні, політичні зміни, обумовлені переходом до інформаційного суспільства, викликають радикальні зміни в інтелектуальному оснащенні повсякденного життя, що примушує пересічну людину серйозно корегувати власну поведінку. Узагальнюючи тенденції розвитку інформаційного суспільства, Т.Стоуньєр, вказує, по-перше, на людський капітал як на найважливіший ресурс цього типу соціуму; по-друге, підкреслює особливу роль освіти серед джерел формування багатства; по-третє, пропонує бачити в інформаційній революції найважливіший чинник економічного життя, що все частіше виражається у фінансових категоріях [524, с.392-396].

Проф. У.Дж.Мартін зробив спробу сформулювати основні характеристики інформаційного суспільства за наступними критеріями: 1) технологічному: головний чинник - інформаційні технології, які масово використовуються у виробництві, управлінні, освіті, побуті; 2) соціальному: інформація є важливим стимулятором зміни якості життя; формується і затверджується „інформаційна свідомість” при широкому і вільному доступі до інформації; 3) економічному: інформація як ресурс, послуга, товар є джерелом додаткової вартості і зайнятості; 4) політичному: свобода інформації призводить до трансформації політичного процесу і напрямку зростання політичної участі, ступеня консенсусу і толерантності, діалогу між різними класами і соціальними

верствами населення; 5) культурному: сприяння затвердженню інформаційних цінностей на користь розвитку окремого індивіда і суспільства в цілому.

Отже, інформаційне суспільство, на думку Мартіна, можна визначити як „суспільство, в якому якість життя, так само як перспективи соціальних змін та економічного розвитку, в зростаючому ступені залежать від інформації та її експлуатації. У такому суспільстві стандарти життя, форми праці і відпочинку, система освіти і ринок перебувають під значним впливом досягнень у сфері інформації і знання” [360, с.115-123].

Подальший розвиток телекомунікаційних технологій і, зокрема, універсальність мережі Інтернет, зумовив появу концепції „мережевого суспільства”, яка є „більш динамічною організаційною моделлю соціальної реальності”. Інтенсифікація обміну інформацією примусила дослідників звернути увагу на нові - мережеві - форми соціальної диференціації, конструювання, кооперації і співпраці.

З розвитком мережних відносин „ресурсний” підхід до вивчення інформації змінився комунікаційним. Дослідження самого феномена інформаційної взаємодії, як універсального явища, дозволило розглядати суспільство не тільки як результат технологічного прориву в простір гнучких комунікаційних відносин, що об’єднали різні соціальні інститути в єдине інформаційне середовище, але й як один з підсумків розвитку системи каузальних зв’язків у суспільстві. Важливе місце в цьому складному процесі займають системи, які базуються на розробці ідеологічних і ціннісних нормативів.

Як відзначає П’єр Бурдьє, сприйняття соціального світу виникає в результаті подвійної структуризації: на об’єктивному рівні воно соціально структуроване, на суб’єктивному - саме сприйняття соціального світу структуроване через призму різних моделей сприйняття й оцінки [72]. Цей процес забезпечує різноманітність способів і форм групової кооперації, на основі яких соціальний простір функціонує, як символічна реальність життєвих

стилів і статусних груп. Аксиологічні та ідеологічні норми вписані в це ідентифікаційне середовище.

Сьогодні людина переживає випробування віртуальністю, яка з'явилася у вигляді стихії конкурентного знаково-символьного обміну. Проте мережні відносини можна розглядати як соціальну реальність, об'єднуючу в собі символічні системи, що володіють власними видами інтеграції.

Найчастіше комунікації сьогодні відбуваються на одному з двох рівнів - масовому чи мережевому. Перший рівень тяжіє до одностороннього сприйняття інформації. У цьому він може розглядатись як продовження ідеологічного впливу епохи модерну, дещо скорегованого новітніми віяннями. Залишилась незмінною і змістовна підстава масової комунікації у вигляді національної культури. На відміну від цього, мережева комунікація концентрується навколо транснаціональних потоків капіталів, організаційної взаємодії, інформації, технології, образів і символів світу, що глобалізується. Мережева комунікація забезпечує двосторонній процес, в якому комунікатор і реципієнт володіють активними, формуючими цю комунікацію ролями.

Отже, кожному рівневі комунікації притаманні власні стратегії включення до соціального, культурного та інформаційного простору. Світова інформаційна мережа є концентрованим символічним середовищем. Її вивчення може стати підґрунтям для розуміння значущості інтеграційних тенденцій у постсучасному суспільстві, які виникають з універсальних законів управління символічними процесами.

Прибічники концепції „мережевого суспільства” А.Ісаєв та О.Шишко поставили питання про необхідність вивчення такого соціального феномену, як „мультіраціональні співтовариства” [205]. У зв'язку з цим виникла потреба розглянути мережеве суспільство в контексті децентрації соціальних зв'язків, хоч, за оцінками деяких авторів, коректніше ставити питання про децентрації індивіда і соціуму [368].

Мережеве суспільство є прикладом децентрованого способу організації структурних зв'язків у надсистемному середовищі. Можна припустити, що цей

феномен спричинить не тільки трансформацію історично сталої системи відносин власності й досвіду соціальної взаємодії, але й обумовить появу нових уявлень про цілісність світової культури. Момент структурної децентрації відносин у мережевому просторі повинен розглядатися як базовий у ході аналізу становлення світового комунікаційного товариства.

Комп'ютерні мережі дозволяють створювати специфічні співтовариства - Інтернет-ком'юніті - на підставі ексклюзивних ознак: освітніх, професійних, вікових. Вони формуються на основі коротких тимчасових консенсусів на фоні посилення динаміки комунікаційних форм у процесі суспільного відтворення. При цьому суспільство стає схожим на „співтовариства рефлексій і комунікацій”. Це явище обумовлює трансформацію структурно-функціональних зв'язків між елементами соціального організму. О.Бард і Я.Зодерквіст пишуть, що соціальна структура мережевого суспільства нагадує, скоріше, текучу й плинну рідину, ніж тверду структуру. „З'являться не просто нові соціальні норми, саме уявлення про норми стане іншим” [31].

Водночас дослідники мережевого суспільства висловлюють певну стурбованість деякими соціальними тенденціями, пов'язаними з фетишизацією інформації. Причину останньої вбачають у тому, що символом мережевого суспільства стають не стільки блага, що втілюють у собі інформацію, скільки інформація як така. За вказаними процесами лежить квазіанархічне, тобто неорганізоване розповсюдження інформації. При цьому інформація, що циркулює в мережі, легко фальсифікується, з'являються порожні тексти, а змістовна важливість і цінність інформації підмінюється її кількісними параметрами (обсяг, число посилань, відвідувачів сайтів, цитувань тощо).

Ще одна тенденція, а саме: тенденція до примітивізації рівня мережевого спілкування, може бути розглянута певною мірою як продовження тофлерівської “бліп”-культури. Насправді, вона не є в повному розумінні культурою, а служить виключно засобом передачі й прийому інформації, яка традиційно відноситься до царини культури. Так, скорочений, обсягом 20 сторінок, переказ роману Л.М.Толстого „Війна і мир” буде його „бліп”-

інформаційною версією. Людина ж, яка прагне до справжньої культури, не може задовольнитись таким варіантом, а прочитає роман цілком з тим, щоб насолодитися красою авторського стилю і точністю відбиття характерів.

Інтервенція нових форм символізму впливає не лише на динаміку соціальних процесів, але й на способи формування ідеологічних доктрин, орієнтованих на різні системи колективних та індивідуальних цінностей. „Мережева культура” є своєрідною системою міфів, норм, вірувань, де загострені процеси домінування і конкуренції символічних форм. Мережеві технології, актуалізовані виключно як технології привласнення, сприяють становленню попнауки, спрямованої на безглузде ущільнення інформаційного середовища. З квазіанархії інформаційного суспільства народжується технологічний устрій життя, в якому зростає роль суб’єктивних чинників і переваг, з дистанційною культурою як способом життя-на-відстані, із соціалізацією, можливою тільки як технологічне доповнення.

У ході інформаційної революції з’явилися такі технології, що докорінним чином змінюють наше уявлення про реальний світ. Йдеться про віртуальну реальність та її вплив на буття людини й соціуму.

Взагалі, співвідношення віртуального і реального - це глибока філософська проблема, одне з центральних питань у розвитку всієї людської культури. Вона аж ніяк не зводиться до питання взаємодії людини зі світом комп’ютерів. Але саме останній аспект мається на увазі, коли йдеться про віртуальну реальність та її вплив на буття людини. „Прорив людства від предметної реальності до віртуальності філософи пояснюють перетворенням інформації з властивості й атрибута матерії на багато в чому автономну субстанцію і появою на цій основі матричної, інформаційно-проективної картини світу. У кіберпросторі є все, що оточує людину в реальному житті, але в трансцендентальній (віртуальній) формі - від віртуального спілкування до віртуальної любові й смерті. Пересічна людина сприймає віртуальність як „квазі-”, „псевдо-”, „недореальність”. Але занурення в Мережу відкриває для людини можливість відірватися від соціуму з його реальними проблемами, створює ілюзію виходу у вільне віртуально-

космічне плавання. Втеча від суб'єктності в уявний простір свободи закінчується втечею від реальності, і тепер уже не буття, а „небуття” визначає свідомість, стає способом (не)життя” [387, с.4].

Віртуальна реальність вбирає в себе все краще, що є в оточуючій нас реальності в тому значенні, що вона усе краще копіює з дійсної реальності: у віртуальному просторі немає болю, смерті, образи і злості, там немає відчуттів і емоцій, які в реальному житті породжують війни і вбивства.

Словенський філософ С.Жижек дійшов висновку, що в інформаційному суспільстві реальність як така відсутня, вона замінена сурогатами реальності. „На сучасному ринку ми знаходимо безліч продуктів, позбавлених своїх злоякісних властивостей: кава без кофеїну, вершки без жиру, безалкогольне пиво. Віртуальна реальність просто генералізує цю процедуру пропозиції продукту, позбавленого своєї субстанції: вона забезпечує саму реальність, позбавлену своєї субстанції. Подібно до того, як і кава без кофеїну має запах і смак кави, але нею не є, віртуальна реальність переживається як реальність, не будучи такою. Проте в кінці цього процесу віртуалізації ми починаємо переживати саму „реальну дійсність” як віртуальну” [181, с.17]. Для зануреної в такий світ людини, реальнішим буде спілкування за допомогою комп'ютера, ніж спілкування з живою людиною. Реальність нівелюється і зводиться до грубого наслідування реальності віртуальної. У цьому значенні думка Ф.Ніцше про те, що сучасна людина є прообразом майбутньої надлюдини, найбільш точно відображає взаємозв'язок між віртуальною реальністю і реальністю навколишнього світу.

Для відтворення і опису умов, за яких імітація певного феномена набуває більшої легітимності й цінності, аніж сам оригінал Ж.Бодріяр запропонував згаданий вище термін „гіперреальність”. У гіперреальності символічне прагне посісти домінуючі позиції у формуванні уявлень про світ. Принципом існування гіперреальності стає примноження „оперативних копій”. „Революція симуляції”, за Бодріяром, не лише усуває межу між реальністю та ілюзією, але й створює суспільний простір, у якому неможливо провести грань між правдою

та оманною. На масовому рівні такий стан породжує цілковиту деградацію цінностей, порушення усіх принципів приватності, нерозрізнення добра і зла. „Пустеля розростається”, виникає „енергетичний глухий кут” [63, с.34-35].

Занурення в гіперреальність приховує латентну небезпеку як для масової, повсякденної свідомості, так і для наукового пізнання. Будучи формою атаки на раціоналізм, гіперреальність руйнує рубіж між фактом та ілюзією, внаслідок чого сама необхідність раціоналістських дискурсів і раціоналістської критики ставиться під знак питання. Не випадково Є.Дельоз, чия теорія імітацій на кілька років випередила бодріярівську, на схилі життя прагнув більшої визначеності, пропонуючи змінити розпливчатий термін „симулякр” на більш конкретний – „монтаж” (assemblage). „Гіперреальність наслідувань (симуляцій)” здатна заколисати людство принадною казкою і, звузивши простір наукового діалогу, широко відкрити двері для безпринципного популізму й технологій монтажу уявної реальності [387, с.4].

Віртуальна реальність породжує ілюзію свободи вибору. Комп’ютер можна просто вимкнути, залишивши тим самим „світ”, в якому користувач перебував ще хвилину тому, або перейти на інший сайт. Це породжує ілюзію свободи особистості, коли людина вважає себе вільною від безлічі зобов’язань реального життя. Але насправді вона виявляється ще більш залежною від віртуальної реальності, не здатною поза межами віртуального світу ухвалювати рішення і відповідати за власні вчинки.

Відмовляючись від реального світу на користь віртуального, людина, проте, залишається прив’язаною, у термінології Ж.Лакана - „пристебнутою”, до справжньої реальності за допомогою свого тіла. Як би не розвивався віртуальний простір, він ще не досяг того рівня, який би повністю замінив людині реальне життя. Якщо людина не повертатиметься в реальний світ з віртуального, її тіло просто помре. Навіть захисники кіберпростору попереджають нас, що ми не повинні забувати про наше тіло, ми маємо бути вкоріненими в реальному житті, регулярно повертаючись після занурення в кіберпростір до інтенсивного переживання нашої тілесності (від сексу - до

пробіжки). Ми ніколи не станемо віртуальними істотами, які вільно плавають між різними віртуальними світами: реальне життя нашого тіла і його смертність - ось основний горизонт нашого існування, гранична, якнайглибша неможливість, яка служить основою для занурення у всю безліч можливих віртуальних світів...

Але характерно, що така необхідність час від часу повертатися до реального світу все більше лякає особистість, занурену у віртуальну нірвану. Повернення до світу жорстокої реальності тільки поглиблює душевну травму людини, калічить її психіку, відштовхує оточуючих.

Особливо це стосується дітей та підлітків, у яких природний хід соціалізації підмінюється спотвореними комп'ютерно-мережевими формами. Соціальні психологи б'ють на спалах з приводу відсутності в них навичок живого спілкування, симптомів аддикції, замкненості в собі.

Парадоксально, але факт: максимально спрощені форми комунікації у кіберпросторі обертаються самотністю і навіть „капсулюванням” особистості. Як зазначає М.Г.Делягін, „людина епохи інформаційної революції живе на основі уявлень „інформаційного світу”, які все більш віддаляються від світу фізичного. Цей наростаючий розрив між уявленнями (а значить, і мотивацією) і реальністю породжує помилки, масштаб і руйнівність яких також зростають” [149, с.56].

На колективному рівні зникнення штучних кордонів також призводить до поглиблення відчуження й розмежування людських спільнот. „Кожне суспільство, - пише з цього приводу Ф.Фукуяма, - має все менше спільного з сусідніми, не кажучи вже про те, що не володіє особливим впливом на своїх членів... Суть зсуву цінностей, що лежить в основі Великого розриву, полягає, таким чином, у зростанні морального індивідуалізму й витікаючої з нього мініатюаризації суспільства”.

Підводячи підсумки огляду наслідків інформаційної революції, звернемо увагу на те, що вони не в останню чергу обумовили появу принципово нового типу соціальної раціональності, відмінного від класичного й некласичного

інваріантів. Глобалізація та інформатизація постсучасного суспільства є тими об'єктивними умовами, що породили постнекласичну раціональність з такими її ознаками як плюральність, фрагментованість, мозаїчність, децентрованість, віртуальність.

4.2. Постмодернізм та його вплив на формування соціальної раціональності постнекласичного типу

Вплив на постнекласичну раціональність з боку постмодернізму такий очевидний, що деякі дослідники схильні навіть ототожнювати обидва „пост”. „Постмодернізм, - пише, наприклад, проф. М.А.Можейко, - поняття, яке використовується сучасною філософською рефлексією для означення характерного для культури філософування нашого сьогодення, яке змістовно-аксіологічно дистанціюється не тільки від класичної, а й від некласичної традиції, і яке конституює себе як постсучасна, тобто постнекласична філософія” [372, с.592].

У цілому погоджуючись з віднесенням постмодернізму до постнекласики, водночас хотілося б вказати, що сама постнекласика не може бути зведеною тільки до постмодерністських експлікацій. За своїм обсягом вона набагато ширша останніх і включає в себе постметафізику, комунікативну філософію, когнітивістику, постнекласичну науку, зокрема, синергетику тощо. Не слід також забувати про „вкраплення” класичних і некласичних складових, конфігурації яких збагачують патерн постнекласики і не дозволяють звзити зміст цього типу раціональності лише до постмодернізму. Власне кажучи, і з постмодернізмом не все так чітко і ясно.

Сьогодні постмодернізм завзято крокує теренами культурної реальності багатьох країн світу. А чи давно минули часи, коли збиті з пантелику інтелектуали переймалися запитанням: чи варто їм примикати до цього карнавалу, чи краще відсидіти на узбіччі, поки нове віяння не зникне у вихорі культурної моди? Та й самі автори, яких історики філософії числять у когорті постмодерністів, за невеликим виключенням заперечували проти такої своєї

ідентифікації. Польський публіцист К.Еразм з цього приводу навіть висунув парадокс: „немає постмодернізму, є тільки ті, що визнають себе постмодерністами і як такі визнаються іншими. А може, потрібно йти ще далі: немає постмодерністів, є тільки деякі постмодерністичні твори” [174].

Авторами цих творів є Р.Барт, Ж.Батай, М.Бланшо, Ж.Бодріяр, Ф.Гваттарі, Ж.Дельоз, Ж.Дерріда, П.Клоссовські, Ю.Крістева, Ж.-Ф.Ліотар, М.Мерло-Понті, М.Фуко. При цьому вони самі суттєво розходяться в поглядах між собою, так, що постмодернізм можна вважати не стільки філософською школою у звичному смислі, скільки своєрідною атмосферою, повітрям якої „дихають” сучасні філософи.

На наших очах розгортається процес інституціалізації постмодернізму, який швидко проходить один етап за іншим. У зв'язку з цим доречно згадати, що перше вживання терміну „постмодернізм” зафіксовано ще у 1917 році в роботі Р.Ранвіца „Криза європейської культури”. Ф. де Оніза застосовував його для характеристики поетичного авангарду початку ХХ ст., а А.Дж.Тойнбі - для опису епохи, що настала після Першої світової війни. „Наприкінці 1960-х - 1970-х дане поняття використовувалось для фіксації новаційних тенденцій у таких сферах, як архітектура й мистецтво (перш за все, вербальні його форми), і було апліковано на такі сфери предметності, як економіко-технологічна й соціально-історична; починаючи з 1979, після роботи Ліотара „Стан постмодерну: доповідь про знання”, утверджується в статусі філософської категорії, яка фіксує ментальну специфіку сучасної епохи в цілому” [372, с.592].

Серед об'єктивних умов формування постмодернізму принципове значення, на наш погляд, мають три фактори. По-перше, сучасні держави - і ліберальні, і неліберальні - вичерпали свої можливості щодо формування безпечних умов людського існування. По-друге, зросло технологічне спілкування внаслідок інформаційної революції. По-третє, ускладнилась соціальна структура суспільств тим, що до соціального процесу активно включились нові соціальні групи, феміністські та екологічні рухи, тощо.

Постмодернізм строкатий, суперечливий, розмаїтий, тому важко його узагальнити. Філософською літературою надається декілька варіантів періодизації цього явища. Так, Джордж Рітцер розробляє класифікацію постмодерністських соціологій. Він посилається на Б.Смарта, який виокремлює три постмодерністські позиції. Згідно першій, крайній, постмодерністській традиції, відбувся фундаментальний прорив, і сучасне суспільство змінилося постсучасним. Серед прихильників цієї точки зору Жан Бодріяр, Жиль Дельоз і Фелікс Гваттарі... Згідно другій позиції... постмодернізм виростає з модернізму і нерозривний з ним. Прибічниками цієї концепції є такі марксистські мислителі, як Фредрік Джеймсон, Ернесто Лаклау і Шанталь Муффе, а також представниці постмодерністського фемінізму, як Ненсі Фрезер і Лінда Ніколсон. Нарешті, існує позиція, яка поділяється самим Б.Смартом і згідно з якою можна розглядати модернізм і постмодернізм не як окремі епохи, а як учасників довгих і безперервних відносин, при чому постмодернізм постійно вказує на обмеженість модернізму [468, с.538-539].

Інша класифікація періодів постмодерну запропонована С.Стасенком, який виділяє три хронологічних періоди, протягом яких відбувається формування концепції постмодерну. У перший період (до 1980 рр.) постмодерн оформлюється як світогляд та методологія гуманітарного дослідження в роботах французьких авторів Р.Барта, Ж.Бодріяра, Ж.Дерріда, Ж.-Ф. Ліотара, М.Фуко. У другий період (1980-ті - перша половина 1990-их рр.) поняття „постмодерн” використовується для аналізу соціальних систем та етапів історичного розвитку, часто як синонімічне до такого концепту соціологічної теорії як постіндустріальне суспільство в роботах І.Антоновича, З.Баумана, Д.Грея, В.Іноземцева, Н.Кирилової, П.Козловські, Ж.Ліповецькі. Нарешті, у третій період свого становлення (1990-ті - 2000-ні рр.) постмодерністська концептуалістика вже використовується для аналізу та інтерпретацій широкого кола феноменів суспільного буття, мистецтва, методології науки, релігії. У цей же період дедалі активнішими стають спроби створення альтернативної теорії, яка змогла б уникнути негативних аспектів концепції постмодерну [518, с.4-5].

Термін „постмодернізм” дуже часто вживається з негативним відтінком. Ми приписуємо йому такі якості, такі характеристики, які не зовсім віддзеркалюють сутність постмодернізму. Тоді з'ясовується, що нещадна критика стосується не його самого, а того опудала, яке ми самі створюємо. Варто зауважити, що публікації, які з'являлися на сторінках журналів на початку 90-х років, носили більш категоричний характер, ніж зараз. Сучасні оцінки постмодернізму набагато виваженіші, обґрунтованіші і толерантніші, що, до речі, є однією з характеристик постмодерного мислення.

Ситуація з постмодернізмом як саморефлексією постнекласики чимось нагадує ніцшеанську „переоцінку всіх цінностей”, яка передувала переходові до некласики. Тому не дивно, що серед ідейних витоків постмодернізму творчості Ф.Ніцше належить особливе місце. Серед інших джерел найчастіше називають психоаналіз, структуралізм, неомарксизм, феноменологію, філософію М.Гайдеггера, традиції „постнаукового мислення” і „поетичного мислення”, семіотику, структурну лінгвістику, філософію діалогу, теорію „мовних ігор”. Як філософський феномен, постмодернізм принципово не може розглядатися в якості „моноліту”, характеризується не тільки атрибутивною, але й програмною плюральністю, що об'єктивується в широкому віялі різноманітних (як за критерієм модельованої предметності, так і за методологією, що використовується) проєктів, серед яких найбільш значущими є текстологічний, номадологічний, шизоаналітичний, нарратологічний, генеалогічний, симуляційний, комунікаційний тощо.

Ось чому постмодернізм навіть не намагається декларувати себе в якості єдиної і цілісної філософської стратегії, уніфікованої за своїми оригінальними підставами, методами і цілями. Постмодернізм є актуальним феноменом, що не належить до філософської традиції в режимі *past-perfect*, його зміст та термінологічний інструментарій знаходяться в процесі свого становлення і не можуть характеризуватися сталою уніфікованістю.

„Постмодерном, - писав Ж.Ф.Ліотар, - виявиться те, що всередині модерну вказує не на уявному в самому уявленні; що відмовляється від втіхи гарних

форм, від консенсусу смаку, який дозволив би разом відчувати ностальгію за неможливим; що перебуває в безперервному пошуку нових уявлень не для того, щоб ними насолоджуватися, але для того, щоб краще відчути, що є і дещо неуявне” [322, с.7].

І все ж таки, не зважаючи на наведені вище аргументи, постмодернізм може бути оцінений як певною мірою конституційований феномен, що має безперечний парадигмальний статус. Це уможлиблюється завдяки тому, що постмодерністська програма філософування:

- по-перше, випрацьовує власну модель бачення реальності, яка фундується презумпціями її атрибутивної хаотичності і визначальної семіотичної (перш за все мовної) артикульованості („постмодерністська чуттєвість” як настанова на сприйняття реальності в якості хаотично фрагментованої і семіотизованої, навіть до постулювання знаково артикульованого способу існування як єдино можливого);

- по-друге, формує специфічні ідеали, норми опису і пояснення світу, рефлексивно осмислені в постмодерністській нарратології і такі, що полягають у принциповому програмному плюралізмі, та ідеали і норми організації знання, що знаходять свій вираз у програмному когнітивному релятивізмі, що ґрунтується на концепції „занепаду великих наративів”.

Незважаючи на те, що деякі автори характеризують постмодернізм як „квазіфілософію” [389, с.93], філософський постмодернізм виконує в постсучасному духовному житті функції, які природно притаманні філософії. Насамперед, у філософії постмодернізму шліфуються понятійні засоби, які необхідні для адекватного описування нелінійних процесів, що відбуваються в галузі соціального, культурного, політичного життя.

На думку німецького філософа Вольфганга Вельша, який чимало зробив для інституціоналізації постмодернізму, підставою для вичленування видів та періодів постмодернізму може виступати ставлення до плюральності. „Плюральність, - пише він, – це кредо постмодернізму, ...постмодерністом у строгому сенсі є той, хто, безумовно, визначає таку плюральність з її

принциповою позитивністю, мислить цілком на її основі та послідовно захищає її від внутрішніх спотворень так само, як і від зовнішніх атак. Це – програмне завдання філософського постмодерну” [90, с.48].

Постмодерн, на думку В.Вельша, існує в трьох іпостасях: а) дифузний, б) анонімний, в) точний. До анонімного постмодерну Вельш відносить усіх тих теоретиків, котрі не декларують і не визнають своєї позиції за постмодерну, але фактично мислять, виходячи з усвідомлення нездоланності і позитивності плюральності. Тобто, вони не відмовляються від постмодерної основи свідомості. До „анонімних постмодерністів”, за Вельшем, можна віднести Л.Вітгенштейна, Т.Куна, П.Фейєрабенда, Ріттера, Блуменберга, Маркварта, Гадамера, Ромбаха, Дерріда, Дельоза.

„До хисткого спектра дифузного постмодернізму, - пише він, - я залічую натовість усіх тих, кого в журналістському сенсі нарекли „постмодерністами” і хто скористався з того, що скінчився і розвинув різновид постмодерної практики, однак не розвинув жодної чи жодної задовільної теорії цього перелому, що й позначилося на їхній практиці. Головною помилкою цього псевдопостмодерну є те, що він розуміє і практикує плюралізм - слово, яке і так уже породжує переважно хибні асоціації - лише як ліцензію на розслаблення, але не на рефлексію” [90, с.103]. Слід зазначити, що таке розуміння постмодернізму є досить розширеним, хоч і не протистоїть духу модерну. Він і є ним, адже послуговується класично-модерним потенціалом, спрямованим проти новочасної раціональності, міфом, серцем, мистецтвом. Йому фактично відповідає ключовий вислів про постмодерний ірраціоналізм [90, с.102].

Для дифузного постмодерну „вихідним моментом є саме такий стан постмодерної плюральності, коли відмінності, які становлять сіль плюральності, не є чіткими, а розмитими, внаслідок чого виникає попури, в якому розчинена постмодерна плюральність. Тут виникає всілякість, яка фельєтоністськи вважається специфічно постмодерною, але не визначається жодним справжнім постмодерністом, хіба що застосовується, як вокабуляр для

дискредитації, наприклад, у суперечках між теоретиками” [90, с.59]. Такий постмодернізм відповідає духу споживача супермаркету.

Найбільш наукоподібним є точний постмодернізм, який сприймає смислову фігуру плюралізму, що стала спочатку нездоланною в інших смислових площинах (парадигмально - у науці й культурі), по-філософському аналізує її, розумово проникає в неї та культурно захищає її. У ньому сягає свого здійснення смислова структура плюралізму, характерна для модерну ХХ століття. До точного постмодернізму слід, насамперед, віднести Ж.-Ф.Ліотара, Ж.Бодрійара, М.Фуко.

„Точний постмодернізм” оформлюється у вигляді певних перспектив тлумачення світу, які не припускають: а) „мета-оповідання” або великого інтегрального тексту, якою раніше була релігія, ідеологія й наука (Ж.-Ф.Ліотар); б) системи бінарних опозицій - „Схід/Захід”, чоловік/жінка, здоровий/хворий і т.інш., покладених в основу знання й практики західної цивілізації (Ж.Дерріда); в) розуму як центру світового процесу (Ж.Бодрійар, Р.Барт); г) деревовидно-ієрархічної структури, що лежить в основі колишніх теорії і практики (Ж.Делез і Ф.Гваттари); д) влади у всіх її тотальних проявах (М.Фуко) тощо [384, с.164]. Інакше кажучи, постмодернізм, як інтелектуальний рух, і як реальна практика, заявляє про себе в повсякденності, політиці, філософії, мистецтві як про саморефлексію постсучасного стану суспільного розвитку.

Найважливішим моментом „точного постмодернізму” є застосування деконструкціоністської методології, яка забезпечує свободу умоглядних побудов від необхідності їх центрації навколо того чи іншого стрижня. Фундатор структуралізму Фердинанд де Соссюр вважав, що наше мислення повинно бути ієрархічно організоване навколо певних принципів, які виконують роль центра. Таке розуміння структури однаковою мірою стосувалось мови, літературного твору або суспільства. Постструктуралізм і деконструкція поставили під сумнів, перш за все, поняття цілості і витікаюче з

нього поняття межі, яка відділяє окреме від цілого, а потім - поняття центру, а отже - й ієрархічну впорядкованість.

„Щось, однак, проникло зі структуралізму до постструктуралізму та деконструкції, а саме - ідея динамічності та різниці. Отже, де Соссюр твердив, що значення знаку виникає не з його відносин з дійсністю, а з його місця в структурі. І користувався для прикладу грою в шахи: фігури мають свою визначену вартість - наприклад, ферзь важливіший за пішака, - але в розіграваній партії вартість (або значення) фігур виникає з їх взаєморозташування, і може статися, що пішак є важливішим за ферзя. Це призводить до ще одного наслідку - до послаблення історизму: не важливо що було раніше; усі значення залежать від актуальних відносин між елементами. Важлива синхронічність, а не діахронічність. Не важливо, що на початку гри ферзь мав більше значення, ніж пішак; важливо, натомість, яке значення ферзеві та пішакові присвоює взаєморозташування фігур на шахівниці зараз, в якомусь черговому ході. Оце послаблення історизму проникло до постструктуралістичного мислення та деконструкції” [174].

Той тип аналізу, в якому критик ніби повторює основні структури дискурсу, для того, щоб потім прищепити їм свої власні настанови, не є новим для західної філософії; він відомий під назвою інтерпретативної стратегії. Однак, у рамках деконструкції цей підхід набуває неповторної своєрідності, що й дозволяє говорити про особливу логіку „палеонімії/щеплення”. Суть цієї логіки полягає в особливому підході до понять і концептів, у незвичному способі категоріальної трансформації [398, с.117]. На думку Ж.Дерріда, „деконструкція полягає не в переході від одного поняття до іншого, а в перевертанні їх концептуального порядку і в прагненні зробити його артикульованим” [126, с.212].

Щеплення якраз і використовується для реалізації цього базового устремління деконструкції - намагання перевернути традиційні бінарні опозиції західного дискурсу - формально-логічні, діалектичні, міфологічні, з метою акцентувати основну увагу на тому, що вважалось другорядним. Так,

наприклад, Дерріда вважає ключовими ті фрагменти в текстах Гегеля, де йдеться про сім'ю, любов, статеві стосунки. Він не переймається з приводу того, що ці теми не грають у гегелівській філософії головної ролі... Це перевертання, однак не повинно призводити до появи іншого, беззаперечно домінуючого лідера опозиції, а натомість створювати деякий нестійкий баланс, живу рівновагу, гру противочленів у кожній з опозицій, що аналізуються. Деконструкція має наступний алгоритм дії: 1) виокремлення опозиції, 2) вирівнювання обох її складових, 3) розгляд опозиції на максимальному віддаленні, що дозволяє судити про її можливість чи неможливість.

Ж.Дерріда пов'язує термін „деконструкція” з поняттям „критик” І.Канта. Він пише: „Деконструкція дуже зобов'язана кантівським ідеям, разом з тим, вона не зводиться лише до Канта. Поняття деконструкція оперує ідеєю межі („предела”), але ця межа на відміну від концепції Канта, не представляє з себе дещо неділиме, навпаки, деконструкція передбачає особливе структурування поняття „межа”. Можна сказати, що деконструкція має справу з генеалогією поняття „критики”, з вихідною ситуацією критичного судження - з тим, що позначається грецьким терміном „krinein”.... Вона переймається запитанням: звідки прийшов цей критичний імпульс?.... Деконструкція - це не просто розвиток того чи іншого типу критичної діяльності, це завжди запитання про витоки. Необхідно мати на увазі, що рух критики - це рух негативний, заперечуючий за своєю суттю... Деконструкція ж має стверджувальні цілі, і її не можна зводити тільки до жесту заперечення” [156, с.145-146].

Дерріда був послідовним у своїй критиці основних концептів традиційної філософії, оцінюючи її досить скептично. До її провідних представників він відносить Ф.Ніцше, З.Фрейда, Е.Гуссерля, М.Гайдеггера. При цьому він визнавав їх безпосередній вплив на становлення деконструкції. Закликаючи радикально переосмислити класичні філософські категорії, такі, як: „присутність”, „дійсність”, „тотожність”, „істина”; він виходив з засновку, що статус раціонального в культурі не самовідтворюється на власному матеріалі, але підтримується постійним зусиллям щодо витіснення його зі сфери

елементів, що виявляються не-думкою, не-мислимим. Ця настанова є підґрунтям західноєвропейської культури і визначається Ж.Дерріда як логоцентризм.

Саме системне спростування філософії і культури логоцентризму утворює стратегічну програму деконструкції. Деконструкція - це стиль філософської творчості, який має на меті не прояснення фундаментального досвіду буття, але всезагальну, пафосну відмову від поняття „буття” як такого. Автор деконструкції характеризує її ознаки наступним чином: 1) вона не є „будь-яким методом і не може ним стати”; 2) будь-яка „подія” унікальна і неповторна, як підпис або ідіома, оскільки її пафосом виступає „гра тексту проти смислу”; 3) будь-яке її визначення не вірне, бо гальмує її власну безперервність; 4) вона не належить до будь-якого суб’єкта (індивідуального або колективного), що застосував би її до тексту або теми; 5) її повсюдність результується в тому, що навіть „епоха-буття-в-деконструкції” не вселяє ніякого оптимізму; 6) її суть - художня транскрипція філософії шляхом естетики, що передбачає осмислення метафоричної етимології філософських понять; 7) у її рамках власне філософська мова піддається структурному психоаналізу; 8) „вона не зводиться до лінгвістико-граматичної або семантичної моделі, ще менше - до машинної”; 9) вона - не критика в будь-якому з її значень, бо сама піддається деконструкції; 10) її парадокс у тому, що „єдино-можливий винахід - винахід неможливого”; 11) вона не є „симптомом нігілізму, модернізму і постмодернізму, це останній свідок, мученик віри кінця століття” [398, с.117].

Дерріда емоційно запитує себе і сам відповідає: „Чим є деконструкція? - Та всім! Що таке деконструкція - та ніщо!” Незважаючи на останнє зауваження, деконструкція складає понятійне ядро постмодернізму, хоч Дерріда і відмовляється від практики наклеювання ярликів у вигляді різноманітних „ізмів” – деконструкціонізму, постструктуралізму, постмодернізму...

Справа в тому, що будь-який „ізм” передбачає певний порядок, систему, цілість; деконструкція, натомість, розбиває всілякі порядки, системи, цілості. „Ізми” логоцентричні - деконструкція бореться з логоцентризмом. „Ізми”

метафізичні - деконструкція підриває метафізику. Це призводить до того, що багато хто сприймає деконструкцію (і постмодернізм), як підступний напад на всю гуманістичну і християнську традицію Європи, як нігілістичний рух, що підриває всі істини та цінності.

Але самі адепти деконструкції вважають, що ці закиди йдуть від недостатньої обізнаності з предметом. „Термін, створений Дерріда і сприйнятий з філософії Гайдеггера, поєднує в собі деконструкцію з конструкцією; його суть не в знищенні, а у впровадженні в рух, не інтегрування, а диференціювання. Звідси таку важливу роль відіграє у Дерріда різня ((з наголосом на перший склад) так перекладається неологізм *differance*)... Отже, деконструкція не може знищити логіки, істини, цінності, метафізики, бо вона не має архімедової точки опори, з якої могла б перевернути ці поняття (коли б її мала, то вже давно б відійшла у минуле логіка, істина, цінність та метафізика)”. Деконструкція послугується „слабкою думкою” (“*Il pensiero debole*” - думка слабка, вразлива, безсила - таку назву носить збірка праць, редактована італійським ученим, знавцем постмодернізму Джанні Ваттімо), в якій немає місця для ствердження „так - ні”. Деконструкція наголошує, що в будь-якому висновку знаходиться елемент, який підриває його подставовість і цілісність, тобто цей елемент деконструє сам висновок. Так само висновок деконструкціоністичний містить в собі принципи підриву, спростування, деконструкційовання. Різня діє завжди і всюди (хоча і є нічим) [174].

Деконструктивістська методологія наполягає на тому, що простір культури не має чітко визначеного центру; його можна уявити як „поле вільної гри, тобто поле нескінченних заміщень у замкненості скінченного ансамблю; це поле уможлиблює такі нескінченні заміщення лише тому, що замість того, щоб бути невичерпним полем, як це маємо в класичній гіпотезі, замість того, щоб бути розлогим, йому чогось бракує, бракує центру, який гальмує і надає підстави для гри заміщень” [158, с.469].

Суть принципу центрації полягає в штучній привілеїзації однієї з історично конкретних ситуацій духовної еволюції і визнанні цієї ситуації як

такої, яка однозначно задає наступній еволюції монолінійний „маршрут” і не дає їй змоги зійти з нього ні за яких умов. Постмодерністи доводять, що принцип центрації духовної еволюції цивілізації на будь-якій її історично конкретній ситуації є не більш, ніж метафізична декларація. Під впливом ініціаторів нової культури філософування „метафізика центризмів” („моноплатформ”, „генеральних ліній”) повільно поступається домінуючим становищем „постметафізиці децентризмів”. Кожний такий „децентризм” являє собою топос співіснування автономних центризмів, парадигм, епістем, які конкурують між собою і серед яких немає привілейованих, домінантних, таких, що панують над усіма іншими. Як наслідок, подолання принципу центрації, постметафізики та постмодерністи пропонують виходити з принципу плюральності.

Отже, якщо погодитися з тим, що головними метафорами природи, історії, соціуму виступають хаос та ентропія, то тільки універсальний характер дискурсу, як інструмента формалізації проблемного поля будь-якої форми знання, зможе забезпечити варіанти перспектив існування без єдиного об'єднуючого центру, однією з форм організації якого є ризома.

Поняття ризоми доглядається в працях одного з фундаторів постструктуралізму, а згодом - і постмодернізму, Ж.Дельоза. На відміну від Ж.Дерріда, Дельоз приділяє значно менше уваги лінгвістиці і вводить поняття доіндивідуальних „номадичних сингулярностей” (тобто одиниць, що кочують), які повинні замінити як класичні теорії суб'єкта, так і структуралістські теорії, пов'язані з аналізом означаючого.

На думку Дельоза, мислителі, які представляють власне філософське „номадичне мислення”, протистоять „державній філософії”, яка об'єднує репрезентаційні теорії західної метафізики. За Дельозом, найбільш вагомими філософськими творами слугують легітимації порядку, влади, офіційних інститутів, вибудовуючи все і вся за ранжиром, відповідним чином розподіляючи атрибути між різноманітними суб'єктами. Професійна ієрархія організована відповідно

до „першого безгіпотетичного принципу”: ранг кожного тим вищий, чим він ближчий до цього принципу.

„Номадичне мислення” передбачає розподілити атрибути анархічно. В останньому випадку йдеться не про розподіл між речами сукупності суцього, при якому за кожним закріплюється його ідентичність, а, навпаки, про відображення способу, завдяки якому речі розсіюються в просторі „однозначного і неподільного”, розширено трактованого буття [131, с.213]. Саме таким чином кочовики-номади вільно розтікаються тією чи іншою територією, межею якої виступає чужий світ. Такий „розподіл сутності в межах безумства”, за Дельозом, непідвладний централізованому управлінню або контролю. „Номадичне мислення” протистоїть „осідлому” розподілу атрибутів, спорідненому з мисленням класичного світу. Воно задає бачення світу, яке спирається на радикально альтернативні презумпції. Суть їх полягає в наступних характеристиках: по-перше, розглядання предметності в якості аструктурної; по-друге, трактування простору як децентрованого і відкритого для територіалізації; по-третє, нове розуміння детермінізму, що ґрунтується на ідеї принципової випадковості сингулярної події; по-четверте, зняття самої можливості виокремлення опозицій зовнішнього і внутрішнього, минулого і майбутнього тощо; по-п’яте, придання феномену смислу проблематичного статусу.

У ракурсі номадологічного мислення, Ж.Дельоз уявляє буття як постійний конфлікт різноспрямованих сил. Його цікавили, насамперед, розбіжності між цими силами. На його думку, з точки, в якій виникали ці розбіжності, - Дельоз назвав її точкою нерівномірності - розбіжність продовжує своє розповсюдження, одночасно являючись причиною нових розбіжностей. Дельоз підіймає питання про ставлення до світу, в якому буття не може усвідомлюватися людиною, оскільки буття змінюється і розповсюджується у всіх напрямках зі швидкістю, що перевищує наші здібності до усвідомлення.

Тому претензії класичної раціональності отримати закінчену картину буття є абсурдом. Дельоза зовсім не цікавить лінійне мислення класики з його

вступом, аргументацією та висновками. Головне у філософській творчості - знаходження понятійних засобів, які адекватно виражають силове багатоманіття та рухливість життя. Його філософія сконцентрована біля центрального концепту - події та її „петлі зворотного зв'язку”. Не Ego виробляє думки, вважає Дельоз, скоріше думки виробляють Ego. Коли думка змінюється, змінюється й Ego, бо не існує незмінного Ego. Тому неможливо стверджувати, що людина в якості суверенного суб'єкта в змозі „відкрити істину”, вивчаючи оточуюче середовище. Замість цього необхідно визнати, що людина, здебільшого, конструює істину, яка відповідає її цілям і обставинам. Ніяка істина не виживає ззовні обставин, в яких створюється, і в яких функціонує, саме тому класичний пошук універсальної істини є абсурдним. На думку Дельоза, завдання філософії набагато скромніше - побудувати функціональні концепції, які допоможуть людям орієнтуватися в бутті, заохочуючи їх до того, щоб зробити зі свого життя твір мистецтва. Номадологічна парадигма потребує і нових ідей, концептів. Як і Ф.Ніцше, Ж.Дельоз підносить мистецтво. Філософія для нього - це вид мистецтва, такий як живопис і музика. Його хвилює історія виникнення ідей. Заворожує те, як ідеї „збираються в кластери” в певні історичні періоди лише для того, щоб потім розсипатися. Ці ідеї, як фізичні тіла, перебувають у постійному русі. Ідеал Дельоза - „тіло без органів”, складна структура, подібна до яйцеклітини, в якій маса різноманітних факторів може взаємодіяти без наявності будь-яких ієрархій, щоб створити ціле, яке більше, ніж сума частин.

Розгортання номадологічної методології поступово формує комплекс власних постулатів, таких як ацентризм, недетермінізм. Саме тут і вводиться поняття ризоми, яким Дельоз заміщує поняття структури. Термін „ризома” запозичений з біології, де він означає спосіб розвитку живого організму на кшталт грибниці. Ризома означає принципово позаструктурний і нелінійний спосіб організації цілісності, що залишає відкритою можливість для іманентної автохтонної рухливості. „Ризома не починається і не завершується. Вона завжди посередині, поміж речей, між-буття, інтермеццо” [146, с.30], - тобто

єдиною константою існування визнається становище „між”, як консистенція множин, що набуває конструкції клітки, поверхні для ковзання або мапи.

„Ризоматичні варіації на теми буття, - пише С.В.Куцепал, - віднаходять його конструкцію не в жорсткому каркасі централізованої структури, не в ієрархізованій побудові багаторівневого світу, а в дуже гнучких, інколи повністю позбавлених опору та інерції, живих нитках, головною гідністю яких виступає не місце перебування, а властивість існування. Клубок саме таких ниток подає сучасна Аріадна тому сміливцю, котрий переступає поріг ризоматичного лабіринту постсучасності. Цей сміливець може прийти або повернутися до ніщо, шукати початок або основу, але головне для нього - це рух, рух до середини, через середину, заходячи та виходячи, не починаючи й не закінчуючи” [285, с.38].

Ризома є способом функціонування ацентрованої системи, що знаходиться у постійному становленні. Ж.Дельоз і Ф.Гваттарі наголошують на тому, що складно сприймати речі „за їх серединою” - ані зверху чи знизу, ані справа чи зліва, а саме посередині. Проте, саме середина і є тим місцем, де все набуває швидкості. Якщо ризома передбачає „множинність начал”, тобто заперечення всілякого „моно”, то стає зрозумілою увага постмодерністів до будь-яких проявів плюральності. Плюральність з’являється в результаті деконструкції і є своєрідним способом осягнення та усвідомлення світу. На думку В.Вельша, постмодернізм є радикально плюралістичним, він усвідомлює безумовну цінність різних концепцій і проектів.

Постмодерне бачення світу - це бачення плюральності. В.Вельш пише, що „постмодерну множинність слід розуміти як принципово позитивний феномен... Той, хто сумує за втраченою єдністю, той жалкує - як завжди сублімуючи - за примусом. Колесо історії не можна повернути назад за допомогою декрету про єдність” [90, с.57-59]. Розмірковуючи про перспективи постмодерну, В.Вельш акцентує увагу на тому, що „...постмодерн хоч і трансформує модерн, але не завершує його і не перетворює його на антимодерн”, більш того „...ніхто не хоче схопити за горлянку добропорядного

татуся „модерн” і станцювати на його могилі весняний танок нового світу” [90, с.302]. Усі стратегії, що пропонуються постмодерном, мають визначатися на ґрунті множинності. Це повинно стосуватися і економічного життя (різноманіття форм власності), соціального життя (розвинуте громадянське суспільство), а також політичного життя (мультиідеологічність).

Хоча цій практиці плюральності загрожують дві небезпеки: поверховість та всілякість. Щодо поверховості, то дуже часто маються на увазі наукові дискурси, агенти яких себе позиціонують словами „так думаю”, „з моєї точки зору”, тим самим вважаючи, що це звільняє від зобов’язаності наводити аргументацію щодо засновків. Така практика показує, що плюральність впроваджується поверхово, там, де вона ще не встановилася, або ж взагалі відсутня. Ця поверховість часто-густо притаманна як науковому, так і політичному дискурсу. Як зауважує надалі В.Вельш „...не в заявах різних суб’єктів, а тільки на рівні суперечки між концепціями з’являється та плюральність, яка є вагомою та плідною, отже, краще мали би працювати над аргументацією, щоб досягти цього рівня суперечки, а не вдаватися до обміну репліками, бо такий пінг-понг - на початку аргументації - вже слід розцінювати як зухвалість” [90, с.305].

Звертає на себе увагу, що проблема плюральності є невід’ємною від проблеми суб’єкта в постмодернізмі. Адже саме суб’єкт є вихідним та кінцевим пунктом деконструкції світу як тексту. Суб’єкт у постмодернізмі – це, насамперед, одинична людина, а не суспільство, не колектив, не клас чи то нація.

Варто зауважити, що постмодернізм виходить з двох фундаментальних припущень: епістемологічного та онтологічного. Перше припущення наголошує на тому, що свідомість - це особливий вид буття, воно є не його відображенням, а його конструкцією, яка якимось чином (переважно семіотичним шляхом) може співвідноситися з буттям поза свідомістю. Із переносу семіотичних характеристик на реальність народжується онтологічне припущення. Останньою реальністю поза свідомістю є індивіди (предмети і

люди). Оскільки пізнання одиниць можливе лише в сингулярних термінах, воно фіксує лише локальні ознаки і риси предметів (явищ), з'ясування всезагальних і універсальних ознак або рис явищ виходить за межі можливостей як окремої людини, так і соціальних груп.

При цьому важко не помітити, що в межах постмодернізму немає місця зацікавленому ставленню до „Іншого” у кантіанському сенсі (завжди ставитись до людини, як до цілі, і ніколи - як до засобу). Постмодернізм є таким типом культури, в якому людина тлумачиться не як суб'єкт діяльності, а, насамперед, як носій інтелектуальних технологій, як інтерпретатор текстів. Текст для постмодерніста стає альфою і омегою, початком і кінцем, виправданим у кожній деталі і несуттєвим у своїй інтенції. Оцінювання тексту лише з огляду на естетичні критерії дає змогу сприймати неприйнятні з точки зору етичних та істиннісних критеріїв речі як конвенційні знаки, як „симулякри”. Як слушно зазначає О.Седакова, постмодернізм „...привіщує смерть історії. Смерть трагедії. Смерть автора. Смерть тексту. Смерть мови. Смерть новизни. Смерть усіх цих смертей” [496, с.375]. Врешті-решт, постмодернізм оцінюється вітчизняними авторами як „культура без Людини як суб'єкта культури та історії” [402, с.142].

Самі постмодерністи не поділяють подібного песимізму. Зокрема, В.Вельш наголошує на тому, що порівняно з проблемою єдності і багатоманіття раціональностей, проблема суб'єкта відходить на другий план.

Парадигма постмодернізму аналізує не стільки „діяльнісні” аспекти людського життя, скільки обґрунтовує домінування особистих рис над соціальними. Це домінування виявилось таким сильним, що призвело до виникнення спільнот типу „маси”, які не є реальним суб'єктом соціальних процесів. Так, у сфері економіки специфічний спосіб трактування виробництва зводиться в постмодерністській парадигмі виключно до споживання не стільки благ і послуг, скільки культурних форм і статусних станів. Акцент на суб'єктивних прагненнях особистого самовираження в споживанні фіксує увагу не на універсальній споживній вартості, а на високоіндивідуалізованій знаковій цінності.

Таким чином, теоретичним зображенням розчинення суб'єкта, навпаки, протиставляються компактні постаті суб'єктів, які не коригують, а просто провокують. Потойбіч цієї суперечки йдеться про суб'єктивність, яка не боїться множинності, а здатна до неї. На думку В.Вельша, тільки вона може відповідати нормативним домаганням постмодерної повсякденності.

Постмодернізм має своє бачення і розуміння мови. Якщо для модернізму було властиве розділення між означуваним і означаючим, то в постмодерністських практиках цього не існує. У фокусі постмодерністської уваги - алегорично насичений текст, який прочитується через інший текст. З точки зору Ж.Бодрійара, культура обумовлена моделями симуляцій. Це - дискурси, які не мають одвічного, початкового референта. Значення формуються не за рахунок співвідношення з деякими стандартами, з незалежною реальністю, а за рахунок співвідношення з іншими знаками. Ситуація постмодернізму - це існування одночасно безлічі кодів, які не опосередковуються єдиним метакодом.

Тому для постмодернізму характерним є посилення ролі посередників, що переростає у м'який тоталітаризм відчужених відносин. „Деконструкція постмодернізму, - пише В.І.Гриб, - це однозначно і писання, і читання тексту. А текст - це не статична група знаків, а процес. Текст - це вже не текст, а елемент текстуальності, яка розглядається як процес створення та функціонування тексту. Текст і створюється, і прочитується кожною людиною, вносячи свої корективи, значущі моменти і смисли [129, с.89]. Постмодерністська деконструкція була критично загострена як проти раціональності, так і проти філософських текстів, що створювались у межах традиційної раціональності.

На нашу думку, коректніше сказати, що постмодернізм дійсно критично переосмислює традиційну раціональність, але він перебуває у пошуках нових обріїв цієї проблеми, зокрема, постмодернізм наголошує на плюральності раціональностей.

„Постмодерністський стазис *Zeitgeist*'у виникає тоді, коли... „релігія Модерну” постає об'єктом загальної іронії. Адже за переконанням С.Кіркегора,

саме іронічний суб'єкт є вільним від влади дійсності і здатним формувати останню за довільними мірками. Справді, іронія може відігравати дуже важливу роль у кожному поворотний момент історії, коли нове має витіснити старе, а для цього старе має постати у всій своїй недосконалої і незавершеності. Людство, сміючись розлучається зі своїм минулим. Як вважає С.Кіркегор, іронія є визначенням суб'єктивності: „В іронії суб'єкт негативно вільний; дійсності, яка має цілком сповнити його змістом, не існує, він вільний, і тому нестійкий, і стан його хиткий, тому що його ніщо не тримає” [243, с.178]. Тоді іронія стає не просто визначенням суб'єктивності, Це вже - „надмірна, екзальтована суб'єктивність, другий ступінь суб'єктивності” [243, с.187].

На відміну від самовпевненої людини Модерну, яка цілеспрямовано створює власне світле майбутнє, постмодерніст дивиться водночас і назад - у минуле, і вперед - у майбутнє. „Людина постмодерну знає, що минуле здатне найнепередбаченішим способом нагадати про себе, особливо у тих випадках, коли воно ігнорується. Саме тому вона вдивляється в майбутнє без самовпевненості модерністів, без їх волі до влади. Вона зустрічає це майбутнє з великою невпевненістю, розгубленістю, скепсисом. Для неї воно подібне безодні хаосу утопічних надій, мрій, сподівань, страхів, загроз. Таке бачення майбутнього, мабуть, один з найпритаманніших поглядів Постмодернізму, найвластивіше для його носія сприйняття сучасної екзистенціальної ситуації” [508, с.32-33]. У свідомості постмодерністів епоха Модерну - це епоха сміливої впевненості, що науково-технічними засобами можливо докорінно трансформувати не лише соціально-економічний устрій, а й духовну природу людини.

Аналізуючи та критикуючи раціональність епохи модерну, представники постмодернізму вважали, що модерний (класичний і некласичний) раціоналізм - це всього лише намагання всюди й у всьому добиватися максимізації матеріально-економічної користі. Тут матеріально-економічний добробут особистості ототожнюється з суб'єктивним добробутом і є вищою метою її життя. „Онтологічний структуралізм, що є характерним для культури модерну,

- пише В.М.Найдиш, - призвів до того, що вона вся пронизана духом раціоналістичної критики, пошуками всезагальних підстав, а також атмосферою протистояння всьому тому, що не пройшло через горнило Розуму” [389, с.93]. Постмодернізм оцінював модерний раціоналізм як абсолютизацію принципу перетворювальної активності суб’єкта, який своїми діями може привести людство до загибелі. Такий раціоналізм приречує культуру і науку на самоізоляцію, на утопічні пошуки кінцевих підстав, чітких міждисциплінарних меж і „єдино вірних” світоглядних орієнтирів, які за своєю суттю не можуть існувати.

Постмодернізм не відкидає наукової раціональності взагалі, і не ставить під сумнів раціональність як таку, він заперечує лише соціальну раціональність епохи модерну, її претензії на роль всезагальної характеристики культури. Визнаючи важливість наукової раціональності в сферах науки і техніки, а також у галузі економіки, постмодерністи вважають, що ідеал тотальної раціональності не відповідає духові гуманізму, цінностям гуманітарного пізнання. Саме абсолютизація раціоналізму призводить до дегуманізації особистості і є джерелом глобальних небезпек, ризиків, загроз людству. Ось чому модерна раціональність не має майбутнього, хоча вона ще володарює над нашою світоглядною свідомістю. Неможлива єдина для всіх часів і народів раціональність, бо проблема раціональності не має апіорного, метафізичного, загальнообов’язкового та загальноприйнятого рішення.

Постмодерністи стверджують, що філософське і наукове знання - це вид дискурсу, у зв’язку з цим, світ слід ідентифікувати як текст, мову, сукупність дискурсів. Кожному текстуальному просторові може і повинен відповідати свій особливий тип міжтекстуального взаємозв’язку, свій кодекс раціональності, тобто система принципів, що регулюють міжтекстуальні взаємозв’язки в певному текстуальному просторі. Цей тип раціональності задається не класичною логікою, що регулює мисленнєві зв’язки всередині єдиного системного простору, а логікою, яка повинна відповідати ситуаціям, де різні типи системних зв’язків вимушені взаємодіяти між собою, тобто в ситуації

багатоголосся або антагонізму. Це „мультиверсум текстів”, пов’язаних один з одним нелінійними відношеннями, в кожному з яких проявляється свій тип раціональності. Саме тому в сучасній культурі представлено багато різних типів раціональності.

На думку В.Лук’янца, постмодерне мислення намагається звільнитися від таких позитивів, як Розум, Раціональність, Свідомість, Суб’єкт, Об’єкт, Істина. Безумовно, це не означає, що філософи-постмодерністи не оперують цими поняттями у своїх теоретичних шуканнях. Ні, вони надають їм іншого змісту і смислового навантаження, яке відрізняється від модерного змісту, що описує життя в світлі ідеї невизначеності. Але ідея невизначеності спричиняє за собою ряд фундаментальних переміщень, зокрема, з’ясування характеру онтологічних, пізнавальних, моральних і естетичних опозицій: а) тотальності/фрагментарності; б) канонічності/неканонічності досвіду; в) особистісної присутності/безособистості; г) презентації/непрезентабельності; д) зауми/іронії; е) норми/анормальності; ж) офіційного/карнавального; з) трансцендентного/іманентного і т.д. При такій постановці питання, стало можливим наближення до полюсів несвідомого і „чорних дір” [233, с.283-284].

Як зазначає Муза Д.Є., поява і розповсюдження постмодернізму пов’язана з перебудовою онтології людини і культури в цілому. Ці величини позбавляються таких найважливіших ознак, як історичність, раціональність, глибина досвіду, інтенсивність, а замість приходять просторові орієнтації, фрагментація, шизоїдність, ковзання по поверхні, екстенсивність і т.д. Інакше кажучи, „виникає калейдоскопічність світу, в якому більше немає центру, ієрархії, лівого і правого, суб’єкта й об’єкта, добра і зла, краси і потворного, корисного і марного, а загальний його візерунок визначається множинністю раціональностей, помножених на ірраціональний досвід перебування у прогресуючій множині. Такий досвід тлумачиться як варіант ризоми. Тим самим світ у постмодерні являє собою міксер з бажань, порожніх знаків - симулякрів, натяків, окремих раціональних формул, семантичних шумів,

марення божевільного, екскрементів, гламуру, підкресленої неоформленості і незавершеності” [384, с.165].

Як пише Є.Я.Режабек про сутність постмодернізму, „багатоманіття образів (моделей) світу не допускає їх взаємодоповнюваності, а тому немає будь-яких загальних методологічних правил для пізнання різних фрагментів реальності. Вихідним принципом пізнавальної (конструктивістської) діяльності є нічим не обмежений методологічний анархізм: відмова від будь-яких правил. З таких позицій немає принципової різниці між наукою і белетристикою, а тому всі міждисциплінарні бар’єри повинні бути знищені. Хай живе безмежна філологічна вишуканість, розчинення всієї науки у філології! Такий ідеал з порогу відкидає раціоналізм, а філософія раціоналізму (перш за все, раціоналізм ХІХ ст., взятий у вищих точках його розвитку) представляється як занепадницька філософія, як зрада вищих інтересів буття неповторної людської індивідуальності, її найбільш сокровенної екзистенції” [463, с.83-84].

Подібне розуміння постмодерну межує з його неприйняттям та запереченням на особистісному рівні. Ми переконані, що кожна філософська течія, якою б несподіваною та гротескною вона б не була для оцінюючої її спільноти, виникає не на пустому місці. Певно, щось існувало в суспільному бутті таке, що призвело до вразливого спотворення дійсності, до своєрідної реакції на колізії минулого та сучасності. „Постмодерн, - пише Кевін Харт, - це комплексна реакція на катастрофічні провали модерну... Голокост, ГУЛАГ, екологічна криза, яка губить життя наших дітей..., абсолютне зубожіння мільйонів голодуючих жителів третього світу” [596, с.23].

Дійсно, постмодернізм став соціальною, культурною, філософською відповіддю на надмірну раціоналізацію суспільних стосунків епохи модерну. На думку Франкла, постмодерністський дискурс є патологічною проекцією на оточуючий світ, симптомом фрустрації смислу і екзистенційного вакууму його авторів... Отже, маємо досить різкі оцінки цього напрямку, але, певно, не безпідставні. Саме онтологічна та епістемічна ситуація, в якій існує постмодерн, сприяє появі різноманітних дискурсів, що перетворюють соціальну

реальність, конструюючи її завдяки мовним практикам, і нав'язують певні смисли іншим. Відбувається своєрідна втрата реальності, іноді мовленнєва реальність здається реальнішою за інші, все стає епістемологічною умовністю, а не адекватним відображенням реалій світу.

Серед сучасних дослідників постмодерну дуже часто лунають заклики до подолання модерну, до нівелювання цінностей модерну, які спричинили системні зрушення в біосфері, соціосфері, антропосфері. Світоглядний проект модерну і сам модерн, як його втілення, звинувачують у всіх проблемах, катастрофах, кризах нашого сьогодення. Варто зауважити, що постмодерн, хоч і трансформує модерн, але не завершує його і не перетворює на антимодерн. Сучасне агресивне ставлення до модерну може призвести до того, що декларативно мислителі, політики, науковці відмежовуються від теоретичної і практичної спадщини модерну, а де-факто рухаються саме в світоглядній, методологічній парадигмі модерну, і вийти з неї не можуть. Ці нападки на модерн свідчать про те, що ми його не подолали ані теоретично, ані практично.

4.3. Зміст та характерні особливості постнекласичної науки

Окрім інформаційної революції та постмодерністських інтенцій, на стан постнекласичної соціальної раціональності значно вплинули трансформації, що відбулися у галузі наукового пізнання протягом останньої чверті ХХ століття.

Звернення до наукової раціональності в якості зразка та найвищого ступеня розвитку раціональності взагалі, на наш погляд, є виправданим, оскільки наука - це максимально раціоналізована форма духовної діяльності людей, що спрямована на виробництво знань про природу, суспільство і саме пізнання, яка має на меті досягнення істини і відкриття об'єктивних законів на підставі узагальнення реальних фактів і їх взаємозв'язку. Ядром концепції раціональності є саме наукова раціональність, як логічно обґрунтована форма конституювання ідеї всезагальності мірок розуму, ідеї, яка доведена в сфері науки до логіко-методологічної досконалості. Не випадково в класичному природознавстві поняття раціональності збігалось з поняттям науковості.

Пам'ятаючи методологічну пораду, що найбільш розвинута форма є ключем для розуміння всіх інших форм, спробуємо знайти у процесі еволюції інституту науки риси, що є визначальними і для еволюції соціальної раціональності.

Як відомо, перш ніж досягти стадії постнекласики, наука пройшла тривалий шлях свого розвитку. Зміна наукових картин світу супроводжувалася докорінними трансформаціями нормативних структур досліджень, а також філософських підстав науки. Ці періоди можна розглядати як повороти, що призводили до зміни типу наукової раціональності.

Першим з таких поворотів слушно вважається наукова революція XVII століття з появою експериментально-математичного природознавства. Його виникнення нерозривно пов'язане з формуванням особливої системи ідеалів і норм дослідження, в яких, з одного боку, виражалися настанови класичної науки, а з іншого - реалізовувалася їх конкретизація з урахуванням доміанти механіки в системі наукового знання даної епохи. Як уже зазначалося у другій главі, об'єктивність і предметність наукового знання досягається лише за умови, коли із пояснення реальності виключається все, що стосується суб'єкта і процедури його пізнавальної діяльності.

Об'єкти наукового пізнання розглядалися в якості малих систем (механічних пристроїв), які характеризуються невеликою кількістю елементів, їх силовими взаємодіями і жорстко детермінованими зв'язками. Вважалося, що якості цілого повністю визначаються станом і якостями його частин, річ уявляється як тіло, а процес - як переміщення тіл у просторі і часі. Основними категоріями, що описували цю ситуацію в науці, були: річ, процес, частина, ціле, причинність, простір, час.

Така цілісність і відносна стійкість системи були порушені змінами в природознавстві наприкінці XVIII - у першій половині XIX століть, коли виникла дисциплінарно організована наука. Цю подію можна оцінити як другий поворот у науці, після якого механістична картина світу втрачає статус всезагальної. У біології, хімії та інших галузях формуються специфічні картини реальності, які не редукуються до механічної. Водночас відбувається

диференціація дисциплінарних ідеалів і норм дослідження. Наприклад, у біології та геології виникають ідеали еволюційного пояснення, в той час як фізика продовжує абстрагуватися у своїх наукових пошуках від ідеї розвитку. В епістемології центральною стає проблема співвідношення різних методів науки, синтезу знань і класифікації наук. Вона, у свою чергу, була обумовлена втратою цілісної наукової картини світу, а також появою специфіки нормативних структур у різних галузях наукового дослідження.

Обидва повороти в природознавстві припадають на розвиток і формування класичної науки та її стилю мислення.

Третій поворот пов'язаний із становленням некласичного природознавства. Він охоплює період з кінця XIX до середини XX століття, коли відбуваються революційні переміни у всіх галузях знання: у фізиці (відкриття електрона, становлення релятивістської і квантової теорії); у космології (концепція нестационарного Всесвіту); у хімії (квантова хімія); у біології (генетика). Виникає кібернетика і теорія систем, які відіграють важливу роль у розвитку сучасної картини світу. Як пише В.С.Стьопін, „нові ідеали і норми некласичної науки характеризуються відмовою від прямолінійного онтологізму і розумінням відносної істинності теорій і картини природи, що вироблена на тому чи іншому етапі розвитку природознавства” [522, с.318]. На противагу ідеалу єдино істинної теорії, яка „фотографує” об'єкти, що досліджуються, допускається істинність декількох конкретних теоретичних описів однієї й тієї ж реальності, оскільки в кожному з них може утримуватися момент об'єктивно істинного знання. У некласичній науці осмислюється кореляція між онтологічними постулатами науки і характеристиками методу, завдяки якому освоюється об'єкт.

Нова система пізнавальних ідеалів сприяла засвоєнню складних об'єктів, які характеризуються багаторівневою організацією, наявністю відносно автономних і варіабельних підсистем, масовою стохастичною взаємодією їх елементів, існуванням управляючого рівня і зворотних зв'язків, що забезпечують цілісність системи. У цей період вибудовувалася цілісна картина

природи, в якій прослідковується ієрархічна організованість Всесвіту, як складної динамічної єдності. Картини реальності, що вироблялися в окремих науках, на цьому етапі ще зберігали свою самостійність, але кожна з них брала участь у формуванні уявлень, які потім включалися в загальнонаукову картину світу. Остання розглядалася не як точний і кінцевий „портрет” природи, а як система знання про світ, що постійно уточнюється і розвивається.

Наприкінці ХХ - на початку ХХІ століть відбуваються нові радикальні зміни у підгрунтях науки, що знаменує четвертий поворот, під час якого народжується постнекласична наука. Саме інтенсивне застосування наукових знань практично у всіх царинах соціального життя, революція у засобах зберігання і отримання інформації змінюють характер наукової діяльності. Поряд з дисциплінарними дослідженнями, на перший план висуваються міждисциплінарні і проблемно орієнтовані форми дослідницької діяльності.

Специфіку постнекласичної науки визначають комплексні дослідницькі програми, в яких беруть участь експерти з різних галузей знання, які акумулюють значні матеріальні і людські ресурси, і які мають на меті досягнення більш-менш масштабних соціально значущих цілей. Інформаційна революція та інформаційне суспільство, про які йшлося у першому підрозділі цієї глави, з одного боку, зобов'язані своєю появою успіхам у реалізації таких цілеспрямованих дослідницьких програм, а з іншого - самі стимулюють їх задум і здійснення.

Особливо слід підкреслити, що в самому процесі визначення науково-дослідницьких пріоритетів, поряд з власне пізнавальними цілями, все більшу роль відіграють цілі економічного і соціально-політичного характеру. Реалізація комплексних програм породжує особливу ситуацію зрощування в єдиній системі діяльності теоретичних і експериментальних досліджень, прикладних і фундаментальних знань.

У такий спосіб поступово стираються жорсткі розмежувальні лінії між картинами реальності, що визначають бачення предмета тієї чи іншої науки. Ці картини реальності стають взаємозалежними і репрезентують себе в якості

фрагментів цілісної загальнонаукової картини світу. „В сучасній постнекласичній науці формується нове бачення природного середовища, з яким взаємодіє людина. Природне середовище починає розглядатися не як конгломерат ізольованих об'єктів, і навіть не як механічна система, а як цілісний живий організм, зміна якого може відбуватися лише в певних межах” [522, с.356]. Порушення цих меж призведе до зміни системи, її переходу в якісно новий стан, що може викликати незворотнє порушення цілісності системи.

Таке „організмне” розуміння людини і природного середовища завжди викликало зневажливе ставлення у суспільствознавців, сприймалося як атавізм, рецесія до міфологічної свідомості. Але після того, як сформувалися і увійшли у науковий обіг уявлення про живу природу, як складну взаємодію екосистем, після становлення ідей В.І.Вернадського про біосферу як цілісну систему життя, що взаємодіє з неорганічною оболонкою Землі, після розвитку сучасної екології це нове розуміння безпосередньої сфери людської життєдіяльності як організму, а не як механістичної системи стало науковим принципом, що обґрунтований незліченними теоріями і фактами. Екологічне знання утворює найважливіший компонент сучасної наукової картини світу, яка поєднує знання про біосферу і знання про соціальні процеси.

Прослідковуючи зміну об'єктів наукових досліджень у класичній, некласичній та постнекласичній науці, варто зауважити, що об'єктами сучасних міждисциплінарних досліджень все частіше стають унікальні системи, які характеризуються відкритістю і саморозвитком. При цьому системи, що історично розвиваються, є більш складними об'єктами порівняно з системами, що саморегулюються, які характеризуються кооперативними ефектами, принциповою незворотністю процесів. Взаємодія з ними людини протікає таким чином, що саме людська дія не є чимось зовнішнім, а ніби включається в систему, видозмінюючи кожного разу поле її можливих станів. Людина у такий спосіб включення має справу не з жорсткими предметами і якостями, а з своєрідними „сузір'ями можливостей”, які не можуть бути прораховані раз і

назавжди. У природознавстві першими фундаментальними науками, які враховують особливості систем, що історично розвиваються, були біологія, астрономія, науки про Землю. В них формувалися картини реальності, які включають ідею історизму в уявленні про об'єкти, що унікально розвиваються (біосфера, Метагалактика, Земля, як система взаємодії геологічних, біологічних, техногенних процесів).

Для постнекласичної науки характерним є той факт, що теорія і практика дуже часто не корелюються між собою. У ХХ столітті в певних наукових галузях і, перш за все, у космології, склалася ситуація, коли не просто підірвалися основи раціональних настанов наукового бачення світу, але втрачали смисл самі базові наукові поняття - такі як науковий факт, досвід, теорія, емпіричний рівень пізнання, висновок. Ця ситуація пов'язана з виникненням „епістемологічної прірви”, що асоціюється з появою і розробкою парадигми Фрідмана. Суть її полягає в тому, що „проблема сингулярності (особлива точка, від якої зазвичай ведуть відлік начала Всесвіту) вперше поставила в чисто космологічному зрізі проблему принципово неспоглядального факту). По-перше, в силу його унікальності (цей Всесвіт народжується тільки один раз). По-друге, в силу його масштабів і параметрів, які несумісні не тільки з інструментальною можливістю споглядання, але, що більш важливо, з можливістю існування при цьому самого споглядача” [460, с.386]. Якщо в часи У.Гершеля та Г.Галілея успіхи астрономії залежали виключно від можливостей перших телескопів, то споглядання ранніх станів Всесвіту безпосередньо не залежить від цих властивостей. Виникає важливе епістемологічне питання про правомірність опосередкованих підтверджень теоретичних уявлень космології досвідом. Варто погодитись з висновком А.М.Павленка, що в „космології, а рівно і в фізиці, настав період, точніше епоха, коли теоретичні розробки не тільки дуже випереджають досвідні дослідження, але за деякими напрямками й випередили їх назавжди, хоча інерція орієнтації на досвід у теоретиків зберігається у тому смислі, що їх

побудови повинні відповідати вже існуючим фактам у споглядальній галузі” [460, с.392-393].

Така неможливість співвіднесення теорії і практики дуже часто призводить до того, що „наука і техніка стають все більш „невидимими”, „фіктивними” „штучними”. На думку П.Козловські, „наука сьогодні коливається між ультрареалізмом і фіктивністю. З одного боку, підтримується екстремальний реалізм, який стверджує, що теорія ... це — точна копія дійсності. Ця галузь науки слідує традиційним вимогам уточнення референції, тобто вимогам, щоб наука давала відповідність між поняттям і річчю, між теорією і відповідною їй дійсністю (референція). З іншого боку, все частіше зустрічається симулювання як науковий метод, наука стає все більш фіктивною. Теорії сьогодні не відкривають, їх видумують і конструюють” [253, с.15-16]. У природничих науках відбувається „дематеріалізація” наукової роботи, під час якої контакт з матеріалом здійснюється за допомогою надскладних вимірювальних приладів, а не шляхом чуттєво спостережних вимірювань та зважувань. Дедалі більшу роль відіграє момент функціональності, створення нових моделей та їх застосування дослідниками. Традиційною ознакою науки по відношенню до мистецтва була точність референції, у той час, як з розповсюдженням конструктивістського підходу ця ознака нівелюється, а сама наука розпадається на референтну та моделюючу.

Новій, науковій раціональності постнекласичного типу, за В.С.Стьопіним, притаманні: 1) зміна характеру наукової діяльності, що обумовлено революцією в засобах отримання і зберігання інформації (комп’ютеризація науки, зрощування науки з промисловим виробництвом); 2) розповсюдження міждисциплінарних досліджень і комплексних дослідницьких програм; 3) підвищення значення економічних і соціально-політичних факторів і цілей; 4) зміна самого об’єкта дослідження - відкриття систем, що саморозвиваються; 5) включення аксіологічних факторів до складу пояснювальних пропозицій; 6) використання в природознавстві методів гуманітарних наук, зокрема принципу історичної реконструкції [522].

Розгортаючи наведені тези, В.О.Парахонський та В.П.Загороднюк конкретизують властивості постнекласики наступними характеристиками:

1) переважають міждисциплінарні та проблемно-орієнтовні форми дослідницької діяльності. Причому, у визначенні науково-дослідних пріоритетів, поряд з власне-пізнавальними, все відчутнішу роль починають відігравати цілі економічного і соціально-політичного характеру;

2) зміна об'єкта дослідження. Якщо об'єктом класичної науки були прості системи, а некласичної - складні, то в сучасну епоху увагу вчених привертають системи унікальні, які з плином часу формують нові рівні своєї організації (медико-біологічні комплекси, об'єкти екології, системи „людина-машина”). При вивченні такого роду об'єктів пошук істини пов'язаний із визначенням стратегії та можливих напрямків практичного перетворення таких об'єктів, що безпосередньо зачіпає гуманістичні цінності;

3) трансформація ідеалу ціннісно-нейтрального дослідження. Об'єктивно-істинне пояснення і опис “людино-мірних” об'єктів не лише припускає, але й передбачає включення аксіологічних факторів до складу пізнавальних положень [418, с.9].

4) у постнекласичній науці докорінно змінюються методологічні і гносеологічні норми та приписи: істина - це вже не лише адекватне віддзеркалення якоїсь предметності, але, передусім, і життєве поле та обрій дослідника [466, с.135].

У найбільш узагальненому вигляді класична, некласична та постнекласична наука можуть бути описані, як споглядальна, проєктивно-конструктивна та діалогічна епістемології [610].

Парадигмальною теорією постнекласичної науки виступає синергетика, котра в дослідженні реальності акцентує увагу на цілісності як такої. Для позначення сукупності принципів, що пояснюють закони розвитку світу через цілісність, використовується поняття холізму.

Назва холістичного підходу походить від грецького слова *hólos* - „цілий”, „весь”, яким позначалась ідеалістична „філософія цілісності”. Цей термін був

запроваджений Я.Сметсом у книзі „Холізм й еволюція” (1926). Цілісність світу в цій течії розглядається, як наслідок творчої еволюції, що спрямовується нематеріальним і непідвладним пізнанню „фактором цілісності” [599]. В.Ільїн вказує, що холізм - це мисленнева програма, „антифундаменталістський, антиредукціоністський інтелектуальний блок, що зумовлює інтерпретацію дійсності як ієрархії цілісностей” [195, с.16-34].

Холістичний підхід до наукового дослідження передбачає: 1) що акт уявлення про явище, річ, сукупність речей або явищ, де єдине, цілісне передує складовим частинам; 2) деяку континуальність (послідовність), відсутність розривів; 3) одночасне схоплювання всього явища, речі, предмету, прозріння в суть того, що є загальним для ланцюжка істот, речей, явищ [168].

У вітчизняній (українській і радянській) науковій літературі вивчення проблематики цілісності ґрунтовно здійснювалося у роботах класиків системного підходу, зокрема В.Афанасьєва, В.Садовського, І.Блауберга, Е.Юдіна, Т.Длугач, Г.Короткової, І.Цехмістро тощо [27; 55; 161; 262; 482; 604]. Спираючись на їх погляди, цілісність у першому наближенні можна означити, як: вираження ступеня впорядкованості системи, ефективності поєднання її елементів, а, отже, „надійності” структури.

Центральною ідеєю синергетики є оцінка самоорганізації як універсальної якості матерії. В такій концепції сам розвиток виступає як феномен самоорганізації. Процес розвитку ідентичний стадіальному розгортанню систем, що самоорганізуються. Характеристика структури системи істотно залежить від її історії та передісторії. Згідно з новим стилем мислення, світ систем, що самоорганізуються, виступає як світ кооперативних явищ (звідси сама назва „синергетика”).

Першим кроком до нового світобачення стало створення фізики високоорганізованих структур, розробка якої починалась із досліджень теорії дисипативних структур, запропонованих Іллею Пригожиним. На думку Пригожина, дисипативні структури виникають і еволюціонують завдяки безперервному обмінові системи енергією і речовиною з зовнішнім

середовищем. Саме цими обставинами і пояснюється така якість дисипативних структур, як здібність до значного підвищення впорядкованості. Ця якість була визначена Е.Шредингером як здібність „пити порядок із безпорядку”. Будь-яке самодостатнє утворення створює в собі впорядкованість тільки за рахунок зменшення впорядкованості в оточуючому середовищі. Фізикалістські моделі, створені в рамках синергетики, призвели до розробки універсальної метамови сучасної науки, до якої ввійшли якісно нові поняття: аттрактори, біфуркації, фрактали, динамічний хаос тощо. З розробкою цих понять синергетика піднімається до рівня постдарвінівської еволюційної парадигми, що є результатом глибоких смислових зрушень у різних сферах культури.

Складні системи, що саморегулюються, можна розглядати як стійкі стани ще більш складної цілісності - системи, що саморозвиваються. У ході розвитку цього типу системних об'єктів відбувається перехід від одного типу саморегуляції до іншого. Як зазначає В.С.Стюпін, „системам, що саморозвиваються, притаманна ієрархія рівневої організації елементів, здатність породжувати в процесі розвитку нові рівні. Причому кожний новий рівень зворотно впливає на ті, що склалися раніше, перебудовує їх, в результаті чого система набуває нової цілісності” [521, с.45]. З появою нових рівнів організації система диференціюється, в ній формуються нові, відносно самостійні підсистеми. Разом з тим, перебудовується блок управління, виникають нові параметри порядку, нові типи безпосередніх і зворотних зв'язків.

Слід зазначити той факт, що складні системи, що саморозвиваються, характеризуються відкритістю, обміном речовиною, енергією та інформацією з зовнішнім середовищем. У таких системах формуються особливі інформаційні структури, які фіксують важливі для цілісності системи особливості її взаємодії з середовищем. Мається на увазі „досвід” попередніх взаємодій. Ці структури виступають в якості функції програм поведінки системи. До систем, що самоорганізуються, відносяться біологічні об'єкти, які розглядаються не тільки в аспекті їх функціонування, але і в аспекті розвитку; об'єкти сучасних

біотехнологій, і, перш за все, генетичної інженерії; системи сучасного проектування, коли береться до уваги не тільки та або інша техніко-технологічна система, а ще більш складний комплекс – людино-техніко-технологічна система, а також екологічна система; культурне середовище, яке приймає нову технологію. Сюди ж відносяться сучасні складні комп'ютерні мережі, що передбачають діалог людина-комп'ютер-Інтернет. Нарешті, всі соціальні об'єкти, які розглядаються з урахуванням їх історичного розвитку, належать до типу складних систем, що саморозвиваються.

Останні, на думку В.С.Стьопіна, вимагають для свого вивчення особливої системи категорій. Так, зокрема, категорії частини і цілого включають у свій зміст нові смисли. При формуванні нових рівнів організації відбувається перебудова існуючої до цього цілісності, з'являються нові параметри порядку. Інакше кажучи, необхідно, але недостатньо, зафіксувати наявність системної якості цілого, але таке розуміння слід доповнити ідеєю зміни видів системної цілісності по мірі розвитку системи.

У системі категорій синергетики наповнення новим змістом передбачає також категорія причинності. Вона пов'язується з уявленнями про перетворення можливості в дійсність. Цільова причинність, що розуміється, як характеристика саморегуляції і відтворення системи, доповнюється ідеєю спрямованості розвитку. Цю спрямованість не варто тлумачити як фатальну (передвизначеність). Випадкові флуктуації у фазі перебудови системи (в точках біфуркації) формують аттрактори, котрі в якості своєрідних програм-цілей ведуть систему до нового стану і змінюють можливості (ймовірності) виникнення інших її станів.

Категорії простору і часу виявляють нові аспекти при застосуванні до складних систем, що саморозвиваються. Нарощування системою нових рівнів організації супроводжується зміною її внутрішнього простору-часу. В процесі диференціації системи і формування в ній нових рівнів виникають своєрідні „просторово-часові вікна”, які фіксують межі стійкості кожного з рівнів і обрії прогнозування їх змін.

Синергетика спирається на ряд принципів і надає їм концептуальної форми. До основних її принципів належать: принцип самоорганізації, принцип стихійно-спонтанного структурогенезу, принцип нелінійності, принцип відкритості систем. Не вдаючись до тонкощів синергетичної парадигми знань, варто зауважити, що множинність якісно різноманітних шляхів еволюції - це і є ефект нелінійності. Саме тому нелінійне мислення, яке намагається зберегти вірність специфіці свого об'єкту, вже не може ототожнювати детермінізм з однією лише необхідністю, з жорсткими причинно-наслідковими зв'язками за схемою: „одна причина - один наслідок”.

Поряд з новим смислом старих категорій синергетика привносить і принципово нові категорії, до яких відносяться хаос і порядок. При цьому хаос не означає відсутність порядку як такого. Хаос може бути не тільки руйнівним, він здатний відігравати роль утворюючої системи, породжуючи системи або переводячи їх на якісно новий рівень розвитку, що передбачає і новий порядок. Джерелом порядку є нерівноважність, тобто те, що породжує порядок з хаосу. Зокрема, згідно соціосинергетиці, суспільний порядок не мислиться без біфуркацій, в результаті яких суспільна система може самоструктуруватися і вийти на більш високий рівень впорядкованості. „Ідеї про нестабільність флуктуацій починають проникати в соціальні науки. Нині ми знаємо, що людське суспільство є надзвичайно складною системою, яка здатна переживати величезну кількість біфуркацій, що підтверджується множиною культур, які утворились протягом порівняно короткого періоду в історії людства [447, с.276].

У житті системи, що самоорганізується, можна виокремити чотири фази. Ці фази - це чотири темпосвіти, тобто об'єкти з різним плином часу. Але між темпосвітами немає непрохідних бар'єрів: вони перетікають і просочуються один в одного. Система, яка занурюється в некерований хаос, характеризується стохастичною поведінкою, в ній проявляється асиметрія у бік випадковості, невизначеності. В силу дії фактора невизначеності поведінка системи стає непередбаченою. Однак, домінуючий стан фактора невизначеності зберігається

лише в межах відповідного просторово-часового вікна. Далі, навала хаосу, що не керується, може захопити „ядро” системи, знищити її зовсім, або тільки верхні „поверхи”. Відповідно до першого сценарію, система змінюється докорінно, до другого - лише модифікується. Наступна фаза - фрактальної поведінки в режимі динамічного хаосу. Під час цієї фази в дію вступають резонансні ефекти, наростає чуттєвість до зовнішніх впливів, стохастичні процеси набувають фрактальної спрямованості. Проте відповідна поведінка також локалізована в межах специфічного просторово-часового „вікна”. Нарешті, система вступає в зону тяжіння одного з аттракторів, який довів свою перевагу перед іншими стійкими структурами, що народжені в складі системи. На цьому етапі життя системи, стохастичні процеси поступаються місцем детерміністичним законам, асиметрія в бік випадковості змінюється асиметрією в бік необхідності, поведінка системи набуває детерміністичної спрямованості. На етапі „спокійного” розвитку системи, що стала цілісністю, її параметри і поведінка досить передбачувані.

Таким чином, картина процесу на розвинутій стадії самоорганізації виявляється повною протилежністю його картині на початковій і проміжних стадіях. Нарешті, неоднозначність розвитку в передбіфуркаційній фазі проявляє себе в двох альтернативах, що виключають одна одну, коли або центр домінує над периферією, або периферія домінує над центром. Природно постає запитання: що пов’язує якісно різні стадії в житті системи, що самоорганізується; що дозволяє об’єднати всі темпосвіти?

„Відношення наступності між минулим, сьогоднішнім і майбутнім”, - так у загальному вигляді звучатиме відповідь на поставлене запитання. „У межах однієї і тієї системи, - пише Є.Я.Режабек, - можна побачити майбутнє і минуле в різних просторових ділянках структури, яка існує тепер. Просторове розгортання часових координат створює інваріантні виміри системи, інваріантну визначеність еволюційних процесів. Інваріантна визначеність - це те, що зберігається у процесі еволюції: все еволюційне багатство ніби згорнуте, імпліцитно представлене в інваріантних визначеннях. Саме синергетика

доводить, що існує загальний малюнок подій, що протікають на різних рівнях організації, існують загальні топології поведінки. Але те, що імпліцитно зжато, може бути експліцитно розгорнуто. Саме тому знання єдності в багатоманітті не менш важливе, ніж знання багатоманіття в єдності” [463, с.97].

Інакше кажучи, будь-яка складноорганізована система демонструє тенденції до єдності, до становлення гармонічного поєднання частин у ціле, причому, частин ієрархічно організованих, різновікових, що мають різний темп еволюції. Саморегуляція й узгодженість дій цілого - це холістичні уявлення про світ, які утверджуються синергетикою. Синергетика вказує на готовність будь-якої системи до появи нового, до значного розгортання незначних флуктуацій в макроструктуру, до швидкого нелінійного росту. Процес розвитку поєднує в собі дивергентні тенденції (тенденції до підвищення різноманітності) і конвергентні тенденції (тенденції до їх згортання). Ось чому синергетичний стиль мислення є синтезом позитивних елементів детерміністичної і модальних (ймовірних) картин світу.

Синергетична методологія, яка виникла у межах некласичного природознавства, перекочує у постнекласику, де акцент робиться вже на висновках з синергетичного бачення світу, на подальшому його розвитку, наприклад, на згаданому вище фрактальному або діатропічному підходах.

Діатропіка (від грецького *diatropos* - різноманітний, різнохарактерний) застосовується до порівнянь великих сукупностей об'єктів. Діатропічна пізнавальна модель концентрує увагу на загальних якостях розмаїття, незалежно від природи елементів. Основним поняттям діатропіки є „ряд”, подібно до того, як для емпіричного пізнання - факт. Діатропіка уявляє ряд лише в співставленні з іншим рядом, навіть якщо ряди для співставлення можуть бути взяті з віддалених галузей знання. Як пишуть В.Г.Немировський та Д.Д.Невірко, „співставлення цих рядів - елементарна операція діатропіки, причому ряд - не обов'язково цілісна система, а нерідко проста впорядкованість множини, що вивчається. На підставі подібного співставлення можна виділити

архетип - узагальнений образ об'єкта, що вивчається: чи то будова птаха, дерева, суспільства або соціального інституту" [394, с.86].

Похідним від синергетики є також голографічний підхід, прихильники якого відкидають звичний для науки про природу опис буття як „мозаїки роз'єднаних елементів". На думку британського фізика Д.Бома, світ є цілісною і неподільною реальністю. Колишній моделі раціональності, яка забезпечує послідовне просування до збагнення світу, Д.Бом протиставляє нову модель, згідно з якою уможлиблюється цілісне й одномоментне теоретичне відтворення світу.

Висновки Д.Бома віддзеркалюють не лише новітні принципи пізнання природи, але й нові уявлення вчених про природу свідомості. Ключовим терміном цієї парадигми є поняття „голограма" - об'ємне зображення, що записується за допомогою лазерних технологій. Згідно з голографічним підходом, матеріальна структура Всесвіту подібна до гігантської голограми. Відомо, що коли голограма розбивається, то на кожному з осколків залишається не якась окрема частка зображення (як це сталося б у випадку, коли б ми, наприклад, розірвали картину), а маленький образ всього цілого. Якщо кожна частина Всесвіту відображає всю її структуру, можна вивести якийсь універсальний архетип загальному зв'язку. Але це за Бомом, зовсім не заkostenілий, внутрішньо зчеплений світопорядок. Всесвіт подібний до гераклітового потоку, який Д.Бом назвав „голокінезом".

Голографічний підхід легко перекочував з фізики до психології і соціології. Кожна особистість з її внутрішнім світом, ніби осколок голограми, містить у собі ціле суспільство, вона - не частка, не фрагмент, а мікромодель всього суцього, мікрокосм. Між соціальним і фізичним світами набагато більше спільного, ніж ми звикли вважати. „Якщо електрон володіє розумом, як припускають учені, отже, важливо правильно набудувати людський розум, який міг би схопити таємниці світу в єдиній раціоналістичній напрузі, або точніше сказати, шляхом виправданої самоналаштування [135, с.184].

Подібні паралелі між соціальним та фізичним світами підвели вчених до формулювання так званого „антропного принципу”, який, разом із синергетикою, став своєрідною „візитною карткою” постнекласичної науки.

Уперше антропний принцип сформулював британський фахівець з теорії гравітації Брендон Картер у виступі на міжнародній конференції 1973 року, присвяченій 500-річчю з дня народження Коперника. У своїй доповіді Картер підкреслював закономірний характер антропогенезу, як необхідного етапу саморозгортання Універсуму. Всупереч Коперникові він вважав, що статус людини у Всесвіті, хоч і не є центральним, але все ж таки він обов'язково є привілейованим. Відповідаючи на питання: у якому саме смислі людина, тобто земний спостерігач, займає означений статус у Всесвіті, Б.Картер надав „слабке” і „сильне” визначення антропного принципу. Слабкий антропний принцип: „те, що ми очікуємо спостерігати, має бути обмежене умовами, необхідними для нашого існування як спостерігачів”. Тобто, виникнення людини у Всесвіті пов'язане з певним етапом природної еволюції. Сильний антропний принцип: „Всесвіт (і, відповідно, фундаментальні параметри, від яких він залежить) повинен бути таким, щоб у ньому на певному етапі еволюції могли з'явитися спостерігачі”. Інакше кажучи, вчений констатував „вдалий” устрій Космосу, параметри якого відкривають можливості для появи людини.

Людина могла виникнути далеко не у будь-якому Всесвіті. „Фізичні розрахунки доводять, що у разі зміни хоча б однієї з наявних фундаментальних констант (при незмінності інших параметрів і збереженні всіх фізичних законів) стає неможливим існування тих чи інших фізичних об'єктів - ядер, атомів і т. ін. (наприклад, якщо зменшити масу протона всього на 30%, то в нашому фізичному світі були б відсутні будь-які атоми окрім водню, і життя було б неможливим) [100, с.40].

У подальшому з'явилися чисельні варіації на тему антропного принципу, такі як „принцип участі” („співучасника”) Дж.Уілера та „фіналістський антропний принцип” Ф.Тіплера. Дж.Уілер, зокрема, згадав Р.Декрата – *cogito ergo mundus talis est* („я мислю, тому світ є таким, яким він є”) і запропонував

афоризм: „Ось людина, яким повинен бути Всесвіт”? Свої міркування Дж.Уілер закінчив постановкою питання: „Чи не замішана людина до проектування Всесвіту в більш радикальний спосіб, ніж ми вважали до цього часу”? У будь-якому разі варто констатувати залежність існування людини, як складної системи і космічної істоти, від фізичних параметрів Всесвіту. Водночас, слід зазначити, що антропний принцип ще не отримав ані загального визнання, ані загальноприйнятого формулювання. Серед останніх є і відверті тавтології (такі як „Всесвіт, у якому ми живемо, - це Всесвіт, в якому живемо ми”) [211, с.131-132]. На думку багатьох дослідників, антропний принцип не містить ніяких пояснень, і ґрунтується не стільки на емпірично зафіксованих даних, скільки на метафорах і навіть помилкових узагальненнях.

Проте соціометодологічний портрет постнекласичної раціональності буде неповним, якщо не вказати на постмодерністські мотиви, згідно з якими постнекласична наука повинна не стільки віддзеркалювати зовнішній світ, а „розмірковувати про світ агональності”.

Образ постмодерністської раціональності формує, окрім методології деконструкції, ще й філософія нестабільності, філософія „нарративної агоністики”. Така раціональність передбачає залежність від соціокультурного контексту мови, особливостей мовленнєвих практик професійного товариства науковців. У науці постмодерну осмислюється не „світ існування”, а світ, як „нескінченне інше”. Такий світ завжди відкритий різноманітним процесам виникнення непередбаченого, неповторного, емерджентного [335, с.131].

Центральними проблемами постмодерністського дискурсу про науку є: відносини влади і науки, знання і мови, індустрії дискурсивних технологій влади та свобода особистості, взаємозв'язок соціокультурного контексту та соціальної активності творців науки, трансформація науки в технонауку, запобігання екзистенційним загрозам буттю людини, що породжуються вибухоподібним розвитком індустрії наукомістких технологій (інформаційних, біогенних, інтернетних, мультимедійних, віртуальних) [328, с.25-26].

Притаманна інформаційному суспільству абсолютизація раціонально-технічного начала в культурі і життєдіяльності людини, породжує в постмодерністів прагнення радикальної переоцінки феномену науки в постсучасній філософській і науковій думці. У процесі цієї переоцінки виникла тенденція, яка суперечить настановам класичної філософської свідомості, - тенденція обмеження „прав” науки, її критики і вимог захисту від наукового втручання в ті сфери життя, які безпосередньо пов’язані з інтимним, духовним досвідом людини.

Слід визнати, що в літературі, присвяченій вивченню постсучасної науки, наводяться протилежні думки з приводу співвідношення змісту постмодерністської та постнекласичної раціональності. У процесі формалізації ознак постсучасної науки окремі філософи схиляються до ототожнення постнекласичної науки з наукою постмодерністською, тоді як інші - принципово це заперечують. Зокрема, проф. В.С.Лук’янець тяжіє до першої точки зору, проф. Є.Р.Режабек - до другої. Обидві позиції мають свої аргументи „за” та „проти”.

Так, наприклад, на користь союзу постмодернізму і постнекласичної науки виступають: 1) хронологічний фактор, оскільки і постмодернізм, і постнекласика виникають в один і той самий період. Ми вже згадували роботу Ф.Ліотара „Стан постмодерну”, з якої, власне кажучи, розпочинається дослідження постсучасної науки; 2) аксіологічна складова, якій належить вагоме місце і в постмодернізмі, і в постнекласиці; 3) в обох напрямках використовується конструктивістська методологія для аналізу як суспільних, так і природничих процесів; 4) і постмодернізм, і постнекласика наголошують на розмиванні дисциплінарних меж; 5) і в постмодернізмі, і в постнекласичній науці однією з центральних тем є екологічна проблема.

І хоч П.Козловські наголошує, що екологічний рух - це постмодерний рух, у постнекласичній науці екологічне питання також посідає чільне місце. „Проблема екології витікає з другого закону термодинаміки, тому що вона стверджує конечність і крихкість природних структур. Екологічне питання

поставило під сумнів необмежену владу людини над природою і розвіяло утопічну надію Нового часу на повне панування людини над природою” [253, с.18].

Натомість, основними аргументами проти ототожнення постмодернізму та постнекласики є наступні: 1) для постнекласичної науки характерним є включення суб’єкта в процес пізнання, вплив його на цей процес, а також створення людино-вимірних систем, у той час, як для постмодернізму абсолютного суб’єкта взагалі не існує. На думку М.Фуко, треба завжди уточнювати: суб’єктом чого він є - дискурсу, бажання, економічного процесу і таке інше; 2) постнекласична наука зосереджується на природознавчих дисциплінах, постмодернізм - у більшій мірі на суспільних науках; 3) постмодернізм акцентує свою увагу на плюральності, у той час, як постнекласична наука - на цілісності; 4) постмодернізм наголошує на спотворювальних функціях науки, тоді як постнекласична наука все ж таки рухається в напрямку пошуку істини.

М.Фуко розглядав сучасну науку лише як одну зі складових частин знання, тобто раціональності як такої. Він писав про більшу розмитість критеріїв та меж науковості знання в сучасній науці. На відміну від класичної та некласичної наук, які різко розмежовували у знанні розум і інтуїцію, раціональне та ірраціональне, теоретичне і емпіричне, наукове і повсякденне, сьогодні наука має нелінійний характер. Сучасна наука є дискурсивною практикою, яка має власні рівні, пороги, розриви, що існують в емпіричному часі.

Сучасна філософська література пропонує поняття наукового простору, як структурованої характеристики науки, як особливого типу здійснення пізнання або когнітивного опанування світом буття людини. Поняття „науковий простір”, так само, як і „наукофера”, увійшли до постнекласичної науки саме з постмодерністської традиції. Простір сучасної науки можна описати за допомогою математичного поняття „деформовані лінії”, тобто такі, що лежать між точкою та лінією. Вони не є чистою абстракцією: „це морські узбережжя,

мереживо річок”. Проте, постмодерністське походження зовсім не означає нехтування пізнавальною діяльністю. Варто говорити про необхідність урахування розмаїття прикмет наукового простору, виробляти інтуїцію, що здатна сприймати поліфонію дійсності і думок про неї, а також враховувати, що навіть сенсительний світ - це світ плинного і випадкового, і, водночас, того, що нехай і має „деформовані лінії”, але ж лінії цієї „деформації” і є реальностями, з якими повсякчасно доводиться мати справу.

У контексті постмодерністського образу сучасної науки плинними є не тільки реалії світу, а й усі його закони. Природний режим, в якому існує такий світ, позначається словом „становлення”. Пригадаємо, що у ХХ столітті квантова фізика стала своєрідним символом універсальної невизначеності, твердження якої гіпотетичні. Після розповсюдження в науковій свідомості кінця ХХ століття теорії хаосу і складності, говорити про світ у термінах індетермінізму стало нормою. “Світ, що становиться, еволюціонує з порушенням детерміністичних законів. Він є темпоральним, який спонтанно самоорганізується, є відкритим можливим інноваціям” [253, с.132].

Отже, світ як становлення - це процес, який ніколи не зупиняється, процес самооновлення світу. Тому будь-яка його репрезентація в розумі з часом стає хибною. Більш того, думка про світ згодом стає хибною, а тому метафоризується. Звідси - постмодерністське розуміння істини як „армії метафор”. У розумінні постмодернізму, наука спрямована, скоріше, не на пошук об’єктивної істини, а на задоволення прагматичних потреб людства. Наукове знання поступово перетворилося на товар, який стає інформаційним ресурсом і, водночас, джерелом наживи і одним з інструментів влади.

Світ, як становлення, неможливо відобразити у формі всезагальної, абсолютно істинної теорії, бо така теорія є відображенням лише буттєвого, а не виникаючого світу. Тому про поліваріантний, непрогнозований світ можна лише розповідати історії - нарративи. Науковці сучасного періоду говорять не про гносеологію, а про нарративістику, як сферу пізнавальної активності людини.

Натомість для постнекласичної науки характерна діалогова епістемологія. Якщо для класичної науки характерною була орієнтація на автономну істину, для некласичної важливо було відмовитися від прямолінійного онтологізму, незалежності об'єкта від засобів пізнання й абсолютної істини, то для постнекласичної найбільшим досягненням у розумінні істини є намагання поєднати об'єктивний та суб'єктивний світи. Останній включає в себе не просто суб'єкта-дослідника, а соціально-культурного суб'єкта з його перевагами, цінностями, смислами, моральними нормами, громадянською позицією. Сучасні спеціалісти в галузі філософії науки вводять навіть принцип довіри реальному емпіричному суб'єктові пізнання. Л.А.Мікешина формулює його наступним чином: аналіз пізнання повинен виходити з живої історичної конкретності того, хто пізнає, його небайдужого мислення, і будуватися на довір'ї до нього як такого, котрий відповідально ставиться до отримання істинного знання і подолання оман.

Хоча В.С.Стьопін досить застережливо ставиться до цього принципу, наголошуючи на тому, що „ідеалізація суб'єкта, що пізнає, не означає, що мова йде про окремо взятого дослідника, це може бути і колективний суб'єкт пізнання... Якщо гносеологія представляє собою теорію пізнавальної діяльності, то, як і будь-яка теорія, вона повинна використовувати ідеалізації, теоретичні конструкти, що спрощують дійсність. „Суб'єкт пізнання” в гносеології є такого роду конструктом... Для різних видів пізнання (буденного, художнього, філософського, наукового) можуть бути введені різні абстракції суб'єкта, що пізнає. У цьому випадку загальні для всіх видів пізнання ознаки суб'єкта, що пізнає, доповнюються особливими конкретизаціями... Але все ж таки це буде абстракція, а не „реальний емпіричний даний суб'єкт” [521, с.59-60].

З цією думкою важко не погодитись, але вона буде слухною саме в ракурсі висвітлення постнекласичної раціональності, а не постмодерністської. Тому пізнавальна істина в постнекласичній науці обумовлена достатньо широкою мережею соціально-комунікативних практик, які опосередковані всією системою культури і перспективними стратегіями розвитку людства. Сучасна

постнекласична наука вимагає включення в знання ціннісних параметрів, оскільки її об'єктами є людино-вимірні системи. Людина безпосередньо включена в природу, більш того, людина і Всесвіт існують у єдності. Саме тому, цінність представляють не стільки „об'єктні” істини, скільки ті, які безпосередньо співвідносяться з буттям людей.

Істина і цінність у постнекласиці не протистоять одна одній, вони обидві виступають різними вимірами людської діяльності. Перша акцентує увагу на зверненості раціональної активності ззовні, а друга - її співвіднесеність з людиною. Така позиція намагається подолати уявлення про істину як незалежну від людини та людства. Разом з тим, це не означає, що власне науковий ідеал істини втрачає своє значення. Просто контекст її розуміння і, відповідно, імперативи знання формуються в соціально значущих системах генерації і трансляції інформації, включаючи її наукові форми. Сьогодні модель соціальної значущості задається трансформацією постіндустріального суспільства в інформаційне.

Постсучасні мислителі сумніваються в цінностях техногенної цивілізації, наслідками яких є екологічна, антропологічна кризи, нарощування засобів масового знищення, що є наслідками сцієнтизації суспільного життя. З іншого боку, сучасності загрожує простота, яка намагається уникнути страждань і поринути у світ насолод. Таке явище, як пошук істини, забарвлене високими почуттями та емоціями, взагалі не притаманне більшості людства.

Отже, три імперативи постнекласичної науки: суб'єкт, цінність, істина - існують в єдності і спрямовують наукові пошуки в соціальне річище. Позиція класичної науки, коли цінність відносилась до суб'єкта, а знання - до його заперечення, відійшла у минуле. Можна закидати постнекласиці надмірний суб'єктивізм, але постнекласична наука не тяжіє до нарративів, а постає, як системне знання, яке намагається відшукати істину.

Натомість, дещо інша ситуація в постмодернізмі. „Наука, - писав Ж.Ф.Ліотар, - із самого початку конфліктувала з оповіданнями (recits). За її власними критеріями за більшістю з них ховається вигадка. Але оскільки наука

не обмежується лише формулюванням інструментальних закономірностей, а шукає істину, вона повинна легітимувати свої правила гри” [321, с.9]. Ліотар розглядає легітимацію як процес, завдяки якому законодавець наділяє правом проголошувати даний закон в якості норми. Відповідно, у науці істиною вважається лише та теорія, яка успішно пройшла легітимацію наукового співтовариства. Для того щоб знання отримало статус істини, недостатньо суто позитивних „потужностей” самої науки. Вона неминуче вимушена звертатися з цією метою до нарративів.

Постмодернізм визнає наявність двох самостійних видів знання: позитивного і нарративного. Зазвичай позитивне знання реалізувалося у вигляді наукових систем, а нарративне - у різного роду позанаукових: міфологічних, теологічних, метафізичних побудовах. Атрибутами нарративів є іманентність, тобто самодостатність, самоцінність, завершеність текстів. За оцінкою Р.Барта, нарративи існують заради самого оповідання, а не для безпосереднього впливу на дійсність; вони не передбачають інших функцій, окрім символічної діяльності як такої.

Найбільш відомим нарративом є історія, що тлумачиться, як оповідання про походження, становлення, розквіт, занепад та загибель будь-якого феномену чи процесу. Такі нарративи відомі ще з часів античності. Наприклад, відомі епоси „Іліада” та „Одіссея” складаються з багатьох окремих сюжетних ліній - життєписів конкретних героїв. Х.Арендт, досліджуючи давньогрецьку міфологію, помітила, що великі оповідання складаються з малих розповідей: „те, що кожне індивідуальне життя між народженням і смертю може, врешті-решт, бути розказаним у вигляді історії з початком і кінцем, є... доісторичною умовою історії (history), великої історії (story) без початку і кінця” [371, с.491].

На відміну від позитивної науки історії, де історичні події розглядаються як об’єктивні, закономірні і такі, що детерміновані зовнішніми умовами; історія, як навратив, має справу з подіями, вписаними в контекст оповідання. Звичайно, їх оцінка у такому разі багато в чому залежить від позиції оповідача. „Онтологія” подій підмінюється їх інтерпретацією. Отже, істина опиняється в

полоні суб'єктивних стереотипів, ціннісних настанов, забобон, притаманних даному соціуму. Нарративне знання є знанням критичним, рефлексивним, герменевтичним, таким, що безпосередньо або опосередковано задається питанням про цілі науки і цінності пізнавальної (і ширше - соціальної) діяльності.

У цьому аспекті знання і влада є двома складовими одного питання. В епоху інформаційної революції питання про знання більш, ніж будь-коли до того, стає питанням управління. Як зазначає Ж.Ф.Ліотар, сучасне знання розвивається в ракурсі мовних ігор, представлених трьома видами суджень: денотативними, значення яких коливається в рамках „істина-хибність”; перформативними, значення яких може бути оцінене з точки зору „ефективність/неефективність”; та прескриптивними, які „приймають форму наказів, команд, інструкцій” і можуть бути оцінені в термінах „справедливо/несправедливо” [321, с.30-31]. З одного боку, говорити - означає боротися - у смислі грати, у такий спосіб мовні акти сприяють агоністиці; з іншого - мовні ігри - це необхідний для існування суспільства „мінімум соціального зв'язку”, який поєднує знання, суспільство, суб'єктів.

Оскільки знання не зводиться до науки і спеціального пізнання, то, відповідно, воно складається не лише із сукупності денотативних висловлювань з критерієм істини, але й з різного роду висловлювань, які характеризуються критеріями справедливості, добра, краси або діловими, технічними оцінками. У такому разі ми маємо знання широкої компетенції, яке за формою наближається до розповіді, - нарративне знання, що передається оповіданням, але не зв'язане лише з формою висловлювання, яке визначає, „що слід говорити, щоб почули; що слід слухати, щоб отримати можливість говорити; що слід грати, щоб уміти створити предмет розповіді”. Таке знання наближається до переказів, звичаїв, притч, казок, прислів'їв. При цьому „саме через розповіді передається набір прагматичних правил, що конституують соціальний зв'язок”; сама колективність „робить з оповідання ключову форму компетентності... знаходить речовину свого соціального зв'язку не лише в значенні оповідань, що

передаються, але й у самому акті їх розповіді”. Таким чином, нарративне знання - а ця форма переважає в позанауковому знанні - допускає множинність взаємодоповнюючих мовних ігор, що здійснюються одночасно [365, с.496-497].

Варто зауважити, що класична наука заперечує всі мовні ігри, окрім денотативної. Для неї критерієм є істиннісна оцінка, що визначається через процедури верифікації або фальсифікації. Постмодерністська наука враховує ті мовні ігри, що забезпечують безпосередній соціокультурний зв'язок, звичайний для нарративного знання.

Не можна стверджувати, що проблема зв'язку наукового знання з його мовленнєвою інтерпретацією виникла лише останнім часом. Проте саме в постмодернізмі вона набуває особливого значення. Доповнення світів, які виникають або створюються у мові й через мову, є способом синтезу розрізнених фрагментів культури, які неможливо з'єднати лише цілісністю логіки, або загальних раціональних схем. Наукове знання в модернізмі виконувало не лише когнітивну функцію, але й сприяло формуванню світогляду. Та з втратою рис еволюціонізму й сцієнтизму постнекласична наука не претендує на визначальну роль у формуванні світогляду. Наука, філософія, релігія у постнекласичних умовах співіснують у межах компліментарності, а не ворожнечі. Такі зміни в духовній ситуації постнекласики спричинили зворотну дію на реформування самої науки: в ній усуваються кордони між теоретичним і емпіричним, фундаментальним та прикладним знанням. Ці зміни пов'язані з формуванням так званого „нового типу раціональності”, що відбувається зараз.

Під впливом постмодернізму постнекласична наука не споглядає себе ізольованою від інших сфер духовної культури, а тим більше не стоїть в опозиції до них. Для постнекласичного знання характерна толерантність щодо плюралізму наукових гіпотез і навіть сучасного ненаукового знання. Зникає примусова сила, нетерпимість, репресивність, яка була характерна для попередніх типів раціональності в науці. Наука XXI століття допускає величезну кількість різноманітних дискурсів, діалогів, полілогів з іншими формами знання. Це пояснює інтерес постнекласичної науки до „маргінальних

проблем”, які з’являються на межі одразу кількох видів знання, як наукового, так і позанаукового.

Але при цьому існує небезпека порушення меж раціонального та нераціонального у сучасному знанні, що неминуче призводить до розквіту квазінауки. Власне кажучи, на сьогодні ми маємо вже розвинуту мережу квазінаукових форм віддзеркалення реальності, до яких можна віднести сучасну міфологію, еніологію, уфологію, астрологію, парапсихологію тощо. Прихильники квазінауки намагаються усунути академічну науку з її традиційного місця, яке обумовлене функціями пояснення дійсності, а також функцією, пов’язаною з орієнтацією людини в світі.

Висловлюючи занепокоєність з приводу дераціоналізації наукового пізнання, Є.Я.Режабек слушно вказує на плинність позадосвідних, умоглядних, вербальних конструкцій, які невідомо як пов’язані з об’єктивністю. Він вказує, що математизована мова науки не пристосована для передачі віртуальних смислів, які надає речам людина, коли вводить їх у світ особистих і загальнолюдських цінностей і включає у світ екзистенційного буття. Але це зовсім не означає, що мова науки підлягає заміні на дещо протилежне: вона підлягає критиці через занурення в контрастно-компліментарну систему бачення світу. Безумовно, інтуїтивне, холістичне охоплення реальності переважає в ейдетичних формах пізнання, які притаманні мистецтву, моралі, релігії. Але математичні абстракції природничо-наукового знання, які відмовляються від ейдетики, від повноти особистого переживання, слугують адекватному пізнанню, що скидає з речей ілюзорний покрив. У рамках ейдетично-міфологічного сприйняття світу, екстраговані образи свідомості безпосередньо ототожнювалися з самим буттям. Наука виробила способи критики подібних форм трансцендування образів свідомості ззовні і тим самим вивела пізнавальну здібність родоісторичної людини на нові рубежі. Саме наука забезпечила сучасному людству розростання адекватності в сфері логічного дискурсу. Якщо постмодерн намагається переписати дискретне бачення світу в недискретне, вивести недискретне бачення на перші ролі у

створенні глобальної людської культури, то вихід на якісно нову раціональність полягає не в підміні одного способу бачення світу протилежним йому іншим, а в їхньому синергетичному об'єднанні, в подальшому розгортанні потенцій обох способів репрезентації разом узятих.

На думку Є.Я.Режабека, раціональність, що виникає в культурі ХХІ століття, можна назвати диспутаційно-діалогічною. Її особлива відмінність полягає в тому, що вона не закриває шлях зворотній причинності, не перебиває канали інтуїтивним осяянням, ціннісному баченню світу. Це раціональність, в якій континуально-відображувальні коди і лінійно-дискретні коди переробки інформації виростають один із одного, а не витісняють один одного за принципом „або-або” [463, с.180-181]. У західній культурі історично першою формою диспутаційної раціональності виступала маєвтика Сократа. Принципова незавершеність маєвтики Сократа і дефінітивне мислення Аристотеля змістовно доповнювали одне одного. Нова якість раціональності виникла там, де маєвтика і логічне дефініювання синергійно об'єдналися, де раніше набуті результати необхідно було відмінити для виходу до нових горизонтів пізнання.

У новій раціональності модель діалогу розростається до полілогу, до енантіосемії, що містить у собі суперечність і антиномічність як Свого, так і Чужого. Нова раціональність вже не може відмовитися від такого досягнення природничо-наукового пізнання як метод ітерації: метод послідовних наближень до інтуїтивно-схопленої Істини. Окрім ітерацій, що перевіряються емпірично, спекулятивному мисленню загрожує „барахтання” в надуманих абстракціях і довільних припущеннях.

Разом з тим, діалогічні засоби побудови раціональності передбачають ранжирування, розстановку пріоритетів, ієрархізацію смислів (на відміну від вульгарного плюралізму, котрий допускає правоту кожного учасника суперечки і переконувати його марно. Так само, як у поліфонії має бути головна тема, що концентрує навколо себе всю масу звукових обертонів, у полілозі повинна бути центральна ідея, що концентрує навколо себе всі інші ідеї. Ідея, яка підкоряє

собі всю аргументацію і веде за собою всіх учасників полілогу в єдиному пориві - ось що необхідно для пошуку істини.

Формування постнекласичних підходів до розв'язання одвічних наукових проблем змусило вчених шукати точки дотику різних галузей науки, які досліджують одні й ті самі предмети і явища, що посилює інтеграційні процеси в науці, особливо в природознавстві. Постнекласична наука намагається уникнути конфліктів між окремими її галузями і цінностями людського існування, оскільки вона репрезентує нелінійність, складність, певну впорядкованість через хаотичність, біфуркаційність процесу пізнання, когерентність різних підходів до вивчення явищ різної природи, що зумовлює різнобічність знань при досліджуванні об'єктів [164].

Вихід з проблем нелінійного світу, здавалося б, варто шукати в раціональному удосконаленні існуючих образів життєдіяльності, що репрезентовані європейською гуманістичною традицією. Але постнекласична раціональність наполягає на плюралізації типів раціональності не тільки в сфері науки, але й у сфері соціальності. „Стріла часу” (І.Стенгерс, І.Пригожин) поставила під сумнів тезу про єдиний розум. У сучасному світі кількість типів раціональностей зростає. У єдиному колісі Розумі з'являються розколи з усіма невизначеностями і ризиками, що звідси витікають. Постнекласична раціональність визнає релятивність будь-якого з типів раціональності та ставить під сумнів доцільність як таку. „Слід визначити, - пише Ніклас Луман, - що про доцільність можна судити тільки в співвіднесенні з певним часом” [336, с.189]. Соціальні науки позбавилися сліпої віри в раціональне, як дещо замкнене, і відмовились від ідеалу досягненості остаточного знання [447, с.270]. Аналогічно, наука більше не пов'язується напряму з прогресом і розвитком культури, бо створює загрози, найчастіше, ненавмисні і латентні, для традицій соціального досвіду, що вкоренилися в культурі. Під сумнів поставлено логоцентризм - традицію, яка вважає, що світобудова має свою логіку розвитку в формі лінійного детермінізму, у жорсткій причинності явищ і подій, генетичному і діалектичному зв'язку між ними.

До характеристики постнекласичного наукового простору можна додати, що неупорядкованість, хаотичність, випадкові події повсякденності заповнюють поле досліджень і стають для суспільної думки головними центрами тяжіння. Крім того, індивіда починають розглядати як найвищу цінність за умов розчинення суб'єкта, що вплетений в густу мережу зв'язків та відношень. Мислителі досліджують індивідуальне щастя людини та насолоду життям не з меншою зацікавленістю, ніж намагаються зрозуміти динаміку неупорядкованості. Проводячи історичні паралелі, згадаємо епоху еллінізму, коли проблеми щастя людини, життя і смерті, сенсу життя, гедоністські мотиви, проблеми впорядкованості буття посідали чільне місце.

Отже, на постнекласичну науку мають вплив такі ознаки постмодернізму як радикальне дистанціювання від усіх форм монізму, уніфікації, тоталітаризму думки. Замість цього пропонуються ідеї множинності та багатозначності, гетерогенності і конкурентного плюралізму.

Підсумовуючи сказане, звертаємо увагу на статтю Л.Д.Бевзенко „Соціокультурний вимір постнекласичної рефлексивності”, в якій автор узагальнює принципи, притаманні постнекласичній науці. До них належать:

- по-перше, принцип контекстуальності, який наполягає на неможливості розгляду будь-якого явища поза межами його актуального фактичного існування;

- по-друге, принцип людино-вимірності, який містить у собі не лише людино-вимірність об'єкта, але й людино-вимірність самого процесу пізнання;

- по-третє, принцип антропності, про який уже йшлося вище, і який вказує на більш радикальний зв'язок людини і Всесвіту;

- по-четверте, принцип інтерсуб'єктивності знання і процесу пізнання. У даному випадку під інтерсуб'єктивністю розуміється обумовленість результатів пізнавальної діяльності реальним процесом взаємодії суб'єктів пізнання;

- по-п'яте, принцип діалогічності, який безпосередньо витікає з попереднього. Він уточнює, що інтерсуб'єктивність не може відбутися без

необхідної для цього діалогічності, тобто здібності входити до комунікативного простору відповідного наукового співтовариства, „бути сугестією його змісту”;

- по-шосте, принцип рефлексії, що вказує на необхідність безперервного утримання у фокусі уваги всіх тих моментів, які зазначаються названими вище принципами. Саме через процедуру рефлексії постнекласична наука дістає можливість компенсувати ті свої статусні втрати, що неминуче виникають внаслідок неможливості реалізації претензії на об’єктивність. [42]

Таким чином, постнекласичній науці притаманні наступні ознаки: поступове стирання меж між науковим та позанауковими формами знання; домінація мовленнєвих проблем (дискурсивна практика та нарративістика); відсутність єдиної істини; трансформація ідеалу ціннісно-нейтрального дослідження, що передбачає включення аксіологічних факторів до пізнавальних положень; ускладнення об’єкта наукового дослідження. До того ж, наука, як і інші форми духовно-практичного ставлення людини до світу, є не лише „чистим знанням”, а й соціально-історичною діяльністю. Особливостями наукової діяльності є універсальність, унікальність, персоніфікованість, дисциплінованість, демократизм, комунікабельність - з одного боку, а з іншого - залежність науковця від ціннісних настанов, світоглядних переконань, ідеологічних матриць, політичних поглядів.

ВИСНОВКИ З 4 РОЗДІЛУ

На початку третього тисячоліття нашої ери людство створило для себе занадто складний соціальний світ - складний для власного сприйняття і розуміння. Як зазначає М.Делягін, людина втратила здатність усвідомлювати базові закономірності цього світу та їх зміни, передбачати наслідки своїх зусиль і напрямок свого розвитку. „Створивши всесвітні комунікативні мережі, людина незворотна і при цьому непомітно для себе самої перетворилась у частку чогось більшого, ніж вона сама. Людське суспільство отримало можливість використання нового - інформаційного - виміру, потенціал якого поки не тільки не реалізований, але й не оцінений” [149, с.241].

Постсучасність відрізняється від попередніх етапів історії, проте остаточно своїх сутнісних рис вона ще не виявила. Префікс „пост” означає не рух типу повтору, а деякий „анaproцес”, процес аналізу, анамнезу, аналогії та анаморфози, який переробляє дещо першозабуте [321, с.10]. Можна лише будувати гіпотези щодо того, які з цих рис проявлять себе в майбутньому. „Нинішня епоха, - пише проф. Т.О.Андрєєва, - багато чим нагадує епоху Великих географічних відкриттів часів Христофора Колумба. Відмінність „лише” у тім, що в ті часи найбільш істотна діяльність відбувалась в реальному фізичному просторі. Локалізація картини світу була домінантною при формуванні уявлення про соціальний континуум. Сьогодні ж ключові події розгортаються у просторі віртуальному, тобто в просторі „образів і знаків”. Сучасна епоха інформаційного суспільства і постмодерну коротко може бути схарактеризована таким судженням: „Концепт справляє все більший вплив на денотат” [10, с.214].

Постсучасне суспільство - це арена зіткнення мегаперспектив Премодерну, Модерну і Постмодерну, або, інакше кажучи, ідеалів Теоцентризму, Раціоцентризму, Децентризму. Під впливом постмодерністських інтенцій, що відчуються навіть у науковій раціональності, значно розширюються межі і функції пізнання. На місце реальної дійсності у постсучасному суспільстві

може претендувати ретельно продумана символічна форма, що має фрагментарний характер і змістовно мало визначена. Вона свідчить, скоріше, про випадковість і вигаданість реального, яке у формах віртуальних образів відлучає свідомість від безпосередньої життєво-практичної, предметно-значущої дійсності.

Суспільство, в якому ми живемо, стає, по-перше, безпрецедентно рухомим, позбавленим міцних відносин і основ. Мегаперспектива епохи Постмодерну несе в собі світоглядні розчарування, побоювання, відчуття невпевненості, втрати гарантованості людського буття „в тендітному світі дисипативних систем - у світі, що формується в ході практики застосування базових технологій третього тисячоліття.

По-друге, змінюється сама природа соціальної реальності, орієнтована на пріоритет комунікаційних відносин, не на виробництво, а на рух символів, на ігрову складову людського існування.

По-третє, практика технологічного світу руйнує стійкі уявлення, на зміну яким приходять віртуальна реальність і ілюзії, що її супроводжують. Інформаційне, мережеве суспільство стає суспільством без центрального суб'єкта, суспільством, у якому влада зосереджена скрізь і ніде. Це - суспільство, критика якого неможлива, як неможливе і визначення об'єкта цієї критики. В інформаційному суспільстві світ постає перед людиною як калейдоскоп різних структур, рівнів, проєкцій, знаків і мовних практик. За грою інтерпретацій зникає сам предмет, реальне підміняється віртуальним. Як пише Х.Патнем, світ більше не складається з фіксованої безлічі незалежних від свідомості об'єктів, це - колаж, який складається з окремих фрагментів, котрі людина довільно складає у єдиному смисловому просторі.

Постмодернізм, з його тяжінням до релятивності і суб'єктивізму, запропонував свій образ науки, різко виступивши проти сцієнтистсько-технологічного об'єктивізму. Якщо структуралізм сприяв сцієнтизації філософії, народивши тезу про смерть філософії, то постмодернізм інспірував білетризацію і ессеїзацію філософії, її відмову від теоретичного дискурсу, в той

час як мистецтво повів назустріч філософії в пошуках глобального світоглядного синтезу [330, с.139].

„Розірвана” свідомість мережевого суспільства допускає безліч інтерпретацій у контекстах різних моделей світу. Через це інформаційні технології допускають необмежене і довільне зчитування різних змістів, які можуть бути пов’язані як із дійсною предметністю, так і з безкінечною конотацією безпредметності. Будь-яка подія у кіберпросторі мислиться як рівнозначна в ряду інших. Виникає стан „ковзання по поверхні” та перебирання різних складових, що припускає і змішування досвіду минулих епох, і вигадливу імітацію випадкових вражень. Основними засобами означення беруться колаж і монтаж, які відповідають за побудову структури. Колаж спочатку оформлюється як техніка мозаїчного комбінування ряду модулів, наприклад, аплікації з кольорового паперу, тоді набуває форми бриколажу як моделювання конструкцій з елементів, що відносяться до принципово різнорідних сфер предметності, а потім конституюються як накладення один на одного в єдиному просторі альтернативних культурних кодів чи змістів.

Подібна характеристика постнекласичної науки стосується не лише онтологічного і когнітивного аспектів знання, а й аксіологічного, праксеологічного, соціокультурного вимірів. На думку французького філософа Жакліна Рюса, увійти в сферу сучасної думки - це, насамперед, відмовитися від надмірних амбіцій *ratio*, який протягом усього XIX століття і частини XX вважав себе тріумфатором, володарем природи та всього суцього. Утворившись на руїнах цінностей XX століття, пізнавальний рух пропонує нові парадигми, які визначають думку нашого часу: складність, випадковість, відсутність стабільних основ, непередбачуваність. Хоча відсутність основ не гальмує ані наукового пошуку, ані практичної діяльності, людство увійшло в сферу активного нігілізму.

Розділ 5.

**СТАТИЧНИЙ ВИМІР СОЦІАЛЬНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ
ПОСТНЕКЛАСИЧНОГО ТИПУ***5.1. Дискурс-позиція: „соціальна дія”.*

Для опису основних змістовних положень цього дискурсу скористаємося наведеною у першому розділі дисертації тезою про „дискурс-позицію”, як певну відправну точку у соціокультурному просторі, з якої той чи інший автор „кидає погляд” на предмет дискурсу. Фіксація подібних дискурс-позицій дозволить нам відтворити спектр думок з приводу соціальної раціональності.

Природньо, що найбільш кваліфікованими і зацікавленими серед таких „гравців” є професійні соціологи. Постнекласичній соціології притаманні такі характеристики, як подальший розвиток міждисциплінарного і комплексного підходу до аналізу соціальної реальності; синтез соціогуманітарного і природничого знання; використання поліпарадигмальних підходів, включення новітніх прийомів системного аналізу (синергетика, діатропіка, фрактальний підхід); розширення уявлень про предмет соціології і стирання міждисциплінарних розбіжностей з соціогуманітарними науками. На думку В.Г.Неміровського та Д.Д.Невірко, „постнекласична соціологія є соціологією універсумною, яка розглядає соціум в єдності його природно-космічних зв'язків і вимірів” [394, с.89-90]. Слід зазначити, що у некласичній соціології проявився та постійно поглиблювався розрив між макро- та мікрорівнями аналізу суспільства. Основні соціологічні парадигми ХХ століття можна класифікувати як *структурні*, тобто зосереджені на аналізі всього суспільства і його складових (функціоналізм Т.Парсонса і Р.Мертонна, марксизм, конфліктологія Р.Дарендорфа і Л.Козера, франкфуртська школа), та *інтерпретативні* (концепція соціальної дії М.Вебера, символічний інтеракціонізм Дж.Міда і Г.Блумера, соціальна феноменологія А.Щютца, етнометодологія Г.Гарфінкеля).

У постнекласичній соціології провідною стає протилежна тенденція, спрямована на синтез та ліквідацію означеного розриву. Ще П.Сорокін вказував на умовність рівневого розподілу соціологічних парадигм, називаючи своє вчення інтегративним. Інтегративна соціологія розглядала соціальне з позицій співіснування декількох соціокультурних систем. За такого підходу аналіз суспільства на мікро- та макрорівнях майже втрачає свою методологічну значущість. Подальший розвиток принципів інтегративної соціології П.Сорокіна відбувався вже у межах постнекласики - у неофункціоналізмі Дж.Александера.

Проблеми соціальної раціональності розглядаються також соціологами як на макро- (відповідність суспільного розвитку загальним закономірностям саморозгортання Універсуму, визначення критеріїв „розумності” людства), так і на мікрорівні (раціональність поведінки особистості). При чому, саме мікросоціологічні дослідження повсякденної поведінки людини стають підставою для макротеоретичних узагальнень і висновків. У соціологію повертається психологізм.

Визначення ступеня раціональності/ірраціональності конкретних вчинків індивіда уможлиблюється за умов їх формалізації у вигляді завершених поведінкових циклів, які можуть бути розглянуті в якості стійких структур. Соціологи абстрагуються від унікальних і неповторних обставин поведінкового акту, щоб мати можливість порівнювати, оцінювати, вимірювати поведінку. Замість розуміння сутності, змісту і навіть контексту людського вчинку досліджуються такі формальні ознаки останнього як потреба, мотив, інтерес, мета, стимул тощо. Такий підхід лежить в основі теорій соціальної дії.

На наш погляд, соціальна дія є основним способом функціонування соціальної раціональності. Навколо одиничного акту соціальної дії, як навколо ядра, обертається, в кінцевому рахунку, все багатство соціального, включаючи раціонально організовані інститути соціального порядку. Поряд з іншим, теорія соціальної дії намагається дати відповідь на питання про детермінацію соціальної раціональності. Що є визначальним для раціональної поведінки -

свободний вибір діяча чи зовнішні щодо нього соціальні норми і правила? Як поєднуються індивідуальна творчість і суспільні засади, що її стримують? У якій мірі вільною, а в якій обумовленою є соціальна дія? Чи не суперечить уявлення про строго наукову соціологію уявленню про вільного соціального діяча? [266]. І саме аналіз соціальної дії дозволяє виокремити об'єктивні та суб'єктивні компоненти індивідуальної поведінки (мікрорівень), суспільного устрою (макрорівень), а також самої соціальної теорії.

Т.Парсонс, як відомо, спробував синтезувати суб'єктивістську (веберівську) і об'єктивістську (дюркгеймівську) альтернативи дослідження соціальних процесів. Його книга „Структура соціальної дії” претендувала на створення соціальної метатеорії, в якій проблема раціональності соціальної дії знайшла помітне місце. Свою позицію Т.Парсонс визначив як „аналітичний реалізм”, розрізняючи конкретний і аналітичний рівні застосування соціальної теорії. Загальним для цих рівнів була система координат, що постає як структура будь якої дії. За системою координат: 1) має існувати мінімальна сукупність елементів дії (цілі, засоби, умови і норми), без специфікації яких описати дію неможливо; 2) щодо всіх елементів дії має передбачатися нормативна орієнтація, позаяк дія можлива лише в контексті існування напруження між нормативними і ситуативними елементами, які являють собою протилежні полюси - цілі та норми проти засобів та умов; 3) в дії завжди присутній часовий вимір, оскільки мета завжди означає наявність відношення до майбутнього; 4) схема дії має суб'єктивний характер, тому що її елементи існують тільки як елементи свідомості діяча і можуть стати об'єктом спостереження лише завдяки своїй реалізації [516, с.39-40].

Наведені „координати” теорії соціальної дії Т.Парсонса є логічною структурою безвідносно до емпіричних даних. Кожний „одиничний акт” соціальної дії, за Т.Парсонсом, складається з актора (діючої особи), значень (засобів), цілей, фізичних, соціальних і культурних об'єктів: норм і цінностей. Особливо слід звернути увагу на те, що в теоретичній моделі Т.Парсонса визначальною характеристикою соціальної дії виступає зв'язка „ціль-засіб”.

Внаслідок цього ідеалом соціальної дії, на його думку, є не творча складова, а максимально прагматизована, орієнтована на досягнення цілей економічна поведінка індивідів.

Особливістю соціальних наук, з точки зору Т.Парсонса, є те, що сутності, які є об'єктами їх дослідження, „мають розглядатися і як об'єкти, і як діючі суб'єкти, і що ця подвійність властива й їхній орієнтації одного щодо іншого, а також спостерігачеві з об'єктами його спостереження. Тому суб'єктивні стани свідомості повинні піддаватися об'єктивізації” [420, с.50]. Ця об'єктивізація у Парсонса набула особливого вигляду: орієнтація на тлумачення соціальної дії в межах системного підходу потребувала застосування низки опозиційних розрізень. Одним із таких розрізень стала опозиція між внутрішнім і зовнішнім середовищами живої системи, яка запозичена з біології та соціобіології. Подібний природничий ухил з часом тільки підсилювався, про що свідчить послідовне проведення аналогії між роллю та функціями в системах соціальної дії та генетично обумовлених актах поведінки. Таким чином, теоретична спроба Т.Парсонса здійснити синтез об'єктивістського та суб'єктивістського підходів до соціальної дії в дійсності призвела до пріоритету об'єктивізму, що автоматично оберталось недостатністю уваги до індивідуальної специфіки людської поведінки.

Ще за життя Т.Парсонса його погляди критикували не лише опоненти з табору символічного інтеракціонізму, а й прихильники структурного функціоналізму. Недоліки парсонівської системи, як „соціології без людини”, намагалися виправити представники суб'єктивістського та інтерсуб'єктивістського напрямків, зокрема, феноменологічної соціології.

Фундатор останньої Альфред Шютц дотримувався думки, що соціальну структуру потрібно розуміти як результат взаємодії людей. Тому завданням феноменологічної соціології є поєднання індивідуальної взаємодії людей з надіндивідуальною структурою. Ідейним витком цього напрямку слушно вважається феноменологічний напрямок у філософії, засновник якого - Едмунд Гуссерль - звернувся до глибинних підстав людського досвіду. У своїй праці

„Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія” Гуссерль вводить категорію „життєвого світу” (Lebenswelt), за допомогою якої намагається скорегувати „природні настанови” трансцендентального суб’єкта, вкоріненого в життєвому світі, що опосередковує його інтенціональність, але який вважає свої знання достовірними.

„Життєвий світ” - це світ повсякденного досвіду, який ще не знає наукового підходу, царина „первинних допредикативних очевидностей”. За Гуссерлем, соціальний світ є не що інше, як творіння нашої свідомості. Звичайно, зовнішній світ існує об’єктивно, але для нас він має значення тільки через його усвідомлення. Світ, який ми сприймаємо, стає світом усередині нас. Вслід за І.Кантом, Е.Гуссерль вважає, що завданням філософів є не стільки вивчення зовнішнього світу, скільки дослідження шляхів і способів, якими ми структуруємо цей світ у нашій свідомості. Інструментом, який дозволяє нам це зробити, вважається „феноменологічна редукція”.

„Життєвий світ” розглядається Е.Гуссерлем як інтерсуб’єктивний світ, що дозволило А.Щютцу розвинути цю ідею в роботі „Феноменологія соціального світу”. Для феноменологічної соціології „життєвий світ” є центральною категорією, яка позначає сферу формування будь-яких людських намірів. У „життєвому світі” відбувається конструювання „природної настанови”, яку Щютц визначає як „наївну” точку зору людини, яка перебуває в конкретній ситуації й локалізована в певному соціокультурному полі. „Природна настанова” - це настанова свідомості, в якій природний і соціальний світи надані безпосередньо, прийняті на віру як очевидні. Світ „природної настанови” наданий людині предметно на відміну від „життєвого світу”. Зміст „природної настанови” складає дорефлексивна й неусвідомлена віра, що відрізняється від свідомого акту віри, який виникає при побудові аксіом.

„Означення” об’єкта зовнішнього світу, присвоєння йому ім’я, відбувається внаслідок входження людини в певні стосунки з ним, коли цей об’єкт стає для неї значущим, актуальним, таким, що вписується у світ, створений її свідомістю. Цей перехід від чуттєвого досвіду (незначущого

об'єкта) до логічного впорядкування і визначення (значущого об'єкта), відбувається, за Щютцем, спочатку у свідомості окремого індивіда, а потім - у взаємодії між індивідами. Коли в якості об'єкта виступає людина, то результатом мисленнєвого процесу поступових типологізацій стає виділення „окремого іншого”. Завдяки типологізаціям людина створює те, що А.Щютц називає „значущим контекстом”, тобто сукупність критеріїв, за допомогою яких вона організовує свій чуттєвий досвід у значущий світ. „Значущий контекст” знову організовується в „запас знань” - це не знання про світ, а сам новий світ, створений в індивідуальній свідомості; він хоч і має деяке відношення до „зовнішнього”, але кардинально відмінний від нього.

Саме в наочно-тілесному закріпленні знання А.Щютц вбачав переваги світу повсякденності у порівнянні з іншими сферами людського досвіду, які він називав „кінцевими областями значень”. Разом з повсякденністю - це такі сфери, як релігія, сон, гра, наукове теоретизування, художня творчість, душевні хвороби тощо. Він визначав ці області як кінцеві, оскільки вони є замкнутими у собі, і перехід з однієї області в іншу не тільки неможливий, але й вимагає певного зусилля, своєрідного „сміслового стрибка”. Наприклад, релігійний досвід різко відрізняється від досвіду повсякденності, і перехід від одного до іншого вимагає певної раціональної й емоційної перебудови. У кожній з названих сфер її значення входить до цілісної, замкнутої системи значень. Ці системи відносно мало перетинаються, тому відповідні сфери досвіду і названі „кінцевими областями значень”.

Соціальна дія розумілась А.Щютцем як раціонально продумана людська поведінка, що ґрунтується на складеному заздалегідь проекті, що враховує також співвідношення цілей і засобів. „Якщо для Вебера лише цілеспрямовані, осмислені дії можуть стати предметом наукового аналізу, а будь-яка мета є точкою відліку, яка визначає структуру дії, то для Щютца - в основах феноменологічної соціології лежить, передусім, поняття суб'єктивного значення дії, особистого смислу. Саме це розуміння діючою особою залежності мотивів та цілей від її біографічно визначеної ситуації має на увазі

суспільствознавець, коли говорить про суб'єктивне значення. Строго кажучи, лише діюча особа знає, що робити і чому вона це робить” [516, с.51].

Дійсно, Щютц піддає критиці парсоніанський об'єктивізм, вказуючи на унікальність одиничного акту соціальної дії. На його думку, об'єктивістський тип соціології має право на існування, але ж соціальна теорія не може ігнорувати суб'єктивну складову теорії соціальної дії.

На суб'єктивних аспектах соціальної дії сконцентрували увагу Джордж Каспар Хоманс та його послідовники: П.Блау, Р.Емерсон і Р.Хемблін, які розробляли теорію раціонального вибору, відому також як „теорія обміну”. Головним методологічним принципом Хоманса став заклик до „повернення людини у соціологію”. Враховуючи, що суб'єкт соціальної дії є людиною розумною, він запропонував просту й оригінальну теорію, згідно з якою людина сама свідомо обирає напрям власної поведінки, враховуючи можливі позитивні й негативні наслідки.

Дж.Хоманс категорично заперечував можливість реалізації в соціальному житті загального блага й побудови ідеального суспільства. Соціальні утопісти різного гатунку, на його думку, лише марнують час, оскільки людина за своєю природою - безнадійний егоїст і діє тільки у власних інтересах. Особисті інтереси є універсальною спонукою, яка рухає світом. Люди прагнуть уникнути болісного, неприємного й водночас збільшити задоволення від приємного. Оскільки ресурси благ, як правило, обмежені, то задля досягнення своїх цілей соціальні суб'єкти змушені вступати у відносини обміну. При цьому людина аналізує наявні альтернативи, зіставляє можливі винагороди і витрати, вибираючи такий шлях дії, котрий забезпечить найбільшу користь для неї. Незалежно від історичного часу і ступеня соціального розвитку у світі панує універсальний „закон вигоди”: люди завжди намагаються досягти максимальних винагород за мінімальну ціну.

Таким чином, повсякденне життя складається з нескінченної низки „обмінних угод”, під час яких люди задовольняють вітальні, матеріальні та духовні потреби один одного. Об'єктом обміну можуть бути не лише гроші, товари й економічні

послуги, а й інші цінності: похвала, любов, дружба. Соціальна поведінка, за Хомансом, майже завжди є раціональним обміном. У процесі соціальних відносин партнери вдаються до підрахунку цінності винагороди, що пропонується іншими для обміну, а також власних витрат. Після численних розрахунків учасники обміну починають „переговори” з метою отримання взаємної вигоди. На поведінку людини в кожній соціальній ситуації впливають багато суб’єктивних і об’єктивних чинників: Я-концепція, ідеали, норми, цінності, культурна традиція, оцінка оточення.

Дослідник приймає як аксіому той факт, що кожній соціальній групі притаманна власна шкала соціальних рангів (вищих, середніх та нижчих). Статус індивіда у групі та його ставлення до групових норм і правил тісно корелюють між собою. Члени соціальних груп з вищими й нижчими рангами найменш схильні до конформної поведінки, „середнячки” дуже рідко висловлюють свою позицію, довго вичікують і врешті-решт підтримують переважаючу точку зору. У результаті обидві сторони матимуть певні винагороди. Нонконформісти з найвищим статусом „збережуть обличчя” й підвищать свій авторитет у групі, а опозиціонери з числа групових аутсайдерів нічого не втратять, але, принаймні, поважатимуть себе. На противагу їм, „середнячки” створять собі репутацію дисциплінованих членів групи і в майбутньому зможуть поліпшити своє становище у внутрішньогруповій ієрархії. Отже, робить висновок Хоманс, мала група - це динамічне утворення, яке постає у процесі постійної взаємодії його членів і виробляє власну систему цінностей та соціальних рангів.

Щоб виявити взаємозв’язок між елементарними актами раціонального вибору й більш складними моментами соціальної організації, Дж.Хоманс пропонує ескізний нарис процесу інституціоналізації. У певну історичну добу деякі люди мали більший, аніж інші, „капітал” - гроші, майно, владні повноваження чи харизматичні якості лідерів. Володіючи матеріальним або символічним багатством, вони вкладають його у спроби спонукати інших до певної діяльності за допомогою винагород чи загрози покарання. Так

утворюються соціальні інститути, які контролюють суспільне життя людини. Особливу функцію при цьому виконують юридична і фінансова системи (так звані „узагальнені підсилювачі”), що допомагають зберігати цілісність суспільного організму і краще задовольняти базові потреби членів суспільства.

Процес інституціоналізації пов'язаний із постійним ускладненням форм соціального обміну. Спочатку єдиним мотивом, який стимулював до виконання офіційно закріплених норм і правил, була раціональна орієнтація на винагороду. З часом структури, що регулюють обмінні відносини, неймовірно ускладнилися, спеціалізувалися та диференціювалися; відповідно, змінилася й мотивація людської діяльності. Однак, соціальні інститути обов'язково повинні виконувати свою найголовнішу функцію: підтримувати первинні потреби людей і надавати їм хоча б невеличкі винагороди. Коли ж соціальні інститути перестають виправдовувати свої призначення, то починається пошук нових способів організації обмінного процесу.

Отже, соціальна організація розглядається Хомансом як своєрідна надбудова, в основі якої лежать елементарні процеси обміну. Проте, за межами його уваги опинились культурні, історичні, політичні, моральні фактори, що зумовлюють повсякденну діяльність людей. Соціальне життя набагато ширше від обмінних зв'язків, і тому не варто беззастережно порівнювати його з ринком. Адже в суспільстві діють не лише утилітарні інтереси, а й культурні традиції, а будь-які особисті розрахунки дуже часто наштовхуються на могутню протидію колективних сил. На думку Дж.Александера, слабкість теоретичного підходу Хоманса полягає в перебільшенні значення раціональності у діяльності соціальних суб'єктів. Він майже повністю обійшов увагою вплив ідеалів, ціннісних орієнтацій та інших індивідуальних характеристик особистості на її соціальну активність.

На суб'єктивних моментах зосереджується у своїй концепції соціальної дії і Ю.Габермас. Він вказує, що соціальна дія може бути побудована як проект і - подібно до інших проектів - виражає проєктивне відношення до соціальної реальності, яке ґрунтується на знанні. Концепція соціальної дії Габермаса

передбачала емпіричні дослідження самих засад пізнання, мови і діяльності, визначально була орієнтована на зв'язок між різними дисциплінами. Як ми побачимо далі, ця концепція стала відправною точкою для інтерпретації широкого кола соціальних проблем, серед яких - питання діяльності, спілкування, етики, мови тощо.

Згадуючи веберівський поділ раціональності на ціннісну і цілераціональність, Ю.Габермас, як і Т.Парсонс, вважає, що головною ознакою раціональної дії є її співвіднесеність з цілями та засобами їх досягнення. Причому важливо, щоб це усвідомлення відбувалося в мові та через мову.

До веберівської типологізації Ю.Габермас додає ще три окремих види соціальних дій: стратегічну, нормативну та драматургічну. Стратегічною є дія, яка вмотивована егоцентричними уявленнями про особисту користь, підкріплену мовними діями. Стратегічна модель дії визначає мову як один із багатьох засобів спілкування, завдяки якому відбувається вплив одного партнера на іншого з метою досягнення своїх власних корисливих цілей.

Натомість для нормативної дії мета полягає в досягненні консенсусу з приводу того чи іншого питання. У нормативній моделі дії мова є засобом культурної трансмісії, засобом передавання та відтворення культурних цінностей і норм.

Драматургічна модель дії також має на меті досягнення спільної мови між партнерами, мова в ній слугує способом самопрезентації, формами якої є міміка або мова жестів. На думку Габермаса, лише комунікативна дія припускає виконання усіх функцій мови, бо спрямована на проектування свого та іншого життєвого світу на концепт „наш життєвий світ” і досягнення суспільного розуміння в подальшій сумісній діяльності, уникаючи нав'язування власного розуміння проблеми партнераві по спілкуванню.

Ю.Габермас акцентує увагу на процесуальній формі комунікації, тобто на осмисленні комунікації як процесу спілкування, під яким розуміється сумісна діяльність суб'єктів і певна їх організація. Комунікаційна дія як різновид соціальної дії має діалогічну форму і розрахована на взаєморозуміння.

Габермас наполягає на тому, що в сучасних умовах примусовий конформізм повинен поступитися місцем неспотвореним, вільним, природним комунікаціям.

Отже, концепція соціальної дії перетворюється у Габермаса у концепцію комунікативної дії, яка спрямована на вивчення можливостей якісних трансформацій шляхом дослідження інтересів і потреб людини, переорієнтації цінностей, що вкорінені в міжособистісних комунікаціях. Детальніше про комунікативну дію й комунікативну раціональність йдеться у підрозділі 5.6.

Оцінюючи названі концепції соціальної дії, В.Б.Фадєєв зазначає, що в них „діяльність людей фіксується немов би в двох планах: у її зовнішньому виявленні (з боку стороннього спостерігача) та у виявах її внутрішніх мотивів, того, що притаманне самому „актору”. „Подвійний” характер опису людської діяльності створює відповідну установку на її подвійну інтерпретацію. І тоді незрозуміло, що вважати об’єктивним - те, що „думають” суб’єкти, те, що уявляється таким, чи те, що його привносить третє око. Теорії соціальної дії заплутуються в об’єктивностях та суб’єктивностях, не в змозі їх логічно сумістити; відтак позитивний бік теорій соціальної дії перетворюється в її недолік” [516, с.52]. Ототожнення соціальної дії з взаємодією, зведення її до міжособистісного контакту остаточно заплутує суб’єкт-об’єктні відносини і породжує сумніви щодо самого змісту суб’єктивності в соціальній дії.

У межах постнекласичної традиції подолати цю дилему намагався П.Бурдьє. Він запроваджує концепт „габітус”, який за змістом наближається до концепту „соціальна дія”, але не зводиться до нього. Термін „габітус” (лат. habitus - зовнішність) запозичений з біології, де він використовується для опису зовнішнього вигляду, зокрема, людини, тварини, рослини. Тобто, початково габітус тлумачився як сума індивідуальних тілесних навичок - міміки, жестикуляції, манер - яка віддзеркалювала „осідання” соціального досвіду конкретної людини у надра її „тілесної свідомості”. Згідно з П.Бурдьє, габітус є системою сталих диспозицій, принципів, що породжують та організують практики й уявлення. Габітусні структури наслідують певні правила, є певним

чином детермінованими та зоб'єктивованими, однак не є продуктом свідомої організації. Вони адаптовані до певної мети, до розв'язання певних завдань, однак свідомо не спрямовані на них, і не передбачають оволодіння операціями щодо їхнього досягнення.

Інакше кажучи, габітус є продуктом соціо-антропо-культурної біографії людини. Як зазначає Л.В.Бевзенко, „габітус закріплюється в її тілі, в її психічних структурах. При цьому психічне репрезентовано як рівнем свідомості, так і рівнем несвідомого або позасвідомого. Тільки кажучи про структуру, закріплену в таких субстанційних середовищах, ми можемо зрозуміти суть габітусу і його роль в породженні практик” [40]. Габітус, на її думку, є тим визначальним інструментом індивідуального моделювання ситуації, в результаті якого і народжується наше уявлення про ситуацію дії, ситуацію ухвалення рішення. При цьому під моделюванням в даному випадку слід розуміти не тільки раціонально збудовану й усвідомлену модель, а, знову-таки, цілісний психосоматичний індивідуально забарвлений образ ситуації, в якому подані різні рівні її осягнення - від глибинного, неусвідомлюваного переживання через зорову, звукову, тактильну проекцію - до усвідомленої, опосередкованої мовними засобами моделі.

Запроваджуючи поняття габітусу, П.Бурдьє намагається зняти традиційне для соціології зіставлення соціальної структури й особистих практик індивіда: з одного боку, габітус означає властиві індивідові внутрішні схеми сприйняття, оцінювання, класифікації і діяльності, а, з іншого - це інтеріоризовані соціальні відносини, засвоєні і привласнені соціальними агентами. Габітус, таким чином, забезпечує відтворювання соціальних інститутів: структура інституту вписується у внутрішню структуру індивіда і згодом відтворюється в майбутніх його практиках. Габітус дає змогу соціальному суб'єктові спонтанно орієнтуватися в соціальному просторі, більш-менш адекватно реагувати на події. Зв'язок, що складається реально між певним набором економічних і соціальних умов та характеристиками позицій суб'єкта, кристалізується в

певний тип габітусу і дає змогу зробити осмисленими як самі практики, так і судження про них [71, с.100-128].

Соціологи порівнюють габітус з „індивідуальним фільтром”, який вибірково пропускає в свідомість інформацію про актуальну ситуацію. Завдяки наявності початкових передумов процес оцінки ситуації і прийняття рішення стає стереотипним, навіть інертним. Оскільки в габітусі співіснують не лише раціональні, усвідомлені механізми, отже, й специфіка соціальної дії відрізняється тим, що не зводиться виключно до раціонального. Габітус є синтезом індивідуального та соціального, раціонального та ірраціонального, духовного і тілесного. Більш того, „габітуальна заданість наших практик робить їх нераціональними, хоча в них присутнє те, що можна назвати габітуальною раціональністю. Це готовність і прагнення діяти найкращим чином з погляду того бачення ситуації, яка дається не в об’єктивному її спостереженні, а в суб’єктивному баченні (а правильніше навіть сказати - переживанні, оскільки реакцію тіла і несвідомого навряд чи можна визначити в термінах бачення) крізь призму концентрованого в габітусі індивідуального досвіду” [40].

Отже, концепт габітусу уможливорює дослідження процесу засвоєння індивідом як експлікованих, так і імплікованих соціокультурних практик. Габітуація як процес формування та трансформації габітусу є процесом узвичаєння та рутинізації наявних соціокультурних практик. Знання, вміння і навички, що складають габітус суб’єкта, належать до фонові компетенції, невідрефлексованої та неексплікованої як певне знання.

Концептуалізацію П.Бурдьє габітусу, як проміжної ланки між об’єктивними і суб’єктивними структурами, по праву вважають значним внеском у соціальну теорію. Евристичність поняття „габітус” полягає в тому, що воно дає можливість осмислити ідентичність соціального суб’єкта, не вдаючись до одностайних об’єктивістських чи суб’єктивістських тлумачень, а розглядаючи останні як певні „полюси уваги”, аспекти чи виміри соціокультурної ідентичності, котрі самі є результатом і умовою практик. За допомогою структури, як певного класу об’єктивних закономірностей,

П.Бурдє намагається вирішити основну проблему теорії соціальної дії - сумістити об'єктивне з суб'єктивним. Разом з тим, він не приділяє належної уваги процесу здійснення практики, розглядаючи практичну раціональність немовби як цілком протилежну раціональності теоретичній [516, с.76].

З іншого боку, пріоритет практичної раціональності послідовно впроваджувався авторами чисельних емпіричних досліджень етнометодологічного напрямку. Грунтуючись на феноменологічних засадах, етнометодологи на чолі з Гарольдом Гарфінкелем розпочали вивчення засобів, якими люди створюють соціальний порядок. Проте, якщо для А.Щютца порядок тлумачився як результат сумісного знання, то для Г.Гарфінкеля знання розумілося джерелом внутрішньої нестабільності, що дозволяє людині щоразу створювати дещо нове. Кожна тривала соціальна взаємодія є утворенням цього „дещо”, тому завдання етнометодолога полягає у з'ясуванні засобів, якими це „дещо” досягається. Г.Гарфінкель дійшов висновку, що підтримка уявлення про соціальний порядок не є діяльністю, що припиняється. Така діяльність є важкою для фіксації і пояснення - так само, як важко постійно звертати увагу на процес подиху чи ходіння, міркуючи, якою ногою тепер треба робити крок. Людина робить це автоматично, не вдаючись до раціональних міркувань.

Етнометодологія стверджує, що, описуючи ситуацію, влаштовуючи зв'язки між сенсами, прояснюючи їх зміст, людина одночасно і створює цю ситуацію, оскільки будь-який опис прагне до більшої раціональності і впорядкованості, ніж це об'єктивно існує. Для етнометодології сенси (цінності, норми, вірування тощо) не є незмінними елементами, „атомами” ситуаційного оточення індивіда. Вони теж мають внутрішню структуру, змінюються, адаптуються, вмирають. Термін „рефлексивність” означає сукупність зусиль, що докладаються людьми для корегування „індексності” і встановлення соціальної стабільності. Процес тлумачення соціальної ситуації ґрунтується на певному наборі „само собою зрозумілих правил”, на відміну від „само собою зрозумілих субстанційних знань” у феноменологічній соціології. Але, незважаючи на широкий розмах етнометодологічних емпіричних досліджень, ці теоретичні положення мало що

дають при інтерпретації конкретного матеріалу.

Етнометодологія нагадала про те, що правила спілкування утворюють складну структуру. Структурні стереотипи впливають на людей незалежно від того, якого значення їм надають. Наприклад, підлеглий і начальник можуть відмовитися від правил, що регулюють їх взаємодію, але існує межа: це той момент, коли підлеглий прагне помінятися місцями зі своїм начальником.

Таким чином, викриваючи глибинні аспекти соціальної взаємодії, етнометодологія, на відміну від символічного інтеракціонізму, все ж таки визнавала існування суспільства у формі перманентного відтворення уявлення про соціальний порядок. Етнометодологічні дослідження сприяли досягненню певних успіхів в опрацюванні проблем повсякденного спілкування та інтерпретації змісту спільної соціальної дії.

Постнекласичний дискурс запозичує означені вище позиції соціологів щодо визначення сутності соціальної дії, проте не наполягає на єдиній однозначній відповіді. Кроком на цьому шляху є відмова від телеологічного розуміння соціальної дії за схемою „ціль-засіб” і спроба тлумачення її як множини різновидів інтерпретації соціальної дії.

Наголос на множинності витікає з альтернативного детерміністському тлумаченню соціальної дії. Поняття „диспозиція”, за допомогою якого намагалися пояснити схильність індивіда до певної поведінки, було замінено поняттям „репертуар”. Це дало змогу розглядати суб’єкта не як абсолютно детермінованого зовнішніми соціальними чинниками, а як активного учасника конструювання соціальної дійсності, здатного шляхом комбінування різноманітних засобів, які складають соціокультурний репертуар, створювати цілісний образ світу, виходячи з власної перспективи, з унікальної, за суттю, його точки зору. Вочевидь, відмінності у перспективах та соціокультурних репертуарах продукують різні „суміші”, окреслюють різні життєві траєкторії, спростовуючи, водночас, поспішні статистичні узагальнення.

Такої думки дотримується Франсуа Дюбе, який здійснив спробу концептуалізувати соціальний досвід і когнітивну діяльність, яка є способом

конструювання реальності та її експериментальної перевірки. Сам досвід було репрезентовано як комбінацію логік дії, кожна з яких відповідає лише певному соціальному сегменту, що унеможлиблює репрезентацію суспільства як цілісної системи. Суб'єкт тут виявляється соціальним продуктом, сконструйованим різноманітними способами діяльності. Робота з конструювання свого власного „Я” здійснюється індивідом шляхом інтеграції гетерогенних елементів та визначення власної поведінки згідно зі стратегічними розрахунками.

Означена переорієнтація обумовила критичне ставлення до концепту габітус як до занадто детерміністського і неспроможного врахувати множинності логік дії, які, співіснуючи в індивіді, водночас не становлять цілісної, замкненої системи. Це, в свою чергу, спричинило, шляхом відштовхування від об'єктивізму зближення, принаймні звернення уваги на дослідження із соціальної феноменології, в яких соціокультурна компетенція суб'єкта розглядається як седиментація різних історичних шарів. При цьому суб'єкт не зводиться ані до виконавця ролей, ані до прихильника певних інтересів та цінностей.

Посилаючись на розробки Франсуа Дюбе, Ф.Коркюф тематизує суб'єктивну складову соціальної дії через ідентичність, тобто відчуття самого себе, що перешкоджає злиттю зі своєю роллю чи позицією. Це суб'єктивне відчуття посилюється під час поглиблення спеціалізації форм практик та диверсифікації інституційних світів, властивих сучасним суспільствам, оскільки уможлиблює надавання зв'язності розподіленому досвіду. Тому суб'єктивне відчуття не є ілюзорним, а сприймається як одна із реальностей соціально сконструйованого досвіду [259, с.271].

П.Бергер і Т.Лукман у книзі „Соціальне конструювання реальності” [50] обґрунтовують конструктивістське бачення соціального світу, яке розглядає шляхи створення людьми соціальних феноменів, що інституціоналізуються і перетворюються на традиції. Внаслідок переінтерпретації людиною об'єктивно існуючих подій, процес конструювання соціальної реальності відбувається постійно. Ця переорієнтація ґрунтується на здоровому глузді та підтримується

за рахунок соціальних взаємин. Спілкуючись між собою, люди впевнені, що їхні сприйняття реальності подібні. Так як повсякденні знання є продуктом домовленості людей, то, в результаті будь-які людські типології, системи цінностей і соціальні інститути розглядаються як частина об'єктивної реальності.

Отже, можна сказати, що реальність конструюється самим суспільством. Як свідчать Бергер і Лукман, соціальний конструкт є ідеєю, яка сприймається тими, хто її приймає, як природна і очевидна. При цьому вона залишається винаходом або штучно створеним культурним артефактом, який належить певній культурі або спільноті. Сама людина проявляє вибірковість стосовно соціальних конструктів, приймаючи одні, і відкидаючи інші.

Нові правила, які встановлюються у постнекласичній раціональності щодо конструювання картини соціального світу, інші. Вони полягають: 1) у відмові від побудови єдиної системи культурних норм на користь маси окремих нормативних систем; 2) у постійному „порушенні” стабільності, у пошуці диссенсусу, розбіжності, а не консенсусу, одностайності, у протиріччі та протистоянні; 3) у заміні всезагальності осмислення буття умовністю, метафоричністю; 4) у заміні пріоритету науки на пріоритет інших, ненаукових дискурсів, таких як мистецтво, новітня міфологія, політика; 5) у визнанні рівноцінного існування різних реальностей, у тому числі віртуальної.

Таким чином, у постнекласиці особливого забарвлення набувають конструктивістські тлумачення соціальних процесів, підсилюється увага до вивчення повсякденної сфери людського існування, в якій відбувається зосередження на рутинних взаємодіях та плуральності бачення соціальної реальності. Однак, рішення проблеми зняття опозиції суб'єкт-об'єкт відбувається переважно шляхом впливу постмодерністських настанов, а саме - „децентрації” суб'єкта і об'єкта та створення багатосарової моделі як суспільства (розрізнення системної та соціальної інтеграції), так і індивіда (виокремлення різних складових суб'єктивності).

Такі характеристики, як співмірність, відповідність, адекватність позиції суб'єкта, в дійсності в широкому сенсі призвані забезпечити ефективність, як раціональності пізнання, так і раціональності дії. Раціональне ставлення до світу обов'язково передбачає спрямованість на ефективність, на успішність дії, так що обов'язковою умовою раціональної діяльності і раціонального ставлення до світу є спеціальне зусилля свідомості з приводу аналізу позицій самого суб'єкта по відношенню до тієї реальної ситуації, в якій він знаходиться. При цьому постнекласична раціональність пов'язана з адекватним розумінням проблемної ситуації, в якій перебуває суб'єкт дії в результаті свідомого управління власною поведінкою. Така раціональність передбачає дві обов'язкові умови: рефлексивний самоконтроль і врахування умов реальності.

5.2. Дискурс-позиція: „відмова від гранднарративів”

Другою ознакою постнекласичного дискурсу соціальної раціональності є свідома відмова від побудови цілісної картини соціального світу, репрезентованої у некласичній раціональності наукою і тотальними ідеологіями. Фрагментарність, релятивність, плюральність світоглядних орієнтирів як окремої людини, так і суспільства в цілому стали прерогативою мислення доби постнекласики.

Найактивнішими супротивниками цілісного погляду на світ виступали філософи-постмодерністи з їх проектом „відмови від гранднарративів”.

Нагадаємо, що постмодерністська настанова на розглядання реальності як тексту обумовила звернення до аналізу нарративів - великих оповідань про історію, минуле і майбутнє, про людину і суспільство, про життя і світ у цілому. Слід зазначити, що прагнення впорядкувати різноманітні нарратії навколо єдиного стрижня і створили гранднарративи, або, що теж саме, метанарратії, відомі з часів стародавнього світу. Вони є епістемологічним конструктом, що легітиміє способи мислення, соціальні інституції і всю соціальну систему, уможливаючи, тим самим, тотальний світогляд.

Гранднарративами зазвичай називають оповідання про всевітню історію в особливому „форматі”, найчастіше - про історію „з щасливим кінцем”. „Розгортання - то велика наррація, фікція, яка тягне за собою загрозливі наслідки, - пише Ж.Ф.Ліотар, один з небагатьох, хто визнає себе постмодерністом. - Ця велика наррація має характер телеологічний, вона скерована до якоїсь мети і являє собою оповідь про шлях до неї; має вона також характер фаталістичний, бо досягнення тієї мети ніби скінчує історію. Такою великою наррацією є, між іншим, християнство і комунізм: коли досягнемо Царства Божого або коли збудуємо комунізм, історія скінчиться” [174].

До основних гранднарративів, на думку проф. В.С.Лук'янця, можна віднести: 1) марксистське оповідання про всевітню історію з фіналом - комунізмом; 2) християнську легенду про всевітню історію, наприкінці якої - друге пришествя Ісуса Христа і Міленіум; 3) кантівський нарратив про всевітню історію, яка повинна увінчатися „Просвітницьким століттям”; 4) гегелівський нарратив про діалектику Абсолютного Духу, котрий осягає самого себе, тобто абсолютну істину [442, с.33].

Ольга Соболев виокремлює наступні гранднарративи: 1) картезіансько-беконівський нарратив про суб'єкта, який самозвільнює себе від всіляких ідолів (печери, роду, площі, театру) з метою досягти стану досконалості кантівського трансцендентального суб'єкта; 2) гегелівський нарратив про діалектику Духа, який самоусвідомлює себе в абсолютності суб'єкта, що саморефлексує; 3) нарратив про Всесвіт як стабільну лінійно-детерміністичну систему, яка піддається тотальному людському контролю; 4) нарратив про людину як про носія науково-технічного розуму, Людину-богоборця; 5) нарратив про науково-технологічний прогрес, який самоприскорюється і під час якого носій розуму когнітивно, інженерійно, практично приватизує незліченні багатства енергетичних і мінеральних ресурсів Всесвіту, робить себе більш вільним, всесильним, природокористувачем, світоупорядником, косміургом; 6) нарратив про Модерн як про ідеал, до якого нібито спрямована вся людська історія і до якого належало б привести всі раси, народи, нації [508, с.28-29].

Постмодерністи звертають увагу на те, що гранднарративи інтегрують наукове знання з політикою, етикою, правом тощо. Саме в гранднарративах відбувається „зв'язок знання із суспільством і державою, яка, в принципі, виявляється зв'язком засобу з метою” [321, с.89]. Не випадково Ж.Ф.Ліотар відмічає спорідненість для західної культури мови науки та мови етики і політики.

У гранднарративах відбувалася легітимація суб'єкта, істини і влади. З позиції влади легітимація є процесом, що наділяє законодавця правом проголошувати даний закон в якості норми. І навпаки - з позиції знання легітимація є процесом, згідно з яким законодавцю, що тлумачить соціальний дискурс, дозволено предписувати вказані умови для того, щоб деяке висловлювання склало частину цього дискурсу і могло бути прийнятим суспільством до уваги.

Але тут знов постає проблема суб'єкта: хто має право вирішувати за суспільство? Який він, цей герой, чиї розпорядження є нормами для тих, кого вони підпорядковують?

„Така манера дослідження, - пише Ж.Ф.Ліотар, - соціо-політичної легітимації поєднується з новою науковою настановою: ім'я героя - народ, знак легітимності його консенсусу, спосіб нормативної регуляції обговорення. З цього неминуче витікає ідея прогресу: він є нічим іншим, як рухом, в якому нібито акумулюється знання, але цей рух розповсюджується на новий соціо-політичний суб'єкт” [321, с.76].

І далі: „народ сперечається сам з собою про те, що справедливо, а що ні, так само, як і співтовариство вчених про те, що істинно, а що помилково. Перший накопичує цивільні закони саме так, як друге - наукові; перший вдосконалює правила свого консенсусу через конституційні положення саме так, як друге переглядає їх в світлі своїх знань, впроваджуючи при цьому нові „парадигми” [321, с.77].

Саме завдяки такому тотальному суб'єкту відбувається взаємодія орієнтованих на істину денотативних та орієнтованих на справедливість

прескриптивних висловлювань, яка реалізується у гранднарративах. Питання про державу виявляється, таким чином, переплетеним із питанням про наукове знання. В постсучасних умовах питання про легітимацію знання ставиться інакше, ніж у класичній науці: тут відсутня як універсальна метамова, так і традиційна легітимація знання.

Слід враховувати, що гранднарративи - це не безвинні „історії з хепі ендом”, а „лінгвістичні знаряддя всіляких мовних практик, у ході яких здійснюються глобальні впливи, керування, репресії, маніпуляції людським мисленням і поведінкою. Вони є інструментами, котрі використовуються владою при формуванні стереотипів „раціональної поведінки”. За допомогою подібних стереотипів „раціональної поведінки” опікуни людства здійснюють ті чи інші стратегії влади (інтелектуальні, світоглядні, політичні...)” [442, с.34].

З методологічної точки зору, гранднарративи намагаються побудувати єдину систему соціальних норм, доцільності і порядку, істини і справедливості. „Якщо підсумувати правила гри попередньої культури, то їх можна викласти в таких положеннях: ...пріоритет соціального і загального над індивідуальним і окремим, існування (сущє) як чітка і тверда основа дійсності” [442, с.91]. Внаслідок цього все знання людини вибудовувалось у цілісну, ієрархічно організовану систему, підпорядковану єдиному принципу. Зміст цього принципу може бути історично мінливим, але його функція, що полягає в центруючому началі системи, залишається незмінною. Космоцентризм, геоцентризм, антропоцентризм змінювали один одного, проте завжди залишались „центризмами”. Класична наука багато в чому сприяла розповсюдженню й універсалізації цього принципу. Водночас, саме наука, правда, вже не класичного типу, своєю критикою жорсткого детермінізму, монолінійного і монофакторного розвитку, каузальності заклала підстави для критики принципу центрації.

У постнекласичній раціональності така критика механістичного детермінізму перетворилась на відмову від моністичного погляду на світ. І

прихильники синергетики, і постмодерністи заперечували принцип центрації - хоч кожний з напрямків наводив власні аргументи.

Так, наприклад, синергетики наголошували на тому, що соціальні системи, які підпорядковані принципіві центрації, складають дуже вузький клас найпримітивніших систем, які динамічно змінюються. Поза цим класом залишаються майже всі скільки-небудь складні системи, що еволюціонують [508, с.36].

Постмодерністи ж доводили, що принцип центрації духовної еволюції цивілізації на будь-якій її історично конкретній ситуації є не більш, ніж декларація, в яку можна або вірити, або ні. Тому втрата довіри до базових онтологічних понять не може не позначитись на системній обґрунтованості соціальної реальності. „Велике оповідання втратило свою правдоподібність, незалежно від способу уніфікації, який йому призначався: спекулятивна розповідь або розповідь про звільнення” [321, с.92].

З точки зору постмодернізму, претензії будь-яких текстів на статус гранднарративів, сьогодні виглядають безпідставними. Постмодернізм наполягає на деконструкції гранднарративів, висуваючи в якості інструмента подолання останніх іронію. Добу, коли відбувається девальвація довіри до гранднарративів, Ж.Ф.Ліотар і назвав, власне кажучи, добою постмодерну. „Нам дорого коштувала ностальгія, - пише він, - за цілим і єдиним, за примиренням понятійного й чуттєвого, за прозорим і комунікабельним досвідом. За всезагальним побажанням розслабитися й заспокоїтися ми чуємо хриплий голос бажання знову розпочати терор, довершити фантазм, мрію про те, щоб охопити і стиснути у своїх обіймах реальність. Відповідь на це така: війна цілому, будемо свідчити про неуявленне, активізувати розбрат, рятувати честь імені” [322, с.7-8].

З огляду на те, що гранднарративи асоціюються в суспільній думці з тотальними ідеологіями, громадянсько-політичний заряд постмодерністів мав своєю мішенню провідні моноідеології. Як аргумент щодо такого положення можна навести роздуми німецького філософа Рормозера. У роботі „Криза

лібералізму” він пише: ”Сучасний західний інтелектуальний прошарок постійно мусує в масовій свідомості невроз страху того, що чиєсь зазіхання на істину породить новий тоталітаризм. І поки у свідомості людей залишається ця домінуюча теза, кожному буде здаватися небезпека тотально-терористичної влади в будь-якій постановці питання про істину як загальнообов’язкову” [Цит. за: 426, с.57].

Критикуючи гранднарративи, постмодерністи намагалися підготувати суспільство до відмови від моноідеології, до плюральності світоглядних позицій, наголошуючи на негативних наслідках тотальних ідеологій, що мали прояви в історії.

Дійсно, кінець ХХ ст. засвідчив крах більшості тотальних ідеологій, що дозволило артикулювати тезу про „загибель ідеології” і породило настрої антиідеологізму. Ця теза, озвучена свого часу К.Мангеймом і актуалізована пізніше Д.Беллом, була підтримана Дж.Шварцмантелем у роботі „Ідеологія і політика”. На його думку, ми живемо в постідеологічному суспільстві, оскільки воно постійно фрагментується, і дуже важко вивести єдину стратегічну лінію його розвитку.

Шварцмантель вважає, що існують декілька варіантів постідеологічної політики. Одні з них мають постмодерністський характер, де на перший план виходить боротьба з телеологічним баченням історії [614, с.278]. Другі, які є сумісними з першими, містять критику проекту Просвітництва, котрий нібито позбавив спільноту її внутрішнього змісту і пропагує хибний універсалізм, що ґрунтується на розповсюдженні європоцентричних цінностей на носіїв зовсім інших способів життя. Жодний з них не має етичного і політичного пріоритету. Таку перспективу підтримують ті, хто погоджується з тим, що ми живемо в епоху „поминок за Просвітництвом”.

Концепція постідеологічного суспільства може бути також розвинута у плюралістичному напрямку, якщо сприймати ідеологію ліберал-демократії як відкрите поле, на якому, виходячи з узгоджених кожною стороною норм ліберально-демократичної політики, відбувається боротьба різних інтересів і

несхожих одна на одну політичних філософій, які прийшли до консенсусу відносно ліберально-демократичних цінностей.

Отже, всі вищеназвані перспективи передбачають, що в умовах ліберально-демократичного суспільства ідеологічну жорстокість суспільного життя вдалось подолати, і настала епоха більш свободної і гнучкої політичної форми.

Таке постідеологічне розмаїття є типовим для ідеології неолібералізму. Аналізуючи політичну палітру сьогодення, німецький дослідник Роберт Музіль констатує, що в нашому суспільстві вже „ніколи не буде єдиної ідеології”, бо відкриваються „нові ідейні джерела”. Він зауважує: „Оскільки не можна сперечатися щодо того, що кожний надає певної життєвої цінності ідеям, що перетинаються тут і там, що придушення є втратою, а прийняття - зиском, виникає величезна організаційна проблема, яка полягає у тому, щоб не кинути напризволяще суперечку і поєднання ідеологічних елементів, а сприяти їм. Ця потрібна функція суспільства сьогодні існує тільки в сфері науки, тобто чисто в розсудковій сфері; у сфері духовного митці навіть не визнали її необхідною” [614, с.303].

Однак, не всі сучасні інтелектуали розділяють думки про кінець ідеології. Існує, наприклад, концепція, яка ґрунтується на протиставленні старих і нових ідеологій: старих тотальних ідеологій, представлених у вигляді ліво-правого спектру, і нових - „молекулярних” ідеологій, які дуже важко, майже неможливо вписати в строгі рамки опозиції лівих і правих. Ці нові, більш обмежені ідеології разом формують архітектоніку постсучасного політичного життя.

На наш погляд, взаємодії між ідеологіями сьогодні коректно описати поняттям „ідеологічний дискурс”. Взаємодії ідеологій розвиваються, як правило, в двох напрямках: з одного боку, це лінія дистанціювання і полеміки з опонентами, що підсилює напруженість у суспільстві, з іншого боку - це напрямок установаження контактів між сумісними ідеологіями, що сприяє зближенню і навіть перейманню теоретичних і програмних положень. Подібні контакти укріплюють політичну стабільність у суспільстві.

У постсучасному світі головна лінія ідеологічного дискурсу пролягає між ідейними течіями, що захищають цінності й ідеали гуманізму, та доктринами, що обґрунтовують насильство як найефективніший метод досягнення політичних цілей. Відповідно, еволюціонують і ідеологічні системи, зближуються гасла лібералізму, неоконсерватизму, соціал-демократії, християнської демократії тощо. З іншого боку, консолідуються екстремістські, фашистські, шовіністичні, расистські течії. Постнекласичне суспільство живе у стані „калейдоскопа ідеологій”.

На місце ідеологій, що традиційно обґрунтовували проблеми економіки, її організації і розподілу благ, приходять політичні ідеології, що піднімають проблеми, які не можна втиснути в старі рамки політичної полеміки. Цей процес важко назвати „постідеологічною перспективою”. Скоріше його можна описати гаслом - „нові ідеології замість старих”.

Нові ідеології, більш обмежені і менш орієнтовані на державу, стають провідними політичними гравцями. До них можна віднести: інвайроменталізм, фемінізм, ідеології, що пов’язані з релігійною та культурною ідентичністю. Виникає запитання: чи можна нові ідеології вважати істинними і такими, що відповідають поняттю „ідеологія”, а не чимось іншим, наприклад, групами тиску? Вочевидь, що можна.

Теза „нових ідеологій проти старих” демонструє абсолютно іншу картину ідеологічної політики - більш розмаїту і децентралізовану, ніж стара. Особлива увага приділяється плюралістичності партикулярних ідеологій, які засновані на конкретній проблемі і все менш пов’язані з питаннями економіки, а більше - з питаннями „якості життя” та ідентичності. Усе це формує „сузір’я” нових політичних ідеологій.

Замість низки ідеологій, сконцентрованих на аспекті протистояння лівих і правих, ми маємо цілий набір міні-ідеологій, не схожий на гранднарративи минулого. Ідеології, що належать до цього сузір’я, можна назвати несерйозними і легковажними через те, що вони не мають потужного ідеологічного впливу, але при цьому більше відповідають реаліям

фрагментованого і скептично налаштованого інформаційного суспільства. Вони вказують на нові умови ідеологічної і політичної активності.

Але навіть поєднавшись у сузір'я нових ідеологій і політичних рухів, вони не здатні створити адекватну систему ідей, яка б охопила всі складнощі сучасного суспільного життя. На думку Джона Шварцмантеля, „вони... є доповненням або оновленням більш масових і розвинутих політичних ідеологій, але самі по собі не здатні забезпечити формування масштабних мобілізуючих рухів ідеологічної політики” [614, с.283]. Існуючу картину сучасних ідеологій доповнює концепт ідеологічного „поля”, який був запропонований Роджером Вільямом Брубейкером та П'єром Бурдьє. Поняття „поля” передбачає мінливість і динамічність, а отже, політичний дискурс, в якому із взаємодії старих і нових ідеологій народжується контрідєологія, що протистоїть неолібералізму. Домінуюча ідеологія є складним явищем, що містить у собі безліч тем, які пов'язані одна з одною. У цілому, неолібералізм містить у собі ідею „провідної ролі ринку як глобального інституту, цінність людини, яку сприймають як споживача на ринку, і вибір якої вважають за вищий прояв свободи й автономії, і значущість суспільних інститутів, діяльність яких оцінюють з точки зору її продуктивності й вимірюваних результатів - тобто перетворення на товар усіх аспектів людського життя” [614, с.293]. Така перспектива включає й ідеї релігії та культури, однак в умовах постсучасності її відносять до приватної царини.

На сьогодні ідеологія неолібералізму стикається з багатьма викликами й протидіями, серед яких особливо слід сказати про два основних: а) політику ідентичності, метою якої є не трансформація неоліберального суспільства, або порушення його основ, а окреслення в ньому деякого простору, у межах якого носії певної ідентичності можуть існувати захищено й толерантно; б) політика „світової справедливості”, метою якої є протистояння неоліберальним цінностям і всеохоплюючої ролі ринку. Остання втілює відродження анархізму у формі децентралізованого політичного руху мережевого типу, яке виступає проти деяких форм домінування. Сюди слід віднести також ідеологію

антиглобалізму. Отже, старі й нові ідеології, утворюючи еkleктичний ідеологічний дискурс, можуть стати тією контрідеологією, яка протистоїть ідеології неолібералізму.

Натомість вітчизняні суспільствознавці схильні вбачати в сучасних ідеологічних трансформаціях зародки інтегративної ідеології. Дійсно, між ідеологічними настановами й програмами постсучасних політичних гравців уже немає істотних розбіжностей, всі вони „співіснують під єдиною метаідеологічною парасолькою” [31, с.194]. Тому можна припустити, що поява інтегративної ідеології не завдасть шкоди суспільству, а, навпаки, піде на користь. Як зазначає Ф.М.Кирилюк, назріла необхідність формувати інтегративну ідеологію як своєрідний мобілізаційний фактор процесів державотворення та становлення громадянського суспільства. „Інтегративна ідеологія - це система концептуально оформлених уявлень, ідей і поглядів на політичне життя, що склалось на основі гармонійного об'єднання цінностей, запозичених з різних ідеологій у єдине ціле шляхом створення та поширення різних форм комунікацій між ними. Ця система є специфічною формою раціоналізації світу й життя, за допомогою якої можна знайти стійкі точки орієнтації для своєї діяльності” [242, с.496].

Вочевидь, йдеться про домінуючу ідеологію суспільства, навколо якої консолідуються політичні партії і рухи. Якщо на Заході таким підґрунтям є неолібералізм, який приймає виклики з боку мініідеологій, то в Україні до неолібералізму слід додати відчутний вплив „старих” ідеологій, насамперед, лівого спрямування. Проблема інтегративних ідеологій стала предметом обговорення багатьох відомих соціальних філософів - М.І.Михальченка, В.П.Андрущенка, Л.В.Губерського, В.О.Тарана тощо.

Разом з тим, у політичній філософії існує й інше розуміння ідеології, її сутність пов'язується, насамперед, з культурною системою (К.Гірц) та способом ідентичності (Д.Белл). Ідеологія вважається однією з іманентних форм розвитку культури, саме - культури як семіотичної системи. „Ідеологія не є лише чимось на зразок суперструктури. Відмінність між суперструктурою та

інфраструктурою повністю зникає, оскільки символічні системи вже належать до інфраструктури, до базового складу людської істоти” [469, с.316].

У житті суспільства на найглибшому символічному рівні ідеологія відіграє конституюючу роль. Саме в інтегративній ідеології, на думку К.Гірца, відбувається „кореляція між ідеологією та риторикою. Ідеологія виступає не спотворенням базової комунікації, а риторикою базової комунікації” [469, с.325], хоч К.Гірец і застерігає від того, що „інтегративна функція застигає, коли вона стає риторичною в поганому сенсі, коли схематизація та раціоналізація починають панувати” [469, с.325]. Не буде хибним твердження про те, що саме така спотворена риторика, намагання завдяки риторичним фігурам поєднати ідеологію та конкретне життя відбувалося в останні часи існування Радянського Союзу. Але в той же час, нашому політичному дискурсу теж може загрожувати і заважати розрив між деклараціями політиків та реальним станом речей у суспільстві.

На наш погляд, заміна моноідеологій на ідеологічне „поле” або на політичний дискурс, хоч і відповідає постнекласичним тенденціям розвитку соціальної раціональності, водночас не виправдовує необхідності деідеологізації як такої. Теза про „загибель ідеології” суперечить тезі Ф.Ніцше про „одвічність” ідеології, оскільки природа останньої коріниться в психологічних і ціннісних передумовах індивіда. Ідеологію неможливо усунути, як неможливо усунути оцінні думки. Вона — як частина культури не зникає, а демонструє зміну одних її форм іншими. Так, інтеграційні ідеології раннього модерну трансформувались у тотальні моноідеології пізнього модерну. Крім того, наприкінці ХХ сторіччя відбулася синхронізація ідеології, пізнання, критики і інших духовних практик, що свідчить про їх своєрідний соціокультурний синтез і плюралістичні форми соціальної ідентифікації у постнекласичному суспільстві.

Зупиняючись на особливостях сучасного ідеологічного поля в Україні, гадаємо, не варто екстраполювати політичні реалії сучасних західних країн на терени української дійсності. По-перше, тому, що Україна як незалежна,

демократично налаштована держава не має такого політичного досвіду, як європейські країни. По-друге, деякі країни Західної Європи у своєму економічному розвитку сягнули стадії постіндустріального суспільства, в той час як Україна переживає стадію індустріального розвитку. По-третє, сучасні політичні партії в Україні та їх доктрини в більшості співпадають при визначенні основних стратегій суспільства.

Незважаючи на розбіжності в програмних настановах щодо управління соціальною динамікою, „політичні ідеології, характерні для буржуазного парламентаризму, репрезентують собою лише різні нюанси однієї й тієї ж верховної ідеології - етатизму, що виражає фундаментальну віру в проект „Людина”, розрізняючись у тлумаченні історичної ролі держави в реалізації цього проекту. Усі вони - і консерватори, і ліберали, і соціалісти - з їхніми тоталітарними або демократичними переконаннями - є прибічниками однієї і тієї ж базової ідеї - сильна держава, необхідна для виживання хорошого природного суспільства” [31, с.74]. Ідеологи сучасного капіталізму впевнено декларують нездоланність віри в індивідуальність. При переході до інформаційного суспільства, ці ідеологеми набувають гротескного та гіпертрофованого характеру: гіперіндивідуалізм, гіперегоїзм, гіпернаціоналізм. Усе це є свідченням відчайдушного намагання „перезапустити” проект.

Якщо для Західної Європи основною ідеологічною доктриною є неолібералізм, то для України програмним документом, який визначає її подальший розвиток, є ідеологія ліберальної демократії з її головною ідеєю - побудови „держави добродітності”.

Як пише Ф.Фукуяма, „ліберальна демократія вважається найбільш раціональною формою правління, тобто державою, яка найбільш повно розуміє раціональні бажання і раціональне визнання... для того, щоб демократія була дієвою, громадяни демократичних держав повинні забути утилітарні коріння своїх цінностей і випрацювати деяку ірраціональну тимотичну гордість своєю політичною системою і способом життя. Тобто вони повинні почати любити демократію не тому, що вона краще інших альтернатив, а тому, що це їх

демократія. Більше того, необхідно перестати бачити в таких цінностях, як „толерантність” лише засоби для досягнення певної мети; в демократичному суспільстві толерантність стає визначальною чеснотою” [577, с.322,327].

Випрацювання такого роду „гордості” або „асиміляція демократії в самовідчуття громадян,” - ось що мається на увазі Ф.Фукуямою під створенням демократичної або громадянської культури. Наявність такої культури є ключовою умовою довготривалого здоров'я і стабільності демократії, оскільки „жодне реальне суспільство не може довго вижити лише на одному раціональному розрахунку і бажаннях” [577, с. 327].

У сьогоднішньому політичному дискурсі, ліберальна демократія асоціюється з доцільним, раціональним суспільним устроєм, який запобігає появі на політичній арені тоталітаризму та авторитаризму. Але серед прибічників ліберальної демократії є теоретики, які досліджують її вади і наголошують на тому, що суперечності ліберальної демократії криються в ній самій - це суперечність між лібералізмом та демократією. Зокрема І.Валлерстайн розглядає цю проблему наступним чином.

На його думку, головним лозунгом лібералів є раціональність. Вони виступають найбільш відданими послідовниками Просвітництва і вірять у потенційну раціональність усіх людей, в раціональність не передвизначену, а таку, що досягається завдяки освіті. На думку ідеологів лібералізму для втілення раціональності необхідна компетентність і громадянська культура, яка б давала спеціалістам відчуття власної значущості. Кожна людина потенційно раціональна, але реально раціональні далеко не всі; саме тому лібералізм закликає наділяти правами лише людей, які мислять раціонально, з тим, щоб вони, а не ті, хто позбавлений здібності раціонально мислити, приймали найважливіші суспільні рішення. Предметом обговорення лібералів є проблема інкорпорованості в суспільство, суперечки про виборче право та інші форми політичної участі.

Натомість, демократи вважають за необхідне включити до суспільства знедолених, ізгоїв, тих, хто потребує захисту та опіки. „Демократія передбачає

застережливе ставлення до експертів і спеціалістів, сумніви в їх об'єктивності, щирості і громадянських почуттях. Демократи бачать прикриття для нової аристократії в ліберальних міркуваннях, досить згубних тому, що вони проголошують універсальні принципи, які завжди мають своїм результатом збереження існуючих моделей ієрархії” [81, с.132].

Саме тому лібералізм і демократія символізують сутнісно різні тенденції, які мають поєднуватися та плідно існувати на політичному терені багатьох країн. Це відношення братів-ворогів. На сьогоднішній день, одне з питань, яке примушує тісніше співпрацювати лібералів і демократів, - пише І.Валлерстайн, – це питання мультикультуралізму, бо інкорпорування в соціум складне, але виключення з соціуму – аморальне [81,с.132]. Отже, в самій ліберальній демократії криються невирішені суперечності, які становлять її сутність, і які вимагають від неї рухатися вперед, винаходячи різні форми свого існування.

Наступна форма ідеології, яка панує в сучасних країнах - тандем науки і техніки, який завуальовано впливає на суспільні відносини та керує ними.

Починаючи з останньої чверті XIX століття, в найбільш розвинутих капіталістичних країнах проявляються дві тенденції розвитку: по-перше, посилення інтервенціоналістської активності держави, яка повинна гарантувати стабільність системи, і, по-друге, зростаюча взаємозалежність наукових досліджень і техніки, яка перетворила науку на головну виробничу силу. Тим самим змінилося відношення економічної системи до системи панування: політика вже не є лише елементом надбудови. Формально-демократичне панування в системах державно-регульованого капіталізму підпорядковується вимогам легітимації, яке неможливо виконати шляхом звертання до добуржуазних форм легітимації. Саме тому місце ідеології вільного обміну займає програматика відшкодування збитків, яка орієнтується на соціальні наслідки не інституту ринку, але держави, яка компенсує дисфункції процесу вільного обміну. Ю.Габермас пише, що вона „поєднує момент буржуазної ідеології успіху (в якій присвоєння статусу залежно від індивідуального успіху зсувається, однак, з ринку в бік системи освіти) з гарантією мінімуму основних

благ, перспективою зберігання робочого місця і стабільністю доходів. Ця програматика відшкодування зобов'язує систему панування (влади) зберігати умови стабільності системи забезпечення соціальної безпеки і шансів особистого росту, попереджуючи про ризики, що пов'язані з цим зростанням” [584, с.84]. Організація суспільства залишається питанням, яке пов'язане з комунікацією практики, а не лише техніки, яка керується наукою. Техніка і наука стають сучасною ідеологією.

Програматика відшкодування збитків, як форма ідеології, актуальна для сучасної України, бо саме в формі відшкодування збитків населенню вирішується суперечність між лібералізмом та демократією - як проблема узгодженості нерівності, та з претензією на рівність. Це гарантія того, що ті надбання, які існують у суспільстві можуть бути захищені. Для постсучасних країн характерна ідеологія неолібералізму і період „відшкодування збитків” вже пройдений, натомість, Україна ще його переживає.

Отже, постнекласична соціальна раціональність не фокусується на якійсь одній ідеологічній парадигмі, хоч ліберальна демократія є важливим стрижнем сучасних ідеологій, але далеко не єдиним. В результаті відмови від гранднарративів можна говорити, що постсучасне ідеологічне поле характеризується плюральністю політичних ідеологій, мультикультуралізмом як формою ідеологій, набуттям ролі ідеології науки і техніки, програматикою відшкодування збитків, як другорядною ідеологією.

З огляду на сказане, слід зазначити, що проблемне поле сучасного ідеологічного простору має свої особливості у розвинутих європейських країнах та у пострадянських, зокрема, в Україні. Для розвинутих країн характерні наступні тенденції у розвитку ідеологічного поля: 1) пануюча ідеологія неолібералізму; 2) постмодерністська боротьба з гранднарративами; 3) дискурс нових ідеологій проти старих; 4) поява контр-ідеології, яка протистоїть ідеології неолібералізму. Для України, яка переживає період індустріального розвитку суспільства, ці характеристики не зовсім відповідають дійсному стану речей. Перш за все, слід відмітити той факт, що в нашій державі все гучніше

лунають заклики до створення інтегративної ідеології. Безумовно, підґрунтям для такої ідеології є філософема ліберальної демократії, з її ідеалом „держави благоденствія”. По-друге, в Україні чітко виокремились три основних „старих” ідеологій: ліві, консерватори та ліберали, між якими ведуться постійні суперечки. Щодо наявності молекулярних ідеологій, то можна сказати, що вони в політичному просторі не позиціонують себе як самостійні ідеології, скоріше, як громадські рухи.

Враховуючи той факт, що постнекласичний етап розвитку соціальної раціональності відмовляється від гранднарративів, сучасні українські реалії свідчать проте, що ліберальна демократія в Україні позиціонує себе як сучасний гранднарратив.

5.3. Дискурс-позиція: „аксіологічні пріоритети”

Кожен з типів раціональності має свої специфічні характеристики, які відрізняють один тип від іншої. З розвитком раціональності певні її риси змінюються, а деякі взагалі нівелюються. Але одна з них є наскрізною для всіх типів раціональності. Йдеться про роль та значення суб’єкта. Якщо у класичній раціональності його позиція зведена до простого віддзеркалювача об’єктивної реальності, то в некласиці позиція суб’єкта враховується при розгляді способів його ставлення до дійсності. Постнекласична ж раціональність відштовхується від того, що суб’єкт з його ціннісними настановами та світоглядними позиціями конструює світ, в якому він живе.

Раціональне ставлення людини до світу не заперечує необхідності усвідомлення нею своєї діяльності як значущої, необхідної, такої, що в своєму змісті містить не тільки утилітарні та прагматичні аспекти, а й тимотичну (від платонівського „тимос”), насичену ціннісним змістом складову. Постнекласична раціональність повинна виходити з відносності самоконтролю в реальному житті. Раціональність у смислі усвідомленого пошуку позиції, яка є адекватною дійсності, не відбувається у чистому вигляді, вона охоплює різні види людського світовідношення - раціональне, нераціональне, ірраціональне.

Якщо звернутися до визначення цінностей, то можна провести аналогію з поняттям культура - майже така кількість найрізноманітніших та навіть діаметрально протилежних дефініцій. Вихідним пунктом аксіології, як вчення про цінності, є кантівське протиставлення теоретичного і практичного розуму і визначення автономії та примата практичного розуму над теоретичним. Це виявилось підґрунтям для неокантіанської теорії цінностей, що розроблялася баденською школою (Г.Ріккерт, В.Віндельбанд). На думку неокантіанців, суспільні науки, як науки про цінності, виключаються з наукового пізнання як пізнання законів буття. Світу дійсності протиставляється „царина цінностей”, яка лежить по той бік суб’єкта і об’єкта. Г.Ріккерт постулює наявність третьої царини - „царини смислів”, що утворюється актами оцінки.

Розглядаючи науку як явище культури, а наукову істину - як одну із культурних цінностей, неокантіанці втягували теоретичне знання в орбіту аксіології. Наукове пізнання отримало своє місце серед інших цінностей, а філософія перетворилася в універсальне вчення про цінності. „Повстання безмежного індивідуалізму, - писав В.Віндельбанд, - досягає своєї вищої точки у твердженні про відносність всіх цінностей. Лише владна воля „надлюдини” продовжує існувати в якості абсолютної цінності... Для „вищої” людини немає вже ніякої норми - ані логічної, ані етичної. Місце „автономії розуму” займає примха „надлюдини” - ось той шлях, яким ХІХ століття пройшло від Канта до Ніцше... Релятивізм - це відставка філософії та її смерть. Тому вона може продовжувати існувати лише як вчення про загальнозначущі цінності” [91, с. 489]. Вочевидь, така ситуація була обумовлена характеристиками некласичного типу раціональності, згідно з якими відбувається звеличення ролі суб’єкта при досягненні ним об’єктивного світу, а відтак - і включення ціннісних настанов у структуру пізнавального процесу, в науковий пошук та об’єктивацію його в дійсності.

У радянському і пострадянському філософському дискурсі означена логіка, в цілому, зберігається: якщо у 1960-1970-ті роки цінності тлумачились переважно об’єктивістськи, то наступна еволюція незмінно супроводжувалася

підсиленням ролі суб'єкта. На сьогоднішній день можна виокремити дві теоретичні позиції щодо природи цінностей. Так, В.Тугарінов, М.Каган, Л.Столович, В.Гречаний, В.Сержантов, Г.Гребеньков вважають, що природа цінностей обумовлена суб'єкт-об'єктними відношеннями. Натомість, О.Дробницький, Г.Вижлецов, І.Нарський, Б.Марков, П.Гречко вбачають її в міжсуб'єктних відносинах. Як зазначає Г.В.Гребеньков, „ці два різні підходи не суперечать один одному, а скоріше, взаємодоповнюють, бо фіксують різні грані одного й того самого, але надто складного за своєю природою феномену, яким є цінність, по-перше, як об'єктивна характеристика буття і, по-друге, як поняття, що намагається це буття описати і адекватно відобразити в свідомості і діяльності людини” [127, с.13].

Наприкінці 80-х років харківський соціолог В.С.Бакіров зазначав, що „багато авторів вважають за необхідне трактувати цінність як об'єктивне благо, як предмет, явище, якість, незалежно від того, що знає про нього людина, як вона до нього ставиться, відіграє позитивну роль в її житті” [30, с.7]. Він вказував, що такий підхід важко застосувати до дослідження конкретних механізмів регулювання і стимулювання людської поведінки, її соціальної детермінації. Предмет, на думку В.С.Бакірова, лише в тому випадку сприймається суб'єктом як цінність, якщо він є необхідним, корисним, актуальним для нього. Предмет, який має об'єктивно-позитивну значущість, яка не актуалізована в свідомості людини, залишає її байдужою, або виключає дії суб'єкта, які не є адекватними реальній ролі даного предмета в житті людини.

Цінність, як регулятор соціальної поведінки, виникає в тому випадку, коли предмет реально притягує до себе людину, підштовхуючи її до певних дій. У такому ракурсі цінності можна визначити як будь-які об'єкти людських прагнень, потягів, бажань, що сприймаються в якості таких особистістю, соціальною групою, суспільством. Акт усвідомлення і оцінки людиною події, явища, процесу має складний і суперечливий характер. Це оцінювання може

привести й до спотворень, коли суспільно негативні факти уявляються як цінність, натомість позитивно значущі - як „дисципліна” [29, с.8].

У вітчизняній філософській традиції було усвідомлення того, що цінність повинна трактуватися щонайменше в трьох вимірах: „а) в аспекті соціокультурного поняття, що описує об’єктивні характеристики соціальної реальності; б) в аспекті психологічно-інтерсуб’єктивного, комунікативного феномену; в) в аспекті епістемологічної категорії, яка претендує на своє відоме прагматичне використання” [127, с.10]. Ця багатомірність вказує на те, що поняття „цінність” концентрує в своєму змісті одну важливу обставину, а саме - „при неможливості вказати єдиний і універсальний гносеологічний контекст, в рамках якого можна було б сформулювати і вирішити проблему цінності, ґрунтовним є те, що в будь-якому аспекті міркувань про цінність, мова йде лише про людські цінності..., те, що називається цінностями має відношення тільки до людського життя” [127, с.10-11].

А.К.Абішева також наголошує на тому, що навіть у буденному застосуванні слова „цінність” мають на увазі те, що відносять до певних підстав життя, людського існування. „Це - не просто те, що можна витратити на щось, що має мінливе, обмежене значення, а те, в ім’я чого проживається життя, те, чого люди бажають заради нього самого” [2, с.140]. Тобто, ми бачимо, що суб’єктивна складова стає пріоритетною, вона все більше наближується до поняття „ідея”.

Порівнюючи поняття „ідея” і „цінність”, які досить близькі за змістом, варто зазначити, що ідея містить у собі, скоріше, певну логічну функцію, яка пов’язує в єдності уявлення і поняття. Ідея може тільки тоді стати цінністю, коли окрім нейтрального змісту несе в собі всезагальну спрямованість її реалізації. Тому, якщо ідея може утримувати образ суцього, то цінність, скоріше за все, містить зміст належного. Цінність повинна мати всезагальний характер як для даного одиничного життя, так і для даної культури. Якщо цінності, що прийняті індивідом, пронизують весь душевно-духовний його світ, надаючи

сенсу життю, то всі потреби, помисли, бажання, виступаючи його проявом, символізуються.

Намагаючись узагальнити весь спектр визначень цінності, В.І.Єфімов та В.М.Таланов пишуть, що „цінність - це і предмет, який існує поза суб'єктом, або в самому суб'єкті, і є для суб'єкта дуже важливим, це і ознака, за якою суб'єкт виокремлює предмет як цінність із всього нескінченного багатоманіття світу, це і відношення між нею і суб'єктом, відношення її до суб'єкта і суб'єкта до неї” [177, с.106].

Слід підкреслити, що для нашого аналізу дискурсу має значення не стільки цінність як така, скільки сформована на її основі ціннісна свідомість. Вона є необхідним посередником між потребами й інтересами суб'єкта, з одного боку, і якостями й характеристиками об'єкта - з іншого. Саме завдяки ціннісним формам свідомості предмети і явища сприймаються як необхідні, важливі, бажані, заохочуючи людину до певних дій. Ціннісна свідомість спрямована на виявлення не об'єктивно фактичних визначеностей явищ, а їх певної - утилітарної, інструментальної, економічної, естетичної тощо - значущості для людини. Ціннісна свідомість містить у собі, по-перше, стійкі уявлення про різні види і типи значущості явищ. Їх ще називають узагальненими уявленнями про типи благ, ціннісні еквіваленти, універсалії, взірці, еталони, стандарти. Основне призначення цієї групи ціннісних уявлень - служити критерієм оцінки реальних або уявних предметів, явищ людської діяльності.

По-друге, до ціннісної свідомості належать уявлення про міру відповідності явищ дійсності ціннісним критеріям, уявлення про справедливе, прекрасне, порядне, корисне. Ціннісна свідомість, як елемент духовності, належить до тієї сфери психічного, що забезпечує дотримання соціальних норм. Адже не існує належного психічного, духовного, а з ним - і ціннісного гуманітарного середовища в стані патології. Безпосередньою складовою ціннісної свідомості виступає особистісна соціальна, громадянська, інтелектуальна свобода. Для формування ціннісної свідомості важлива також

наявність, самодостатність і результативність моральних ідеалів. Ціннісна свідомість, за В.В.Ільїним, є ідеалологічною [194, с.34].

На ціннісний аспект соціальної раціональності, вказував ще М.Вебер, коли протиставляв ціннісну раціональність цілераціональності. Як уже зазначалось, ціннісна раціональність, на його думку, більш притаманна традиційному суспільству, в той час як цілераціональність є необхідною умовою переходу до суспільства модерну.

Включення цінності до структури соціальної раціональності є виправданим уже тому, що базова для раціональності пара „цілі-засоби” має свій аксіологічний вимір. „Той факт, що більшість цінностей може бути досить чітко розподілений на „цінності-цілі” і „цінності-засоби”, має фундаментальне значення для розуміння роботи ціннісної свідомості... Ціль є раціонально регульованою, якщо критерієм її раціональності є успіх дій, практична перевірка. Ціннісно-раціональна ціль або орієнтація спрямована незалежно від успіху дії на безумовну цінність” [42, с.78-80].

В умовах постнекласики зневажливе ставлення до ціннісної раціональності змінюється на протилежне. Цьому сприяє зміщення уваги з „цінності-цілі” на „цінності-засоби”, які відтепер розглядаються в якості самодостатніх. Виявляється, що навіть вищі досягнення світової науки і техніки, незважаючи на наявність у них досить потужних засобів, не в змозі досягти головної цілі: вирішити глобальні проблеми людства, зокрема, запропонувати щось ефективне для гальмування темпів поглиблення екологічної катастрофи. Натомість, дуже часто „благими намірами встелена дорога до пекла”. І суспільна свідомість, нарешті, намагається засвоїти зміст афоризму Ф.М.Достоевського про те, що жодна революція не варта навіть однієї сльозинки дитини. Тобто, ціль і засіб її досягнення повинні бути несуперечливі, співмірні, компліментарні одна одній.

Не важко помітити, що інтегруюча сила цінностей проявляється вже на індивідуальному рівні. Саме цінності формують „матерію” внутрішнього світу людини... створюючи несучі конструкції соціального

характеру особистості. Але сповна інтегруючий потенціал цінностей проявляється на груповому, суспільному, цивілізаційному рівнях, утворюючи так звані культурні коди. Як зазначає П.К.Гречко, „культурний код - це органічна сукупність деяких базових цінностей суспільства, базовість яких слід розглядати як самодостатність, як самоціль” [515, с.158]. Як сукупність цінностей, культурний код є своєрідним ключем, що пояснює глибинні причини внутрішнього розвитку і зовнішньої взаємодії суспільства.

Він пронизує індивідуальну та суспільну свідомості, формуючи уявлення особистості і суспільства про себе, тому на першому плані в культурному коді - не цінності самі по собі, а спосіб їх взаємодії і характер ззовні спрямованої детермінації. Будучи явищем архетипічного гатунку, культурний код не позбавлений і конструктивного, свідомо-конвенціонального начала. Задаючи ціннісні підстави комунікативно-людського буття, культурні коди визначають типологію соціального, соціальної раціональності, а саме: колективізм, індивідуалізм, плюралізм (відповідно класику, некласику, постнекласику).

Якщо скорелювати ці типи соціальності на історичну типологію цінностей, то маємо динаміку розвитку від антиматеріальних до нематеріальних і постматеріальних цінностей. У традиційному суспільстві, для якого була характерною нерозвинутість (негарантованість) матеріальних умов суспільного життя, і головною проблемою якого була турбота про хліб насущний, компенсаторську функцію виконував дух. Антиматеріальний дух був за своїм змістом героїчним та аскетичним, у ньому культивувалося презирство до фізичних насолод і матеріального добробуту. „Заохочувалося вміння не обтяжуватися дискомфортом повсякденного існування, злиденним життям і важкою працею... Відштовхувалося на периферію життя чуттєвість та тілесність, як дещо низьке та вульгарне, яке не могло претендувати на культурну привабливість та історичну значущість” [515, с.160]. За часів індустріальної революції антиматеріальні цінності перестали справлятися із своїм завданням - вносити смисл і символічний порядок в людське життя. На зміну їм приходять нематеріальні.

У період модерну, коли забезпечувалась насиченість товарами та послугами, відбувались демократизація суспільного життя, пом'якшення соціальної напруги, перехід від особистої залежності до ринкової тощо, змінюється й опозиція „матеріальне-духовне”. Якщо в антиматеріальних цінностях переважали мораль та релігія, то в нематеріальних - право, професіоналізм, компетентність, інтелектуальна відповідальність, ділова репутація. В нематеріальних цінностях більше тверезості, відкритості, прозорості, для них характерний динамізм, що втілюється в різноманітних „революціях” (науковій, художній, сексуальній). „Суспільна свідомість не встигає переосмислювати ціннісний ексцентризм, соціально-нормативне експериментаторство, різні - і позитивні, і негативні девіації. Зростає етичний релятивізм у формі скепсису та нігілізму” [515 с.161].

Поступово епоха модерну змінюється на постмодерн і нематеріальні цінності трансформуються в постматеріальні. Останні, до речі, складають ядро постнекласичної соціальної раціональності - це „боротьба проти привілейованої позиції в пізнанні, проти вищої інстанції, що оволоділа повною і остаточною істиною, проти експертизи яйцеголових, що привласнили собі право виносити остаточні і безповоротні рішення, проти єдино правильної ідеології або віри” [515, с.162].

До постматеріальних цінностей західна цивілізація йшла протягом тривалого часу. Необхідно було нагромадити колосальне матеріальне багатство, насититись ним, щоб забажати чогось більшого. Перехід до постматеріальних цінностей - це проблема екзистенціального вибору, і, певно, більшість людей не готова до такого вибору. Постматеріальні цінності потребують розвинутої соціальної уяви, мудрості протистояти способу життя, який формувався століттями.

Останнім часом поряд з показниками якості життя прослідковується така цінність як потреба в суб'єктивному задоволенні від праці, від власної участі у суспільному й особистому житті. Суб'єктивне задоволення від життя відкриває аксіоцентричну епоху в розвитку людства, що визначається не товарною і

споглядальною масою виробленого, а глибиною і повнотою людського смислу. Постнекласичні, постматеріальні цінності - на відміну від антиматеріальних та частково нематеріальних - спрямовані на комунікацію, на діалог, на розуміння того, що постматеріальні цінності носять загальнолюдський характер. Можливо, саме в умовах постсучасності людина усвідомлює, що означає жити серед інших та Іншого. Особливої забарвленості цій ситуації надає проблема вибору та відповідальності за себе й за Іншого.

Аналізуючи всі історичні типи соціальності, науковці порівнюють взаємодію ціннісної та цілераціональності в соціальній поведінці людини. Наприклад, при аналізі людської поведінки, сучасні дослідники протиставляють описану М.Горкгаймером інструментальну раціональність, яка більш характерна для економічної дії, ціннісній раціональності, котра ближча до інших видів соціальної дії. Постнекласична раціональність виступає як інструментальна, якщо людська діяльність пов'язана з вибором засобів, найбільш адекватних для реалізації обраної мети. В ситуації, коли використовується поняття інструментальної раціональності, людина розглядається як деяка „невизначеність”. Які саме процеси відбуваються в рамках цієї „невизначеності” - з точки зору інструментальної раціональності - особливого значення не має, оскільки людина вибирає не між різними типами благ, а між власними уподобаннями. У такому випадку виникає питання про цінності і, як наслідок, - проблема виокремлення ціннісної раціональності [432]. Як зазначає В.С.Швирьов, ціннісна раціональність безпосередньо пов'язана з потребою людини у самовираженні. Якщо ж провести паралель з інструментальною раціональністю, то подібні ситуації будуть означати не що інше, як зміну пріоритету з цілі на засоби [616, с.107-115].

У соціальному середовищі з підвищеним ступенем невизначеності і ризику людина все частіше звертається до сталих, апробованих часом зразків поведінки. Чисто раціональний підхід із розрахунком переваг і недоліків кожної з альтернатив в умовах недостатньої інформації не завжди виправдовує себе, і суб'єкт вдається до стереотипних рішень. Ментальні автоматизми,

ціннісні настанови, культурні норми і навіть підсвідомі асоціації стають такими самими мотивами, що й раціональний розрахунок.

Постнекласичний дискурс соціальної раціональності констатує недостатність цілераціональності як „чистої калькуляції”, а отже - й необхідність врахування аксіологічної складової. „Зрощування” теоретичної і практичної філософії призвело, таким чином, до формування ще одного виду раціональності, який отримав назву етичної. Саме етична раціональність стала предметом вивчення К.О.Апеля та Ю.Габермаса, які підіймають питання універсалістського громадського дискурсу в демократії, моральної легітимації політичної влади, відповідальності вчених і політиків за прийняті ними рішення тощо. В концепції К.О.Апеля в життєвому світі виокремлюється особливий нормативний зріз, який має універсальне значення. У ньому зведені воедино ті форми раціональності (комунікативної, мовної, ціннісної), які до того прийнято було відокремлювати одну від одної. Відкриття соціально-етичної релевантності норм пізнання, і навпаки, епістемологічної релевантності моральних норм і дозволило здійснити спробу остаточного обґрунтування етики.

Ю.Габермас пояснює, що завжди, коли використовується поняття „раціональність”, мається на увазі зв'язок між раціональністю і знанням. Але в телеологічній сфері нормативні моделі спираються не стільки на когнітивний, скільки на мотиваційний комплекс, що функціонує на основі культури в цілому і передбачає до того ж інтуїтивне розуміння нормативних цінностей. Саме в цій сфері, де раціональність виступає як відношення між метою і засобами - ідеями, ідеалами, інтересами і умовами їх збереження - і відбувся злам, коли цілі і засоби виявилися спотвореними, що в результаті призвело до кризи „старої раціональності” [460].

Кризу мотивації через призму аксіологічних пріоритетів розглядає і Френсіс Фукуяма. Спираючись на філософську спадщину Гегеля, Фукуяма наголошує, що „первинним двигуном історії людства є... не сучасна наука або обрій бажань, який нею рухає і постійно розширюється, а повністю

неекономічний мотив - боротьба за визнання” [577, с.218]. У вмінні людини формувати та відтворювати систему цінностей Ф.Фукуяма вбачає засіб запобігання „кінця історії”. Адже зовнішні фактори, тобто високий рівень матеріальних умов життя людини, аж ніяк не сприяє розвитку особистості, її життєвому пошуку, самовдосконаленню. Постсучасна людина пересичена у споживанні, вона не бажає „творити історію”, ні про що не мріє, вона є „останньою людиною”.

Що є критерієм для оцінки історії та її кінця? Підхід, який пропонує філософ для аналізу кінця історії, є позаісторичним і заснованим на аксіологічних пріоритетах. Тобто міра кінця історії - це людина як така. Характеристика людських якостей, їх розвиток в цілому та в умовах ліберальної демократії - ось той лакмусовий папірець, який надає оцінку історії. Якщо говорити про природу людини, то, безумовно, виключно раціональними чинниками її пояснити не можна, бо тоді не можна б було пояснити кохання, патріотизм, самопожертву в ім'я якоїсь ідеї.

Тут ціннісне начало переважає над доцільністю, над розрахунком і прагматикою. Згадаємо: у Платона жага до визнання знайшла відображення у поняттях „тимос”, „духовність”, у Макіавеллі - у прагненні людини до слави; у Гоббса - гордості, у Олександра Гамільтона - в любові до слави тощо. В цілому, ці терміни описують той аспект людської природи, який пов'язаний з потребою надавати цінність речам - у першу чергу собі, а також людям, діям і оточуючим предметам. Жага визнання, до того ж, - це найбільш політична частина особистості, оскільки вона намагається утвердитися над іншими, а тим самим наближається до кантівського стану „асоціальної соціабельності”.

Яким чином в ліберальній демократії реалізується ця жага визнання? Ліберальна демократія, на думку Фукуями, повинна бути універсальною, тобто надавати визнання усім громадянам, оскільки вони люди, а не представники тієї чи іншої спільноти. Ліберальна демократія гарантує універсальне визнання „і рабу, і пану” в правах і захищає ці права.

Універсальна і однорідна держава, що виникає в „кінці історії”, ґрунтується на двох стовпах: економіці і позаекономічному визнанні. Процес історії людства, який веде до цього (універсальної держави), рухається в рівній мірі постійним розвитком науки і боротьбою за визнання. Перше виходить із бажаної частини душі („філохремагон”, за Платоном) і веде до надмірного накопичення багатства, яке стало можливим завдяки союзу бажання і розсудку. Друге породжується „тиматичною” стороною душі, її двигун - реальність рабства; це - бажання того, щоб усі люди були вільні й рівні.

Ф.Фукуяма описує постсучасне суспільство, розглядаючи в єдності питання природи людини, її цінностей, досконалого політичного ладу, як підсумок - соціальну раціональність у дії.

Зосереджуючись на проблемі, слід зазначити, що в ліберальній демократії суперечать два способи жаги визнання: мегалотимія, тобто намагання бути вищим за інших, та ізотимія, тобто намагання бути рівним серед рівних. Перша підтримується лібералізмом, друга тяжіє до демократії. Саме протиріччя між мегалотимією та ізотимією як двома способами визнання і складають основну суперечність ліберальної демократії, а також тим фактором, з якого можна пояснити історичний перехід до постсучасності. Інакше кажучи, в тій мірі, в якій ліберальна демократія ефективно виганяє з життя мегалотимію і замінює її раціональним споживанням, люди стають „останніми людьми” [577, с.282].

Постсучасна людина, за Ф.Фукуямою, все ж таки не бажає бути недиференційованим членом універсальної і однорідної держави, „вона хоче бути громадянином, а не буржуа, який веде життя раба без пана, життя раціонального споживання. Існує нормальна потреба мати ідеали і цінності, заради яких варто жити і умирати” [577, с.433]. Хоча остання людина в кінці історії знає, що не варто ризикувати життям заради чогось, бо все відносно, марно, мінливо. Вона цілком задоволена широтою поглядів і відсутністю фанатизму. І цей факт є надбанням демократії, кредо якої - рівність. Демократичне суспільство практикує віру в рівність всіх образів життя і всіх цінностей. Воно не говорить як жити, як стати щасливим, доблесним, великим.

Замість цього - воно культивує гідність толерантності, яка в цьому суспільстві є головним.

Кожна людина усвідомлює, що її обрій - це лише один із обріїв, не тверда земля, а міраж, який зникає, якщо підійти ближче. Безумовно, такий факт викликає зневіру у силу традицій і цінностей і призводить до деформації особистості як такої. У людини переважають прагматичні інтереси, її життя спрямоване на підтримку свого існування як індивіда.

Саме це і мав, насамперед, на увазі Фукуяма, говорячи про „кінець історії”. Адже, історія не закінчується з розпадом СРСР і загибеллю комуністичної ідеології - вона може закінчитися в надрах самої ліберальної демократії, бо критерієм розвитку історії є „Людина, яка носить це ім'я по праву” - мисляча, творча, така, що переживає, страждає, що здатна до боротьби.

Разом з тим, сучасні можновладці демократичних держав усвідомлюють, що людині демократичного суспільства необхідні певні віддушини для мегалотимії, „які не тільки відводять латентну енергію тимосу і спрямовують її на корисні цілі, а й слугують дротами заземлення, що скидають зайву енергію, яка інакше розірвала б суспільство на частини” [577, с.472]. До речі, етимологія слова „віддушина” вказує на його безпосередній зв'язок зі словом „душа”. Отже, віддушини за своїм значенням у даному разі дорівнюють цінностям.

Таким чином, на прикладі наведених міркувань відомих філософів, ми бачимо, що аксіологічними мотивами просякнуті як зміст, так і структура постнекласичної соціальної раціональності. Той докорінний поворот, що на наших очах визрів у ціннісній свідомості, свідчить про інтуїтивне незадоволення надмірною раціоналізацією суспільних відносин, де суб'єкт „розчиняється” і втрачає власну самобутність.

Сенс такого повороту полягає у відтворенні старих, апробованих часом універсальних цінностей і включенням їх до складу постсучасної соціокультурної парадигми. На думку вітчизняних дослідників, її найважливішою особливістю буде рух від відносного до абсолютного, від плюралізму до монізму, від авангардизму і „духу революційності” до духу

традиції, від „культурних революцій” до екології культури, від прогресизму до консерватизму.

Питання про те, якою повинна бути нова раціональність, може бути сформульованим у кантіанському стилі: як можлива „постфілософська свідомість”? Нагадуючи про відому тезу про смерть філософії, Ф.В.Лазарєв пише: „Сова Мінерви, що втілює істинну мудрість, влітає, як відомо, в сутінки. Але не треба чекати сутінків постмодерністської епохи: вони вже наступили, а ось що стосується сови, то вона, схоже, запізнюється з своїм вильотом. Філософія все ще не може огойкатись від культурних перипетій і різких поворотів історії... Далі нас чекає або Ніщо, або радикальний поворот до „позитивності” ціннісного універсуму. Ще в першій половині ХХ сторіччя Рене Генон передчував такий поворот культурно-аксіологічного маятника історії і визначив його як звернення до Традиції” [293, с.45].

При цьому гасло „Назад, до традиції!” не слід розуміти з погляду буденних або стереотипних уявлень. Йдеться про глибоке переосмислення історичного часу і культурних кодів людства, а також трансцендентної суті самої традиції, як універсального аксіологічного прафеномену. Сьогодні ми вже добре розуміємо, що „традиційний” зовсім не обов’язково є ознакою відсталості, яка має бути подоланою.

5.4. Дискурс-позиція „соціосинергетика”

Характерною рисою постнекласичного дискурсу соціальної раціональності є остаточне зникнення міждисциплінарних кордонів. Знання, що були отримані в галузі природничих наук, екстраполюються на соціальну реальність, у зв’язку з чим постає проблема правомірності подібної екстраполяції. Йдеться, насамперед, про соціосинергетику, стосовно якої останні декілька десятиліть не вщухають особливо палкі дискусії.

На думку Л.Д.Бевзенко, „соціосинергетика - це особливий дискурсивний потік, що виникає на перетині дискурсу соціальності і соціального, з одного боку, і синергетичного дискурсу - з іншою. Дискурс соціального містить у собі

всі тексти, вислови, образи і уявлення, що стосуються теми соціального. Добуваючи з цієї дискурсивної безлічі ті або інші складові, ми отримуємо з їх допомогою можливість побачити і позначити для себе соціальну реальність в різних її аспектах - макро-, мікро-вимірюванні, їх зв'язку, причинній або непричинній залежності... У свою чергу, синергетичний дискурс виникав... як достатньо езотеричне дискурсивне утворення, що бере початок у товщі математичних осмислень нелінійності, поведінки рішень нелінійних математичних рівнянь... Світ нелінійних об'єктів набув дотичності, став спостережним і принадним через красу і багатозначність, що відкрилася. Те, що цей дискурсивний потік вирвався в простір різних дискурсивних практик - наукових, політичних, культурних, етичних, естетичних - було обумовлене... не стільки його експансивністю і агресивністю, скільки тією потребою в підживленні новими засобами означування, яка назрівала в кожному з названих дискурсів. У цьому значенні соціосинергетика - результат такого підживлення, результат впровадження в соціологічні і соціофілософські дискурсивні практики синергетичних схем означування реальності” [41].

При виявленні сутності соціальної синергетики, як репрезентанта постнекласичної раціональності, необхідно враховувати наступне.

По-перше, слід обмежити простір оптимальної дії синергетичної методології. Синергетика вивчає великі, складні системи, що мають нелінійний характер розвитку та, як зазначалось вище, здатні до самоорганізації. Якщо розглядати соціальне на рівні планетарного організму (земне людство), то, безумовно, синергетика, як метод, надає свої позитивні результати. Але навряд чи доречним буде використовувати прийоми синергетики при аналізі мікросоціологічних феноменів. Як зазначає В.С.Стьопін, „...коли йдеться про прості системи, де для рішення тих чи інших пізнавальних і практичних завдань можна абстрагуватися від розвитку і фазових переходів, там застосування синергетичної методології є зайвим” [521, с.50].

По-друге, слід критично ставитися до надмірного захоплення сучасних суспільствознавців синергетичною термінологією. „Робочий лексикон

синергетики, - пише В.С.Капустін, - насилу (частіше формально) освоюється соціологією, політологією, екологією та іншими гуманітарними дисциплінами, хоча між синергетикою і всім комплексом природничих наук серйозних демаркаційних розмежувань немає” [217]. Аргументами на користь цього є вживання основних категорій синергетики у соціальному контексті без їх додаткової конкретизації. Виникає враження, що кожен мислитель наповнює занадто загальні синергетичні категорії (флуктуація, біфуркація, аттрактор, стійкість, нерівноважність, стохастичність та інш.) власним змістом. Можливо, саме цьому, не в останню чергу, вони зобов’язані своїй популярності. Соціальний ідеал можна назвати ідеалом, а можна аттрактором; протиріччя - протиріччям, а можна біфуркацією. Глибина і змістовність наукової рефлексії не залежить від „модної” термінології, але остання викликає у професіоналів-філософів деяку застереженість щодо доцільності звернення при аналізі суспільних процесів до синергетичної методології. „Названі вище два основоположні дискурси - соціальний і синергетический - злилися в соціосинергетику через практичну активність на цьому новому дискурсивному полі adeptів обох основоположних дискурсивних просторів. Іншими словами, ті, хто одвічно був прив’язаний до математичного полюса, зберігав цю прихильність і після виходу в простір соціосинергетики. Текстова стилістика при цьому тяжіла в стилістиці математичних текстів, відхід від строгості формальних описів і висновків був мінімальним. З іншого боку, далекі від математики гуманітарії – соціологи, соціальні філософи – підкоряючись інтуїції доцільності синергетичних схем організації уявлення про соціальне, використовували ці схеми у властивій гуманітаріям вільній манері, швидше як розгорнені метафори” [41].

По-третє, важливою проблемою соціосинергетики є проблема правомірності екстраполяції положень загальної синергетики на соціальну царину, тобто проблема свідомого впливу людини на процеси самоорганізації. Адже соціокультурні процеси та їх локалізації в системи, що включають людину як носія свідомості, репрезентують принципово інший клас систем, ніж

природні системи. Задовільного опису відмінності їх функціонування (ноосфера, техносфера, культура) поки ще не існує. „Соціальні системи не мають початку у звичному розумінні цього слова, а те, що ми позначаємо початком - розмите, аморфне, не визначене, гіпотетичне і вже має історію. Тому досліджувати їх за аналогією з іншими класами систем не завжди продуктивно. Можливо, що соціальні системи - це „системи без тертя”, які прийнято називати консервативними або гамільтоновими з механізмами самозбудження, на відміну від динамічних дисипативних систем з тертям, особливістю яких є постійний спад енергії” [41].

По-четверте, соціосинергетика, намагаючись пояснити становлення, розвиток, можливі варіанти і форми змін соціальних систем на базі загальних принципів синергетики, змушена використовувати нетипові для природничих наук якісні методи. З часів класичного природознавства якісні методи (порівняно з кількісними) вважалися другорядними. Таке упередження змінюється дуже повільно. „Дотепер вдалося підняти лише краєчок завіси, - визнає математик Д.Рюель, - і багато явищ усе ще залишаються незрозумілими й нез’ясовними, хоча ми, мабуть, вже вступили на шлях, передбачений у „Фейнманівських лекціях з фізики”: „Наступна ера пробудження людського інтелекту цілком може породити метод розуміння якісного змісту рівнянь. Сьогодні ми не в змозі побачити, що рівняння гідродинаміки містять такі речі, як вихрова структура турбулентності, яка спостерігається між циліндрами, що обертаються. Сьогодні ми не знаємо, чи містить рівняння Шредінгера жаб, вигадників музики і мораль, або не містить. Ми не можемо сказати, чи є необхідність у чому-небудь, крім рівняння Шредінгера, на зразок Бога, або такої необхідності немає. Поки кожний з нас може дотримуватися як однієї, так і іншої точки зору” [41].

Передбачити поведінку соціальних систем поки можна лише інтуїтивно і за допомогою різного роду імітаційних моделей. Проте це не виключає можливості соціального розвитку, коли нестійкі стани можуть стабілізуватися зворотним негативним зв’язком. Соціосинергетика стикається з величезним

числом параметрів, випадкових змінних, з необхідністю при відображенні використовувати безліч параметрів станів, як явних, так і не актуалізованих, з відсутністю чіткої локалізації, наявністю могутніх пластів контекстуальності, тривалої латентності, розмитих образів, „нерозпакованих” значень і неформалізованих мов. Вона виникає там, де тільки і можливі якісні методи дослідження, де існує понятійна аморфність, вона працює з випадковостями і навколо випадків, які не можуть бути візуалізованими, артикульованими і формалізованими традиційними науковими підходами.

Суспільство як складна нелінійна система миттєво реагує на зміни емерджентності і випадковістю у функціонуванні всього соціуму, що виступає як сукупність соціальних мереж. На сьогоднішній день у суспільстві неможливо змінити якусь одну складову, оскільки зміна одного елементу призведе до зміни всієї системи, на жаль, не обов'язково на краще. Саме в нелінійному соціумі ризику, як прояви випадковості, стали природною складовою соціокультурної динаміки.

Акцент синергетики на моментах випадковості, нерівноваги, невизначеності, стохастичності обумовлює звернення суспільствознавців до феномену ризику соціального розвитку. Сучасне суспільство - це „суспільство ризику” (У.Бек). Ризику не можна подолати, це - форма руху, форма прояву нелінійності, поліваріантності, соціальної реальності постнекласичної доби. Їх можна лише враховувати, оцінювати, прогнозувати та вибудовувати лінію відповідної нормативної поведінки.

Соціальна раціональність постнекласичного типу має людино-вимірний характер, саме тому великого значення слід надавати просторово-часовій позиції індивіда в ситуації ризику. Соціальний ризик - це ситуація невизначеності, що основана на дихотомії реальної дійсності і можливості: як імовірності несприятливих наслідків для акторів (індивіди і колективи), так і ймовірності набуття вигод і благ, що суб'єктивно сприймаються акторами в контексті певної системи ціннісних координат, на підставі чого здійснюється вибір альтернативних дій [267, с.39].

Ризик і вибір - це ті категорії, які найбільш адекватно описують соціальну раціональність постнекласичного періоду. Людина перебуває в колі парадоксальної свободи, яка, з одного боку, нав'язується індивіду, а з іншого, він бере на себе повну відповідальність за наслідки свого вибору, за явні і латентні ризики. Індивід вимушений постійно вибирати, він не може не вибирати чогось або когось з урахуванням фактору безпосереднього або відкладеного в часі ризику.

Такий стан надмірної парадоксальної свободи притаманний суспільствам з нелінійною соціокультурною динамікою, для яких характерними є: відкритість суспільства, переривчатість соціального розвитку, виникнення унікальних соціальних інститутів, що не мають аналогів у минулому. Вони докорінно відрізняються від закритих соціокультурних утворень минулого. Як зазначає С.А.Кравченко, „традиційне і в значній мірі індустріальне суспільство було відносно закритою системою (абсолютно закритих систем не буває), яка демонструє лінійну динаміку. Ця динаміка проявляється в тому, що результат соціального і культурного розвитку був практично пропорційним взаємодії соціальних акторів, що дозволяло прогнозувати майбутнє, ґрунтуючись у своїх висновках на аналізі минулого і сучасного” [267, с.40].

Щоб зрозуміти, наскільки була незначною імовірність інновацій, альтернативність розвитку в суспільстві, достатньо пригадати гегелівський принцип „зняття”. Слідування традиціям, сталим культурним цінностям, жорсткі моделі поведінки, монопольна організація як виробництва, так і розподілу в економіці та духовній сфері, сприяли ствердженню одноманітного знання, відповідно, і цілісності й стійкості суспільства, мінімізації невизначеностей і ризиків соціальних потрясінь. Але навіть у закритих суспільствах міра безпорядку (ентропія) з часом стає більшою, що призводить до дезорганізації, структурно-функціональних невизначеностей і, врешті-решт, до їхньої деструкції. Як зазначає І.Валлерстайн, „історичні системи, як і будь-які інші, мають обмежений термін життя... У міру того, як вони все далі відхиляються від рівноваги, і досягають точки біфуркації, настає кінець” [81,

с.5]. Зігмунд Бауман, визначаючи сучасність як „плинну”, „текучу”, характеризує її стрімким зростанням структурно-функціональної складності, відкритості і нестійкості соціуму, що передбачає принципово новий характер взаємозв'язків індивіда і суспільства. Варто зазначити, що неусталеність, нестійкість соціуму, плюралізація суспільної свідомості і моралі, атомізація особистості, досягли таких меж, що навіть незначні впливи призводять до радикальних змін, завдяки яким соціальні системи здатні до зміни своїх параметрів. У цих умовах суспільна рівновага набуває форми динамічної соціальної організованості, в основі якої лежить твердження, що впорядкованим є такий соціум, який відкритий для творчості індивідів, сприятливий для інновацій, реагуючи на них структурними змінами, що розширюють можливість креативного оновлення свого компонентного складу і підвищують загальну стійкість у динамічному зовнішньому середовищі.

За цих умов ризиковані наслідки стають природною і буденною справою. І.Пригожин та І.Стінгерс зауважують, що ризик виникає там, де універсум відкривається як поліваріантне явище, де „незворотність, або стріла часу, тягне за собою випадковість” [447, с.265]. У „плинній сучасності” випадковість перестає носити екстраординарний характер і стає нормальним станом життєдіяльності. У певній мірі випадковість перестає бути такою в плані небажаної емерджентності, як вона розумілась у класичній і некласичній раціональності.

Проблеми, що пов'язані з фактором типової випадковості, сприяють формуванню в суспільній свідомості алгоритмів рефлексивного типу, які задають можливість інноваційній діяльності соціальних суб'єктів в умовах ризикогенної активності.

У випадку з соціальними системами застосування принципів синергетики дозволяє досліджувати якісні зміни в суспільстві на основі врахування взаємовідносин як між зовнішніми, так і внутрішніми факторами впливу, між раціональними та ірраціональними діями людей. Ці фактори закладають певний

потенціал непередбачуваності, ірраціональності, непрогнозованості в процесі суспільного розвитку.

І.Пригожин і І.Стінгерс у книзі „Порядок із хаосу” стверджують, що класична західноєвропейська наука не змогла на задовільному рівні розкрити питання про співвідношення порядку і хаосу. „Яких настанов класичної науки вдалося уникнути сучасній науці? Як правило тих, які були зосереджені навколо основної тези, згідно з якою на певному рівні світ влаштований просто і підкоряється оберненим у часі фундаментальним законам. Подібна точка зору є надмірним спрощенням” [447, с.16]. Отже, соціальний світ не є „просто влаштованим”.

Соціосинергетика власними засобами вимальовує своєрідний портрет сучасної соціальності. При цьому ці засоби ґрунтуються на наступних світоглядних і методологічних підвалинах, в яких, власне кажучи, і маніфестує себе постнекласична соціальна раціональність.

До цих підвалин слід віднести те, що Універсум розуміється вже не як пасивна субстанція, що було типовим для механістичної картини світу Нового часу. У постнекласичній раціональності субстанції притаманна „спонтанна активність” (І.Пригожин, І.Стінгерс). Із „спонтанної активності” витікає, що соціальний світ саморозгортається не на підставі визначених законів історичного розвитку, а через випадкову реалізацію альтернативних варіантів, які автоматично відсікають інші, часом навіть більш бажані й оптимальні можливості розвитку. Процес суспільного розвитку мислиться як не передбачувана зміна станів суспільства і його структур, на відміну від класичного бачення розвитку від однієї стадії до іншої. При цьому не передбачається чіткого виявлення ані причин, ані конкретних соціальних агентів нових станів. Така інтерпретація дала підстави С.О.Кравченку стверджувати про те, що „світ влаштований нераціонально” [267, с.40].

Подібна оцінка є досить симптоматичною для постнекласичного дискурсу. Як пише І.Пригожин, наука сьогодні створює відмінну від класики тенденцію: „на противагу „прозорості” класичного мислення вона веде до „смутної”

картини світу” [447, с.275]. У зв'язку з цим зазначимо, що класична раціональність не відкидає ані випадковості, ані багатоваріантності, вона „рухається” в цих категоріях. Але характерним для неї є акцент на необхідності, яка мислиться у зв'язку з випадковістю, причинністю, дійсністю.

На наш погляд, поняття „система, що самоорганізується”, по суті, не може означати щось нераціональне. Самоорганізація суспільства - це певний рівень раціональності, причому досить високий. Він ґрунтується на онтологічних і гносеологічних підставах. Усунути розум із світобудови - досить необачний крок як теоретичного, так і практичного ґатунку. Інша справа, що розум втрачає свою цілісність і плюралізується.

Соціосинергетиці притаманне й особливе синергетичне мислення. „Особливістю цього типу мислення, - зазначає В.Л.Романов, - є синергійна і сингресивна образність, коли образ, що формується в свідомості, найбільш повно несе в собі все багатоманіття різноманітних реальних і віртуальних характеристик в їх нелінійно рухливому взаємоперемішуванні і перемеженні. При цьому вага в такому образі концентрується на встановленні незвичних „неймовірних сполук”, ...що формують образ майбутнього” [477, с.60].

Завдяки синергетичному мисленню в соціальну практику активно втілюються принципи нелінійності, евристичні елементи, що дозволяють індивідам достатньо ефективно виконувати соціальні і професійні ролі, адаптуватися до нерівноважності полів, до різноманітних ефектів емерджентності. „Саме в силу кардинальних зрушень не просто в науковій картині світу, а в глобальних характеристиках сучасної культури синергетичний стиль мислення виступає як стиль мислення постнекласичної науки” [463, с.85]. Ми звикли екстраполювати процеси, прогнозувати подальший розвиток по досягнутому на попередніх стадіях, а синергетика доводить, що одна стадія (фаза) самоорганізації якісно відрізняється від іншої; епістемологічна модель, яка годиться для одного темпосвіту, неадекватна для опису суміжного з ним темпосвіту. Суміщення різнорідних епістемологічних

моделей в єдиній картині, що представляє складну організовану цілісність - такий постнекласичний тип раціональності, що маніфестується синергетикою.

5.5. Дискурс-позиція: „соціальне управління”

Як ми мали змогу переконатися, постнекласичний дискурс соціальної раціональності дотичний до багатьох актуальних проблем постсучасності. Але квінтесенцією її проявів, на наш погляд, є соціальне управління, тобто мистецтво спрямовувати суспільство до руху у напрямку певного суспільного ідеалу. При цьому раціональність соціального управління полягає, по-перше, в усвідомленні цього ідеалу, який є історично конкретним і мінливим. По-друге, зазначений рух сам повинен відповідати ознакам раціональності, тобто бути ефективним, оптимальним, прогнозованим, цілевідповідним тощо.

У широкому сенсі соціальне управління - це органічно притаманне суспільним системам явище, що забезпечує збереження її цілісності, якісної специфіки, відтворення і розвиток. У вузькому сенсі соціальне управління є свідомим, систематичним, спеціально організованим впливом на суспільство з упорядкування і вдосконалення його соціально-діяльної структури в процесі вироблення та досягнення певної мети.

Соціальне управління має два основні аспекти: управління індивідуальною поведінкою людини і управління сукупною, масовою поведінкою людей. За своєю суттю соціальне управління впорядковує взаємодію між індивідуальними, груповими і загальними інтересами, регулює соціальні відносини, що визначають положення та роль людей у суспільстві, спрямованість їх інтересів та діяльності.

За умов постнекласики значно змінюються акценти у соціальному управлінні: відмова від метанарративів, плюральність ідеологій в суспільстві актуалізує проблему цілей, методів, технологій управління громадянським суспільством, суспільною та індивідуальною свідомістю і поведінкою. Специфіка управління суспільними відносинами полягає в тому, що вплив на соціальну поведінку може бути як безпосереднім, так і опосередкованим. У

сучасній теорії соціального управління розрізняються дві основні моделі вироблення управлінських рішень: раціональна та дискурсивна.

Перша з них детально описана автором концепції обмеженої раціональності Г.Саймоном у книзі „Адміністративна поведінка” [484]. Раціональна модель припускає, що вироблення рішення є раціональним процесом знаходження найкращого технічного вирішення певної проблеми, основними елементами якого є: 1) цілі - знання про те, що бажаєш зробити; 2) альтернативи - засоби можливого досягнення цілей; 3) впливи - витрати та вигоди, що пов'язані з кожною альтернативою; 4) критерії, за якими альтернативи розміщуються у порядку бажаності; 5) моделі, які мають допомогти передбачити емпіричні наслідки обраної моделі. Раціональна модель включає декілька положень, а саме: 1) інформація має значення, оскільки рішення може бути ухваленим лише на її основі; 2) закони логіки та більша поінформованість гарантують „кращу політику”; 3) існує одна особа або принаймні група осіб, яка ухвалює рішення.

Друга модель репрезентована роботою Деборі Стоун „Парадокс політики. Мистецтво ухвалення політичних рішень” [523]. Сутність дискурсивної моделі полягає в тому, що основні поняття, які використовуються під час вироблення рішення (мета, проблема, спосіб її розв'язання) не є раз і назавжди визначеними. А їх перевизначення відбувається кожного разу, коли приймається те чи інше рішення.

Порівнюючи ці дві моделі соціального управління, М.А.Шульга зазначає, що „раціональна та дискурсивна моделі прийняття управлінських рішень не протистоять одна одній, а мають сенс лише у співвідношенні одна до одної. Раціональна модель, хоч і визнається недосяжною на практиці, орієнтує на отримання якомога повної інформації про ту чи іншу політичну проблему та можливі способи її розв'язання, тому є своєрідним орієнтиром для виробників політичних рішень. Дискурсивна модель, попри свою автентичність політичній практиці, віддає пальму першості ефекту мовних засобів, тому загрожує софістикою (тлумаченням понять відповідно до тих чи інших інтересів), а отже,

й скепсисом у ставленні пересічних громадян до політики та політиків. Водночас, роблячи акцент на комунікації та переговорному процесі, вона орієнтує політичні сили на досягнення компромісних рішень стосовно політичних проблем суспільства” [627].

На наш погляд, раціональна та дискурсивна моделі не лише протистоять одна одній, а й є репрезентантами принципово різних типів раціональності. Якщо „раціональна модель” соціального управління цілком відповідає некласичному типу з акцентом на лінійний, впорядкований, необхідний, прогнозований характер суспільного розвитку при наявності альтернативних пізнавально-перетворюючих технологій, то „дискурсивна модель” відповідає постнекласичній раціональності.

Справа в тому, що вдосконалення управлінських методик і соціальних технологій супроводжується все більш опосередкованим та гнучким впливом на кінцевий об’єкт управління. Цей вплив відбувається через корекцію реального стану колективної свідомості, духу, культурної пам’яті, які орієнтують, спрямовують, пропонують коди практичних дій і поведінки соціальних груп. „Духовний фокус - це основний управлінський інструмент, який згуртовує людей навколо ідеальних утворень - інтересів, ідей, теорій, ідеалів, догм, цінностей, норм, які опредметнюються в текстах, програмах, лозунгах” [215, с.23]. Тому звернення соціальних управлінців у постнекласичних умовах до дискурсів, до текстів, до семантики і символіки обумовлено не лише загальним лінгвістичним поворотом у філософії, а й конкретною практикою плюралістичної демократії. Реальний світ в постнекласиці більше не вважається таким, що розвивається незалежно від понять, за допомогою яких він пояснюється.

Плюралістична демократія є одним із фундаментальних принципів устрою соціально-правової держави, що стверджує необхідність багатоманіття суб’єктів життєдіяльності і відношень у суспільстві. Основною її рисою є рівний доступ до влади ключових соціальних сил через систему прямої (вибори) і партисипативної демократії. Демократія мінімізує претензії

домінуючих соціальних груп на здійснення будь-якої форми диктатури. Проте, не слід забувати, що еліта, в кінцевому рахунку, не випускає влади зі своїх рук, але значно змінюються самі механізми її контролю й впливу на свідомість і поведінку мас.

Дискурсивне управління засноване на глибинній корекції мово-світу людини і суспільства. Дискурс є інструментом впливу на аксіологічну сферу життя соціуму, а отже - і засобом конструювання соціальної реальності.

Якщо згадати про питання співвідношення об'єктивного і суб'єктивного в межах соціальної дії, то конструкціоністський підхід є абсолютизацією суб'єктивності. Як зазначає І.Г.Ясавєєв у книзі „Конструювання соціальних проблем засобами масової інформації”, конструкціонізм є найпослідовнішою і строго „антиоб'єктивістською” позицією. Основні ідеї цього підходу сформульовані Малькольмом Спектором і Джоном Кітсьюзом у 1970 роках. Сутність цих положень полягає, насамперед, в остаточній відмові від об'єктивної соціальної умови, як складової соціальної проблеми. „Будь-яке визначення соціальних проблем, яке починається словами: „соціальні проблеми - це ті умови...”, веде до концептуального і методологічного тупика” [517, с.161].

Прихильники соціального конструктивізму пропонують відмовитися від тлумачення соціальних проблем, як зовнішніх умов, на користь розуміння соціальних проблем як риторики. Вони визначають соціальні проблеми як діяльність індивідів або груп щодо вираження незадоволеності і висування тверджень-вимог стосовно деяких передбачуваних умов. З цієї точки зору, соціальні проблеми конструюються індивідами або групами, залучаючи увагу спільноти до тих чи інших умов, і висувають вимоги щодо їхніх змін. „Соціальні проблеми, - пише І.Г.Ясавєєв, - можуть конструюватися і соціологами, у тому випадку, якщо їх виступи і публікації, що представляють результати досліджень та інтерпретацію цих даних, сприяють зростанню занепокоєності спільнотою відносно будь-якої ситуації” [637, с.53-54].

Оцінюючи значення, переваги та недоліки соціального конструкціонізму, слід вказати, по-перше, на те, що він пропонує чітке і послідовне визначення соціальних проблем як риторики. По-друге, конструкціонізм розкриває природу вкрай мінливого процесу суспільного визначення, як „проблем” тих чи інших соціальних ситуацій. По-третє, соціальний конструкціонізм, звертаючи увагу на твердження-вимоги, на тих, хто їх висуває, на аудиторію, яка їх сприймає, зосереджується на структурах повсякденності - так званих „вимірах людського буття”.

М.В.Попович пише, що в будь-якій культурі люди обмінюються новинами, щось просять, щось наказують, виражають своє ставлення до чогось, зокрема, скаржаться на хвороби, кепкують, співчують, виражають страх чи ненависть, сміються. Проте в кожній культурі це проявляється по-різному. „Дискурс - це саме той поверх культури комунікації, який регулює структури такого роду. Регулятивна культура дискурсу полягає в тому, що в одному дискурсі вирази (тексти) приймають або відкидають, виходячи з певних критеріїв” [637, с.31]. Саме в ході діалогу в учасників комунікації виникають різноманітні „психічні продукти”: думки, почуття, бажання, мрії, уяви, надії, вірування, знання. Свідоме втручання в поле дискурсу, започаткування нових тем для обговорення, зміна акцентів, оцінка певних політичних подій у масовій свідомості як справедливих чи несправедливих, важливих чи неважливих непомітно підштовхують людину до того, що вона самостійно робить висновок на користь інтересів владної еліти.

Розмірковуючи про сутність дискурсу, М.Фуко у своїй роботі „Археологія знання”, наголошує на тому, що „дискурс, як ми його зазвичай розуміємо, яким ми його можемо прочитати, коли він втілюється в тексті, не є... простим і прозорим плетінням слів, таємничою тканиною речей з чітким „сполученням” слів, що забарвлені й доступні очам... Дискурс - це тонка контактуюча поверхня, яка зближує мову й реальність, змішує лексику й досвід... Завдання полягає в тому, щоб... тлумачити дискурси не як сукупність знаків (що означають елементи, які відсилають до змісту або репрезентації), а

як практику, яка систематично формує об'єкти, про які вони (дискурси) говорять. Безумовно, дискурс - це подія знаку, але те, що він робить, є дещо більшим, ніж просто використання знаків для означення речей” [571, с.48-49]. Надміру непропорційне й активне втручання в дискурс одного з учасників полілогу дозволяє нав'язувати власні переконання й погляди, маніпулюючи свідомістю опонентів і поступово змінюючи їх цінності.

Найпоширенішим прикладом такого впливу є політичний дискурс. З декількох „можливих світів” політичні гравці намагаються запропонувати опонентові один, найбільш бажаний для себе, але представити справу так, що цей варіант відповідає його інтересам і цілям. „...вплив дискурсу на соціум може бути й позитивним, і негативним, і навіть згубним для самого соціуму. Йдеться про таке використання дискурсу, яке здійснюються владними структурами з метою лімітування свободи громадян, ідеологічною орієнтацією, тотального контролю та маніпулювання свідомістю” [571, с.22]. Оскільки дискурс є живим втіленням мово-дій, то свідомі втручання в „стихийний”, на перший погляд, процес вільного обміну думок, має певні шанси на успіх.

На щільний зв'язок дискурсивних практик і соціальної реальності вказує сучасний американський філософ Річард Андерсон у своїй статті з виразною назвою „Дискурсивне походження диктатури і демократії” [9, с.7-10]. Оперуючи багатим емпіричним матеріалом, він доводить пряму залежність між мовними особливостями дискурсів та демократичними чи деспотичними режимами. На його думку, недемократичні режими зазвичай правили мовою, яка була іноземною для підконтрольного їм населення. Усі колоніальні режими в Африці, Азії й Америці використовували мову метрополії для забезпечення влади над населенням, яке розмовляло місцевими рідними мовами.

Р.Андерсон називає типові ознаки, якими недемократичні режими надають соціально-культурному дискурсові владної політичної зверхності щодо мови і мовлення місцевого населення. Диктаторська чи авторитарна влада засобами масової інформації, через освіту і культурні артефакти формує дискурс, що поєднує ретельно опрацьовані поняття і фонетичні форми вимови з

обмеженнями на застосування місцевої лексики як неprestижної та архаїчної. Дискурс розвиває „букет метафор”, який на образному рівні стверджує домінування мови еліти над місцевою мовою „демосу”. Політичний філософ робить висновок, що демократичні перетворення розпочиналися з повалення дискурсивного бар’єра, типізованого з недемократичним правлінням і поверненням до рідної мови.

Ще один приклад впливу дискурсивних практик на соціально-політичне життя наводиться в роботі „Аналіз радянського політичного дискурсу” французького дослідника Патрика Серію. Автор стверджує, що новий стиль, який утворився в російській політичній мові за радянських часів, не в останню чергу сприяв закріпленню ідеологічного монополізму дискурсивними засобами. Так, зокрема, для радянського політичного дискурсу були характерні наступні риси:

1) номіналізація, наслідком якої є знищення суб’єкта, агента того процесу, про який ідеться. Всі процеси набувають анонімного, безособистісного характеру, а після того, як суб’єкт зник, можливі ідеологічні маніпуляції з неіменованими сутностями;

2) сурядність, яка має дві форми: або сполучником „і” поєднуються слова, які не є синонімами (наприклад, „партія і народ”), або сполучник „і” взагалі зникає, і тоді виникають нові словосполучення („партія, весь радянський народ”). Результатом цього є те, що велика кількість понять стають тотожними („партія” = ”народ” = ”уряд” = ”держава” = ”комунізм” = ”радянські люди”).

Інша особливість дискурсу полягає в тому, що дискурс передбачає і створює ідеального адресата. „Ідеальний адресат, - пише П.Серію, - може бути визначений як той, хто приймає всі пресуппозиції кожної фрази, що дозволяє дискурсу відбутися; при цьому дискурс-монолог набуває форми псевдо-діалогу з ідеальним адресатом, в якому адресат враховує всі пресуппозиції. Дійсно, заперечувати пресуппозиції було б рівносильним запереченню правил гри і, тим самим, запереченню за тим, хто виголошує промову, його право на місце оратора, яке він займає” [520, с.42]. Хоча, на думку П.Серію, ідеальний адресат

не тотожний конкретній особі, яка сприймає промову, яким є, наприклад, всі делегати з'їзду КПРС, що слухають промову. Сутність пізнання дискурсу, зокрема, радянського, за П.Серію, полягає в тому, щоб описати фундаментальну особливість, а саме - його амбівалентність, або „фундаментальну двосмисленість”, що обумовлено, з одного боку, характеристикою самої мови, (класична безособовість у російській мові: „*меня так и осенило*”, „*его будто бы ударило*”), а, з іншого - політичними та ідеологічними настановами суспільства.

На думку академіка Ю.С.Степанова, дискурс - це „мова в мові”, але представлена у вигляді особливої соціальної даності. Дискурс реально існує не у вигляді своєї граматики, свого лексикону, а як просто мова. Дискурс існує в текстах, за якими постає особлива граматика, особливий лексикон, особливі правила слововживання і синтаксису, особлива семантика, нарешті, особливий мово-світ. У світі будь-якого дискурсу діють свої правила синонімічних замінів, свої правила істинності свій етикет [520, с.44]. Це - „альтернативний” світ у повному смислі цього логіко-філософського терміну.

При цьому дискурсом є не просто текст, а текст у його становленні в уяві інтерпретатора. Логічний зміст окремих речень - компонентів дискурсу - пов'язується логічними зв'язками кон'юнкції, диз'юнкції, імплікації. Розуміючи дискурс, інтерпретатор komponує елементарні пропозиції в загальне значення, поміщаючи нову інформацію, що міститься в черговому реченні, яке підлягає інтерпретації, у рамки вже отриманої, проміжної, або попередньої інтерпретації. У результаті цього долається (якщо це необхідно) референтна неоднозначність, визначається комунікативна мета кожного речення і крок за кроком з'ясовується драматургія всього дискурсу.

У ході такої інтерпретації відтворюється - „реконструюється” - мисленнєвий світ, в якому автор конструював дискурс, і в якому описується реальне і бажане (навіть не завжди досяжне), нереальний стан речей. У цьому світі ми знаходимо характеристики діючих осіб, об'єктів, часу, обставин подій (зокрема, вчинків діючих осіб) тощо. Цей мисленнєвий світ включає також домислювані інтерпретатором (з його неповторним життєвим досвідом) деталі і

оцінки. Саме цією обставиною і користується автор дискурсу, нав'язуючи власну думку адресату, бо намагаючись зрозуміти дискурс, інтерпретатор хоча б на мить переселяється в чужий мисленнєвий світ. Досвідчений маніпулятор розпочинає „обробку” чужої свідомості буденними розмовами - з тим, щоб нове відношення до предмета гармонізувало з повсякденними уявленнями. Розпливчата семантика мови сприяє гнучкому втіленню в чужу свідомість: новий погляд модифікується (це своєрідна мімікрія) під впливом системи усталених думок інтерпретатора, а заодно і змінює цю систему.

Як зазначає польська професорка Оля Гнатюк, „дискурс, як і кожне суспільно обумовлене відображення світу, є не пасивним віддзеркаленням наявної дійсності, а активним конструюванням та зображенням світу. Дискурс визначає і водночас обмежує те, що є „реальним”, „істинним”, „природним”. Навіть коли індивід стверджує, що він не творить дискурсу, уважний аналіз його меседжу дає змогу вловити настирливо повторювані теми, аргументи, думки, джерела та взаємозв'язки, які становлять межі функціонування, що уможлиблюють або обмежують діяльність цього суб'єкта”. І далі: „...будь-який дискурс не лише віддзеркалює реальність, не тільки сам на неї впливає, але й перетворює її, стаючи своєрідною парареальністю, іноді впливовішою, ніж та реальність, котру він начебто описує” [121, с.59].

Таким чином, маніпулюючи з дискурсом, можливо, будувати моделі для зображення типів нелінійних середовищ, таких як: свідомість, несвідоме, культура, соціум, історія. Ось чому дискурсивна модель соціального управління є пріоритетною в умовах плюральності, невизначеності, стохастичності, ризикогенності, випадковості, нелінійності суспільного розвитку. Це не означає, що „раціональна модель” управління втрачає свою актуальність: вона перетворюється на одну з можливих альтернатив поряд з іншими моделями.

Юрген Габермас у роботі „Техніка і наука як „ідеологія”” (1968 р.) прогнозував значне розширення репертуару управлінських технік. Він цитує Германа Кана, який склав перелік перспективних технічних винаходів на найближчі 33 роки. Серед перших 50-ти винаходів значилась велика кількість

технік контролю за поведінкою і зміною особистості: 1) нові і більш всеохоплюючі техніки нагляду, моніторингу і контролю за індивідами і організаціями; 2) нові і більш надійні освітянські і пропагандистські техніки, які впливають на людську поведінку, приватну і суспільну; 3) практичне використання безпосередньо електронної комунікації для стимуляції роботи мозку; 4) нові і відносно ефективні техніки боротьби із заколотами; 5) нові і більш різноманітні лікарські препарати для контролю за втомлюваністю, релаксацією, тривожністю, настроєм, особистістю, сприйняттям і фантазіями; б) перевірені можливості „зміни” статі; 8) інші способи генетичного контролю конституції індивіда і впливу на неї.

„Звісно, - коментує Ю.Габермас, - прогнози такого роду надзвичайно проблематичні, і, тим не менш, вказують на сферу майбутніх можливостей відчепити людську поведінку від пов'язаної з граматиною мовних ігор системи норм, і замість цього за допомогою безпосереднього фізичного і психологічного впливу інтегрувати її в систему, що саморегулюється, типу людина-машина. Психологічні маніпулювання поведінкою можуть вже сьогодні виключити старомодний обхідний шлях через інтеріоризовані, хоч і такі, що піддані рефлексії, норми ” [584, с.108-109].

Десятиліття, які минули з часу опублікування цієї праці Габермаса, у цілому підтвердили вірність прогнозів мислителя. Ми бачимо, як маніпулятивні технології поступово витісняють з арсеналу соціального управління пряме насильство та примус. Якщо класичному соціальному управлінню притаманна лінійна біхевіористська схема „стимул - реакція”, некласичному - поява посередника у вигляді ціннісних та ідеологічних настанов, то постнекласична раціональність детермінує звернення управлінців до процедури маніпулювання.

Маніпулювання - це вид психологічного впливу на людей як „таємне управління, обробка, примус, що спрямовані на програмування їх думок, прагнень, психічних станів і поведінки з метою контролю і досягнення слухняності в інтересах маніпулятора.

Важливою ознакою маніпулювання є несумісність кінцевих інтересів і цілей маніпулятора з актуально існуючими потребами і бажаннями об'єкта маніпуляції. „В даному контексті маніпулювання є видом соціального шахрайства, шахрайських дій політичних лідерів, соціальних інститутів, державних установ з використанням ЗМІ, політичних заходів, різного роду афер і таке ін. Ці дії пов'язані з намаганням створити хибне враження, таємний примус, ілюзії самостійного рішення. Маніпулювання як таємне управління і обробка людей здійснюються за допомогою досить складних методів впливу, що вимагає певної майстерності, мистецтва хибі при їхньому виконанні. Маніпулятивні дії спрямовані на те, щоб „приручити” іншого, „спіймати на гачок”, „прибрати до рук”, тобто перетворити об'єкт у маріонетку, слухняне знаряддя в руках маніпулятора” [215, с.28].

Іншою ознакою маніпуляції є її латентність, прихованість її справжніх цілей не лише від адресата, а й від суспільства в цілому. Як пише С.Г.Кара-Мурза в роботі „Маніпуляція свідомістю”, маніпулювання можна визначити як „спосіб панування шляхом духовного впливу на людей через програмування їх поведінки. Цей вплив спрямований на психічні структури людини, здійснюється таємно і має на меті зміну думок, переконань і цілей людей у необхідному напрямку” [218, с.26].

Тезу про прихований характер маніпулювання С.Г.Кара-Мурза розвиває і у своїй іншій праці - книзі „Радянська цивілізація”. Він вказує, що маніпуляція свідомістю, як засіб панування, може виникнути виключно за умов наявності більш-менш розвинутого громадянського суспільства, тобто соціального порядку, заснованого на представницькій демократії. Він цитує соціологів П.Лазарсфельда і Р.Мертон, які пишуть: „Ті, хто контролює погляди і переконання в нашому суспільстві, вдаються менше до фізичного насильства і більше до масового навіювання. Радіопрограми і реклама замінюють залякування і насильство”.

С.Г.Кара-Мурза стверджує, що традиційне суспільство, яким була російська цивілізація, не знала маніпуляцій. Влада монарха (або генерального

секретаря ВКП(б), хоч і потребувала легітимації, тобто придбання авторитету в масовій свідомості, але вона не використовувала маніпулятивних технологій. Відносини панування при такій владі були засновані на відкритій, без маскування, імперативній дії - від насильства і придушення до нав'язування, навіювання, наказу - з використанням грубого простого примушення.

Сутність маніпуляції зовсім інша: „ми не будемо тебе *примушувати*, ми вліземо до тебе в душу, у підсвідомість, і зробимо так, що ти *схочеш*. У цьому - головна різниця і принципова несумісність двох світів: релігії або ідеократії (у традиційному суспільстві) і маніпуляції свідомістю (у громадянському суспільстві)” [220].

Спробуючи надати моральну оцінку явищу маніпулювання, зазначимо, що остання безпосередньо залежить від системи етичних координат та аксіологічної матриці, притаманної тому, хто надає оцінку. „Людина ліберальних поглядів вважає, що маніпуляція свідомістю - гуманніший і приємніший засіб панування, ніж відкрите примушення і імперативне навіювання. Така людина... переконана, що перехід від насильства і примушення до маніпуляції свідомістю - величезний прогрес. Насправді це - справа смаку (наприклад, Ф.М.Достоевський вважав, що маніпуляція набагато глибше травмує душу людини і пригнічує її свободу волі, ніж насильство - про це його „Легенда про Великого Інквізитора”). Але й на Заході, серед провідних фахівців, є такі (хоча їх обмаль), хто прямо і відкрито ставить маніпуляцію свідомістю в етичному відношенні нижче відкритого примушення і насильства. Маніпуляція свідомістю, яка здійснюється завжди потаємно, позбавляє індивідуума свободи в набагато більшій мірі, ніж пряме примушення. Про ідеали і смаки немає значення сперечатися, проте треба вміти розрізняти явища” [220].

Використання сучасним соціальним управлінням маніпулятивних технологій стосується не лише дискурсивних практик, що пов'язані з вербальною рефлексією соціальних подій і процесів, а й більш глибоких шарів колективної психіки, безсвідомого - зокрема.

Безсвідоме розуміється як „будь-який вид індивідуальної і групової поведінки з приводу якого діючий суб'єкт не вступає в комунікацію із собою. Цілі, процеси і наслідки такої поведінки або не артикульовані у свідомості і рефлексії діючого суб'єкта, або заміщуються іншими, такими, що приймаються ним за дійсні і раціональні” [499, с.18]. Безсвідоме існує в персональному, колективному і соціальному різновидах. Персонально - у структурі особистості індивіда; колективно - у взаємодії, а також у мережах соціальної і культурної ідентифікації; соціально - у таких явищах, як незмінне, стереотипне відтворення норм (соціобіотика), масова поведінка, алгоритми мислення, ідеології, символи.

Раніше теорія управління не торкалася компонента безсвідомого, проте внаслідок переходу в поясненнях „соціального” від детерміністських підходів до багатоманіття ймовірнісних моделей, які інколи заперечують будь-яку закономірність і залежність кожного наступного стану суспільства від попереднього, безсвідоме поступово знайшло своє місце в соціальному управлінні.

Управлінці враховують, що людська діяльність і соціальна поведінка відбуваються за допомогою чотирьох регулятивних систем: 1) біогенетичної системи, що підтримує природний стан людини; 2) чуттєво-тілесної, психосоматичної системи, яка інтегрує відчуття, емоції, почуття, мислення (у випадку афективної масової або колективної дії); 3) міфологічного і міфологізованого мислення, що веде до рутинної, консервативної інтерпретації дійсності на основі архаїчних схем свідомості; 4) раціонально-логічного, апріорно-теоретичного мислення і рефлексії, що дозволяє аналізувати і цілеспрямовано конструювати дійсність [499, с.27].

Згадані системи є інформаційними, при чому, три останні - знаковими, інтерпретативними. Остання, четверта, репрезентує власне царину суспільної свідомості, а також самосвідомості. Друга і третя - утворюють сферу соціального безсвідомого, яка виступає зв'язуючою ланкою між природною і

соціальною іпостасями людини. Соціальне безсвідоме, таким чином, забезпечує всій системі регуляції цілісність, зв'язність, гнучкість і взаємну узгодженість.

Кожний наступний рівень у наведеній схемі нарощується над попереднім, доповнює і ускладнює всю систему. Основні компоненти соціального управління, тобто мотивації, потреби, інтереси, цінності специфічно функціонують у трьох знакових системах, і лише в раціонально-логічній особливе місце належить меті. Цінності охоплюють сферу свідомого і безсвідомого, що програмує напруження, конфлікти їх соціального прояву. Соціальне безсвідоме завдяки афективному та міфологізованому мисленню також бере участь в інтерпретації, тобто в соціальному конструюванні дійсності. „Там, де раціональна свідомість оперує аналізом, логікою, порівнянням, пошуком розбіжностей, перевіркою інформації і рефлексивною перевіркою своїх власних підстав, у безсвідомого працює інший інструментарій: аналогія, ототожнення, емоції, нечуттєвість до суперечностей, образ, синтез. Серед них відсутня рефлексія, що і сприяє безконтрольності його існування” [499, с.25].

Для масової свідомості в кожен епоху характерні два набори пізнавальних засобів, які умовно можна визначити як раціональні, так і ірраціональні. У наведеній вище схемі вони відповідають рівню міфологізованому мислення. Але, якщо в періоди соціальної стабільності раціональні компоненти витісняють традиційні міфологеми на узбіччя сприйняття і осмислення дійсності, то в кризовій ситуації - психологічної нестійкості, невпевненості в завтрашньому дні - ті ж самі міфологеми, виконуючи захисну функцію, стають головними опорами, що протидіють соціопатії і деградації соціуму.

Як пише Л.Нагорна, „сучасні PR-технології дають змогу вправно грати на відчуттях ущемленої соціальної справедливості й національної гідності, апелювати до архаїчних пластів свідомості та низьких інстинктів для провокування відповідних психологічних реакцій. Негативні іміджі ворога, спотворені авто- і гетерестереотипи, перекручені уявлення про демократію й тоталітаризм створюються тепер значно простіше. Рівень політичної культури

населення і ефективність застосування символічного політичного капіталу перебувають при цьому у зворотному взаємозв'язку. Люди, мало обізнані із законами функціонування „політичної кухні”, легше піддаються навіюванню, стають жертвами політичних авантюристів і демагогів” [387, с.5].

Саме система неусвідомлених соціальних стереотипів виступає в якості прямого результату функціонування колективного безсвідомого, але - на відміну від останнього - має чіткі межі і тому вимірюється засобами соціологічного дослідження. Початково стереотипи формуються під час первинної соціалізації, у сім'ї, завдяки механізмам навіювання і копіювання поведінки дорослих. Однак, цілісна картина світу в межах даної культури є результатом інституціонального впливу, тобто формується вже поза сім'єю, у ході взаємодії людини із соціальною дійсністю.

Маніпуляція масовою свідомістю з боку інститутів влади або засобів масової інформації стає можливою тільки тому, що вона відбувається шляхом „включення” тих чи інших стереотипів, тобто шляхом свідомого управління соціальним безсвідомим. Цей процес можна уподібнити переключенню кольорів світлофора: червоний колір сигналізує небезпеку, обережність, а зелений - безпеку, впевненість і спокій.

Зазвичай категорія „безсвідомого” пов'язується із психоаналітичною традицією З.Фрейда та його послідовників, з проблемами розвитку особистості, соціалізації, психічних розладів, конфліктогенності, девіантної поведінки, соціокультурного та ментального стану соціуму. Звернення управлінців до цієї теми свідчить про те, що об'єктом інструментального втручання стає найінтимніша і найуразливіша сфера особистого життя, наслідки впливу на яку ще не до кінця вивчені.

Не випадково дослідники стверджують, що основним з медико-психологічних наслідків маніпулювання свідомістю є різке збільшення кількості людей з різними формами деструктивної поведінки, яке виражається в стійкому прагненні до руйнування і насильства. Маніпулювання суспільною свідомістю у формі латентної чи відвертої пропаганди насильства, жорстокості,

расової чи релігійної ненависті можуть запускати механізм спонтанної деструктивної поведінки. З цим пов'язують негативні тенденції останнього часу: збільшення числа злочинів, спрямованих проти особистості, злочинів на сексуальному ґрунті, вбивств тощо. Найбільш небезпечною формою деструктивної поведінки стає релігійно-фанатична, з якою пов'язані акти тероризму, що скоюються терористами-смертниками. Такий фанатизм пов'язаний з паталогічною структурою особистості, головним чином, з психопатією.

На окрему увагу заслуговує явище „зомбування” - особлива цілеспрямована психологічна обробка індивіда з пригніченням функцій Я. У наведеному вище прикладі з терористами-смертниками зомбування є, якщо можна так виразитись, найвищим досягненням управлінських технологій, оскільки результати маніпулювання за своєю силою перемагають біологічний за природою інстинкт самозбереження.

М.М.Присяжнюк пише, що побічним наслідком маніпуляції є паталогічний гемблінг, тобто невтримна схильність до азартних ігор. Причиною цього він вважає той факт, що пристрасть до легкої наживи стала всезагальною, морально допустимою, суспільно заохочувальною, такою, що пропагується засобами масової інформації. Гра розглядається дослідником як своєрідний психологічний захист, що допомагає особистості уникнути реальності і необхідності приймати будь-які конкретні рішення. „Основними ознаками паталогічного гемблінгу є: постійне збільшення часу, що присвячується грі, нездатність припинити гру після великого виграшу або програшу, поява дискомфорту в разі відсутності гри. Згідно новій класифікації хвороб, ці ознаки включені до розділу „психічні і поведінкові розлади”. Комп'ютероманія та Інтернет-залежність характеризуються подібними паталогічними станами, що потребують адекватної медико-психологічної допомоги” [424, с.93].

Отже, маніпулятивні технології із задіянням безсвідомого, окрім прогнозованого ефекту призводять до безлічі побічних наслідків, завдають величезної шкоди духовному стану особистості, що, у свою чергу, знижує

соціальне і психологічне здоров'я нації. „Біотехнічне втручання в ендокринну систему управління, - писав Ю.Габермас, - і справжнє втручання в генетичну передачу спадкової інформації в майбутньому можуть привести до ще більш глибокого контролю за поведінкою. І тоді повинні повністю атрофуватися старі зони свідомості, що розвиваються в комунікації на основі буденної мови. На цій стадії розвитку технік контролю за людською поведінкою - якщо, звичайно, можна буде говорити про кінець психологічних маніпуляцій у тому ж сенсі, в якому сьогодні йдеться про кінець політичних ідеологій, - було б подолано відчуження, неконтрольоване відставання інституціональних рамок. Однак, самооб'єктивація людини в цьому випадку була б завершеною в запланованому відчуженні - люди стали б творити свою історію за власною волею, але неусвідомлено” [584, с.109].

Залишається сподіватися, що подібні прогнози не реалізуються, і за конкретною людиною буде збережено право вирішувати власну долю. Але до створення суто технологічних засобів для втілення в життя таких цілей, людство, схоже, наблизилося упритул.

5.6. Дискурс-позиція „комунікативна раціональність”

У постнекласичному дискурсі раціональності особливе місце належить позиції, згідно з якою соціальна раціональність ототожнюється з раціональністю комунікативною. Ця позиція репрезентована іменами Ю.Габермаса, К.-О.Апеля, В.Кульмана, Д.Бьолера, В.Гьосле, П.Ульріха та інш. Своїми коренями вона сягає в антропологічний матеріалізм Людвіга Фейербаха, „розуміючу соціологію” Макса Вебера, феноменологію Едмунда Гуссерля, екзистенціалізм Мартіна Гайдеггера, прагматизм Чарльза Пірса, філософію мови Людвіга Вітгенштейна, герменевтику Ханса-Георга Гадамера. Як зазначає В.Кульман, у світлі лінгвістичного і комунікативно-теоретичного повороту розум сьогодні тематизується за допомогою ключових слів „аргументація” та „дискурс”, що і визначає дискурсивно-консесуальну практичну філософію.

Одним із найвпливовіших філософів сьогодення по праву вважається Юрген Габермас, який започаткував комунікативний напрямок у філософії, що став теоретичним, методологічним підґрунтям для аналізу сучасних соціальних, політичних, економічних процесів. Як зазначає Л.А.Ситніченко, Габермас у класичній формі „окреслив зміну самих підвалин сучасної філософії в її зорієнтованості на інтерсуб’єктивні, мовно-комунікативні структури людського буття, і став одним із найпослідовніших прихильників та авторів цієї переорієнтації” [501, с.29].

У своїх теоретичних шуканнях Габермас критично переосмислював концепцію раціоналізації М.Вебера, теорію соціальної дії, що більшою мірою стосувалося цілераціональної дії, на противагу якій і була висунута концепція комунікативної дії та комунікативної раціональності.

Внаслідок змін у догматах протестантизму вдалося тимчасово знайти компроміс між цілераціональними мотивами буржуазії та традиційними цінностями, що панували в більшості населення Європи. Але подальший розвиток капіталізму продемонстрував, що під впливом раціоналізації процес руйнування цінностей і норм лише підсилюється, доходючи до межі, за якою постає питання про існування гуманістичних цінностей як таких. Ідея розумності, витоки якої сягають класичного раціоналізму, де висхідним принципом постає визнання суверенності людського розуму, втілюючись у дійсність соціальних систем західного суспільства, у тому числі і в засадничих смислах діяльності-нормах і цінностях, продемонструвала відчужений характер своїх об’єктивацій від діючих індивідів та їхнього розуму. Останній уточнюється тезою про „втрату свободи” і „втрату сенсу життя”. Цей діагноз конкретизується західними соціологами в таких тезах, як підпорядкування ціннісної раціональності цілераціональності (М.Вебер), спільноти - суспільству (Ф.Тьоніс), культури - цивілізації (О.Шпенглер). Згодом це протиріччя конкретизується в таких поняттях, як протиріччя між функціональною і субстанціональною раціональністю (К.Мангейм), технічним і діалектичним розумом (Франкфуртська школа). Це означає, що соціальні системи, які

забезпечують людське існування - політика, економіка, наука, техніка - значною мірою втрачають свій морально-етичний вимір.

Зазначена колізія є відправною точкою для міркувань філософів комунікативного напрямку. За словами А.М.Єрмоленка, „...пошуки гуманізації сучасного західного суспільства йдуть у царині взаємовідношення цілераціональності і ціннісної раціональності. Вони спрямовані на знайдення такого стану, при якому моральні цінності визначали б сфери цілераціональної діяльності та її інституціоналізованих об'єктивацій. У той же час очевидно, що мораль, яка виникла в межах традиційних інститутів, вже не в змозі вирішити це завдання. Тим більше, що розпад традиційних цінностей у процесі їх раціоналізації і секуляризації, який намітився в протестантській етиці, як показав Вебер, став незворотнім. Ця теза обґрунтовується також констатацією факту, який визнається більшістю вчених, прискорення динаміки суспільного розвитку і ускладнення системи диференціації суспільства. Виникла занадто глибока прірва між „світом видимим” та „світом створеним”, щоб етичні цінності й норми могли бути виведені безпосередньо з повсякденного досвіду” [175].

Теорія комунікативної дії Юргена Габермаса, конкретизуючи „діагноз доби” класичної соціальної теорії, як протиріччя комунікативної раціональності і цілераціональності, „життєвого світу” та системи, намагається знайти можливості морально-етичного підживлення західного суспільства на засадах парадигми комунікації. Він зауважує, що „хотів би, з одного боку, по-новому обґрунтувати теорію раціоналізації суспільства М.Вебера, з іншого - з'ясувати головні питання етики, теорії мови та дії, а також поняття розуму тощо. У центрі уваги цієї теорії перебуває поняття комунікативної раціональності” [581, с.108-109].

Створюючи теорію комунікативної дії, Ю.Габермас розробляє три тематичні комплекси: по-перше, поняття про комунікативну раціональність, яка спрямована проти обмежування розуму до понятійно-когнітивного інструментарію; по-друге, розглядається дворівнева концепція суспільства, в

якій парадигма „життєвого світу” окремої людини і соціальна система пов’язані не лише риторично, а й у самому широкому сенсі; по-третє, її завершує „теорія Модерну”, під якою розуміється теорія пізнання і соціальної дії на сучасному етапі (при цьому мається на увазі і розвиток наукового знання в Новий час), і яка пояснює все більш відчутний сьогодні тип соціальної патології, коли комунікативно-структурні сфери дії підпорядковані автономним формально організованим системам і тому втратили свою ефективність.

Створюючи власну концепцію „життєвого світу”, Ю.Габермас запозичив її у феноменологів, але розумів її зміст як „нетематизований об’рй значень, який складає підставу життєвого досвіду індивіда”. На відміну від Гуссерля, Габермас вважав, що цей об’рй значень не конституюється і не уніфікується інтенціональною активністю трансцендентального Я; він складається з попереднього запасу знання, зосередженого в культурі, насамперед, у мові. Трансцендентальна ланка між мовою і „життєвим світом” захищає останній від будь-якої спроби стати об’єктом свідомості і також дозволяє відокремлювати „життєвий світ” від „формального світу”. Габермас запропонував один із найгрунтовніших проєктів комунікативної раціоналізації життєвого світу як уможливлення повернення до нього. Саме в такий спосіб він пропонує позбутися надмірних претензій цілераціональності, яка намагається заступити місце розуму, що може привести до тоталітарних наслідків, наприклад, у діяльності державної бюрократії.

У центр своєї концепції життєвого світу він ставить поняття комунікативної раціональності. Головною суперечністю раціоналізації, на думку Габермаса, є протиріччя „системи” та „життєвого світу”. Як зазначає Л.А.Ситніченко, до наслідків раціоналізації традиційного життєвого світу належить відособлення підсистем господарства та влади (управління), тобто „суспільство поділяється на систему та власне життєвий світ, або „посттрадиційний” життєвий світ. Раціоналізація останнього... - досить загрозна тенденція, бо в такий спосіб у сферу життєвого світу проникають різними шляхами функції та імперативи систем господарства і влади.

Відбувається „колонізація” життєвого світу: із повсякденного життя елімінуються морально-практичні елементи, посилюються бюрократизація та культурне зубожіння життєвого світу, повсюдно поширюється невдоволення таким станом речей” [501, с.41]. Інакше кажучи, внутрішній світ особистості, його Lebenswelt руйнується під впливом формальних, функціональних, раціонально вивірених процедур. У ході модернізації усі глибинні шари культури, почуття і надії, переживання і мрії людини пригноблюються прагматичними за своєю природою вимогами „системи”.

Саме таке бачення проблеми життєвого світу, на думку Габермаса, дає змогу дослідити механізми його утворення і розвитку, приділяючи увагу також чинникам зовнішнього характеру, тобто матеріальному субстратові життєвого світу.

Підтримуючи представників Франкфуртської школи в їх критичній оцінці сучасного модерного суспільства, й тієї ролі, яку в ньому відіграють засоби масової комунікації як „інструмент колективного засліплення”, Ю.Габермас вважає, що бюрократизація неформальних сфер діяльності, котра поглиблюється і удосконалюється, актуалізує нове проблемне поле дослідження - сферу „інтеракції”, міжособистісних комунікативних відносин. Введенням поняття „комунікативної дії” він започатковує концепцію, яка відображає загрозу життєвому світові з боку бюрократичних і господарських імперативів, а також небезпеку все більшого перетворення особистісних стосунків на об’єкт управління або на товар. Міжособистісна напруга, невдоволення і конфлікти завжди з’являються там, де „однобічна, зорієнтована на масштаби економічної та адміністративної раціональності, модернізація проникає в ті сфери життя, що покликані підтримувати культурну традицію, соціальну інтеграцію та виховання і тому спираються на інші масштаби, а саме - на масштаби комунікативної раціональності” [501, с.41].

Нагадаємо, що Т.Парсонс запропонував розглядати соціальні феномени за трьома рівнями: культура, суспільство, особистість. Габермас використовує ці рівні, проголошуючи їх первісними формами життєвого світу. Він звертає

особливу увагу на культурну раціональність, на тій підставі, що саме з неї виникає типова для сучасного суспільства структура свідомості, а також концептуальні форми об'єктивного, соціального і суб'єктивного світів. Структуруючи ці складові, Габермас виокремлює на рівні культури: когнітивні складові (сучасне природознавство, а також наукові галузі - університети, академії, лабораторії); ціннісні складові (раціональне природне право, протестантська етика, а також університетське право, юридична освіта; релігійні організації); експресивні складові (автономізоване мистецтво, а також галузі мистецтва - продукція, дії, рецепція, критика. До рівня суспільства належать капіталістичне господарство, сучасний тип держави, мала буржуазна родина. На рівні особистості Габермас вичленовує диспозицію дії і ціннісну орієнтацію, методичні життєві вказівки. До експресивної складової відносить противокультурний образ життя. На його думку, форми прояву раціональності виступають як складові частини, що утворюють складну структуру. Визначаючи сфери їх дії, Габермас пояснює, що вони достатньо диференційовані, кожна дотримується власної логіки, але їх дії спрямовані не на антагонізм, а на взаємодію. Однак, це не виключає напруження і навіть конфліктів між ними, причиною яких є суперечення у світі ідей і інтересів, що наповнюють ці форми.

Названі виміри проблеми життєвого світу важко теоретично поєднати, оскільки насправді суспільство, як життєвий світ, та суспільство, як система, роз'єднані між собою. „Концепція життєвого світу знаходить своє емпіричне втілення в архаїчних суспільствах, де структури нормативної інтеграції, опосередковані мовленнєвою комунікацією, водночас становлять системні структури. В архаїчних суспільствах неподільними є діяльність, що орієнтована на результат (цілераціональна), і діяльність, що зорієнтована на взаєморозуміння (комунікативна)” [175, с.112]. Саме тому архаїчне родове суспільство Габермас розглядає як втілення єдності системи і життєвого світу. Чим вища складність суспільства, тим більш провінційним, збіднілим стає його життєвий світ: відбувається відокремлення системи від життєвого світу. Більше

того, суспільство як система починає дезінтегруюче впливати на життєвий світ. „Роз'єднання системи і життєвого світу набуває, у межах останнього, характеру уречевлення: під тиском суспільної системи вибухає обрій життєвого світу, а також зникає попереднє розуміння повсякденної комунікативної практики” [642, s.258].

На думку Габермаса, кризу мотивацій не можна пояснити тільки конфліктами у сфері виробництва і пріоритетом матеріальних інтересів; вона була викликана тим, що однобічна, орієнтована на критерії економічної та адміністративної раціональності, модернізація проникла в ті сфери життя, які пов'язані із завданнями культурної наступності, соціальної інтеграції і виховання. Вони спираються на дещо інші критерії, зокрема, на критерії комунікативної раціональності.

Запорукою подолання означених конфліктів між культурою, суспільством і особистістю може стати саме особистість з її системою зв'язків, комунікативною дією. Аналізуючи різні форми комунікації, Ю.Габермас виокремлює „комунікативну дію (взаємодію), з одного боку, та дискурс - з іншого. В межах першої наївно, некритично припускаються значення та сенси з метою обміну інформацією (необхідним для дії досвідом); в межах дискурсу темою стають проблематичні претензії на значення і жодного обміну інформацією не відбувається. Саме в дискурсі ми намагаємося шляхом обґрунтувань знову відновити згоду, що стала проблематичною в комунікативній дії” [102, с.85].

Комунікативна дія допускає наявність непорозумінь, що узгоджуються дискурсом. Якщо цілераціональний тип соціальної дії у Макса Вебера завжди є монологічним, односпрямованим, він „не потребує герменевтичних зусиль”, оскільки початково заданий метою діяльності, то комунікативна дія завжди неоднозначна, діалогічна, інколи - непередбачувана. Якщо цілераціональна дія орієнтована на успіх, на ефективність, то комунікативна дія - на порозуміння. „Теорія комунікативної дії”, за задумом автора, відкриває можливості

відтворити природні соціальні життєві зв'язки (контексти), розірвані внаслідок парадоксів сучасної раціональності.

На думку А.М.Єрмоленка, „надбання комунікативної теорії, яка усвідомлює себе як чинник прагматично-герменевтично-лінгвістичного повороту від філософії суб'єктивності до філософії інтерсуб'єктивності, полягає в тому, що процес обґрунтування переноситься з теоретичної площини в практичну, трансформуючи декартівську парадигму „я мислю”, в якій відсутня як методологія інших Я, так і онтологія інтерсуб'єктивних стосунків, в парадигму «я аргументую в дискурсі» [178, с.84].

Комунікативна дія спирається на такі символічні (мовні і немовні акти), за допомогою яких суб'єкт може розуміти і контролювати дії оточуючих його людей. З одного боку, комунікативна дія спрямована на повідомлення, а з іншого - на переговори. Мовне повідомлення досягає своєї мети, якщо приймається іншими членами мовного товариства. Розуміння - це не просто мовний акт, його можна визначити як складову соціальної дії. Хоч Габермас наголошує, що розуміння - це не самі дії, а їх координація. Мову Габермас розглядає як своєрідний „метайнститут, від якого залежать усі інші суспільні інститути, оскільки соціальна дія відбувається виключно в повсякденній мовній комунікації” [501, с.32]. У роботі „До реконструкції історичного матеріалізму” він стверджує, що „рівень соціокультурного розвитку характеризується, насамперед, рівнем розвитку мовної комунікації... Саме мова й виступає основою для досягнення головної мети його філософії комунікації - з'ясування загальних структур процесу інтерсуб'єктивного порозуміння, виходячи з яких і має будуватися комунікація” [501, с.32-33].

Комунікативна дія не редукується до цілеспрямованої, однак вона пов'язана з нею. Акт досягнення взаємодії під час процесу сумісної інтерпретації не вичерпує комунікативну дію. Інтерпретація ситуації є механізмом координації, узгодження цілеспрямованих дій різних учасників. У такий спосіб актуалізується проблема Іншого, значення якої виходить далеко за межі власне комунікативної філософії. Справа в тому, що діалогічність

(полілогічність) комунікативної дії передбачає певну рівноправність всіх учасників комунікації.

Звідси витікає, по-перше, що комунікація, яка спрямована на взаємопорозуміння, здійснюється на основі суб'єкт-суб'єктних стосунків і тому потребує уваги та поваги до Іншого, здатність слухати й здатність говорити.

По-друге, у комунікації здійснюється детрансценденталізація трансценденції, яка набуває поцейбічного виміру. Проте таке ставлення до Іншого забезпечується довірою до Іншого, тобто тоді, коли відомо, чого можна зазвичай очікувати від Іншого. Ці очікування і утворюють той „обрій наочностей” традиційних життєвих форм і структур соціокультурної спільноти, які викликають довіру й які, завдяки безпосередній інтеракції суб'єктів, забезпечують людське взаєморозуміння щодо основних смислових взаємозв'язків повсякденності [342, с.13-18].

Комунікація може виступати й процесуально-створювальною формою спілкування, в якій важлива тенденція на напрацювання нових цілей, перш за все - соціальних, а також на пошук найбільш ефективних засобів їх досягнення. „В цьому випадку, - пише І.П.Фарман, - комунікація носить творчий характер, потенційно евристична й може викликати певний синергетичний ефект - продукувати нове знання. Саме з такою формою комунікації Габермас пов'язує поняття комунікативної раціональності, під якою розуміється процес вироблення цілісних культурних смислів (в єдності когнітивного, морального та естетичного суджень), що можуть слугувати духовними орієнтирами як у розвитку суспільства, так і самої людини, а також пошук засобів їх практичного втілення” [557, с.286]. Найбільш продуктивними методами Габермас вважає наступні: 1) активне функціонування особистості в свободних асоціаціях громадськості, діяльність соціальних груп щодо реалізації комунікативної практики освіти, формування думок, мотивацій, волі; 2) культуру засвоєння різного роду текстів, особливо текстових феноменів, пов'язаних з креативною роботою; 3) використання нетрадиційної для класичної раціональності методології: герменевтичних методів, психоаналізу, буденної мови і досвіду

безпосередньої комунікації, що ґрунтуються на буденному знанні та свідомості, а також активне звертання до сфери уяви, художньої, естетичної і навіть утопічної свідомості.

Саме завдяки таким методам може бути подолана криза мотивацій, уможливлються якісні соціально-культурні перетворення шляхом переорієнтації існуючої системи цінностей.

Мережа комунікативної повсякденної практики простягається через семантичне поле символічних змістів так само, як і у вимірах соціального простору й історичного часу, і утворює медіум, засобами якого продукуються і репродукуються культура, суспільство і структури особистості. Компоненти життєвого світу, а саме культурні взірці, легітимні лади й структури особистості можна тлумачити як затвердіння і усталення цих процесів взаєморозуміння, координації діяльності й усупільнення, які здійснюються завдяки комунікативній дії.

Габермас методично проводить думку про те, що тема діалогу не відповідає дискурсу модерну, побудованого на визнанні західного розуму і загального устремління до розумного освоєння дійсності. Він пояснює, що І.Кант критикував розум, виходячи з його перспективи, тобто в рамках Модерну, а зовсім не співставляючи розум з „іншим”, попереднім йому станом. Епоха модерну апелює до розуму, як він склався на Заході, не передбачаючи його опонування або діалогу з носіями інших раціональностей.

Так, зокрема, розмірковуючи про ідею вічного миру, Габермас убачає неможливість її реалізації в тому, що Кант „не передбачив складнощі діалогу з іншими, не такими як європейська людина. ...він не відчув появи нової історичної свідомості і зростання визнання культурних розбіжностей, зростання значимості неєвропейських, нехристиянських культур, що робить домовленості з ними... проблематичними” [582, с.17]. Отже, йдеться про складнощі діалогу з людьми іншої раціональності та іншої культури. Діалог, який міг би передбачати Кант, був би діалогом носіїв однієї раціональності. Тому справжня

потреба в діалозі, у комунікації, на думку Габермаса, виникає пізніше, у некласиці, приблизно з Ф.Ніцше, який похитнув стару будівлю раціональності.

Остання у творчості Габермаса предстає в сучасній формі у зв'язку з комунікаційними процесами. „Раціональність, - пише Габермас, - меншою мірою залежить від того, як отримано знання, ніж від того, як суб'єкти, які говорять і діють, знання застосовують. Отже, і в невербальних актах міститься пропозиціональне знання так само, як і в мовленнєвих діях, проте специфіка способу застосування знання зумовлює тип раціональності, з яким співвідноситься результат діяльності. Коли йдеться про некомунікативне застосування пропозиціонального знання в телеологічних діях, то ми маємо справу з концептом цілераціональності, як вона розробляється в теорії раціонального вибору... Якщо мається на увазі комунікативне застосування пропозиційного знання в мовленнєвих актах, то в цьому разі постає концепт раціональності взаєморозуміння, який можна прояснити в теорії значень на основі умов для прийнятності мовленнєвих актів. Інтуїтивно підґрунтям цього поняття є досвід сили аргументації, що невимушено призводить до згоди і утворює консенсус” [101, с.290]. Умови для раціональності мовленнєвих дій знаходяться в іншій площині, ніж умови для цілераціональності.

Отже, окрім когнітивно-інструментальної раціональності має сенс говорити про морально-практичну раціональність, раціональність права, естетично-практичну раціональність тощо. Усі вони спрямовують у цілому життя суспільства та особистості. Габермас вважає, що єдність розуму постає лише в множинності його голосів - „як принципова можливість, хоча і випадкового, проте такого, що здійснюється на ґрунті порозуміння, переходу від однієї мови до іншої”. „Через Канта, - пише він, - я хотів би показати перехід від єдності розуму, що виходить з об'єктивного світового порядку, до розуму як суб'єктивної здатності до синтезу на основі ідеалізації” [179, с.256-257].

Таким чином, концепція комунікативної раціональності Ю.Габермаса значно доповнює концепцію раціоналізації М.Вебера. Можна погодитися з

Габермасом у тому, що загальна раціоналізація модерну стосується не лише продуктивних сил, а й усіх „нормативних структур”. У своїх виступах перед радянськими філософами Ю.Габермас стверджував: „замість того, щоб покластися на розумність продуктивних сил, тобто врешті-решт на розумність природознавства та техніки, я маю довіру до продуктивної сили комунікації, яка найбільшою мірою втілюється у боротьбі за соціальне визволення. Цей комунікативний розум змушує рахуватися з ним і в тому чи тому рухові за громадянську емансипацію - у боротьбі за суверенітет і права людини. Він втілюється в настановах демократичної правової держави й у суспільних інститутах” [581, с.85]. Загалом суть концепції комунікативної раціональності і теорії комунікативної дії полягає не в конструюванні будь-яких соціальних процесів, а в тому, щоб на основі організованих комунікативних зв'язків подолати кризу мотивацій і стимулювати спрямовані соціальні дії, які будуть сприяти творчому розвитку особистості, вдосконалювати раціональний соціальний устрій, гуманізувати міжнародні відносини.

Свою концепцію Ю.Габермас відшліфовує разом з однодумцем К.-О.Апелем. Останній намагається розповсюдити комунікативну раціональність на такі знання як етика, політологія, економічна теорія, екологія.

Головне питання, яке підіймає Апель, на наш погляд, полягає у метафізичній легітимації ціннісних універсалій. Якщо не існує чогось безумовного, що виходить з безпосереднього ситуативного змісту нашої поведінки, тоді як взагалі можливі моральні цінності? „Якої ж слід чекати відповіді на питання, - пише А.М.Єрмоленко, - чому він взагалі має бути моральним, від юнака, який у ситуації так званої кризи перехідного віку змушений разом з Ніцше ставити під сумнів усі традиційні моральні конвенції, коли немає граничного обґрунтування, а всі цінності стали релятивними? Ось як загострює це питання Апель. До того ж проблема обґрунтування моральних норм та цінностей має й життєвий запит. На які певності має спиратися людина у своїх моральних судженнях та рішеннях? Що є останньою інстанцією морально-етичного вибору - розум, буття, природна конституція людини чи

людська спільнота? Ці питання мають не тільки теоретичну, а й практичну значущість” [179, с.11].

Необхідність створення нової етики, як зауважує Апель, зумовлена не менш важливими обставинами, насамперед, принципово новим характером людської діяльності, яка вимірюється вже за планетарним масштабом. Науково-технічна революція та створена нею цивілізація виявили суперечності між різними народами, расами й культурами з їхніми партикулярними моральними традиціями, з одного боку, і загальнолюдською етичною проблематикою - з іншого. Вперше в історії перед людьми практично постало завдання взяти на себе спільну відповідальність за наслідки своєї діяльності в глобальному масштабі. Ця вимога спільної відповідальності викликає необхідність досягнення взаєморозуміння в оцінюванні нормативних стандартів та ціннісних уподобань, чи, ще краще, інтерсуб'єктивного узгодження тих вихідних принципів, на які б спиралась етика відповідальності.

Як же нині, міркує Апель, може стояти питання про моральну відповідальність за наслідки діяльності людини в сучасному світі? Хто ж мусить взяти на себе моральну відповідальність і чи є можливість виробити колективну відповідальність за наслідки розгортання когнітивно-інструментальної раціональності, щоб моральні рішення окремих індивідів були узгодженими на основі загально визначених нормативних правил?

У зв'язку з цим постає проблема створення нового нормативно-етичного масштабу для постійної дослідницької реконструкції цивілізаційного процесу та критичного аналізу його іманентних цілей на ґрунті етики колективної відповідальності. Спонтанні оцінювання наслідків соціального розвитку в різних країнах і культурах самі мають бути дискурсивно обґрунтованими. Це означає, що етика відповідальності, спрямована на розв'язання завдань приборкання цілераціональності, а також забезпечення можливості виживання і спільного життя різних народів і культур, повинна подолати вузький обрій цілераціональності, отже - бути комунікативною макроетикою.

Під „ідеальною комунікацією” К.-О.Апель розуміє абсолютну інстанцію, що задає достеменність і об’єктивність смислу комунікації як такої. „Можливість такого взаємопорозуміння щодо критеріїв, взірців, стандартів правильного рішення в усіх людських життєвих ситуаціях - зазначає він, - передбачає, що мовленнєве взаємопорозуміння саме в кожній можливій мовній грі апріорі пов’язане з правилами, які можуть бути встановлені не шляхом „конвенції”, а навпаки - уможлиблюють „конвенцію”... Ці метаправила всіх конвенційно встановлених правил, належать, на мою думку, не певним мовним іграм або життєвим формам, а трансцендентальній мовній грі або необмеженій комунікативній спільності” [179, с.31].

Всупереч скепсису Е.Макінтайра, К.-О.Апель повертається до питання про безумовні належності, джерело та основу моральності. Апелева дискурсивна етика вказує шляхи розвитку моральних інституцій у напрямку до універсалістської моралі. Теоретичною підставою для раціонального виведення моральних норм, за Апелем, є так зване „граничне обґрунтування”, коли цінності співвідносяться з такими категоріями, як істина, хибність, правильність. К.-О.Апель намагається відродити етичну раціональність як систему, відштовхуючись від двох основних завдань, які лежать у руслі кантівського підходу: обґрунтування етичного принципу і формування правил його застосування в практичному дискурсі. Він вважає, що дискурсивна етика, на відміну від чисто деонтологічної етики, не може виходити із абстрактного стану поза історією, із деякого пункту „нуль історії”.

Основний принцип дискурсивної етики має критеріологічний смисл: він постулює у взаємовідносинах людей необхідність досягнення консенсусу, медіумом якого є дискурс, який у нормах аргументації вже містить усі необхідні засоби досягнення консенсусу. Цей принцип є також формально-процедурним принципом, оскільки не може самостійно приписувати будь-які змістовні форми: це завдання делегується самим учасникам дискурсу. Подібно до категоричного імперативу І.Канта, він є універсальним масштабом для конкретних емпіричних дискурсів і дій індивідів. Основний принцип

дискурсивної етики - „принцип дискурсу” (Д) - підкреслює значення дискурсу як основного критерію для легітимації норм. Він формулюється наступним чином: „Норми лише тоді мають значення, коли вони знаходять або можуть знайти згоду всіх зацікавлених, як учасників практичного дискурсу” [388, с.83]. Цей „принцип дискурсу” пов’язаний з „постулатом досягнення консенсусу”, який передбачає вимогу піддавати будь-яке рішення тестуванню „на предмет можливості його прийняття шляхом консенсусу”, але він ще не відрізняє легітимний консенсус від нелегітимного.

Критерії, завдяки яким консенсус вважається моральним або імморальним, формулюються в найважливішому для дискурсивної етики „принципі універсалізації” (U), сформульованому Ю.Габермасом: „Будь-які норми, що мають чинність, наслідки і побічні наслідки, які витікають із всезагального дотримання їх за умов задоволення інтересів кожного, мають бути без примусу прийнятними для всіх” [103, с.327]. Універсалістською етикою Ю.Габермас називає етику, яка стверджує, що певний моральний принцип виражає не лише інтуїцію певної культури чи певної доби, а є всезагальним. Дискурс передбачає сумісне рішення і сумісну відповідальність за його наслідки. Так само дискурсивний принцип передбачає не примарний „моральний закон у мені”, а відкритий аргументований консенсус, який може бути не тільки артикульований у відкритій формі, але й підпорядковується прагматичним правилам мовної комунікації.

У ХХ столітті К.-О.Апель і Ю.Габермас були чи не єдині, хто поклав в основу своєї етичної концепції кантівський категоричний імператив. Це дало опонентам підстави звинувачувати їх у абстрактності та релевантності по відношенню до реальних соціально-етичних проблем. Дійсно, виходячи з принципу універсалізму важко описати, а тим більше, вивести з нього весь багатоманітний світ моральних конвенцій і колізій. Основні зусилля Апеля присвячені не стільки аналізу різноманітних моральних проблем, скільки обґрунтування одного єдиного принципу і методу його застосування. Разом з тим, перевагою такого підходу є те, що моральні конвенції не зависають у

повітрі як даність, а отримують раціональне філософське обґрунтування. Апелює створює соціально-філософську макроаксіологічну доктрину, завдяки обґрунтуванню верховного принципу якої вся архітектоніка етичної концепції стає раціонально побудованою і гармонійною. Отже, основним поняттям дискурсивної етики і інстанцією опосередкування вимірів норм і цінностей стає раціональність.

Таким чином, можна зробити висновок, що представники комунікативної філософії - на відміну від представників класичної філософії свідомості - вважали розум не останньою нормативною інстанцією, а прагнули виводити його з комунікації. Тому зміст „комунікативного повороту” у соціальній філософії розглядається у площині умоглядного моделювання ситуації ідеальної (трансцендентальної) комунікації, що є підставою для дискурсивної конвенції щодо основних моральних норм і цінностей. Концепція комунікативної раціональності розрахована на розуміння, як фундаментальний спосіб людського буття, що передбачає проєктивне ставлення до дійсності, що в свою чергу спрямовує, спонукає суб'єктів до активної соціальної дії.

ВИСНОВКИ З 5 РОЗДІЛУ

Постнекласична соціальна раціональність існує в двох аспектах: динамічному та статичному. Статичний зріз функціонування здійснюється у вигляді відтворення основних дискурс-позицій. Основними дискурс-позиціями як складовими постнекласичного дискурсу соціальної раціональності є:

- по-перше, дискурс-позиція „соціальна дія”. Саме соціальна дія є основним способом функціонування соціальної раціональності. Навколо одиничного акту соціальної дії, як навколо ядра, обертається, в кінцевому рахунку, все багатство соціального, включаючи раціонально організовані інститути соціального порядку. Поряд з іншим, теорія соціальної дії намагається дати відповідь на питання про детермінацію соціальної раціональності. Аналіз соціальної дії дозволяє виокремити об’єктивні та суб’єктивні компоненти індивідуальної поведінки (мікрорівень), суспільного устрою (макрорівень), а також самої соціальної теорії;

- по-друге, дискурс-позиція „відмова від гранднарративів”. Іронічне ставлення до гранднарративів, принципу центрації, неоднозначна оцінка модерну з його помилками та надбаннями призвели до нової ідеологічної ситуації в постсучасному соціумі. Взаємодію між ідеологіями сьогодні коректно описати поняттям „ідеологічний дискурс”, який розвивається в двох напрямках: з одного боку, це лінія дистанціювання і полеміки з опонентами, що підсилює напруженість у суспільстві, з іншого боку - це напрямок установлення контактів між сумісними ідеологіями, що сприяє зближенню і навіть перейманню теоретичних і програмних положень. Подібні контакти укріплюють політичну стабільність у суспільстві. Постнекласичне суспільство живе у стані „калейдоскопа ідеологій”;

- по-третє, дискурс-позиція „аксіологічні пріоритети”. Раціональне ставлення людини до світу не заперечує необхідності усвідомлення нею своєї діяльності як значущої, необхідної, такої, що в своєму змісті містить не тільки прагматичні аспекти, а й насичену ціннісним змістом складову. Аксіологічними

мотивами просякнуті як зміст, так і структура постнекласичної соціальної раціональності. Той докорінний поворот, що на наших очах визрів у ціннісній свідомості, свідчить про інтуїтивне незадоволення надмірною раціоналізацією суспільних відносин, де суб'єкт „розчиняється” і втрачає власну самобутність. Постнекласичні, постматеріальні цінності спрямовані на комунікацію, на діалог, на розуміння того, що вони мають загальнолюдський характер. Особливої забарвленості цій ситуації надає проблема вибору та відповідальності за себе й за Іншого. Постматеріальні цінності потребують розвинутої соціальної уяви, мудрості протистояти способу життя, який формувався століттями;

- по-четверте, дискурс-позиція „соціальна синергетика”. Характерною рисою постнекласичного дискурсу соціальної раціональності є остаточне зникнення міждисциплінарних кордонів. Знання, що були отримані в галузі природничих наук, екстраполюються на соціальну реальність. Соціосинергетика є результатом впровадження в соціологічні і соціофілософські дискурсивні практики синергетичних схем означування реальності. Ризик і вибір - категорії, які найбільш адекватно описують соціальну раціональність постнекласичного періоду. Людина перебуває в колі парадоксальної свободи, яка, з одного боку, нав'язується індивіду, а з іншого, він бере на себе повну відповідальність за наслідки свого вибору, за явні і латентні ризики. Застосування принципів синергетики дозволяє досліджувати якісні зміни в суспільстві на основі врахування взаємовідносин як між зовнішніми, так і внутрішніми факторами впливу, між раціональними та ірраціональними діями людей. Ці фактори закладають певний потенціал непередбачуваності, ірраціональності, непрогнозованості в процесі суспільного розвитку;

- по-п'яте, дискурс-позиція „соціальне управління”. Сутнісною складовою соціальної раціональності є сфера соціального управління. У сучасній теорії соціального управління розрізняються дві основні моделі вироблення управлінських рішень: раціональна та дискурсивна. Дискурсивне управління

засноване на глибинній корекції мово-світу людини і суспільства. Дискурс є інструментом впливу на аксіологічну сферу життя соціуму, а отже - і засобом конструювання соціальної реальності. Маніпулюючи з дискурсом, можливо, будувати моделі для зображення типів нелінійних середовищ, таких як: свідомість, несвідоме, культура, соціум, історія. Ось чому дискурсивна модель соціального управління є пріоритетною в умовах плюральності, невизначеності, стохастичності, ризикованості, випадковості, нелінійності суспільного розвитку;

- по-шосте, дискурс-позиція „комунікативна раціональність”. Зрощування теоретичної і практичної філософії призводить до появи концепту „комунікативна раціональність”, який у німецькій постметафізичній традиції ототожнюється з соціальною раціональністю постнекласичного типу. В межах цієї дискурс-позиції обговорюються питання обумовленості людської свідомості не лише зовнішнім світом, а й комунікацією, діалогом, дискурсом; розробляються імперативи універсалістської етики, як основи майбутнього життя людства. Концепція комунікативної раціональності розрахована на розуміння, як фундаментальний спосіб людського буття, що передбачає проєктивне ставлення до дійсності, спрямовує, спонукає суб'єктів до активної соціальної дії.

Розділ 6.

**ПРОБЛЕМА ЄДНОСТІ РОЗУМУ ТА МНОЖИННОСТІ
РАЦІОНАЛЬНОСТЕЙ В ПОСТНЕКЛАСИЧНОМУ ДИСКУРСІ***6.1. Концепція перехідного розуму як постмодерністська відповідь на проблему множинності раціональностей*

Постсучасна криза раціональності не в останню чергу пов'язана з її партикуляризацією. Розпад єдиного колись розуму на нескінченну множину різноманітних типів і видів часткових раціональностей є безпосереднім наслідком критики наукової і філософської класики. Постнекласика усвідомлює необхідність подолання партикуляризму раціональності і, в цілому, шукає шляхи відтворення загубленої єдності розуму. Зрозуміло, що ці пошуки не пов'язані з поверненням до субстанційної (онтологічної) раціональності класичного типу. Світ змінився, змінилися й знання про нього. Тому нова єдність розуму - це принципово нове розуміння сутності розуму в єдності його складових.

Партикуляризація раціональності призводить до своєрідної атомізації розуму. Некласична традиція висловлює скепсис щодо монолітності останнього. Але тут ми знов повертаємося до питання, яке поставили на початку нашого дослідження - чи може калейдоскоп раціональностей бути останнім словом філософської думки?

У даному випадку доцільно звернутися до міркувань Ханса Ленка, який справедливо зазначає, що „проблема розуму та структури різних типів раціональностей... - центральна засаднича філософська вимога сучасності... Суть проблеми - це питання про єдність на основі визнання множинності” [Цит. за: 90, с.247]. Потрібно, насамперед, віднайти правильну форму єдності.

Крім того, Ленк указує, що „парадигма (природничих) наук не може бути єдиною для розуму та раціональності”. Вони не тільки втілені в науці - наші суспільства перебудовуються, покидаючи межі цього сучасного, не такого вже й обов'язкового рівняння. Отже, за Ленком, потім знову постає завдання нових

„координаційних стратегій”, здатних відповідати вимогам часу. Необхідне „багатофункціональне об’єднання в ансамбль”, так би мовити, „дизайн розуму” для „ґрунтованого на співробітництві суспільства”. Виникає лише запитання про конкретний прояв цієї „координації” та „кооперації”, цієї нової форми єдності.

Інколи філософи пишуть не лише про кризу раціональності, а й висувають більш сильну тезу про „розкол розуму”. „Розкол визначає межу: жоден шлях уже не веде до єдності, а єдність розуму можна уявити тільки за допомогою розколу, розмаїття та розбіжності. Щоправда, тут згодом виникає глибоке побоювання (можливо, звичне теоретично, воно є радше уявним і заважає життю). Через таку відмову від єдності може зникнути порозуміння, зруйнуватися соціальний контакт, а само порозуміння залякнати” [90, с.239]. Цей аргумент також слугує на користь необхідності виявлення „загального знаменника” у багатоманітні партикульованих раціональностей.

Незважаючи на критику раціоналістичного монополізму, постнекласика усвідомлює цю потребу. Один із варіантів вирішення цієї проблеми пропонує Вольфганг Вельш, розробляючи концепцію перехідного розуму.

Вихідною методологічною настановою постмодернізму, на думку В.Вельша, є відмова від монізму у всіх його проявах і радикальний перехід до підкресленого плюралізму. Він характеризує плюральність, як кредо постмодернізму, вважаючи, що „постмодерністом у строгому сенсі є той, хто, безумовно, визначає таку плюральність з її принциповою позитивністю, мислить цілком на її основі та послідовно захищає її від внутрішніх спотворень так само, як і від зовнішніх атак. Це - програмне завдання філософського постмодерну” [90, с.48].

Саме з такого розуміння ролі плюральності витікає концепція перехідного розуму. Остання перебуває між модернізмом і постмодернізмом. З одного боку, вона спрямовується проти апорій тотальності модерну і віддає належне постмодерній зацікавленості у розбіжностях, принципово зосереджуючись не на тотальності, а на переходах. З іншого боку, вона коригує догму абсолютної

гетерогенності крайнього постмодернізму, беручи до уваги поєднувальний інтерес позицій модерного напрямку, але уникаючи притаманної їм тенденції редукції та нівелювання розбіжності [90, с.296].

Сама постановка В.Вельшем питання про перехідний розум передбачає наявність подрібнених типів і видів раціональності. Це, так би мовити, констатація факту. Проте, ця подрібненість раціональностей притаманна розсудку, який обмежується і міцно прив'язується до своєї сфери. Зазвичай розсудком називають спроможність понять забезпечувати відповідно точне осягнення однієї сфери та її практику. Розум більше здатний до трансцендентування. Він повинен уможлиблювати переходи між формами розсудку. Розум - це здатність охоплення явища на більш високому або інтегральному рівні порівняно з розсудком.

Тому структура розуму має бути принципово іншою, ніж структура розсудку. Він не може бути різновидом розсудку, лише прикриваючись своїм ім'ям. Розум має не виходити з панування над цілим і чинити директивно, а починати з самих форм раціональності, сприймаючи старе завдання трансцендування у новому модусі переходів. Такі переходи є чимось іншим за оглядання. Саме ця відмінність віддаляє такий розум від небезпеки самонепорозуміння у вигляді суперрозсудку.

Розум - це не тільки здатність схоплення на більш високому або інтегральному рівні порівняно з розсудком. Правда, він спрямовується на тотальність, але виключно в модусі поєднань та переходів. Тому такий розум, що здійснюється через поєднання та переходи, називається перехідним розумом. Він принципово відрізняється від усіх принципалістських, ієрархічних або формальних концептів розуму, які всі разом намагаються осягнути або структурувати і, таким чином, звести розум до розсудку. „Перехідний розум одночасно обмежений і відкритий, він переходить від однієї конфігурації раціональності до іншої, артикулює розбіжності, встановлює зв'язки, веде дискусії та викликає зміни. Усяка його дія є горизонтальною та перехідною, залишається зв'язаною з перехідною топікою... Виходячи за межі

форм раціональності, він одночасно залишається зв'язаним з ними, тому і його синтези залишаються частковими, а його процеси множинними. Він не долає „плюральність, а лише усуває її апорії. Він показує значущість плюральності як форми розуму” [90, с.273]. Безперечно, перехідний розум не означає особливої і навіть нової форми розуму, а характеризує певне нове - принаймні у такому акцентуванні - його розуміння.

Перехідний розум одночасно обмежений і відкритий, він переходить від однієї конфігурації раціональності до іншої, артикулює розбіжності, встановлює зв'язки, веде дискусії та викликає зміни. Усяка його дія є горизонтальною та перехідною, залишається зв'язаною з цією перехідною топикою [90, с.273]. На відміну від традиційних рефлексій цієї теми, що зосереджується переважно на формальних збігах, ця концепція хоче привернути увагу до можливості саме матеріальних переходів. Вона розглядає їх у притаманній їм орбіті діяльності розуму та у найплідніших можливостях втручання розуму в ситуації припустимо граничної гетерогенності та роздрібнення, яке інколи здається не виправним.

На перший погляд може здаватися, що автономізація раціональностей у постмодернізмі, їх плюральність веде до чіткого відокремлення одна від одної, розмежування їхніх кордонів, певної диференціації секторів. Насправді між ними не можна провести демаркаційної лінії, різні типи раціональностей, які були чітко виокремлені в якийсь певний момент, знову збігаються, більше того одна раціональність може переходити в іншу. „Раціональності та їх секторальне визначення не є справою монад, а завжди містять у собі можливості зв'язків і питання щодо їхньої сумірності. Мимоволі у висловлюваннях щодо одного типу раціональності заторкуються також інші її типи. Не існує зручного („нейтрального” або об'єктивного) розподілу на сектори. Беручи участь у встановленні своїх меж, типи раціональності також по-різному визначають свої царини й окреслюють свої ділянки” [90, с.277]. Той, хто вважає автономними типи раціональності, потрапляє під вплив секторальної ілюзії. Цей зв'язок, хоч би й не завжди виразний, є завжди дієвим.

Таким чином, множинність та, водночас, єдність розуму відбувається не у вигляді суперрозуму, а шляхом переходів від одного типу раціональності до іншої. За підтвердженням цієї тези Вельш звертається до історії філософської думки.

На його думку, три великих постаті премодерної і модерної філософії - Аристотель, Паскаль і Кант - намагалися осягнути розум в його єдності та плюральності. „У філософії Аристотеля, - пише В.Вельш, - ми побачили народження теореми розбіжностей з огляду на види розуму. Він першим чітко помітив цю розбіжність та переконливо її опрацював. Щоправда, зайшов не надто далеко, а тільки, щоб побачити гетерогенність. Паскаль, навпаки, бачив тільки її. Утім, аналіз його напрацювань показав, що не слід дотримуватися цієї радикальної тези гетерогенності. Вона не стосується стану порядків, а є суперечливою та унеможлиблює саме досвід із множинністю і, таким чином, усе те, що важливе для Паскаля, насамперед, - розвиток справжнього розуму. Кант, навпаки, не тільки звернув увагу на розбіжності, а й не втратив з поля зору питання зв'язку, врахував його, виявивши форми переходу між формами розуму” [90, с.270].

І.Кант розуміє всю драматичність ситуації, до якої може привести концепція множинності. Але це не підштовхує його повернутися до існуючої тези про єдність або до розвитку процесуальних форм цілості. Він уже не традиційний метафізик та ідеаліст світового процесу. Він шукає можливі підходи на підставі множинності розуму. І.Кант усвідомлює, що це саме той шлях, за допомогою якого можна уникнути подвійної небезпеки припису єдності чи дисперсії множинності розуму. І.Кант обирає проміжний шлях концепції розуму, що спирається на переходи, як майбутньої перспективи філософії, яка зберігає множинність і не зрікається розуму.

Таким чином, саме Кант вказує шлях до концепції перехідного розуму. Але дуже важливо усвідомити і розуміти форми переходів між різноманітними раціональностями, так звані „мости”. За часів існування раціональностей вони стають вагомими. Кант розглядає тільки формальні переходи, які доводять

сприятливий вплив додаткових елементів на саму мозаїку розуму, а не матеріальні, які впливають на обмін між формами розуму. Саме у напрямку матеріальних переходів слід надалі розвивати Кантову перспективу розуму, якому властиві переходи.

„Сьогодні Кант, - пише В.Вельш, - здається автором, на якого можуть спиратися всі саме в тематиці раціональності. Звичайно, кожен робить це відповідно до своїх власних уподобань. Постмодерністи французького походження обирають собі теоретика множинності, який викриває кожне переписування меж як трансцендентальну ілюзію. Модерністи німецького походження надають перевагу філософу, який за всіх диференціацій наголошує також систематичні зв'язки” [90, с.271].

Різні типи раціональностей, за Вельшем, не існують окремо. Навпаки, кожний з них містить у собі інший. В.Вельш наводить приклади щодо імплікації специфічних раціональностей: „типи раціональності, взяті окремо, по-перше, можуть націлюватися на завдання, релевантні до всіх типів раціональності, по-друге, здатні самі по собі натякати на основні характеристики інших раціональностей, або принаймні на дещо схоже на них” [90, с.281]. Зокрема, політична раціональність може залучати до свого змісту етичну раціональність, причому це залучення відбувається іманентно, незалежно від того, має вона позначку „мінус” або „плюс”.

Отже, раціональності існують не як монади. Існує не тільки багато типів раціональності, а й широка палітра переходів між ними, яка має високий ступінь диференціації. Цілком природно виникає запитання: „що є підставою для здійснення переходу типів раціональності?” На думку Вельша, цією підставою є розум. Він пише, що розум діє на трьох рівнях: ”на рівні рефлексій над конституцією форм раціональності та можливості переходів, на рівні практики таких переходів, а також як посередник у розв'язанні конфліктів між гетерогенними домаганнями” [90, с.283].

Першу функцію зразково описав ще Платон у діалозі „Софіст”. Він продемонстрував, що в питанні тотожності і відмінності слід не оперувати

загальними твердженнями, а перевіряти кожний окремий стан речей і точно брати до уваги ті умови, за яких має значення те чи інше, а також - як, у якому сенсі. Платон наводить чотири способи можливих відношень між єдиним і множинним: пенетративний, коли єдине пронизує чимало розбіжного; глобальний, коли множинне охоплене єдиним; констелятивний, коли через поєднання множинного утворюється єдине; нарешті, сепаративний, коли множинне існує поза будь-якою єдністю [429].

Але на відміну від діалектики Гегеля, де проблема розбіжності й тотожності вирішується завдяки введенню категорії „зняття”, що свідчить про лінійний телеологічний характер розвитку, концепція В.Вельша не поділяє ані телеологічного принципу, ані „зняття”, ані тоталізації. У постмодернізмі переважають нелінійні зв'язки, що носять більш просторовий характер, рух у всіх напрямках.

Як зазначалося вище, В.Вельш у своїй роботі наголошує на тому, що для його концепції характерно вбачати переходи між формами розуму не тільки формально, а й матеріально. ”Якщо розум у цій своїй діяльності (метараціональності, інтєрраціональності - В.Д.) суттєво спрямовується на профіль раціональностей, то типи раціональності - у свою чергу, навпаки, протистоять йому не абстрактно, а тією мірою, якою вони пов'язані з іншими раціональностями, як у них вписані дійсні й можливі переходи (тому їх можна визначити як розумні форми, тож розум там, де він починає справу рефлексії, у „матеріальному” сенсі цілком залежить від цих раціональностей)” [90, с.284]. Вирішальним є те, що в цьому вимірі розуму стають можливими і відбуваються матеріальні переходи. Так, етика через свої суспільні імплікації або завдяки своїм наслідкам може бути корисною для естетики; а економічна модель може критикуватися через прагматичну суперечність щодо цільової настанови, якої вона латентно дотримується і застосовується для легітимації.

У цих матеріальних переходах зсуваються межі форм раціональності. Саме в матеріальних переходах між типами раціональності розум контролює легітимність таких переходів на підставі виявлення та врахування відповідних

відносин тотожності і розбіжності. „Розумною практикою є така, що не тільки простежує наслідки якогось окремого типу раціональності, а й тримає в полі зору також доквілля, регулятивно надаючи йому значущості. Можливою саме такою практика стає через форму здійснення перехідного розуму” [90, с.285].

Під час зсувів меж раціональності в політичному, економічному, соціальному житті, перехідний розум є посередником у розв’язанні конфліктів раціональності. Адже ці конфлікти з’являються, щонайперше, саме в його горизонті, і розв’язати їх можна лише через рефлексію над межами, переплетеннями та горизонтами. Бо суперечка між формами раціональності вимагає такого типу розуму, який умів би погодитися з розбіжністю і тотожністю, не віддаючи перевагу тій чи іншій стороні. Перехідний розум - це процесуальна форма, яка постає через типи раціональності в них.

Похідною від проблеми перехідного розуму є в постмодернізмі проблема суб’єкта, якій передуює диференціація типів раціональності. Саме тому дебати щодо суб’єкта, які хибно визначають за первинний проблемний вузол, залишаються безплідними. Відома теза про „смерть суб’єкта” іронічно сприймається Вельшем. Він говорить, що необхідний перехід „...до такого поняття суб’єкта, яке личить смертним, і яке практикують живі” [90, с.297].

Зниження уявлення про „могутній суб’єкт” має свої джерела та ґрунт для легітимації не стільки у філософських теоріях, а в модерній і постмодерній плюралізації та розширені багатоманітності типів раціональності. „Постмодерний суб’єкт насправді вже не є абсолютним сувереном, правителем, маестро, що було квінтесенцією для модерного розуміння суб’єкта” [90, с.297]. „Слабкий суб’єкт” вже давно декларує себе як реалістичніший і потужніший. У ньому проявляється „справжня сила раціональності” - її багатоманітність. Плюралізація раціональностей окреслює новий тип розуму. Вона притаманна суб’єктам, які змушені робити вибір з-поміж типів раціональностей та здійснювати переходи між ними. Такі суб’єкти менш рішучі, ніж ті, хто має лише одну міру й один вибір. Проте, така обмеженість являє себе як обмеженість сили.

В.Вельш пише: „Так само, як Кант зауважував стосовно чуттєвості, що вона може розглядатися як слабкість і як сила, те саме можна сказати і про перехідний розум та відповідний йому тип суб'єкта, їхня удавана слабкість є лише відображенням їхньої справжньої сили. Тільки такі суб'єкти, які здатні не стільки панувати, скільки робити переходи, спроможні упоратися з дійсною конституцією раціональності й виробити відповідну практику розуму” [90, с.298]. Отже, постмодерний суб'єкт - це толерантний суб'єкт.

Таким чином, теоретичним зображенням розчинення суб'єкта, навпаки, протиставляються компактні постаті суб'єктів, які не коригують, а просто провокують. Потойбіч цієї суперечки йдеться про суб'єктивність, яка не боїться множинності, а здатна на неї. На думку В.Вельша, тільки вона може відповідати нормативним домаганням постмодерної повсякденності.

Перехідний розум показує свою значущість саме у відповідь на ці виклики. Він є основним здобутком постмодерної життєвої форми. Адже постмодерна дійсність усюди вимагає переходів між різними системами смислів і констеляціями раціональності. Саме ця здатність стає постмодерною чеснотою. У всякому разі вона є умовою добродійного життя в перспективі постмодерну. І ця здатність узгоджується з перехідним розумом. Оскільки перехідний розум є саме такою здатністю здійснювати матеріальні переходи, він несе і забезпечує те, що потрібно для постмодерної життєвої форми: перехід однієї системи до іншої, одночасне врахування різних домагань, вміння зазирати потойбіч концептуальних загорож.

Розмірковуючи про перспективи постмодерну, В.Вельш акцентує увагу на тому, що „...постмодерн, хоч і трансформує модерн, але не завершує його і не перетворює його на антимодерн”, більш того „...ніхто не хоче схопити за горлянку добродійного татуса „модерна” і станцювати на його могилі весняний танок нового світу” [90, с.302]. Незрозумілим залишається високий потенціал неприйняття, що викликає вираз „постмодерн”. Певно, має місце агресія, яка є реакцією на зухвалість зміни, що начебто порушує припустимі межі безпеки. Зміст, на який указує „постмодерн”, нова структура, на яку слід

зважати, визначені, як конституція радикальної плюральності. Усі стратегії мають визначатися на ґрунті множинності. Це повинно стосуватися і економічного життя (різноманіття форм власності), соціального життя (розвинуте громадянське суспільство), а також політичного життя.

Німецький дослідник Роберт Музіль, аналізуючи політичну палітру сьогодення, констатує, що в нашому суспільстві вже „ніколи не буде єдиної ідеології”, бо відкриваються „нові ідейні джерела”. Він зауважує: „Оскільки не можна сперечатися щодо того, що кожний надає певної життєвої цінності ідеям, що перетинаються тут і там, що придушення є втратою, а прийняття - зиском, виникає величезна організаційна проблема, яка полягає в тому, щоб не кинути напризволяще суперечку, і поєднання ідеологічних елементів, а сприяти їм. Ця потрібна функція суспільства сьогодні існує тільки у сфері науки, тобто чисто в розсудковій сфері; у сфері духовного - митці навіть не визнали її необхідною” [90, с.303].

Хоча цій практиці плюральності загрожують дві небезпеки: поверховість та всілякість. Щодо поверховості, то дуже часто маються на увазі наукові дискурси, агенти яких позиціонують себе словами „я так думаю”, „з моєї точки зору”, тим самим вважаючи, що це звільняє від зобов'язаності наводити аргументацію щодо засновків. Така практика показує, що плюральність упроваджується поверхово, там, де вона ще не встановилася або ж взагалі відсутня. Ця поверховість часто-густо притаманна як науковому, так і політичному дискурсу. Як зауважує далі В.Вельш „...не в заявах різних суб'єктів, а тільки на рівні суперечки між концепціями з'являється та плюральність, яка є вагомою та плідною, отже, краще мали би працювати над аргументацією, щоб досягти цього рівня суперечки, а не вдаватися до обміну репліками, бо такий пінг-понг - на початку аргументації - вже слід розцінювати, як зухвалість” [90, с.305].

Іншим способом негативного ставлення до плюральності, коли її нівелюють - є всілякість. Дослідник, який стоїть на позиції всілякості, не визнає розбіжностей і зводить все до загального єдиного. В.Вельш наголошує на тому,

що необхідно покладатися на практику розбіжності, артикуляцій та уточнень. Бо „проти всіякості має рацію гіпердиференціація, і хоча вона теж має свої вади, але це краще, ніж бути у світоглядному полоні всіякості... Не шум індиферентності є телосом постмодерну; його базис утворює плюральна кодова свідомість” [90, с.306], і ця свідомість сьогодні також дуже поширена. Про це свідчать багато прикладів, коли висловлюються речення, які слід розуміти не семантично, а як натяки на певні коди.

До цієї кодової свідомості приєднується практика переходів, яка не робить коди індиферентними, не синтезує їх так просто, а змушує вступати в напружені стосунки. Індиферентність і всіякість притаманні лише їхнім спотвореним формам, високим же формам властива ясність і комплексність. Вони також можуть бентежити, але продуктивно. Постмодернізм долає межі не самого плюралізму, а його інструментовки в дусі поруч-стояння. Розвинуте постмодерне формотворення спрямоване особливим чином на ефекти комплексності плюрального. Його основною структурною ознакою є утворення гібридів, а метою - збентеження, що виникає при цьому (можливо - здивування). Йдеться про певну структуру, на яку натякає Ф.Ліотар, кажучи про „жадання невідомого” [321]. Багаторазове кодування відповідає множинності типів раціональності, аналогом незбагненого є мудрість. За В.Вельшем, специфічна функція мудрості - у філософії. Така функція мудрості є невід’ємним моментом філософії. У постмодернізмі вона стає знову важливою і можливою. Мудрий - це не той, хто все знає, або знає ціле. Мудрий - це радше той, хто ще вміє сказати слухне і влучне якраз там, де вже немає однозначних правил. У ситуації плюральності - це означає, що він особливим чином володіє силою судження, котра виявилася осереддям розумності, якої ми сьогодні потребуємо.

Узагальнюючи сказане, слід зазначити, що концепція перехідного розуму В.Вельша виходить із загального духу постмодернізму, а саме - з концепції плюральності, гетерогенності, багатоманіття. На думку філософа, перехідний розум балансує між тотожностями і розбіжностями в типах раціональностей.

Перехідний розум - це та підстава, на якій можливе поєднання різних типів раціональності. Перехідний розум - це розум, який не обмежується поруч-стоянням, тобто враховуються постнекласичні тенденції існування знання, суспільства, що характеризуються нелінійними зв'язками. В.Вельш наголошує, що не можна проводити демаркаційних ліній між формами раціональності, тим більше, якщо це стосується матеріальних переходів. Саме в останніх відбуваються зсуви в межах типів раціональності. Отже, для нього, перехідний розум: 1) єдиний у його множинності; 2) активний; 3) такий, що наводить „мости” між різними типами раціональностей; 4) мудрий, який оберігає ціле в горизонті незбагненого; 5) толерантний, який зберігає інше, зберігаючи одиничне.

Не можна сказати, що концепція перехідного розуму В.Вельша суттєво протистоїть тим класичним концепціям, які існували в історії філософської думки. Але треба брати до уваги, що Вельш - постмодерніст, а для цього напрямку є характерним іронічне ставлення до можливостей та домагань розуму. Натомість, Вельш є продовжувачем традицій модерну в розумінні раціональностей та розуму, вдалого поєднання їх з постмодерними тенденціями. Він наголошує на тому, що плюральність не можна призначити, не можна зробити обов'язковою. „Плюральність можна показувати тільки в її проясненій формі та з її високим потенціалом. Вона має запропонувати сама себе” [90, с.311].

У цьому випадку виникають більш практичні запитання: 1) як узгоджується плюральність з уніфікацією тотальної глобалізації, яку ми зараз спостерігаємо; 2) яка людина щасливіша - чи та, яка живе згідно гранднаративам, чи та, яка живе в епоху плюральності? 3) як співвідносяться демократія, єдність та гетерогенність?

В.Вельш відповідає лише на останнє запитання. „...Цілісне суспільство... краще послуговується... монархічними або олігархічними формами держави. Демократії, навпаки, властива передумова, що в суспільстві існують різноманітні, однаково легітимні, але, зрештою, непоєднані претензії. Тому

постмодернізм має істотно демократичний дух, адже він послідовніше й цілісніше за модерн формується цією свідомістю гетерогенності... Демократія спроектована в напрямі... конфліктного випадку. Демократія є організаційною формою не для консенсусу, а для дисенсусу претензій і прав. І її консенсусний базис - який вона, природно, все ж таки має й використовує (він кодифікований в основних правах) - відсилає саме до основного права розбіжності та плюральності й намагається гарантувати, що це основне право ніколи не позбавлять ваги заради якоїсь єдності, та, що не станеться несправедливості. Постмодерн серйозно ставиться до цього конститутивного принципу модерної демократії. Можна навіть сказати, що лише він повністю застосовує цей внутрішній принцип демократії, та, що лише так у ньому виявляється власний нерв демократії” [90, с.158].

Цікава позиція, навіть приголомшуюча. Згадаємо, як свого часу М.Горбачов, починаючи перебудову та демократизацію всіх сфер суспільства, наголошував на консенсусі, як сутності демократії, а „наївний радянський народ” свято в це вірив. Тепер з’ясовується, що „нерв демократії є конфлікт”, дисенсус. Ми живемо в конфліктогенних умовах постійного протистояння, зіткнення економічних і політичних інтересів на всіх рівнях - і такий стан виявляється природним для демократичного суспільства. І постмодерна раціональність є автентичною для нього. Як влучно висловився У.Джеймс, постмодерний світ - це „великий квітучий безлад, який дзижчить” [508, с.37].

Таким чином, світ плюральності - це світ полілогу. Як пише В.С.Лук’янець, „у постмодерністському інтер’єрі, в якому кожен суб’єкт пізнання усвідомлює себе не упривілейованим, а одним із багатьох агентів дії, загальний консенсус суб’єктів дії оцінюють, як лукаву маску стратегії тоталітаризму. Адже сам зберігати себе у світі кожен такий суб’єкт може, лише піклуючись про, як завгодно тривалу підтримку полілогу, всіх суб’єктів дії навколишнього світу” [508, с.34]. Щоб бачити у плюральності смисл буття, необхідно, щоб сама особистість була розвинута та її поважали, як окремий

світ. Саме в діалозі таких „світів” - самодостатніх, зрілих особистостей - і відбувається постмодерна плюральність.

Концепція перехідного розуму, таким чином, є постмодерністським варіантом відповіді на колізію, що виникла внаслідок партикуляризації раціональностей. Кожна з них, зосередившись на пошуках максимально ефективних засобів вирішення власних цілей, відірвалась від коріння загального Розуму. Як кажуть у народі, за деревами не бачать лісу. Вольфганг Вельш чудово усвідомлював це протиріччя, але відстоюючи плюралізм в якості фундаментального постмодерністського принципу, не міг дозволити собі визнати тупиковість плюралізації раціональностей. Запропонована ним концепція перехідного розуму є своєрідним компромісом між часткою і цілим, між розсудком і розумом.

Проте постнекласичний дискурс не зводиться виключно до постмодерністського, і ми могли переконатися у наявності досить широкого спектру різноманітних дискурс-позицій, у тому числі з приводу бачення місця партикулярних раціональностей.

6.2. Єдність розуму в українській постнекласиці

Інший підхід до проблеми єдності і плюральності розуму розробляється в межах вітчизняного філософського дискурсу, для якого характерним є досить високий ступінь методологічної рефлексії. Від абсолютизації плюральності і заперечення цілісності, логічності, доцільності в постмодернізмі (концепція В.Вельша, скоріше, є винятком з правил), від акцентування моментів невизначеності, ризомності, „ковзання поверхнею” залишається лише малий крок до заперечення раціональності як такої. І деякі з авторів самі не помічають, як роблять цей крок, нехтуючи істиною, завершеністю дослідження, правилами логіки і навіть здоровим глуздом. Описана вище ситуація „розколу розуму”, його розпаду на низку партикулярних раціональностей обумовлює необхідність переусвідомлення поняття „тотальність”.

Ініціатором такого переусвідомлення став проф. В.В.Кізіма, який ще у 1993 році створив при Центрі гуманітарної освіти НАН України Лабораторію постнекласичних методологій. За сімнадцять років плідної праці [див.: 234-241; 245-246] тоталлогія перетворилась на методологічне підґрунтя досить розгалуженої мережі досліджень у галузі філософії науки, культурології, філософської антропології та, що особливо важливо для нас, соціальної філософії та філософії історії [238].

В.В.Кізіма, створюючи власну концепцію тоталлогії, відштовхується від тих умов, в яких опинилося людство на початку ХХІ століття. „Повсюдне зростання масштабів корупції, свавілля, що переходить у державний тероризм, величезна тінізація економіки і безконтрольний монополізм транснаціональних корпорацій, незабезпеченість долара як світової валюти, - це є симптоми передодня загибелі роз'єданого способу життя, на зміну якому йде нова планетарна самоорганізація соціуму як цілісності” [238, с.12]. Постсучасне соціальне багатоманіття все більше розглядається крізь призму динамічної єдності. Людство має навчитися жити не як суспільство-нація, а як суспільство-людство.

У постнекласиці цілісність повинна розумітися як цілісність особливого роду. „Специфіка цієї цілісності полягає в тому, що вона не зводиться до стійких елементів, відношень і функцій, а є рухливим утворенням, в якому можливі радикальні трансформації будь-яких наявних форм і відповідні зміни відношень і зв'язків із зовнішнім світом, але яка при цьому зберігає свою ідентичність, залишається тотожною собі” [241, с.317]. Необхідність уведення категорії тотальності, таким чином, зумовлена кризою системно-структурної методології, поразкою намагань учених створити загальну теорію систем.

У своїй тоталлогічній концепції, В.В.Кізіма застерігає від розуміння тотальності в її вульгарному смислі, тобто як „панування цілого над частиною”, а наголошує на розумінні тотальності як парадоксу, суть якого полягає в тому, що інтегрованість, яка занурюється в суспільні й природничі зв'язки, все більш явно робить нас заручниками результатів власної активності, тягне за собою

підсилення взаємовідчуженості людини й світу, але водночас означає їх злиття, що долає відчуження [241, с.314]. Особливістю тотальності є поєднання необмежених можливостей перетворення тоталлогічного універсуму з постійною тенденцією до взаємного увідповіднення його компонентів.

Отже, центральним пунктом тоталлогічної концепції є прагнення реабілітувати цілісність людського розуму в межах тотальності. Без такої цілісності неможливо надати відповідь на широке коло питань, що накопичились у раціональності некласичного типу. „У загостреній формі, - пише В.В.Кізіма, - ці питання можна виразити у вигляді проблеми: як урятувати наукову раціональність в умовах постмодерністського зняття будь-яких опозицій і „центризмів” (насамперед, „логоцентризму”) і апології невизначеності й алогічності? Як можлива наука в ситуації усунення абсолютного спостерігача та абсолютної істини й затвердження уявлень про ризомність знання, що допускає на відміну від традиційної лінійної дискурсивності, зв'язок будь-якого гносеологічного фрагменту з будь-яким іншим? Питання про точність наукового мислення... доповнюється більш широким - про долю наукового мислення й раціонального пізнання взагалі. Чи зберігається завойований наполегливою та самовідданою працею низки генерацій учених високий статус наукової раціональності у суспільстві чи наука починає втрачати свою провідну роль, подібно тому, як релігія відійшла з головних позицій у процесі зміни середньовіччя епохою модерну? А якщо все ж таки зберігається, то у якій формі і як ця форма кореспондує з постмодерністською „переоцінкою всіх цінностей”, розпочатою ще Ф.Ніцше” [245, с.64-80].

Тоталлогія - це постнекласичне філософське вчення про тотальність як особливу цілісність, що, трансформуючись, є водночас такою ідентичністю в собі, в якій усі просторові й часові варіації процесу постають формоутвореннями одного й того самого, мають характер оновлення [245, с.12]. Під тотальністю розуміється така єдність, що водночас саморозгортається й самозберігається, залишається ідентичною собі. Це стосується й еволюційних

процесів, речей, що змінюють форми свого буття, і розвитку особистості, суспільства, і діалогу, і гри, і руху пізнання.

Картина тотальності, на думку Кізіми, це багатоманіття феноменів, що еволюціонують, які при всій своїй мінливості є моментами єдиного потоку взаємоперетікаючих подій, які відповідають один одному. Тотальність передбачає суб'єкт оновлення, який долає докорінний недолік еволюційних концепцій минулих століть, в яких є процес, але відсутній його носій. Автор тоталогії виокремлює ті сфери, де вона себе проявляє. Такими, на його думку, є людська історія, мислення, мова, людська діяльність. Філософія тотальності є результатом вичерпання традиційних імперативів. Якщо в класичних методологіях світ визначає, а людина визначається, то в некласичних спостерігається протилежний стан, згідно з яким людина є центром, а світ - периферією.

Постнекласика визначає своїм методологічним принципом ідею „людино-світної” (рос. - человекомирной) цілісності, в якій звичний розподіл на ведену і ведучу сторони, на абсолютний суб'єкт і абсолютний об'єкт втрачає смисл. Людина як суб'єкт, як специфічне втілення світу стає об'єктом власної активності. Традиційні догматично-споглядальні і, водночас, експансіоністсько-споживацькі настанови і форми діяльності поступаються місцем більш гнучким рефлексивно-розумним мотивам. Розумність людської життєдіяльності вони вбачають у постійному узгодженні внутрішнього і зовнішнього світу людини через безперервне оновлення їх єдності [241, с.320]. Істина в постнекласиці полягає в тому, що вплив людини на світ і детермінація людини світом не є автономними процесами, що протікають паралельно. Вони утворюють цілісність-єдність (тотальність) „Я”, що саморозгортається в самому собі і зберігає себе, в якому „драми почуттів і ідей безпосередньо співвідносяться з драмами дії”. Онтологія життя злита з її гносеологією. В умовах ускладнення, переплетення, ущільнення діяльностей у сучасному суспільстві ставлення людини до світу стає перманентно-рефлексивним. Увага

спрямовується не на речі та людину, що існують самі по собі, а на їх безперервний діалог у діяльності.

В.В.Кізіма виокремлює навіть особливу методологію - методологію істинної розумності - „раціологію”, яка постійно узгоджує діяльність із контекстом. Раціологія є концепцією неповторних, ситуативних, разових рішень. „Вона - методологія *мислення ідеями*, яка ґрунтується на тому, що нові ідеї у своїх витоках не доводяться, їх істина розглядається як факт, що виявляється людиною при безпосередньому погляді на світ, що відкривається в її діяльності... Це методологія *конкретного*, у якому звична повторюваність, однотипність, однаковість явищ поступається місцем ситуації єдиного феномену, який розгортається, як процес, що безперервно оновлюється. Вона є методологією *повноти*, що враховує не лише актуальне, а й потенційне, не тільки стійке, а й мінливе, вічне поряд з плінним” [241, с.331]. Основним завданням раціології є забезпечення відповідності екзистенційного самопочуття людини, яка фіксується в об’єктивних потребах останньої, її включеності у світ, цілям, засобам, результатам і умовам її свідомої діяльності із залученості до світу.

Людина, яка приймає рішення в ситуації, що постійно оновлюється, є одночасно і суб’єктом, і об’єктом. Узгоджуючи свої дії зі світом, людина насправді прагне до внутрішньої згоди із собою. Цей зустрічний рух з узгодження, увідповіднення, гармонізації людини і світу описується В.В.Кізімою за допомогою категорії „сізігія”. Зазвичай це поняття (від давньогрецької σὺ-ζῦγος - „той, хто живе парою”) використовується для опису астрономічних чи геофізичних явищ, наприклад, „сізігійні води” - найвищий рівень морського приливу. Але в тоталогії сізігія позначає прагнення до гармонії, до злагоди людини із самою собою і зі світом, що забезпечує її тотожність та самоідентичність.

„Індивідуальна свобода людини реалізується у світі і завдяки світу. Її повнота коріниться в повноті буття. Повнота буття означає наявність відношень сізігії: будь-яке явище репрезентує інші і репрезентується ними, є одночасно

центром (тим, що репрезентує буття) і периферією (тим, що репрезентується буттям). Буття, що володіє повнотою, тобто, яке розглядається в сізигійному плані, є тотальність. Душею тотального, сутністю тотальності є спів-участь, спів-дія, спів-відповідність її компонентів, що зберігається, незважаючи на її еволюції” [241, с.336].

В.В.Кізіма вказує, що складовими компонентами тоталлогії є парсика (від лат. pars - частка) і генерологія (від лат. genero - породжувати). Якщо парсика описує динаміку і форми можливих розчленувань тотальності, надає калейдоскопічну картину, що не доходить до застиглих форм плинної різноманітності, латентних процесів, то генерологія вивчає тотальність як актуальний універсум елементів і відношень, що визначилися. „Без парсичного потенційного буття (ще-не-буття, багатоманіття у тотожності) не має місця перспективі в історії. Без актуального генерологічного світу не має місця реалізації, здійснення” [241, с.337].

У найзагальнішому смислі генерологія пов’язана з актуальною, онтичною стороною буття соціуму, а парсика - з потенційною, онтологічною стороною. Генерологія - це зовнішня, завершена, чітко оформлена й окреслена у своїх відношеннях і зв’язках соціальна дійсність, яка виступає, як дещо дискретне і предметне, як те, що неоднозначно і явно діє на людину і відіграє по відношенню до неї визначальну роль. „Соціальна генерологія, - розвиває свою думку В.В.Кізіма у книзі „Соціум і Буття”, екстраполюючи загальні положення тоталлогії на рівень соціального, - це результат фіксації сформованих способів буття, що прийняті суспільством в якості обов’язкових правил, юридичних законів, вимог, еталонів, виконання яких забезпечується дією спеціально створених для цього організацій, установ і контролюючих органів” [238, с.76]. Інакше кажучи, йдеться про закономірність у житті соціуму, про соціальний порядок, який складається з узгодженого функціонування різноманітних соціальних інститутів.

Натомість, соціальна парсика зосереджується на випадковості, на ситуативності, неповторності конкретної соціальної ситуації і поведінки в ній

людини. Парсіка, ніби „аранжування” фону, доповнює деталями генерологічний каркас соціуму. Але це не означає другорядності парсіки, часто-густо навіть несуттєві парсичні якості виявляються більш важливими, створюючи ефект і сферу свободи людини, забезпечуючи її здібність бути вирішальною причиною своїх дій і вчинків, які не можуть бути остаточно охоплені жодною генерологічною мережею. „Парсична сфера неінституційних відношень і регулятивів - це сфера суспільних відносин, в яких діють нежорсткі, непричинні форми детермінації, що пов'язуються, наприклад, з мораллю, надією, вірою, любов'ю, інтуїцією, свободою, Богом, універсумом, міфами, тими чи іншими схильностями і мотивами, з особистими цілями людини, які вона проносить через усе життя. Це є фон, у контексті якого і в безпосередньому зв'язку з яким відбувається все генерологічне життя соціуму. Наприклад, у суспільстві такий фон, що розташований між сім'єю і державою, Гегель називав громадянським суспільством” [238, с.80].

Зафіксувавши єдність соціуму і необхідність переходу до глобального мислення, яке є зворотною стороною партикулярних інтересів окремих регіонів, народів і країн, В.В.Кізіма вбачає вирішення у гармонізації розбіжностей цих інтересів, завдяки якому вможлиблюється вирішення проблеми всіх. На його думку, ця теза може стати підставою для нової ідеології, згідно з якою враховуються особливі інтереси кожного як представника всіх. Єдиним шляхом для вирішення проблем соціуму є „гармонізація всієї системи людських стосунків, оскільки лише вона надає максимальну індивідуальну свободу і максимальний саморозвиток людям, забезпечуючи, водночас, їх соціумну єдність” [238, с.15].

У соціальному плані, сізігійність - а йдеться саме про неї - дозволяє сумістити, з одного боку, „вічність”, стійкість соціуму, що зберігається за рахунок завжди діючого механізму самодетермінації і наявності циклічного відтворення, а, з іншого боку, випадковий до цієї стійкості, тимчасовий характер конкретних соціальних явищ. Сізігія, за Кізімою, може розумітися як „взаємне пристосування, увідповіднення, що ніколи не припиняється,

„підгонка” мінливих парсичних і генерологічних компонентів тотальності один до одного і до тотальності як цілого, незважаючи не те, що характер цих компонентів може істотно змінюватись, проявляючись ззовні як зміна субстратного носія тотальності” [238, с.88].

На підставі такого тлумачення висувається закон сізигійної відповідності, який формулюється наступним чином: „Соціум знаходиться в постійній тенденції наближення до певного оптимального співвідношення його генерологічних і парсичних сторін, пов’язаних із об’єкт-суб’єктними відношеннями людей, при яких люди перебувають у стані максимально можливої в даній ситуації гармонії і цілісності одна з одною і з світом” [238, с.92].

Головним питанням розумного життя людини В.В.Кізіма вважає питання про гармонізацію людини зі світом, з собою, з суспільством. У кантівському стилі це питання формалізується наступним чином: „Чи можу я прагнути безкінечно продовжувати себе у часі, зберігаючи внутрішню сізигійну ідентичність своєї самості, не порушуючи сутність і смисл соціуму і світу?” [238, с.158].

Таким чином, на відміну від вельшівської концепції перехідного розуму, де останній тлумачився як перехід між різними типами партикульованої раціональності, тоталлогія тяжіє до усвідомлення онтологічної, гносеологічної, екзистенціальної цілісності розуму, але цілісності особливого гатунку. В постнекласичній за своїм характером концепції В.В.Кізіми долається дихотомія між методологічними настановами класики з її інтенціональністю на всезагальність, необхідність, імперативність об’єкта та настановами некласики на абсолютизацію суб’єктивності і свавілля суб’єкта. Цілісність як така, і цілісність розуму зокрема, витікає з Я. „Нова, посттрадиційна методологія, - проголошує В.В.Кізіма у своєму „Постнекласичному маніфесті”, - є Я-логією, яка стверджує, що суб’єкт, котрий включений у світ як його частина, є об’єктом власної цілепокладаючої активності - свідомої залученості себе до майбутнього. Змінюючи світ, Я змінює себе, знаходиться до нього у відношенні

не тільки гносеологічної, а й екзистенційно-онтологічної рефлексії. Вирішуючи проблему безперервного перебування Я в розумності, Я-логія виступає, як раціологія, що базується на вченні про тотальність, як на своїй загальнофілософській підставі” [241, с.311].

Аналізуючи вітчизняний дискурс соціальної раціональності, слід зазначити, що тоталлогічні штудії В.В.Кізіми рухаються в річищі постнекласичної методології, і тому є дотичними до багатьох інших досліджень. Одні з них безпосередньо корелюються з висновками тоталлогії, а їх автори вважають себе послідовниками й однодумцями В.В.Кізіми. Інші самостійно розробляють те ж саме проблемне поле. Треті доходять до альтернативних висновків. Але в будь-якому випадку в центрі їх уваги знаходиться проблема партикулярності/цілісності людського ratio.

Наприклад, у галузі філософії історії основні принципи тоталлогії знайшли своє втілення у монадологічній концепції проф. Бойченка І.В. На його думку, „класичні та й навіть некласичні (у вузькому значенні цього слова, бо в широкому смислі некласичне розуміння передбачає й постнекласичне) тлумачення цілісності й справді не спрацьовують в епоху Постмодерну, потребують докорінного переосмислення. Однак переосмислений з позицій постнекласичної парадигми термін „цілісність” чи „тотальність” стає наріжним каменем в архітектоніці справді сучасної світоглядно-методологічної системи. В цьому переконує, зокрема, позитивний досвід дослідників, що спеціально зосередили свої зусилля на розробці тоталлогії, постнекласичного філософського вчення про тотальність...” [65].

У своїй „Філософії історії” І.В.Бойченко розмірковував про „розум історії”, про його єдність, про сутність постнекласичного повороту в історичній науці, який він пов’язував із плюралізацією методологій та відмовою від жорсткого монізму. У постнекласиці всесвітньо-історичний процес інтерпретується не як цілісне глобально-унітарне утворення, а як множина неповторних, рівноцінних і автономних, самоцентрованих органічних форм. „Однак розглянутий як суто альтернативний щодо моністичного, плюралістичний погляд на історичну

дійсність є, на нашу думку, такою ж самою некоректністю, як і намагання будь-що утвердити моністичну інтерпретацію всесвітньо-історичного процесу як єдино вірну... Претензії моністичного, формаційного підходу на виняткову правильність і універсалізм обернулися, як відомо, формаційним редукціонізмом, тобто спрощеним тлумаченням історії як тільки єдиного, глобального, монолітно-поступального руху. Плюралістична ж інтерпретація історії у її класичному чи навіть некласичному (у вузькому значенні цього слова) варіанті... призводить до втрати моменту єдності всесвітньо-історичного процесу. Останній розглядається в результаті як механічна сукупність ізольованих культурно-історичних утворень. Спроби ж некритичного сполучення ідей різнорідних шкіл і напрямів сучасної філософії історії містять у собі переважно неминучу загрозу еклектизму” [65].

У монадологічній концепції історія постає цілісністю, але такою цілісністю, що складається з множини великих, середніх та малих історичних індивідів: цивілізацій, формацій, історичних культур, етносів, спільнот, осіб. „Кожний із даних індивідів історії розглядається при цьому як неповторне соціокультурне утворення і, водночас, як уособлення всесвітньо-історичного процесу в цілому, органічна єдність філо- та онтогенетичних характеристик історичної реальності” [65]. В постнекласиці кожен з цих витворів розуміється не лише як історична субстанція-суб’єкт, а, водночас, і як співвіднесений з усіма іншими суб’єктами, тобто консубстанційний з ними.

Підґрунтям для такої консубстанційності є, за Бойченком, конгеніальність (співупорядкованість усіх розмаїтих історичних монад), їх взаємоуособлення, яке уможлиблюється тому, що всі живі історичні індивіди є в певному розумінні „проекціями”, „перспективами” чи „уособленнями” одного й того самого універсуму всесвітньої історії. Цивілізації, культури, етноси тощо постають у цьому разі вторинними образами всесвітньої історії, як першофеномену.

Отже, історичний процес тлумачиться І.В.Бойченком водночас і як „глобальне цілісне утворення” (у цьому відмінність від плюралізму)”, і як

„органічне суцвіття різномасштабних, монадних за своєю суттю власних складових” (у цьому відмінність від монізму).

Похідною від тоталлогії концепцією, в якій також підіймається питання про єдність розуму, є психонетика О.Г.Бахтіярова. Автор намагається втілити тоталлогічну методологію в площину практичної психології. „Галузь тоталлогічних технологій, - пише він, - є цілеспрямованою трансформацією тотальностей, тобто, формуванням тотальностей, що розвиваються і трансформуються, а також систем, що входять до їх складу, цілеспрямованим управлінням їх розвитком, у тому числі і розвитком у напрямі, не визначеному їх природою. Дотепер технології займалися виключно аспектом функціонування технологічних систем (індустріальні й інформаційні технології) або управлінням та імітацією функціонування біо- і соціальних організмів у заданих природою межах. Оволодівши технологією трансформації організмичних систем зі збереженням їх ідентичності, тоталлогічні (організмичні) технології дозволять подолати обмеження, що накладаються на керований розвиток природними законами, так само, як звичайні технології сучасної і попередніх епох дозволяють подолати обмеження, що накладаються фізичними законами на роботу механізмів” [38].

Проблема партикулярності раціональності та єдності розуму обговорювались українськими та російськими дослідниками на декількох Міжнародних міждисциплінарних семінарах, що відбулися в межах реалізації академічного проекту „Постнекласичні практики”. Під час цього обговорення було виказано чимало оригінальних думок щодо сутності соціальної раціональності постнекласичного типу. Зокрема, Л.В.Бевзенко висловила думку, що постнекласична раціональність за своєю суттю є габітуальною. Аргументуючи цю тезу, вона нагадала, що постнекласичні системи відрізняються здібністю до самоорганізації, відкритістю частини цілому, умовністю їх розрізнення і симетричністю у взаємній детермінації. „Ключовим моментом, що осмислюється як відношення частини і цілого, тут стає співвідношення габітусу, як цілого та його частин - свідомості, несвідомого,

тілесності. Іншими словами - розуму, душі і тіла. Цілісність постнекласичного габітусу - у вирівнюванні значущості цих частин, у тому, що не тільки свідомість, але й душа, і тіло стають рівноправними гравцями в процесі моделювання... ситуації і вироблення практичних інтенцій” [40].

Іншої думки дотримується Г.Гутнер, який вказує, що габітуальність пов’язана з неусвідомленістю дій, у той час як раціональність потребує рефлексивності. Він вказує на те, що рефлексивність означає вихід за межі габітуальності, осмисленість і усвідомлення людиною власної поведінки. Тобто він протиставляє габітуальність і рефлексивність соціальних практик [138, с.338-358].

Але загальна семантика дискурсу свідчить про загальну тенденцію до зниження статусу раціональності, зменшення ролі останньої в процесі прийняття соціальних рішень. Це призвело до руйнування, хаотизації соціальних структур, насамперед, самого габітусу, а також до хаотизації різноманітних соціальних практик з подальшим розпадом ідентичності. Водночас, Л.В.Бевзенко вказує на наявність after-постмодерних настанов, які рухаються від розпаду ідентичності до нової ідентичності на підставі відтворення нової габітуальної цілісності, в яку інкорпорується й рефлексивність. „Постнекласичний габітус - це таке інтегральне психосоматичне переживання, така диспозиційна схильність до породження різних практик, в якій суб’єктивне і об’єктивне, внутрішнє і зовнішнє, Я і світ присутні в нерозчленованій єдності, де принципово зникає властива класичному габітусу настанова на дуальність світу. У межах такої габітуальної настанови світ виявляє себе як складно організованою процесуальною цілісністю, де розподіл на частину (людина) і ціле (світ у всіх його проявах - Природа, Соціум, Універсум) є умовним і нечітким. Найадекватнішим терміном для позначення такого переживання мені здається термін синергійність” [40].

Навіть у науковій раціональності також відбувається зазначений дрейф у бік ірраціонального. „Безперервно присутня в ній (тобто в науці - В.Д.)

рефлексія дозволяє затверджувати більш високий статус такої раціональності по відношенню до класичної, хоча вона і впускає в себе, те, що в класичному форматі можна було б віднести до ірраціонального. Тут доречне питання... - як бути з тими напрацюваннями постнекласичного теоретизування, яке набуло таких могутніх контурів у рамках синергетичного, тоталлогічного, психонетичного, холістичного проєктів. Чи не зменшується їх статус при переході від наукових практик до практик знання? Думаю, що роль усіх названих підходів важко переоцінити, якщо дивитися на них, насамперед, у контексті макрокультурних процесів. Шлях культури до форматів, де відкривається перспектива затвердження постнекласичної габітуальної настанови, йшов саме через появу таких наукових концепцій, що підводять наукове підґрунтя під можливість побачити і пережити світ як напружену цілісність, що не нівелює одиничне, а поєднує з ним синергійність і резонансність” [40].

Таким чином, проаналізовані постнекласичні візії на проблему плюралізації раціональності дозволяють нам виокремити як прихильників так і супротивників ідеї єдності розуму. Та й сама ця єдність розуміється різними авторами досить неоднозначно, що дозволяє говорити про окремі модуси раціональності.

6.3. Мудрість у постнекласичній раціональності

Специфікою філософської рефлексії є те, що описуючи певні явища дійсності, вона, водночас, надає їм оцінку з точки зору суцього/належного. У межах класичної раціональності така оцінка визначалася через відповідність (чи невідповідність) розуму, що тлумачився в онтологічному (субстанційному) плані. У некласиці критерій раціональності стає іманентною властивістю самого людського розуму, мислення, свідомості. Але внаслідок партикуляризації раціональності та її розпорошення за окремими типами і видами такий критерій ще більше релятивізується і попадає в залежність від внутрішньої логіки того чи іншого типу раціональності.

Усе це поглиблює невизначеність, складність, ризикованість і без того невизначеного, складного і ризикованого постсучасного соціального світу. Не випадково проф. С.А.Кравченко пов'язує плюралізацію соціальної раціональності з ризиками [267, с.145-168].

Дійсно, постає запитання: чи можна вважати постнекласичну соціальну раціональність, котра описується наведеними вище постмодерністськими, синергетичними, тоталлогічними, психонетичними, габітуальними концепціями, такою, що відповідає соціальному ідеалу?

Звичайно, у самій постановці такого запитання міститься певна некоректність, пов'язана з невизначеністю самого змісту соціального ідеалу. Людство ще не виробило остаточного уявлення про ідеальний стан майбутнього, до якого воно має рухатися. Але, водночас, історія демонструє необхідність формулювання універсалістських, загальнолюдських цінностей, які б віддзеркалювали належне, досконале, таке, якого слід дотримуватись.

На наш погляд, і габітуальна раціональність, і перехідний розум не враховують цього моменту, зосереджуючись на констатації суцього. Ці концепції вказують на сутнісні ознаки соціальних практик, людської поведінки, функціонування соціальних інститутів, але не надають їм етико-аксіологічної оцінки. Можна стверджувати, що постнекласичні концепції соціальної раціональності є безпосереднім змістовним продовженням некласичного розуміння, у той час, як вони повинні „зняти” некласику і стати вищим щаблем розвитку соціальної теорії.

Зокрема, посилення на зростання ірраціональних моментів при прийнятті управлінських рішень, нераціональних мотивів повсякденної поведінки є лише констатацією того, що має місце - без оцінки того, наскільки це є бажаним, оптимальним, доцільним. Чи слід підтримувати і культивувати в суспільстві саме цей, нераціональний вектор постнекласики? Чи завжди ставка на підсвідоме, габітуальне, інстинктивне гарантує вірне рішення у розв'язанні соціальних проблем?

На наш погляд, далеко не завжди. Ані тілесність, ані підсвідоме ніколи не замінять розуму, вони ніколи не порівнюються з раціональністю у здатності вирішувати соціальні колізії. „Нераціональне, - зазначав С.Б.Кримський, - це обширна зона ментальності (пов'язана з переходом за межі, з пафосом, героїзмом, любов'ю, пасіонарністю взагалі), яка не заміщує (подібно до ірраціональної проповіді абсурду, марності сушого тощо) раціональності, а доповнює її, окреслюючи за контрастом сферу міровизначених феноменів” [271, с.169].

Неспроможність партикульованої раціональності вирішити жодної з глобальних проблем спонукає людину до пошуку виваженої, поміркованої в глобальних масштабах діяльній активності. В постнекласичній раціональності, як пише Швирьов В.С., „центр ваги зусиль раціональної свідомості повинен переміститися в проектно-конструктивну сферу і в органічно пов'язані з цим зусилля щодо організації соціальної за своїм характером діяльності” [618, с.164]. Інакше кажучи, постсучасна раціональність має рухатися від „раціональності констатації” до „раціональності проектування”.

Формування особливої системи проектно-ціннісної свідомості характеризується зближенням соціальних технологій та „містичного прозріння перспективи”, яке вможливорює зазирання до інформаційних програм майбутнього. У світлі сказаного актуалізується потреба окреслення тих перспектив, до яких Ми, як світова спільнота, повинні прагнути... „Якщо в давньому світі поняття „людина” було основним смисловим наповнювачем концепту „рід людський”, то в сучасну епоху те саме поняття „людство” постає значеннєвим стрижнем нового поняття, що позначає ту цілісність, яка формується в процесах глобалізації на планеті” [10, с.215]. Саме постнекласична раціональність ставить проблему виживання людства, як цілісності, в умовах екологічної кризи, яка поглиблюється все більше.

Н.С.Автономова акцентує увагу на перевагах єдиного розуму, висловлюючи тезу про недоцільність його розпорошення. На її думку, всі

існуючі розуміння раціональності тяжіють до двох основних підходів - прагматико-функціоналістського та ціннісно-гуманітаристичного, які між собою тісно взаємодіють. Якщо скористатися традиційною філософською термінологією, можна охарактеризувати основні модуси раціональності, розірвані в названих підходах, як розсудок і розум.

Перший підхід до тлумачення раціональності „застосовує строгі форми і засоби впорядкування і систематизації матеріалу навіть там, де емпірія змістовно не готова до такого роду операцій” [6, с.48]. Сказане стосується, насамперед, аналітико-емпіричного підходу, опрацювання питання про міру і критерії раціональності розсудку, буденної свідомості, практичних дій, що на них ґрунтуються. Цей підхід відрізняється детальною розробкою критеріїв раціональності (як правило, у вигляді шкал або градацій), конвенціоналізмом або конвенціоналістичними тенденціями у визначеннях раціональності. Для емпіриків ХХ століття розум - це рафіновані форми розсудкового мислення і пізнання, оскільки, відсікаючи „метафізику”, позитивізм у всьому багатоманітті своїх форм відсікав також і контексти діяльності творчого розуму („контекст відкриття”), який породжує нове знання.

Специфіка другого підходу полягає в обмеженні або запереченні тих функцій розуму, на яких зосереджується розсудкова форма позитивістськи орієнтованої науки, в акценті на спонтанності естетичного, етичного, політичного, релігійного та інших дій. Цей підхід репрезентований у найбільш автентичному вигляді в екзистенціалістському, персоналістському мисленні, у менш чистих формах - у сучасних „філософіях суб’єктивності”.

При цьому, розсудковому модусі раціональності притаманні аналітичність, дискурсивність, впорядкованість, систематизованість, нормативність, у той час як розумовий модус характеризується рухом думок, який неможливий без фантазії, інтуїції, що наділяє уявою почуття. Лише взаємодія, а не протиставлення розсудкового й розумового начал визначає феномен раціональності в його динаміці і дозволяє досліджувати раціональність як таку. На думку Н.С.Автономової, „навіть обчислюване без динамічного моменту - це

не раціональність: не випадково всі головні риси визначення раціональності, як логічності, ефективності, доцільності, системності виявляються беззахисними перед ситуацією ірраціоналізації, в яку вводить нас будь-яка спроба осмислити динаміку знання, що розвивається” [6, с.52]. З іншого боку, посилення на внутрішню динаміку раціональності повинні ґрунтуватися не на чистому „польоті духу”, а на доведеннях, аргументації, до того ж - виражених і закріплених у словах.

Запропоноване Н.С.Автономовою тлумачення раціональності, як „умоспоглядання об’єктивно загального”, що здійснюється у взаємодії розсудкового і розумового, на перший погляд, може здатися архаїчним. Але на відміну від синкретичних, тобто „злитих” або, навпаки, дрібно-плюралістичних уявлень про раціональність, запропонований нею підхід є, по суті, концепцією „подвійного опосередкування”. Теза про раціональність, як „умоспоглядання об’єктивно загального” дозволяє пов’язати постсучасні підходи до раціональності з традиційними, виходячи на характеристику внутрішніх моментів раціональності, зокрема, логічності, опрацьованості розсудком, відповідності меті, потребам, іншими вищими потенціями людини (естетичної, етичної). При цьому Н.С.Автономова зазначає, що суто „соціальні дії на раціональність у даному випадку вводяться побічно - через здоровий глузд і через світоглядні схеми, що дозволить нам блокувати ті релятивістські наслідки, які неминуче виникають при прямому введенні соціально-культурних параметрів у пізнання” [6, с.56].

Таким чином, авторка відстоює ідею єдності людської культури та розуму, так само, як і ідею неможливості виключення з філософії теоретичного мислення, як вищого ступеня пізнавальної діяльності людини. Подібний синтез докорінним чином відрізняється від концепції перехідного розуму В.Вельша, оскільки передбачає не механічне поєднання самостійних і самодостатніх типів партикульованої раціональності, а органічну і змістовну єдність модусів раціональності на рівні сутності.

Взагалі не важко помітити, що індуктивний шлях виведення розуму із суми раціональностей більш властивий західноєвропейській філософській традиції, у той час як дедуктивний розгляд окремих типів раціональностей, як проявів єдиного (світового) розуму ґрунтується на традиціях східнохристиянського (візантійського, православного, слов'янського) філософування. Якщо в першому випадку ми згадуємо праці Аристотеля, Томи Аквінського, Ф.Бекона, Р.Декарта, Лейбніца, І.Канта, то в другому - Платона, Плотіна, Вол.Соловйова, С.Трубецького, С.Булгакова, П.Флоренського, О.Лосева. Субстанційне тлумачення Розуму у вітчизняній філософії знайшло своє віддзеркалення в концептах софіології, ноосфери, пневмосфери.

Постнекласичне звернення до досвіду, здавалося б, давно подоланих сучасною наукою філософських шкіл і напрямків свідчить, по-перше, про неспроможність розсудкових форм вирішувати складні проблеми, що постали перед людством, а по-друге, про величезний евристичний потенціал, накопичений релігійними й філософськими системами минулого. Реабілітація класики, повернення до традиції, інтеграція досягнень наукового й позанаукового знання є досить типовими для постнекласичної раціональності.

Таке собі „заперечення заперечення” - якщо тут доречно використання гегелівської методології - стосовно теми нашого дискурсу переломлюється у наступних міркуваннях: криза класичного розуму (у субстанціалістському тлумаченні) призвела до його розпаду на типи раціональностей; криза партикуляризації раціональностей обумовлює не стільки необхідність подальшого поглиблення цієї тенденції, скільки доцільність нового синтезу.

„Розум, що розглядається в його культурному вимірюванні, - пише Ф.В.Лазарєв, - знаходить свою самовичерпаність, свою природну обмеженість у трьох випадках: по-перше, коли ті або інші теоретичні викладення - при всій строгості дискурсу - призводять до суперечностей-антиномій; по-друге, коли ті або інші раціонально обґрунтовані проекти в процесі їх реалізації призводять до непередбаченого і навіть до небажаного результату; по-третє, коли розум переступає межу раціоналізованого. У всіх цих випадках виникає потреба в

переорієнтації розуму, в зміні як інтенцій, так і стратегічних настанов суб'єкта, що пізнає. Проте поки ця потреба носила приватний, спарадичний характер, не виникало якого-небудь питання про глобальну переорієнтацію. І лише сучасна технократична цивілізація гранично загострила цю проблему” [293, с.48].

Отже, від часткових типів раціональності - знов до єдиного розуму? Так, але до якісно оновленого розуму, збагаченого змістом цих часткових типів, рівно, як і ірраціонального, позараціонального досвіду людства, до розуму, який є духовністю.

Власне кажучи, тут ідеться про третій - після розумового й розсудкового - модус раціональності, який би „зняв” у собі всі переваги попередніх двох. Для його найменування скористаємося концептом, який ніколи не зникав з поля зору філософії, але й ніколи не був самостійним предметом наукового аналізу. Це - концепт мудрості.

На відміну від типів раціональностей, яких багато, мудрість - одна, і в цьому вона збігається з Розумом. Вона є єдиною і не може бути розподіленою за „відомчими квартирами”. Ми можемо сказати: „виробнича раціональність”, „військова раціональність”, „технічна раціональність”, але подібні предикати щодо мудрості втрачають сенс, оскільки справжня мудрість повинна розглядати всі ці складові, враховуючи універсальний досвід людства.

„Перед обличчям загроз ХХІ століття (таких, як повзучий глобалізм, тероризм, експансіонізм, розрив, що посилюється, між багатими і бідними країнами та інш.) виникає гостра потреба заново осмислити феномен мудрості, зрозуміти його природу, основні властивості і можливості, а також розробити механізми відтворювання даного виду інтелектуального продукту, відповідного вимогам нової епохи. Іншими словами, ставши об'єктом філософської рефлексії, мудрість не тільки буде відроджена як духовне багатство суспільства, але і може придбати нову якість” [293, с.56-57].

Більшість авторів, які пишуть про мудрість і намагаються надати її дефініцію, починають з того, що мудрість є знанням, але знанням особливого, вищого ґатунку. Католицький філософ Жак Марітен присвятив цьому питанню

книгу „Знання і мудрість” [361]. Він звертає увагу на три значення слова „знання”. У першому, вищому, значенні йдеться про знання тверде, непохитне, невичерпне. За Марітенном, ним може володіти лише Бог, який надає його людині в якості впевненості і здатності постійно просуватися вірним шляхом. Саме до цього знання належить мудрість, утворюючи його вищу сферу. У другому значенні „знання” вживається як дещо протилежне вищій сфері знання. Сюди належить і наука, оскільки вона протистоїть мудрості: „не говорять про мудрість ботаніка або лінгвіста, але говорять про науку ботаніку і про науку лінгвістику”. Нарешті, у третьому значенні „знання” розуміється як допитливість людей, „їх пристрась до мирських речей”. Теолог з презирством описує форми цього знання, згадуючи про знання грішника і знання мага. Отже, для Ж.Марітена, мудрість - це Божий дар, це знання, отримане „з найвищих джерел, таке, що відкривається в найглибшому і простому світлі; знання - це знання детальне, емпіричне, або очевидне” [353].

Ректор Московського університету В.А.Садовничий, який процитував цю роботу у своїй доповіді „Знання і мудрість у світі, що глобалізується” на IV Російському філософському конгресі, відзначив, що тут досить чітко і наочно окреслена та надто тонка, але неймовірно важлива грань, що відрізняє знання від мудрості. „У моєму уявленні, - розмірковував він, - поняття „знання” і „мудрість” не обумовлені одне одним. Цілком можна розповідати про те, що таке „знання”, і не використовувати при цьому поняття „мудрість”. Поняття „знання” за своєю суттю більше тяжіє до понять раціональних. Воно допускає кількісні і якісні оцінки. „Мудрість”, як мені здається, - ближче до моральних, етичних, життєвих понять. Яюсь виміряти „мудрість”, здається, неможливо. Порівняти ж двох „знавців” можна, хоча порівняння буде вельми умовним. Порівняти двох людей за якимось еталоном „мудрості” не можна, оскільки такого еталона просто не існує” [481, с.3-16].

На наш погляд, взаємообумовленість, взаємозв'язок між знанням і мудрістю все ж таки існує, хоча б тому, що мудрість витікає із знання. Не можна бути мудрим і не бути обізнаним. Мудрість вище знання не тому, що її

дарує Бог, а тому, що мудрець накопичує і активно використовує знання і життєвий досвід протягом усього життя. Недарма кажуть, що мудрість приходить з роками, а про „мудрих” немовлят ніхто нічого не чув.

Проте, можна погодитись, що одного знання для мудрості ще не досить. Мудрість завжди повинна включати в себе етичний аспект, бути людино-спрямованою, гуманною. Знання математичної формули саме по собі не є ознакою мудрості. Остання проявляє себе не у царині чистої науки, а в людському спілкуванні, в реальних вчинках, у житті. „Мудрість, - писав знавець античної культури П.Адо, - розглядається у всій античності як спосіб буття, як стан людини, яка існує абсолютно інакше, ніж решта людей, і є свого роду надлюдиною. Якщо філософія є активність, сенс якої - змагання в мудрості, то змагання неодмінно полягає не тільки в тому, щоб говорити і міркувати певним чином, але й у тому, щоб певним чином діяти, дивитися на світ” [8, с.236-237].

Протиріччя між „чистим”, науковим знанням і життєвою мудрістю традиційно було сюжетом літературних творів. Ситуація, коли людина робить щось „по-книжному”, „по-науці”, щиро вважаючи при цьому, що діє всім на користь, і раптом це щось виявляється нікому не потрібним і навіть шкідливим, є досить типовою. Часто густо традиційний досвід стає набагато „мудрішим”, ніж розрахунки і калькуляції інтелектуалів.

Мудрість має ще й етнічне забарвлення. Кожний народ, кожний етнос має свій підхід до випрацювання універсалістських цінностей. Цей підхід не в останню чергу обумовлений особливостями адаптації етнічного життя до конкретного природного середовища. Природа завжди була і залишається джерелом народної мудрості (лише в новоєвропейській культурі природа перетворилася в „ресурсну базу”, і стала настільки „безмовною”, що І.Кант вважав за необхідне розвести науку і мудрість, науку й істину). „Наукове знання, - зазначає В.А.Садовничий, - як таке інтернаціональне. Воно однакове для всіх країн і народів. Мудрість, як мені здається, навпаки, глибоко національна. Вона включена в афоризми, прислів'я, приказки, казки і носить

переважно етнічний, етичний, ціннісний зміст. Тому часто, здавалося б, до однакових життєвих ситуацій, до одного і того самого життєвого досвіду люди, що належать до різних етносів, відносяться помітно по-різному” [481, с.3-16].

Але цей особливий природно-історичний шлях кожного етносу зовсім не означає його ізольованості, відокремленості, відмежування, типової для модусу розсудку партикулярності. Мудрість не зосереджується на відмінностях, вона прагне холізму. Знання мудрості - це завжди „живе знання”, воно відповідає глибинним запитам і екзистенціальним потребам індивіда, відображає фундаментальні виміри людського буття, торкається життя і смерті, добра і зла, гармонії й хаосу. Мудрість стурбована тільки одним: навчити людину мистецтву повноцінно жити, надати народу знання про засоби виживання в переломні моменти історії [293, с.54].

„Мудрість - дочка досвіду” - так про неї говорив великий Леонардо да Вінчі. Партикульоване знання - при всій його логічній строгості і правильності - не є всезагальним. Тому при зіткненні з реальним життям, з неймовірним багатством найрізноманітніших зв'язків і відношень, таке знання не може претендувати на статус мудрості. Взагалі мудрість є величезним досвідом багатьох генерацій, який накопичується народом протягом століть.

До того ж, коли йдеться про мудрість, необхідно врахувати не тільки розсудкові форми, але й нераціональну складову. Трагедія техніко-інструментального використання розуму, згідно догмам класичного раціоналізму полягала в екзистенційній настанові „мислити, не страждаючи”. „Така вже природа людської діяльності, що вона ніколи не виключає... непередбачуваності наслідків. Цей дисонанс між задуманим і тим, що відбулося, між раціональним проектом і його втіленням, становить, як свідчить Е.Анчел, „сутнісну асиметрію людини”, ясно вказує на один з витоків ірраціонального в людському бутті. У силу того, що йдеться про ситуації, в яких залучений розум, можна сказати, що відзначений вище дисонанс витікає начебто із самої природи розуму, є його зворотною стороною і внаслідок цього може розглядатися як щось ірраціональне у своїй сутності. Зазор між ідеальною

конструкцією та її об'єктуванням, опредметненням, є, однак не тільки своєрідною маніфестацією стихії ірраціонального, але й обрієм очікування, що відкривається, де в самій тканині культури пробиваються нові точки зростання, де спалахують вогники несподіваних значень і виявляються лакуни, через які у світ уривається логіка інакше-можливого” [293, с.48-49].

Сфера мудрості - це сфера „інакше-можливого” і належного, того, як повинно жити людство у своїй наступності, яким імперативам слідувати, на що орієнтуватися. Мудрість - це вистраждане знання, яке не лише втримує напруження єдності розуму, але й велике нашарування емоційних переживань. Складність та розмаїття постсучасного етапу історії знов і знов ставить перед кожною людиною запитання про сенс і мету життя, про необхідність гармонійного ставлення до природи, до себе, до іншого, до суспільства.

Звісно, мудрість не існує сама по собі, вона уособлюється в чийось роздумах. Серед інших, для української філософської традиції уособленням мудрості є постать С.Б.Кримського, який писав, що наш світ... „конституційований як ціннісно-смісловий універсум”, який включає в себе три підсистеми: 1) природу в ракурсі інформаційних можливостей, виражених в ноосфері; 2) цивілізацію, в ракурсі її культурних потенцій і практичних реалізацій; 3) монадне буття в ракурсі ціннісно-смісловій діяльності індивідуального соціуму (етносу або особистості).

У ціннісно-смісловому універсумі природа виступає в якості інформаційних властивостей матерії від „прарозуму” самоорганізованих процесів мегасвіту до ноосфери в земних умовах. Механізм переробки природи в культурну онтологію людства є діяльністю, що перетворює людину на особливий світ (монаду, мікрокосм), на репрезентанта вищих потенцій світобудови. Ця діяльність визначає не тільки людино-мірність суцього, а й можливість переводити її в певний етичний порядок монадного індивідуалізованого буття. Йдеться про етичний порядок буття тому, що ціннісно-сміслова діяльність розкриває ту єдність екології, онтології і праксеології, яка забезпечує тривке існування цивілізаційних систем [271, с.19].

Підсистеми ціннісно-сміслового універсуму не є автономними, вони не існують у вигляді ізольованих секторів, бо задані процесуально, через соціальну діяльність, орієнтовану одночасно і на матеріальне тіло цивілізації, і на „духовне відлуння Всесвіту”. У такий спосіб ціннісно-смісловий універсум постає як предметна сфера людської діяльності, яка „реалізує в системі цивілізації ноосферну відповідь на космічний запит розуму” [271, с.20]. Цілком очевидно, що таке складне утворення не може бути досягненим партикулярними раціональностями чи „перехідним розумом”.

Модус мудрості відповідає потребі у розумовій діяльності вищого гатунку, яка б - на відміну від раціональності епохи Модерну - була відповідальною за всі наслідки своєї діяльності саме в масштабах ціннісно-сміслового універсуму. Мудрість чи, за С.Б.Кримським, софійність є „життям в істині”, що не зводиться лише до теоретичної рефлексії. Мудрість є своєрідною „досвідченістю”, яка обтяжена етичною духовністю, „оракульським проріканням глибин буття, бачення яких відкриває вищі цінності праведного життя” [271, с.97]. Мудрість, звичайно, містить у собі складову, що пов’язана зі знанням, але ця складова підкоряється завданню буттєвого входження у світ значимих подій та найвищих життєвих цінностей: свободи, любові, відповідальності. Маючи в своєму складі таку потужну етичну компоненту, мудрість можна класифікувати як різновид етичної свідомості, яка орієнтована на розуміння основ життя.

„Життя в істині” потребує не тільки розуму, а й серця, вона є поєднанням розуму та совісті, ідеєю морального інтелекту, яка протистоїть цинізму наукового знання, що нехтує людськими цінностями і навіть імперативом життя. Але це не означає, що пізнання „з погляду софійності та благоговійного ставлення до буття перетворюється на чисте споглядання, тобто втрачає риси гносеологічної активності” [271, с.257].

Справа в тому, що суб’єкт сучасного наукового пізнання має справу з особливою онтологічною реальністю, що окреслена ноосферною концепцією. Формування ноосфери, на думку В.І.Вернадського, є тією критичною точкою

розвитку матерії, коли біосфера виходить на нові, розумні механізми еволюції. В постсучасний період історії біосферні процеси призводять до неможливості подальшої еволюції живого поза єдністю чинників її самоорганізації та людського розуму. „Включення розуму в систему природи стає необхідним, бо він протистоїть ентропії, вивільняє культурну енергію (аграрне виробництво), розкриває інформаційні підвалини еволюції, забезпечує умови зростання цілісності біосфери. У цьому відношенні формування ноосфери як системи включення розуму до складу живої природи є своєрідною її відповіддю на „заклик” Всесвіту, космогенез якого створює оптимальні умови для виникнення життя та його розумових чинників” [271, с.257]. На відміну від А.Леруа та П.Тейяр-де-Шардена, які тлумачили ноосферу в теологічному контексті, С.Б.Кримський, вслід за В.І.Вернадським, наголошує, що „у ноосферному розгляданні розум - це не господар буття, а його репрезентант, необхідна розпорядна за своєю функцією сила, яка діє не сама по собі, а у контексті загальних космопланетних закономірностей існуючого” [271, с.257].

Реалізація та прояви розумності людини у стосунках з зовнішнім світом передбачають існування таких критеріїв, як цілісність, системність і єдність ноосфери. Вказані єдність і цілісність мають як біологічні передумови, так і інформаційні та польові основи. Саме тому сьогодні серед науковців мусується думка про ноосферу як моноліт планети, який поєднує життя, інстинкт і дух, тобто сферу загальних закономірностей буття природи і людини. Висувається навіть нова ноосферна ідеологія людства, імперативом якої є відповідальність людини як свідомого лідера життя перед усім існуючим та розуміння „спорідненості людської, тваринної, планетарно-екологічної систем ноосфери”. Очевидно, що така імперативна ідеологія не може бути осягнена раціональністю, яка орієнтована на техніку „розгадування кросвордів” зовнішнього світу. Навпаки, її може реалізувати розум, який здатний втілюватися в людських долях відповідно до „ідеалів мудрості і моральності” [271, с.247].

Мудрість як стратегія розбудови суспільства на постсучасному етапі історії повинна враховувати ці імперативні настанови щодо ноосферного майбутнього. Та плюралність, яка на сьогоднішній день виступає одним із центральних принципів побудови теорії, суспільних практик, підштовхує до багатоманіття розуміння раціонального суспільного устрою. Існуючі концепції перебувають між собою в стані дискурсу, діалогу, полілогу. Але існують теоретичні і практичні вимоги, які доцільно висунути до самого концепту „розумний (раціональний) соціум”.

Нагадаємо, що соціальна раціональність може бути реалізованою на трьох рівнях: на рівні індивідуальної поведінки, на рівні соціальних інститутів та на рівні всього суспільства. Якщо два перших рівні в цілому ефективно інтерпретуються існуючими постнекласичними концепціями соціальної раціональності, то питання про розумність чи раціональність суспільного устрою постає вкрай рідко. Можливо, дослідники просто не бажають торкатися цієї небезпечної теми, щоб не поділяти тягар відповідальності за відомі ідеологічні прорахунки минулого століття і не бути звинуваченими у потенційно невдалому соціальному конструктивізмі.

Як виняток, слід назвати академіка М.М.Моїсеєва, який розробляє власну концепцію „раціонального суспільства”. „Поняття про раціональну організацію суспільства, яке я використовую, - пише він, - не належить до числа традиційних характеристик суспільного устрою. Воно не має також ніякого відношення до будь-яких футурологічних аспектів - на кшталт уявлень про соціалістичне суспільство або реальний гуманізм Маркса. Так, само поняття про раціональне суспільство не пов'язане з будь-якою формацією. Воно віддзеркалює взаємовідносини Природи і Суспільства, його здатність гармонічно розвиватися разом із Природою, причому у даних конкретних умовах - географічних, історичних, при даному рівні виробничих сил і особливостях технологічних основ цивілізації” [374, с.297].

На думку М.М.Моїсеєва, суспільство може тоді вважатися раціональним, коли, по-перше, гарантує розкриття таланту, інтелектуальних можливостей,

волі кожної особистості; по-друге, забезпечує високий рівень соціальної захищеності особистості; по-третє, дотримується умов екологічного імперативу.

При цьому „екологічний імператив” або „імператив виживання” формулюється М.М.Моїсеєвим натупним чином: „мірою раціональності суспільної організації є ступінь узгодженості стратегії суспільства і стратегії Природи. Ця узгодженість не гарантує, але забезпечує потенційну можливість стабільного існування суспільства, його вміння запобігати небезпечним для майбутнього кризовим ситуаціям” [374, с.297].

Саме події в системі „людина-природа” сьогодні є відверто катастрофічними за своїми наслідками і не дають права людині заспокоїтися. Людство вимушене боротися з екологічною спадщиною Модерну. Як зазначає з цього приводу В.І. Манжура, „найважливіше на сьогоднішній день питання, що стоїть перед мислячим людством, - це питання про те, чи існує ще для людини можливість перетворити себе з того, *чим вона є*, і в якості чого *неможлива* вже у найближчому майбутньому, у те, *чим вона не може не бути, щоби бути?*” [350, с.119].

Всесвітня історія свідчить, що ставка виключно на раціональний розрахунок, на калькуляцію у вирішенні проблем такої складності, не виправдала себе. Суспільна раціоналізація полягає не тільки в тому, щоб давати можливість розвиватися економічній, політичній сфері і самій спільноті згідно із законами іманентної логіки кожної з цих сфер, а й в обмеженні їх діяльності за допомогою культурно-суспільних дискурсів. Модус мудрості повинен включати в себе не лише наукові досягнення, але й ставити питання про технологічні і гуманістичні ліміти використання останніх, про соціальну безпеку позаетичного знання, про збереження необхідності та цінності пошуку людиною істини. „У цих умовах ціннісним принципом пізнавальної діяльності стає знання, яке усвідомлює свої межі у сфері соціальності, яке здатне втілюватися в людських долях відповідно до ідеалів гуманності, моральності та мудрості” [271, с.96].

„Ніяка найточніша методологія, - розвиває думку С.Б.Кримського Ф.В.Лазарєв, - ніякі наймогутніші логічні формалізми не допоможуть розуму, поки він не прокинеться до нового бачення реальності завдяки своєму духовно-етичному зору, поки Істина, Добро і Краса, керовані мудрістю, не подадуть один одному руку, утворивши єдине коло розумної і прекрасної духовності” [293, с.51]. Саме тому духовно-етична навантаженість розуму повинна розглядатися сьогодні як його найважливіший стратегічний напрямок розвитку.

На думку М.М.Моїсеєва, виникнення моралі може бути оцінено навіть вище, ніж просто перелом в історії антропогенезу: воно подібно виникненню життя, подібно появі Розуму. Свідоме сприйняття принципів моралі, як певного імперативу, як канону необхідних меж поведінки людської спільноти змінило весь хід еволюційного процесу. Безумовно, що ці канони ніколи не знаходилися в статичному стані, вони постійно переломлювались у світлі релігійних, національних, класових настанов. Але їх зміст, ядро не перестає носити характер вічних істин, а простіше кажучи - людської мудрості, суть якої полягає також в умінні концентрувати досвід людства, що здатний підказати рішення в кризових, катастрофічних ситуаціях і сприятливо вплинути на подальший розвиток суспільства та людства в цілому [271, с.294].

З констатації факту величезної значущості моралі, ціннісних настанов у поступальному розвитку людства витікає наступна тенденція розвитку розуму в майбутньому - націленість на збагнення людини, конструювання людино-мірної реальності, а краще - людино-світної. Це конструювання уможлиблюється відповідно до аксіологічних уявлень про сутність самої людини, про те, якою вона має бути, а не просто розумінням її, як віддзеркалювача об'єктивного стану речей. Бо, як зауважує В.В.Кізіма, „об'єктивне бачення світу не є тотожним об'єктивному світу”. Лише мудрість виявляється здатною по-справжньому усвідомити екзистенціальну актуальність цілісного і всестороннього осягнення особистості, як феномену культури і природи.

ВИСНОВКИ З 6 РОЗДІЛУ

Протягом всієї історії людство йшло до усвідомлення ідеї єдності розуму як єдності культури. Незважаючи на критику раціоналістичного монополізму, постнекласика розробляє декілька альтернатив вирішення проблеми співвідношення партикульованих раціональностей і єдиного розуму. Постмодерністський варіант репрезентований концепцією „перехідного розуму” В.Вельша, в якому єдність розуму досягається шляхом переходу між типами раціональностей. Перехідний розум – це та підстава, на якій можливе поєднання різних типів раціональності. Він не обмежується поруч-стоянням, тобто враховуються постнекласичні тенденції існування знання, суспільства, що характеризуються нелінійними зв’язками. Перехідний розум: 1) єдиний у його множинності; 2) активний; 3) такий, що наводить „мости” між різними типами раціональностей; 4) мудрий, який оберігає ціле в горизонті незбагненого; 5) толерантний, який зберігає інше, зберігаючи одиничне.

Власне постнекласичний варіант розробляється в межах тоталлогічного, інтервального, холістичного, монадологічного, психонетичного, габітуального підходів.

Засновник тоталлогічної концепції В.В.Кізіма застережує від розуміння тотальності в її вульгарному смислі, тобто як „панування цілого над частиною”, Тоталлогія – це постнекласичне філософське вчення про тотальність як особливу цілісність, що, трансформуючись, є водночас такою ідентичністю в собі, в якій усі просторові й часові варіації процесу постають формоутвореннями одного й того самого, мають характер оновлення [245, с.12]. Під тотальністю розуміється така єдність, що водночас саморозгортається й самозберігається, залишається ідентичною собі. Центральним пунктом тоталлогічної концепції є прагнення реабілітувати цілісність людського розуму в межах тотальності.

У монадологічній концепції, яку запропонував І.Бойченко, історія постає цілісністю, але такою цілісністю, що складається з множини великих, середніх

та малих історичних індивідів: цивілізацій, формацій, історичних культур, етносів, спільнот, осіб. „Кожний із даних індивідів історії розглядається при цьому як неповторне соціокультурне утворення і, водночас, як уособлення всесвітньо-історичного процесу в цілому, органічна єдність філо- та онтогенетичних характеристик історичної реальності” [65].

Похідною від тоталогії концепцією, в якій також підіймається питання про єдність розуму, є психонетика О.Г.Бахтіярова, в якій він намагається втілити тоталогічну методологію в площину практичної психології.

Л.В.Бевзенко висловила думку, що постнекласична раціональність за своєю суттю є габітуальною. Постнекласичні системи відрізняються здібністю до самоорганізації, відкритістю частини цілому, умовністю їх розрізнення і симетричністю у взаємній детермінації. Проблема цілісності постнекласичної раціональності осмислюється як співвідношення свідомого, несвідомого та тілесності, іншими словами - розуму, душі і тіла. Постнекласичний габітус – намагається довести, що не тільки свідомість, але й душа, і тіло стають рівноправними гравцями в процесі моделювання ситуації і вироблення практичних інтенцій.

Разом з тим, поряд з постсучасними концепціями межах постнекласичного дискурсу відбувається своєрідна реабілітація класичних філософських підходів, повернення до традиції, інтеграція досягнень наукового і позанаукового (філософського, релігійного, естетичного) знання в концепті мудрості.

Сфера мудрості - це сфера „інакше-можливого” і належного, того, як повинно жити людство у своїй наступності, яким імперативам слідувати, на що орієнтуватися. Мудрість - це вистраждане знання, яке не лише втримує напруження єдності розуму, але й велике нашарування емоційних переживань. Модус мудрості відповідає потребі у розумовій діяльності вищого гатунку, яка б - на відміну від раціональності епохи Модерну - була відповідальною за всі наслідки своєї діяльності в масштабах ціннісно-сміслового універсуму.

ВИСНОВКИ

Підбиваючи підсумки всьому викладеному вище та з огляду на лінгво-семантичний аналіз поняття „раціональність”, опис існуючих типологізацій останнього, історико-філософську ретроспективу та виокремлення основних позицій дискурсу соціальної раціональності, можна зробити наступні висновки.

1. У найзагальнішому вигляді раціональність розуміють як атрибутивну здатність людини, що полягає у свідомому ставленні до світу. Етимологія *ratio* сягає своїми коренями латинської і давньогрецької мови, де в значенні цього слова було акцентовано на мірі, обчислюваності, розрахунку, калькульованості, на кількісному аспекті будь-чого.

У філософії існують два підходи, до яких тяжіють всі існуючі визначення раціональності: нормативно-критеріальний та критико-рефлексивний. Згідно з першим підходом раціональність розуміють як образ мислення і дій, що характеризується адекватністю, ефективністю, логічністю, цілевідповідністю, рефлексивністю. Згідно з другим – раціональність є розумним прагненням до адекватних рішень із використанням релевантної інформації та надійних принципів міркувань у вирішенні абстрактних теоретичних і практичних проблем. Тонкощі концептуальної дискусії щодо дефініції раціональності свідчать про штучну розведеність названих полюсів та пануючу тенденцію до визначення раціональності у дусі плюралізму.

Раціональність є можливістю досягнути розумом об’єктивно загальне, особливим процесом оволодіння думкою, буттям, особливою розмірністю свідомої діяльності, рухом мислення за “логікою буття”. Істотним моментом раціональності є її понятійність, здатність людини відображувати світ в абстрактно-ідеальних сутностях і моделях. Раціональність – це абстрактно-логічний і, водночас, соціокультурний феномен, що може бути застосований як до форм і способів мислення, так і до людської діяльності та поведінки. Концепція раціональності також повинна фіксувати, відображувати й оцінювати існуючі форми соціальної організації.

2. Оскільки раціональність онтологізує себе, насамперед, у смислах, текстах, словах, остільки найбільш автентичним методом її теоретичного осягнення є дискурс-аналіз, який передбачає відтворення цілісного спектру позицій, які можна уявити у вигляді “віяла”, де найрізноманітніші думки зосереджуються на єдиній точці – на предметі самого дослідження. Згідно з класичним визначенням дискурс – це зв’язний текст в його сукупності з екстралінгвістичними, прагматичними, соціокультурними, психолінгвістичними та іншими факторами, а також мова, що розглядається як цілеспрямована соціальна дія, мова, занурена у життя. Дискурс – це мово-світ, мово-дія та спосіб конструювання соціальної реальності. Як вербально артикульована форма об’єктивації змісту свідомості, дискурс регулюється домінуючим у певній соціокультурній традиції типом раціональності.

3. Сучасне розуміння раціональності ґрунтується не лише на дефініціях цього поняття, але й на визнанні розмаїття типів раціональності, кожен з яких не може претендувати на статус розуму, але виявляє здатність до діалогу, компромісу та критики. Серед існуючих підстав типологізації слід назвати світогляд епохи (Н.С.Автономова), відповідність суспільно-економічній формації (П.Ф.Йолон, С.Б.Кримський, Б.А.Парахонський), пануючу методологію (В.В.Попов, Б.С.Щеглов), співвідношення мети й цінностей (М.Вебер), прозорість (закрита й відкрита раціональності К.Поппера), протиставлення суцього й належного (В.Хьосле), самокритика та самоідентифікація розуму (К.О.Апель) тощо.

4. Серед типів раціональності, що виникають внаслідок виокремлення на зазначених підставах, особливе місце належить соціальній раціональності, яка характеризує діяльнісний аспект проблеми. Соціальна раціональність – це тип раціональності, що характеризує зміст і спрямованість соціальних відносин в єдності кількісних і якісних вимірів і може розглядатися як норматив, основа гармонії та доцільності людської діяльності.

Соціальна раціональність може бути розглянута на трьох рівнях: а) на рівні повсякденної діяльності, коли ми оцінюємо логічність, рефлексивність,

цілевідповідність повсякденної поведінки людей; б) на інституціональному рівні, коли йдеться про узгодженість, впорядкованість, ефективність функціонування соціальних інститутів; в) на соціетальному рівні, коли оцінюється розумність суспільного устрою, адекватність та відповідність розвитку соціуму законам історичного процесу.

5. Підґрунтям для аналізу будь-якого типу раціональності є наукова раціональність як найбільш розвинута й автентична інституціональна форма раціональності як такої. Еволюцію наукової раціональності від класичної через некласичну до постнекласичної розглянуто в роботі як підставу для періодизації соціальної раціональності. При цьому постає питання про увідповіднення схеми “класика-некласика-постнекласика” зі схемою “премодерн-модерн-постмодерн”. Незважаючи на нетотожність хронології наукової, філософської та соціальної раціональностей, все ж таки можна простежити загальну логіку, згідно з якою ці етапи змінюють один одного. Основним надбанням проведеного дослідження є ідея історичного розвитку соціальної раціональності відповідно до поставлених в кожну історичну епоху цілей і вироблених для їх досягнення засобів.

6. Для класичного типу соціальної раціональності, яка є віддзеркаленням субстанційної раціональності, характерною є розробка суспільного ідеалу в релігійних та філософських системах. Суттєвою ознакою класичного типу соціальної раціональності є винесення критерію розумності суспільного устрою за межі самого суспільства. І релігія, і філософія в цьому плані єдині в тому, що оцінка ступеня раціональності соціальних відносин відбувається шляхом порівняння їх з універсальними законами розвитку Всесвіту. Вищим критерієм у релігійних системах постає Бог як втілення світового духу, у філософських системах – прихований від емпіричного пізнання Абсолют. В обох випадках Розум набуває ознак субстанції. З цього приводу варто пригадати філософські концепції античної спадщини в особах Платона, Арістотеля, неоплатоників, теологічну концепцію Томи Аквінського. В епоху Ренесансу, переосмислюючи філософський спадок античності, всередині західного суспільства виникає

соціальне проектування у формі утопій. Але найсуттєвіший внесок у розвиток класичної соціальної раціональності зробили представники Просвітництва, які запропонували ідею природного права, теорію суспільного договору та ідею соціально-історичного прогресу. У філософії Гегеля всі принципи Просвітництва знаходять свій безпосередній синтез, і класична модель раціональності досягає повної рефлексивної осмисленості.

7. Для некласичної соціальної раціональності в якості цілі характерна оптимізація соціального процесу, яка досягається завдяки переконанням в істинності й необхідності запобігання саме до таких методів, що і знаходять свій прояв та інституалізуються в політичних ідеологіях та в науці-соціології. Некласика остаточно відмовляє розумові у статусі субстанції, а суспільні відносини тлумачаться як продукт свідомості, мислення, вищих форм людської психіки. В цей період відбувається об'єктивно-історичний процес раціоналізації реальних людських стосунків, у результаті якого відбулася партикуляризація розуму на окремі типи раціональності.

8. Сутність процесу соціальної раціоналізації полягає (окрім калькульованості) у вивільненні інтересів окремого індивіда від загальних інтересів соціальної групи. Саме зростання свободи й відповідальності стають центральними ознаками раціоналізації. Разом з тим, раціоналізація має і зворотний бік, бо раціоналізуються соціальний час, соціальний простір, людська тілесність, соціальні цінності, соціальна структура, система управління, що призводить до шаленого тиску на індивідуальність з боку соціальних інститутів. За таких умов зростає роль керованої свідомості, з'являються тотальні політичні ідеології, а раціональність перетворюється на гіперраціональність.

9. Для постнекласичної наукової раціональності характерними є наступні риси: зміна характеру наукової діяльності, що обумовлено революцією в засобах одержання та зберігання інформації; поширення міждисциплінарних досліджень і комплексних дослідницьких програм; підвищення значення економічних і соціально-політичних факторів і цілей; зміна самого об'єкта

дослідження – відкриття систем, що саморозвиваються; включення аксіологічних факторів до складу пояснювальних пропозицій; використання у природознавстві методів гуманітарних наук. Парадигмальною теорією постнекласичної науки постає синергетика, яка в дослідженні реальності акцентує увагу на цілісності як такій через поняття холізму. Відкриття людиномірних систем, що саморозвиваються привело до відкриття “антропного принципу”, який разом із синергетикою став своєрідною “візитною карткою” постнекласики.

10. Постнекласичній соціальній раціональності притаманні, з одного боку, тенденції подальшої раціоналізації, що виникли у некласиці, а з іншого боку, усвідомлення їх обмеженості й необхідності подолання негативних наслідків партикуляризації “інструментального розуму” (Г.Горкгаймер). Соціальна раціональність постнекласичного типу за мету має формування ціннісно-імперативного ставлення до світу, що досягається маніпулятивними засобами. Етична напруженість між цілями й засобами знімається диспутативно-комунікативними практиками.

11. Виникнення постнекласичної соціальної раціональності не є випадковим. Вона є закономірною реакцією на “розчарування у розумі”, на неспроможність класичної та некласичної раціональності запропонувати ефективні заходи для вирішення глобальних проблем людства, на невизначеність соціальних перспектив. Лавиноподібні зміни, що стали наслідком глобалізаційних процесів і комп’ютерної революції, зробили соціальний світ занадто складним, що вимагає нового, більш адекватного типу раціональності. Відповідь на ці виклики дає, з одного боку, постмодернізм як протестна форма філософування, а з іншого – постнекласична наука.

12. Основними дискурс-позиціями як складовими постнекласичного дискурсу соціальної раціональності є:

по-перше, дискурс-позиція “соціальна дія”, в якій відбувається обговорення соціологами раціонального характеру соціальної дії як одиничного акту соціальних практик з виходом на проблему визначення її об’єктивних і

суб'єктивних детермінант, на протиріччя між життєвим світом і системою, на проблему раціонального вибору рішень і вчинків, на проблеми конструювання соціальної реальності та габітуальної раціональності.

По-друге, дискурс-позиція “відмова від гранднарративів”, у якій під впливом постмодернізму переусвідомлюється місце й роль ідеологій. Іронічне ставлення до гранднарративів, критика принципу центрації, неоднозначна оцінка модерну з його помилками та надбаннями призвели до нової ідеологічної ситуації в постсучасному соціумі.

По-третє, дискурс-позиція “аксіологічні пріоритети”. Гіперраціоналізація та панування інструментального розуму, в якому переважають прагматичні й утилітарні настанови, усвідомлюються як тупиковий шлях розвитку, у зв'язку з чим на особливу увагу заслуговує інкорпорація у зміст соціальної раціональності ціннісного аспекту.

По-четверте, дискурс-позиція “соціальна синергетика”. Виклики й ризики постсучасного суспільства обумовлюють спроби описати соціум за допомогою синергетичної методології. В межах постнекласичного дискурсу розгортається дискусія про переваги та недоліки соціосинергетики як теорії саморозгортання складних соціальних систем, що історично саморозвиваються.

По-п'яте, дискурс-позиція “соціальне управління”. Квінтесенцією соціальної раціональності є сфера соціального управління, яка останнім часом зазнала суттєвої трансформації. Новітні технології впливу на соціальну реальність свідчать про величезні можливості дискурсу як способу конструювання реальності та маніпулятивних практик у корегуванні базових цінностей соціуму, про втручання у соціальне безсвідоме й навіть у генетичну передачу спадкової інформації з метою досягнення контролю над поведінкою людини.

Нарешті, по-шосте, дискурс-позиція “комунікативна раціональність”. Зрощування теоретичної і практичної філософії приводить до появи концепту “комунікативна раціональність”, який у німецькій постметафізичній традиції ототожнюється із соціальною раціональністю постнекласичного типу. В межах

цієї дискурс-позиції обговорюються питання обумовленості людської свідомості не лише зовнішнім світом, а й комунікацією, діалогом, дискурсом; розробляються імперативи універсалістської етики як основи майбутнього життя людства.

13. Незважаючи на те, що плюральність є якістю постсучасного соціального світу, протягом усієї історії людство йшло до усвідомлення ідеї єдності розуму як єдності культури. Критикуючи раціоналістичний монополізм, постнекласика розробляє декілька альтернатив вирішення проблеми співвідношення партикульованих раціональностей і єдиного розуму. Постмодерністський варіант репрезентований концепцією “перехідного розуму” В. Вельша, в якому єдність розуму досягається шляхом переходу між типами раціональностей. Власне, постнекласичний варіант розробляється в межах синергетичного, тоталогічного, інтервального, холістичного, монадологічного, психонетичного, габітуального підходів.

14. Постсучасний світ, який уявляється як ціннісно-смісловий універсум, важко осмислюється розпорошеним за типами раціональностей розумом. У межах постнекласичного дискурсу відбувається своєрідна реабілітація класичних філософських підходів, повернення до традиції, інтеграція досягнень наукового й позанаукового (філософського, релігійного, естетичного) знання в концепті мудрості. Мудрість – це модус раціональності, якому притаманне етико-рефлексивне ставлення до світу, поєднання розуму й совісті, екзистенційних та екологічних цінностей, органічний синтез Істини, Добра і Краси, в якому реалізується ідеал Духовності. Саме тому з мудрістю як способом осягнення світу варто пов’язувати найближче майбутнє людства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абдула А. І. Раціональність як соціокультурний феномен : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.03 “Соц. філософія та філософія історії” / А. І. Абдула . – Дніпропетровськ, 2009. – 16 с.
2. Абишева А. К. О понятии ценности / А. К. Абишева // Вопросы философии. – 2002. – № 3. – С. 139–146.
3. Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы / С. С. Аверинцев // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 3–13.
4. Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда / С. С. Аверинцев // Новое в современной классической филологии / под ред. С. С. Аверинцева. – М. : “Наука”, 1979. – С. 41–81.
5. Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность / Н. С. Автономова; [АН СССР, Ин-т философии / отв. ред. В. А. Лекторский]. – Москва : “Наука”, 1988. – 287 с.
6. Автономова Н. С. Рациональность : наука, философия, жизнь / Н. С. Автономова // Рациональность как предмет философского исследования. – М. : ИФРАН, 1995. – С. 56–91.
7. Агацци Э. Почему у науки есть и этические измерения? / Э. Агацци // Вопросы философии. – 2009. – № 10. – С. 93–104.
8. Адо П. Что такое античная философия? / Пьер Адо; [пер. с фр. В. П. Гайдамак]. – М. : Изд-во гуманитарной лит-ры, 2004. – С. 236–237.
9. Андерсон Р. Дискурсивне походження диктатури і демократії / Р. Андерсон; [пер. з англ.] // Універсум. Журнал політології, футурології, економіки, науки та культури. – 2003. – № 7–10.
10. Андреева Т. О. Від феномена людини до феномена людства : [монографія] / Т. О. Андреева. – Донецьк : Вид-во ДонНУ, 2002. – 237 с.

11. Андрущенко В. П. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть : досвід соціально-філософського аналізу / В. П. Андрущенко – К. : ТОВ “Атлант ЮемСі”, 2005. – 498 с.
12. Андрущенко В. П. Сучасна соціальна філософія : курс лекцій / В. П. Андрущенко, М. І. Михальченко. – Видання друге, виправлене й доповнене. – К. : Видавництво “Тенеза”, 1996. – 368 с.
13. Андрущенко В. П. Освітня політика (огляд порядку денного) / В. П. Андрущенко, В. Л. Савельєв. – К. : “МП Леся”, 2010. – 368 с.
14. Анисимов В. Ф. Введение в аксиологию : учебное пособие для изучающих философию / В. Ф. Анисимов. – М. : Современные тетради, 2001. – 128 с.
15. Ансофф И. Стратегическое управление / И. Ансофф; [пер. с англ. под ред. Л. И. Евенко]. – М. : Экономика, 1989. – 519 с.
16. Античная культура и современная наука : сб. науч. ст. – М. : “Наука”, 1985. – 344 с.
17. Антология исследования культуры. – СПб. : “Университетская книга”, 1997. – Т. 1. – 385 с.
18. Апель К.-О. Дискурсивна етика як політична етика відповідальності в ситуації сучасного світу / Карл-Отто Апель // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – С. 395–412.
19. Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема / Карл-Отто Апель // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – С. 231–254.
20. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / Карл-Отто Апель // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 76–92.
21. Арндт Х. Джерела тоталітаризму / Х. Арндт; [пер. з англ.]. – 2-ге вид. – К. : Дух і літера, 2005. – 584 с.
22. Арндт Х. Між минулим і майбутнім / Х. Арндт; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2002. – 321 с.

23. Арон Р. Избранное: Введение в философию истории / Р. Арон; [пер. с фр.]. – М. : ПЕР СЭ ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 543 с.
24. Аршинов В. И. Синергетика как феномен постнеклассической науки : научное издание. / В. И. Аршинов. – М. : ИФРАН, 1999. – 256 с.
25. Асатрян Б. В. Социальная рациональность в системе интерпретации общества : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.11 / Асатрян Багдасар Владимирович – Таганрог : Сев.-Кавказ. гос. техн. ун-т, 2007. – 141 с.
26. Аслунд А. Розбудова капіталізму / А. Аслунд; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2003. – 636 с.
27. Афанасьев В. Г. Системность и общество / В. Г. Афанасьев. – М. : Политиздат, 1980. – 368 с.
28. Бадью А. Делез. Шум бытия /Ален Бадью; [пер. с франц.] – М. : “Логос-Альтера” 2004. – 184 с.
29. Бакиров В. С. Ценностное сознание и активизация человеческого фактора / В. С. Бакиров. – Харьков, 1988. – 148 с.
30. Бакулов В. Д. Социокультурные метаморфозы утопизма / В. Д. Бакулов. – Ростов-на-Дону : Изд-во Рост. ун-та, 2003. – 352 с.
31. Бард А. Нетократия: Новая правящая элита и жизнь после капитализма / А. Бард, Я. Зодерквист. – Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. – 252 с.
32. Барлоу Дж. П. Декларация независимости киберпространства / Дж. П. Барлоу // Информационное общество : Сб. – М. : “Издательство АСТ”, 2004. – С. 349–352.
33. Барт Р. Избранные работы : Семиотика. Поэтика / Р. Барт; [пер. с франц.; сост., общ. ред. и вступ. ст. К. Г. Косикова]. – М. : Прогресс, 1989. – 615 с.
34. Батищев Г. Разум / Г. Батищев // Философская энциклопедия : [в 5 т.] / главн. ред. Ф. В. Константинов. – М. : Советская энциклопедия, 1967. – Т. 5. – 1967. – С. 460.
35. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; [пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева]. – М. : Логос, 2002. – 390 с.

36. Бахтин М. М. К философии поступка / В. Л. Махлин, М. М. Бахтин // Философия поступка. – М. : Знание, 1990. – 64 с.
37. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.
38. Бахтияров О. Г. Психонетика как технологический коррелят тоталлогии / О. Г. Бахтияров // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – 2002. – Вип. 8.
39. Башляр Г. Земля и грезы о покое / Г. Башляр; [пер. с франц. Б. М. Скуратова]. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2001. – 320 с.
40. Бевзенко Л. Д. От постнеклассического габитуса к постнеклассическим практикам / Л. Д. Бевзенко // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – 2008. – Вип. 19.
41. Бевзенко Л. Д. Постнеклассическая наука – к вопросу о человекомерности / Л. Д. Бевзенко // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – 2009. – Вип. 22.
42. Безукладова Л. В. Структура ценностного сознания и основные модусы духовности / Л. В. Безукладова // Академия знаний [научный журнал / под ред Лазарева Ф. В.]. – Симферполь, 2010. – № 3. – С. 78–82.
43. Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализации. Новая всемирно-политическая экономия / У. Бек; [пер. с нем. А. Б. Григорьева, В. Д. Седельника]. – М. : Прогресс-Традиция ; Издательский дом “Территория будущего”, 2007. – 464 с.
44. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек [пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой; послесл. А. Филлипова]. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
45. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл; [пер. с англ.]. – М. : Academia, 1999. – 956 с.
46. Белл Д. Постиндустриальное общество. Что принесут 1970 – 1980 годы? / Д. Белл // Америка. – 1974. – № 5. – С. 2–5.

47. Белл Д. Социальные рамки информационного общества / Д. Белл // Новая технократическая волна на Западе. – М. : Прогресс, 1986. – С. 330–342.
48. Белокобыльский А. В. Основания и стратегии рациональности Модерна / А. В. Белокобыльский. – К. : Изд. ПАРАПАН, 2008. – 244 с.
49. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / С. Бенхабиб; [пер. с англ. под ред. В. И. Иноземцева]. – М. : Логос, 2003. – 350 с.
50. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : МФФ; “Academia – Центр”, “Медиум”, 1995. – 323 с.
51. Бескаравайний С. С. Становлення феномену технічної раціональності в епоху Нового часу як об'єкт філософської рефлексії: дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.09 / Бескаравайний Станіслав Сергійович. – Дніпропетровськ, 2008. – 186 с.
52. Бех В. П. Человек и Вселенная: когнитивный анализ : [монография] / В. П. Бех. – 2-е изд. доп. – Запорожье : “Просвіта”, 2007. – 148 с.
53. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. – М. : Политиздат, 1991. – 413 с.
54. Бідзюра І. П. Філософія системних реформ в Україні на рубежі століть : [монографія] / І. П. Бідзюра. – К. : Навч. книга, 2004. – 189 с.
55. Блауберг И. В. Понятие целостности и его роль в научном познании / И. В. Блауберг, Э. Г. Юдин. – М. : Знание, 1972. – 48 с.
56. Бляхер Л. Е. Нестабильные социальные состояния / Л. Е. Бляхер. – М. : “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2005. – 208 с.
57. Богуславська Ю. С. Утопія як форма соціального передбачення : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.03 / Ю. С. Богуславська. – Донецьк, 2010. – 20 с.
58. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург, 2000. – 96 с.

59. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр; [пер. с фр. Д. Кралечкин]. – М. : Академический проект, 2007. – 335 с.
60. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структура / Ж. Бодрийяр. – М. : Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
61. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М. : Рудомино, 2001. – 223 с.
62. Бодріяр Ж. Символічний обмін і смерть / Ж. Бодріяр. – Львів : Кальварія, 2004. – 376 с.
63. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодріяр; [пер. з фр. Вол. Ховхун]. – К. : Видавництво Соломії Павличко “Основи”, 2004. – С. 34–35.
64. Бойченко І . В. Філософія історії як монадологія : постнекласичний цивілізаційний проект / І. В. Бойченко // Totallogy-XXI (другий і третій випуски). Постнекласичні дослідження. – Київ : ЦГО НАН України, 1999. – С. 222 – 251.
65. Бойченко І. В. Філософія історії : підручник / І. В. Бойченко. – К. : Т-во “Знання”, КОО, 2000. – 723 с.
66. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер; [пер. с нем. М. И. Левиной, С. В. Лёзова и др.]. – М. : ООО “Фирма “Издательство АТС”, 1999. – 592 с.
67. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер; [пер. с нем. Ю. С. Терентьевой, Н. Файнгольда]. – М. : Высшая школа, 1993. – 175 с.
68. Буданов В. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании : [монография] / В. Буданов. – РАН. Институт философии. – изд. 2-е, испр. – М. : URSS. ЛКИ, 2008. – 230 с.
69. Булатов М. А. Уровни культуры как реальное и духовное обобщение действительности / М. А. Булатов // Категории философии и категории культуры. – К., 1983. – С. 33–51.
70. Бурбулис Г. Э. Духовность и рациональность / Г. Э. Бурбулис, В. Е. Кемеров. – М., 1986. – 59 с.
71. Бурдые П. Практический смысл / П. Бурдые. – СПб.; М., 2001. – С. 100–128.

72. Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть [Электронный ресурс] / П. Бурдые - Режим доступа: www.soc.pu.ru/materials/golovin/reader/brandes/derj_pr.htm
73. Буровский А. М. После человека / А. М. Буровский // Чеснокова Т. Ю. Постчеловек. От неандертальца до киборга. – М. : Алгоритм, 2008. – С. 175–224.
74. Бусова Н. А. Модернизация, рациональность и право / Н. А. Бусова; МОиНУ; ХНУ им. В. Н. Каразина. – Харьков : Прометей-Прес, 2004. – 352 с.
75. Бусова Н. А. Модернизация, рациональность и право : [монография] / Нина Андреевна Бусова. - Харьков. нац. ун-т им. В. Н. Каразина. – Харьков : Прометей-Пресс, 2004. – 352 с.
76. Быстрицкий Е. К. Культура и личностное измерение бытия / Е. К. Быстрицкий // Бытие человека в культуре. – К. : Наук. думка, 1992. – С. 8–58.
77. Быховский Б. Аксиология / Б. Быховский // Философская энциклопедия : [в 5 т.]. – М. : “Советская энциклопедия”, 1960. – Т. 1. – 1960. – С. 30–31.
78. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада / П. Дж. Бьюкенен ; [пер. с англ. А. Башкирова]. – М. : ООО “Издательство АСТ”, 2003. – 444 с.
79. Вайнрих Х. Лингвистика лжи / Х. Вайнрих // Язык и моделирование социального взаимодействия. – М. : Прогресс, 1987. – С. 48–55.
80. Валлерстайн И. Рождение и будущая кончина капиталистической мирозастемы: концептуальная основа сравнительного анализа / И. Валлерстайн; [пер. с англ. П. М. Кудюкина; под общ. ред. Б. Ю. Кагарлицкого] // Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – СПб. : Издательство “Университетская книга”, 2001. – С. 19–62.
81. Валлерстайн Э. Конец знакомого мира: социология XXI века / Э. Валлерстайн; [пер. с англ. под ред. В. И. Иноземцева]. – М. : Логос, 2003. – 368 с.
82. Вальцев С. В. Ограниченная рациональность как объект социолого-экономического анализа / С. В. Вальцев // Вопросы экономических наук – М. : Издательство “Компания Спутник+”, 2006. – № 2. – С. 10–15.

83. Варела Ф. Древо познания: биологические корни человеческого понимания / У. Матурана, Ф. Варела, пер. с англ. Ю.А. Данилова. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 223 с..

84. Вебер М. Основные социологические понятия / Макс Вебер; [пер. с нем. и общ. ред. Ю. Н. Давыдова, пред. П. П. Гайденко] // Избранные произведения . – М. : Прогресс, 1990. – 868 с.

85. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер. – К. : Основи, 1994. – 261 с.

86. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Макс Вебер; [пер. з нім., післямова та коментарі Олександра Погорілого]. – Київ : Основи, 1998. – 534 с.

87. Великий тлумачний словник сучасної української мови [уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел]. – К. ; Ірпінь : ЛТФ “Перун”, 2004. – 1720 с.

88. Величко В. С. Рациональность как тип социокультурной регуляции / В. С. Величко // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия : материалы Третьего Российского Философского конгресса (16-20 сентября 2002 г.) : [в 3 т]. - Т. 2. – С. 403–404.

89. Вельш В. “Постмодерн”. Генеалогия и значение одного спорного понятия / В. Вельш // Путь. – 1992. – № 1. – С. 109–137.

90. Вельш В. Наш постмодерний модерн / В. Вельш; [пер з нім. А. Л. Богачова, М. Д. Култаєвої, Л. А. Ситніченко]. – К. : Альтер-пресс, 2004. – 328 с.

91. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками : [в 2 т]. – Т. 2 : От Канта до Ницше / Вильгельм Виндельбанд; [пер. с нем. под ред. А. Введенского]. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб ; КАНОН-пресс-Ц, 2000. – 512 с.

92. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн; [пер. с нем.]. – М. : Изд-во Иностран. лит-ры, 1958. – 134 с.

93. Витгенштейн Л. Философские исследования. Ч.1. / Л. Витгенштейн [пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева] // Философские работы. – М. : “Гнозис”, 1994. – 612 с.

94. Від редакції // Практична філософія. – 2000. – № 1. – С. 2.
95. Водопьянов В. Н. Социокультурные основания новоевропейской рациональности : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. философ. наук : спец. 24.00.01 “Теория и история культуры”, 09.00.03 “Социальная философия и философия культуры”/ В. Н. Водопьянов. – Ростов-на-Дону, 2005.
96. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософська педагогічна проблема : [монографія] / В. С. Возняк. – Дрогобич : Ред.-вид. відділ Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка, 2008. – 357 с.
97. Воловик В. І. Філософія історії [Текст] : курс лекцій / В. І. Воловик. – Запоріжжя : Просвіта, 1999.
98. Воропай Т. С. В пошуках себе. Ідентичність та дискурс / Т. В. Воропай. – Харків : ХДПУ, 1998. – 418 с.
99. Вригт Г. Х. фон. Модернизация как псевдоморфоз / Г. Х. фон Вригт // Три мыслителя. – СПб. : Русско-Балтийский информационный центр “Блиц”, 2000. – С. 247–254.
100. Вязовкин В. С. Антропный принцип / В. С. Вязовкин // Всемирная энциклопедия: Философия XX век / [главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицаков]. – М. : АСТ, Мн. : Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 40.
101. Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ / Юрген Габермас // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – С. 287–325.
102. Габермас Ю. Комунікативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації / Юрген Габермас // Ситніченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К. : Либідь, 1996. – С. 84–90.
103. Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики? / Юрген Габермас // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – С. 325–345.

104. Габермас Ю. Філософія як берегиня та інтерпретатор / Юрген Габермас // Після філософії: кінець чи трансформація? – К. : Четверта хвиля, 2000. – С. 182.

105. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г.Гадамер; [пер. с нем. ; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова]. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.

106. Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Символизм и логика: два полюса средневековой рациональности / В. П. Гайденко, Г. А. Смирнов // Рациональность на перепутье : [в 2-х книгах]. – М. : “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 1999. – Кн. 2. – С. 137.

107. Гайденко П. П. Проблема рациональности на исходе XX века / П. П. Гайденко // Вопросы философии. – 1991. – № 6.

108. Гайденко П. П. Проблема рациональности на исходе XX века / П. П. Гайденко // Рациональность на перепутье : [в 2-х книгах]. – Кн. 2. – М. : РОССПЭН, 1999. – С. 14–15.

109. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – 495 с.

110. Гайденко П. П. История и рациональность : Социология М. Вебера и веберовский ренессанс / П. П. Гайденко, Ю. Н. Давыдов. – Москва : Политиздат, 1991. – 366 с.

111. Гальчинський А. С. Становлення суспільства пост-інформаційної цивілізації : [навч. посібник] / А. С. Гальчинський. – К. : Вища школа, 1993. – 107 с.

112. Ганди М. Моменти прозрения / М. Ганди // Литературная газета. – 1986. – № 50.

113. Гегель Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф.Гегель // Гегель, Г. В. Ф. Соч.: [в 14 т]. - Т. 8. – М. ; Л. : Соцэкгиз, 1935. – 468 с.

114. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. Г. Шпета]. – СПб. : Наука, 1994. – 443 с.

115. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф.Гегель; [пер. с нем. ; ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсисянц; авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсисянц]. – М. : Мысль, 1990. – 524 [2] с.
116. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф.Гегель; [отв. ред. Е. П. Ситковский ; ред. коллегия: Б. М. Кедров и др.]. – М. : Мысль, 1977. - Т. 3: Философия духа. – 471 с.
117. Геллнер Э. Разум и культура. Историческая роль рациональности и рационализма / Э. Геллнер. – М. : Московская школа политических исследований, 2003. – 249 с.
118. Герасимова Е. М. Економічне знання у дискурсі становлення глобалізованого світу: соціально-філософський аналіз: [монографія] / Е. М. Герасимова. – Чернігів : ЧДІЕУ, 2008. – 336 с.
119. Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс; [пер. с англ.].– М. : Издательство “Весь мир”, 2004. – 120 с.
120. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – 2-е изд. – М. : Академический Проект, 2005. – 528 с.
121. Гнатюк О. Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність / Оля Гнатюк. – К. : Критика, 2005. – 528с.
122. Гоббс Т. Сочинения : [в 2 т.] / Т. Гоббс. – Т. 2. – М. : Мысль, 1964. – 748 с.
123. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / О. Гомілко. – К. : Наук. думка, 2001. – 340 с.
124. Горбунов Е. А. Самоорганизация систем и прогнозирование военно-политических, экономических и социальных аспектов / Е. А. Горбунов. – К. : Ника-Центр, 2005. – 320 с.
125. Горгаймер М. Критика інструментального розуму / М. Горгаймер; [пер. з нім. д.ф.н. М. Д. Култаєвої]. – Київ : ППС – 2002, 2006. – 282 с.
126. Горных А. А. Деконструкция / А. А. Горных, А. А. Грицанов // Всемирная энциклопедия: Философия XX век / [главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – М. : АСТ, Мн. : Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 212.

127. Гребеньков Г. В. Очерки по философии права : [монография] / Г. В. Гребеньков. – Донецк : Донецкий юридический институт ЛГУВД им. Э. А. Дидиренко, 2009. – 216 с.
128. Грей Д. Поминки по просвещению / Д. Грей. – М. : Праксис, 2003. – 368 с.
129. Гриб В. І. Постмодернізм: основні способи філософствування і орієнтації в культурі / В. І. Гриб // Постмодерн: переоцінка цінностей : [збірка наукових праць]. – Вінниця : УНІВЕРСУМ-Вінниця, 2001. – С. 87–99.
130. Грицай О. М. Теоретичне і практичне самовизначення розуму (філософсько-антропологічний аналіз) : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.04. “Філософська антропологія. Філософія культури” / О. М. Грицай. – Харків, 2006.
131. Грицанов А. А. Делез / А. А. Грицанов // Всемирная энциклопедия: Философия XX век / [главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – М. : АСТ, Мн. : Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 213.
132. Грушевський М. С. Початки громадянства : генетична соціологія / М. С. Грушевський. – Прага, 1921. – 63 с.
133. Губерський Л. Культура. Ідеологія. Особистість : методолого-світоглядний аналіз / Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко – К. : Знання України, 2002. – 580 с.
134. Гудмен Н. Способы создания миров / Н. Гудмен; [пер. с англ. А. Л. Никифорова, Е. Е. Ледникова и др.]. Андрущенко В., Михальченко М. М. : Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001. – 376 с.
135. Гуревич П. С. Поиск новой рациональности (по материалам трех всемирных конгрессов) / П. С. Гуревич // Рациональность как предмет философского исследования. – М. : ИФ РАН, 1995. – 225 с.
136. Гусев С. С. Ситуативность коммуникативных действий / С. С. Гусев // Вопросы философии. – 2008. – № 7. – С. 51.
137. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис

европейского человечества и философии. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 752 с.

138. Гутнер Г. Б. Социальные практики и габитус научного сообщества / Г. Б. Гутнер // Этнос науки. – М. : Academia, 2008. – С. 338–358.

139. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації / О. Гьофе; [пер. з нім.]. – К. : ПСС – 2002, 2007. – 436 с.

140. Давыдов Ю. Н. О. Конт и умоглядно-спекулятивная версия позитивной науки об обществе / Ю. Н. Давыдов // История теоретической социологии : [в 4-х т.] – М. : Канон, 1997. – Т.1. – С. 64–140.

141. Дебор Ги. Общество спектакля / Ги Дебор; [пер. с фр. С. Офертас и М. Якубович ; ред. Б. Скуратов ; послесловие А. Кефал]. – М. : Издательство “Логос”, 2000. – 184 с.

142. Девятко И. Ф. Социологические теории деятельности и практической рациональности / И. Ф. Девятко. – М. : Аванти плюс, 2003. – 336 с.

143. Дейк Т. А. ван. Язык. Познание. Коммуникация / Т. А. ван Дейк. – М. : БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 1989. – 308 с.

144. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз // Делёз Ж. Логика смысла; Фуко М. *Theatrum philosophicum* [пер. с фр. Я. И. Свирский]. – М. : Раритет ; Екатеринбург : Деловая кн., 1998.

145. Дельоз Ж. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп / Ж. Дельоз, Ф. Гваттари. – К. : КАРМЕ-СІНТО, 1996. – 382 с.

146. Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома / Ж. Делёз, Ф. Гваттари // Философия эпохи постмодерна : [сб. переводов и рефератов]. – Минск, 1996. – С. 6–31.

147. Делёз Ж. Трактат о номадологии / Ж. Делёз, Ф. Гваттари // Новый круг. – 1992. – № 2. – С. 184–187.

148. Делокаров К. Х. Параметры порядка современной цивилизации и глобальные вызовы / К. Х. Делокаров // Постнеклассические практики и социокультурные трансформации : [материалы VI международного междисциплинарного семинара / под общ. ред. Астафьевой О. Н.]. – М. : МАКС Пресс, 2009. – 168 с.

149. Делягин М. Г. Драйв человечества. Глобализация и мировой кризис / М. Г. Делягин. – М. : Вече, 2008. – 528 с.
150. Делягин М. Г. Мировой кризис: общая теория глобализации : [курс лекций]. / М. Г. Делягин. – 3-е изд., перераб и доп. – М. : ИНФРА-М, 2003. – 768 с.
151. Демина Н. А. Коммуникативное общество и его рациональность: социально-философский анализ: дис. ... кандидата философских наук : 09.00.11/ Н. А. Демина. – Красноярск, 2003.
152. Демьянков В. З. Политический дискурс как предмет политологической филологии / В. Демьянков // Политическая наука. Политический дискурс : история и современные исследования : сб. науч. тр. / отв. ред. и сост. Герасимов В. И., Ильин М. В. – РАН ИНИОН. Центр социол. научно-информационных исследований. Отдел политической науки. Отдел языкознания. Отдел научных связей и международного сотрудничества. Рос. ассоц. полит. науки. – № 3. – М. : 2002. – С. 32–43.
153. Деннет Д. Постмодернизм и истина. Почему нам важно понимать это правильно / Д. Деннет // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 93–101.
154. Деррида Ж. О грамматологии / Ж. О. Деррида; [пер. Н. Автономовой]. – М. : Ad Marginem, 2000. – 511 с.
155. Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии / Ж. Деррида // Комментарии. – 1993. – № 2. – С. 80–97.
156. Деррида Ж. Позиции / Ж. Деррида; [пер. с фр. В. В. Бибихина]. -М.: Академический Проект, 2007. – 160 с. – (Философские технологии).
157. Дерріда Ж. Питання стилю / Ж. Дерріда // Всесвіт. – 1997. – № 7. – С. 147–153.
158. Дерріда Ж. Структура, знак і гра в дискурсі гуманітарних наук / Ж. Дерріда // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів, 1996. – С. 469.
159. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма / Ф. Джейминсон // Философия эпохи постмодерна. – Минск : Красико-принт, 1996. – С. 117–137.

160. Диалектика деятельности и культура / [В. Г. Табачковский, Н. Ф. Тарасенко, Н. М. Есипчук и др.]; отв. редакторы В. Г. Табачковский, А. И. Яценко. – К. : Наук. думка, 1983. – 296 с.
161. Длугач Т. Б. Проблемы целостности / Т. Б. Длугач // Человек, творчество, наука. Философские проблемы. – М. : Наука, 1967. – С. 164–181.
162. Добронравова И. С. Синергетика: становление нелинейного мышления / И. С. Добронравова – К. : Лыбидь, 1990. – 147 с.
163. Донченко О. Архетипи соціального життя і політика (глибинні регулятиви психополітичного повсякдення) : [монографія] / О. Донченко, Ю. Романенко. – К. : Либідь, 2001. – 334 с.
164. Дротянко Л. Г. Феномен фундаментального і прикладного знання (постнекласичне дослідження) / Л. Г. Дротянко. – К. : Вид-во ЕУФІСМБ, 2000. – 423 с.
165. Друкер П. Посткапиталистическое общество / П. Друкер // Новая постиндустриальная волна на Западе : антология / [под редакцией В. Л. Иноземцева]. – М. : Academia, 1999. – С. 67–100.
166. Друкер П. Ф. Рынок: как выйти в лидеры. Практика и принципы / Питер Ф. Друкер; [пер. с англ.]. – М. : Экономика, 1992. – 350 с.
167. Друкер П. Ф. Эпоха разрыва: ориентиры для нашего меняющегося общества / Питер Ф. Друкер; [пер. с англ.]. – М. : ООО “И.Д. Вильямс”, 2007. – 336 с.
168. Дугин А. Г. Философия традиционализма / А. Г. Дугин. – М. : Арктогея- Центр, 2002. – 624 с.
169. Дьюи Дж. Общество и его проблемы / Дж. Дьюи; [пер. с англ. И. И. Мюрберг, А. Б. Толстова, Е. Н. Косиловой]. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 160 с.
170. Дьюї Дж. Моральні принципи в освіті / Дж. Дьюї; [пер. з англ. М. Олійник]. – Львів : Літопис, 2001. – 32 с.
171. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм; [пер. с фр. и послесловие А. Б. Гофмана] // О разделении общественного труда. Метод социологии. – М. : Наука, 1990. – С. 3–390.

172. Ельчанинов М. С. Социальная синергетика и катастрофы России в эпоху модерна / М. С. Ельчанинов. – М. : Ком Книга, 2005. – 240 с.

173. Енциклопедія постмодернізму / [за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; пер. з англ. В. Шовкун; наук. ред. пер. О. Шевченко]. – К. : Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003. – С. 94 – 95.

174. Еразм К. Постмодернізм [Електронний ресурс] / Кузьма Еразм; [пер. С. Заєць] // Крейда. Літературно-мистецька газета. – Режим доступу: <http://krejda.org.ua/print.php?part=1&newsid=63>.

175. Ермоленко А. Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия) / Анатолий Ермоленко. – К. : Наукова думка, 1994. – 200 с.

176. Ермоленко А. Н. Превращенные формы социальной рациональности (критика буржуазных философских концепций) / А. Н. Ермоленко, К. Ю. Райда. – К. : Наукова думка, 1987. – 161 с.

177. Ефимов В. И. Общечеловеческие ценности : [монография] / В. И. Ефимов, В. М. Таланов. – М. : Академия естествознания, 2010. – 249 с. – С. 106.

178. Ермоленко А. М. Картезіанська традиція і парадокси соціальної раціональності / Анатолий Ермоленко // Вимога раціональності. Спадщина Рене Декарта у світі сучасної культури. – К. : Український філософський фонд, 1996. – С. 84.

179. Ермоленко А. М. Комунікативна практична філософія / А. М. Ермоленко – К. : Лібра, 1999. – 488 с.

180. Жижек С. Устройство разрыва. Паралоксальное видение / С. Жижек. – М. : Изд-во “Европа”, 2008. – 516 с.

181. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального / С. Жижек. – М. : Фонд “Прагматика культуры”, 2002. – 160 с.

182. Журавлев В. И. Современное миропонимание: стратегия нелинейного мышления : [учебное пособие для вузов] / В. И. Журавлев. – Донецк : Изд-во “Ноулидж” (Донецкое отделение), 2011. – 223 с.

183. Заблоцький В. П. Лібералізм: ідея, ідеал, ідеологія / В. П. Заблоцький – Донецьк : Янтра, 2001. – 368 с.
184. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст / О. Забужко. – К. : Основи, 1992. – 126 с.
185. Загороднюк В. П. Тема “кінця філософії” і “смерті людини” у філософії М. Фуко / В. П. Загороднюк // Філософсько-антропологічні читання. – К. : Стило, 1997. – С. 88–91.
186. Заиченко Г. А. История западной философии; Классика против постмодернизма / Г. А. Заиченко. – Д. : Наука и образование, 2000. – 200 с.
187. Закомлистов А. Ф. Рациональность и естественная правота: социально-онтологические основания права: философский анализ : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. філософ. наук : спец. 09.00.11 / А. Ф. Закомлистов. – Екатеринбург : Урал. гос. техн. ун-т им. С. М. Кирова, 1997.
188. Зарубина Н. Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации / Н. Н. Зарубина. – СПб. : РХГИ, 1998. – 288 с.
189. Зернецька О. В. Інформація: вільний обмін чи взаємна залежність? Концепції ООН в галузі масової комунікації / О. В. Зарнецька // Політика і Час. – 1995. – № 6. – С. 50–55.
190. Зомбарт В. Буржуа : этюды по истории духовного развития современного экономического человека / В. Зомбарт; [пер. с нем.]. – М. : Наука ; Ин-т социологии, 1994. – 443 с. – С. 139.
191. Зотов А. Ф. Современная западная философия : [учебн.] / А. Ф. Зотов. – М. : Высш. шк., 2001. – 784 с.
192. Иванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство / В. П. Иванов. – К. : Наук. думка, 1977. – 251 с.
193. Ильенков Э. В. Маркс и Западный мир / Э. В. Ильенков // Философия и культура. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с. (Серия “Мыслители XX век”) – С. 156.

194. Ильин В. В. Аксиология / В. В. Ильин. – М. : Изд-во МГУ, 2005. – 216 с.
195. Ильин В. В. Классика – неклассика – неонеклассика: три эпохи в развитии науки / В. В. Ильин // Вестник Московского ун-та. – Сер. 7. Философия. – 1993. – № 2. – С. 16–34.
196. Ильин В. В. Философия истории / В. В. Ильин. – М. : Изд-во МГУ, 2003. – 380 с.
197. Ильин В. В. Философия науки : [учебник] / В. В. Ильин. – М. : Изд-во МГУ, 2003. – 360 с.
198. Ильин И. П. Массовая коммуникация и постмодернизм / И. П. Ильин // Речевое воздействие в сфере массовой коммуникации. – М., 1990. – С.80–96.
199. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И. П. Ильин. – М. : Интрада, 1998. – 255 с.
200. Ильин И. П. Постмодернизм. Словарь терминов / И. П. Ильин. – М. : INTRADA, 2001. – 385 с.
201. Иноземцев В. Л. За пределами экономического общества. Постиндустриальные теории и постэкономические тенденции в современном мире / В. Л. Иноземцев. – М. : “Academia”; Наука, 1998. – 640 с.
202. Иноземцев В. Л. Расколота цивилизация / В. Л. Иноземцев. – М. : Академия-Наука, 1999. – 724 с.
203. Иноземцев В. Л. К концепции постэкономического общества : [монография] / В. Л. Иноземцев. – М. : Academia, 1998. – 528 с.
204. Ионин Л. Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие / Л. Г. Ионин. – 3-е изд., перераб. и доп. – М. : Логос, 2000. – 431 с.
205. Исаев А. Н. Медиа культура, политика и социум: материалы международного симпозиума “Pro&Contra” / А. Н. Исаев, О. В. Шишко // Электронные библиотеки. – 2001. – Т. 4. – Вып. 3.
206. Исторические типы рациональности / [отв. ред. В. А. Лекторский]. – М. : ИФ РАН, 1996. – Т. 1. – 350 с.

207. Історія філософії на Україні : [у 3 т.] / голов. ред.-кол.: В. І. Шинкарук (голов. ред.) та ін. – К. : Наук. думка, 1987. – Т. 2: Філософська думка на Україні в період занепаду феодалізму і панування капіталістичних відносин (XIX – поч. XX ст.). – 367 с.

208. Йолон П. Ф. Рациональность в науке и культуре [Текст] / Йолон П. Ф., Крымский С. Б., Парахонский Б. А.; отв. ред. В. П. Иванов. – Киев : Наукова думка, 1989. – 286 с.

209. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г.Йонас; [пер. з нім.]. – К. : Лібра, 2001. – 400 с.

210. Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ: теория и метод / Марианна В. Йоргенсен, Луиза Дж. Филлипс; [пер. с англ.]. – Харьков : Гуманит. Центр, 2004. – 334 с.

211. Казютинский В. В. Антропный принцип / В. В. Казютинский // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – Т. 1. – М. : Мысль, 2000. – С. 131–132.

212. Канке В. А. Современная этика : [учебник] / В. А. Канке. – М. : Изд-во “Омега-Л”, 2007. – 394 с.

213. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. Т. 3 / И. Кант; [под общ. ред В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – М. : Мысль, 1964. – С. 69–756.

214. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 6 / Кант И.; [под общ. ред В. Ф. Асмуса и др.]. – М. : Мысль, 1966. – С. 25–35.

215. Капитонов Э. А. Управление общественными отношениями : [учебное пособие] / Капитонов Э. А. , Зинченко Г. П., Капитонов А. Э.– М. : Издательско-торговая корпорация “Дашков и К°”; Ростов-н/Д : Наука-Пресс, 2008. – 368 с.

216. Капица С. П. Синергетика и прогнозы будущего / Капица С. П., Курдюмов С. П., Малинецкий Г. Г. – изд. 3-е. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 288 с.

217. Капустин В. С. Глобализация и социосинергетика [Электронный ресурс] / В. С. Капустин – Режим доступа : // <http://spkurdyumov.narod.ru/D23Kapustin.htm>

218. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием / С. Г. Кара-Мурза. – К. : Оріяни, 2000. – 448 с.

219. Кара-Мурза С. Г. Потерянный разум / С. Г. Кара-Мурза. – М. : Эксмо, 2008. – 736 с.

220. Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация / С. Г. Кара-Мурза // Книга первая. От начала до Великой Победы. – М. : Алгоритм, Эксмо, 2005 – 365 с.

221. Карпов А. О. Дискурс: классификация контекстов / А. О. Карпов // Вопросы философии. – 2008. – № 8. – С. 74–87.

222. Карташов Д. Е. Рациональность как социальный феномен: диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.11 / Д. Е. Карташов; [Место защиты : Морд. гос. ун-т им. Н. П. Огарева]. – Саранск, 2009. – 201 с.

223. Касавин И. Т. Рациональность в познании и практике. Критический очерк / И. Т. Касавин, З. А. Сокулер. – М. : Наука, 1989. – 192 с.

224. Касавин И. Т. Миграция, креативность, текст. Проблемы неклассической теории познания / И. Т. Касавин. – СПб., 1999. – 407 с.

225. Касавин И. Т. Проблема текста: между эпистемологией и лингвистикой / И. Т. Касавин // Эпистемология и философия науки. – Т. VIII. – № 2.

226. Кассирер Э. Философия Просвещения / Э. Кассирер; [пер. с нем. В. Л. Махлина]. — М. : РОССПЭН, 2004. – 400 с.

227. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс; [пер. с англ. А. Матвеева под ред. В. Харитоновой]. – Екатеринбург : У-Фактория (при участии изд-ва Гуманитарного ун-та), 2004. – 328 с.

228. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс; [пер. с англ. под научн. ред. О. И. Шкаратана]. – М. : ГУ-ВШЭ, 2000. – 608 с.

229. Катасонов В. Н. Форма и формула (ревизия платоновской философии математики в геометрии Декарта) / В. М. Катасонов // Рациональность на перепутье : в 2-х книгах. – М. : “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 1999. – Кн. 2. – 1999. - С. 65.

230. Качанов Ю. Л. Начала социологии / Ю. Л. Качанов. – М. : Институт экспериментальной социологии; СПб. : Алетейя, 1999. – 136 с.

231. Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса / [пер. с фр.; сост., общ. ред., вступ статья и коммент. П. Серио; авт. предисл. Ю. С. Степанов]. – М. : Прогресс, 1999. – 416 с.

232. Кемеров В. Е. Постиндустриальное общество / В. Е. Кемеров // Социальная философия : словарь. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Академический Проект; Екатеринбург : Деловая книга, 2006. – С. 352.

233. Кенінг П. Невизначеність / П. Кенінг // Енциклопедія постмодернізму / [за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора]. – К. : Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003. – С. 283–284.

234. Кизима В. В. Введение в метафизику тотальности (к критике трансцендентизма) / В. В. Кизима // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – 1999. – Вип. 2–3. – С. 16–116.

235. Кизима В. В. Идея интервальности в контексте метафизики тотальности / В. В. Кизима // Академия знаний : [научный журнал / под ред. Лазарева Ф. В.]. – Симферполь, 2010. – № 3. – С. 64–80.

236. Кизима В. В. Культурно-исторический процесс и проблема рациональности / В. В. Кизима. – К. : Наукова думка, 1985. – 213 с.

237. Кизима В. В. Сизигия метаморфоза / В. В. Кизима // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – 2000 – 2004. – Вип. 4,6,7,11. – 480 с.

238. Кизима В. В. Социум и Бытие / В. В. Кизима. – К. : Издатель ПАРАПАН, 2007. – 204 с.

239. Кизима В. В. Тоталлогические аллюзии / В. В. Кизима // Totallogy. Постнекласичні дослідження. – 1995. – С. 20–105.

240. Кизима В. В. Тоталлогия (философия обновления) / Кизима В. В. – К. : ПАРАПАН, 2005. – 272 с.
241. Кизима В. В. Человекомирная тотальность. Постнеклассический манифест / В. В. Кизима. – // Totallogy. – К. : ЦГО НАН Украины, 1995. – С. 311–340.
242. Кирилюк Ф. М. Філософія політичної ідеології / Ф. М. Кирилюк. – К. : Учбова література, 2009. – С. 496.
243. Киркегор С. О понятии иронии / С. Киркегор // Логос. – 1993. – № 4. – С. 178.
244. Кисельова О. О. Глобальна етика в контексті нової цивілізаційної парадигми / Т. Г. Аболіна, А. М. Єрмоленко, О. О. Кисельова та ін. // Етос і мораль у сучасному світі – К. : Вид. ПАРАПАН, 2004. – С. 176–191.
245. Кізіма В. В. Оновлення – тотальність – постнекласики (замість передмови) / В. В. Кізіма // Постнекласичні дослідження. – К. : ЦГО НАН України, 1995. – С. 12.
246. Кізіма В. В. Сизигійна раціональність (єдність причинних дій та метапричинних впливів) / В. В. Кізіма // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – 2003. – Вип. 9. – 130 с.
247. Климова С. В. Рациональность в контексте философского анализа развития мировоззрения : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. философ. наук : спец. 09.00.01 / С. В. Климова Саратовский гос. ун-т. – Саратов, 1993 – 22 с.
248. Князева Е. Н. Синергетика и принципы коэволюции сложных систем / Е. Н. Князев, С. П. Курдюмов. – М. : Категории, 1997. – № 3. – С. 37–49.
249. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / Р. Козеллек; [пер. з нім.]. – К. : Дух і літера, 2005. – 380 с.
250. Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития / Петер Козловски; [пер. с нем.]. – М. : Республика, 1997. – 240 с.

251. Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера / Петер Козловски; [Пер. с нем.]. – М. : Республика, 2002. – 239 с.
252. Козловски П. Современность постмодерна / Петер Козловски // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 84–93.
253. Козловски П. Современность постмодерна, современность свободная и современность идеологическая / Петер Козловски // Постмодерн в философии, науке, культуре. – Х. : б.и., 2000. – С. 15.
254. Колаковський Л. Мої правильні погляди на все / Л. Колаковський; [пер. з польськ. С. Яковенко]. – К. : Вид. дім “Києво-Моги́л. Академія”, 2005. – 174 с.
255. Колізії антропологічного розмислу // [Табачковський В. Г., Шалашенко Г. І., Дондюк А. М., Хамітов Н. В., Ковадло Г. П., Андрос Є. І.]. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2002. – 156 с.
256. Колодко Г. В. Глобалізація і перспективи розвитку постсоціалістичних країн / Гжегож Колодко. – К. : Основні цінності, 2002. – 248 с.
257. Конверский А. Е. Теория и ее обоснование / А. Е. Конверский. – К., 2000. – 179 с.
258. Копнин П. В. Диалектика, логика, наука. – М. : Наука, 1973. – 464 с.
259. Коркюф Ф. Новые социологии / Ф. Коркюф. – М., 2004. – СПб., 2002. – 271 с.
260. Коробейникова Л. А. Мультикультурная реинтерпретация научной рациональности // Образование и наука на пороге III тысячелетия : тезисы докладов международного конгресса (Минск, 3–6 октября 2000 г.). В 2-х кн. Кн. 2. – Мн., 2000. – 282 с.
261. Королев В. К. Деньги в хозяйственной культуре / В. К. Королев // Философия хозяйства. – 2002. – № 5. – С. 279–286.
262. Короткова Г. П. Принципы целостности / Г. П. Короткова. – Л. : ЛГУ, 1968. – 164 с.

263. Коршунова Л. С. Воображение и рациональность / Л. С. Коршунова, Б. И. Пружинин. – М., 1989. – 182 с.
264. Костюк В. Н. Теория эволюции и социоэкономические процессы. – 2-е изд. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 176 с.
265. Кохановский В. П. Философия науки : учебное пособие / В. П. Кохановский, В. И. Пржиленский, Е. А. Сергодеева. – изд. 2-е. – М. : ИКЦ “МарТ”, Ростов н/Д : Изд. Центр “МарТ”, 2006. – 496 с.
266. Кравченко Е. И. Теория социального действия: от Макса Вебера к феноменологам / Е. И. Кравченко // Социологический журнал. – 2001. – № 3.
267. Кравченко С. А. Риски в нелинейном глоболокальном социуме / С. А. Кравченко. – М. : Анкил, 2009. – 224 с.
268. Краснодембський З. На постмодерністських роздоріжжях культури / З. Краснодембський; [пер. з польськ. Р. Харчук]. – К. : Основи, 2000. – 196 с.
269. Креминский А. И. Методологическое сознание второй половины XX века: новая волна / А. И. Креминский // Академия знаний : [научный журнал / под ред. Лазарева Ф. В.]. – Симферполь, 2010. – № 3. – С. 74–77. – С. 76.
270. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
271. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К. : Вид. Дім Києво-Могелянська академія, 2008. – 367 с.
272. Кротов Я. Информационная революция [Электронный ресурс] / Яков Кротов // Режим доступа: http://krotov.info/yakov/5_hist/terminy/informazionnaya_revolutia.htm
273. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 28–39.
274. Крымский С. Б. Культурные архетипы, или знание до познания / С. Б. Крымский. – Природа, 1991. – № 11. – С. 65–81.
275. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды / С. Б. Крымский. – Киев : Курс, 2000. – 308 с.

276. Культурный прогресс: философские проблемы / [ред. колл. : А. Н. Арнольдов (отв. ред.), Л. Е. Буева, В. А. Кругликов, И. К. Кучмаева, М. М. Шибваева]. – М. : Наука, 1984. – 326 с.

277. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун; [пер. с англ. И. З. Налетова. Общая ред. и послесловие С. Р. Микулинского и Л. А. Марковой.]. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с.

278. Кураев А. В. Религиозная вера и рациональность / А. В. Кураев, В. И. Кураев // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. – Т.1. – М., 1995. – С. 88.

279. Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем / С. П. Курдюмов, Е. Н. Князева. – М. : Наука, 1994. – 236 с.

280. Куров И. Г. Основания философской рациональности как проблема феноменологии Эдмунда Гусерля (на материале „Логических исследований” и „Картезианских размышлений”) : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. философ. наук : спец. 09.00.03, 09.00.01 / И. Г. Куров. – М., Российская Академия госуд. службы при президенте Рос. Фед., 2000. – С. 5.

281. Кутырев В. А. Естественное и искусственное: борьба миров / В. А. Кутырев. – Н. Новгород : Издательство “Нижний Новгород”, 1994. – 199 с.

282. Кутырев В. А. Культура и технология: борьба миров / В. А. Кутырев. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 240 с.

283. Куцепал С. В. Освіта в глобалізаційно-інформаційному континуумі: необхідність трансформації / С. В. Куцепал // Філософсько-антропологічні студії, 2008. – С. 139–145.

284. Куцепал С. В. Постмодерн – (у)мова сучасної французької філософії / С. В. Куцепал // Філософські обрії. – Вип. 15. – Київ; Полтава, 2006. – С. 27-40.

285. Куцепал С. В. Ризоматичні варіації сучасної французької філософії / С. В. Куцепал // Філософські обрії. – Вип. 11. – Київ; Полтава, 2003. – С. 35-48.

286. Куцепал С. В. Складка – нова доктрина мислення Ж. Дельоза / С. В. Куцепал // Наук. вісник Полтавського університету споживчої кооперації України. Серія “Гуманітарні науки”, 2004. - № 3. – Полтава, 2006. – С. 32-35.

287. Куцепал С. В. Французька філософія другої половини ХХ століття: дискурс із префіксом “пост-“ : [монографія] / С.В. Куцепал. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2004. – 324 с.

288. Кучерук А. С. Гуманитарное мышление – научный, образовательный и цивилизационный феномен. Научно-аналитический обзор / А. С. Кучерук. – М. : РАН ИНИОН, 1999. – 76 с.

289. Кушерець В. І. Знання як стратегічний ресурс суспільних трансформацій / В. І. Кушерець. – К. : Знання України, 2004. – 248 с.

290. Лазарев Ф. В. Перспективизм и интервальность / Ф. В. Лазарев // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Научный журнал. – Серия “Философия. Социология”. – Том 15 (54). - № 2. – С. 3 – 12.

291. Лазарев Ф. В. Проблема истины в естествознании и социально-гуманитарных науках / Ф. В. Лазарев // Философия социальных и гуманитарных наук: учебное пособие для вузов / [под общ. ред. проф. С.А.Лебедева]. – М.: Академический проект, 2006. – С. 11 – 68.

292. Лазарев Ф. В. Разум и мудрость в горизонте новой культурной парадигмы / Ф. В. Лазарев. – Симферополь: б. и., 2004. – 64 с.

293. Лазарев Ф. В. Разум и мудрость в контексте ХХІ века / Ф. В. Лазарев // Ноосфера і цивілізація. – 2004. Вип. 4. - С. 47 - 48.

294. Лазарев Ф. В. Введение в современную теорию познания / Ф. В. Лазарев, Ю. В. Вилесов. – Симферополь : Таврический экологический институт, 2000. – 154 с.

295. Лазарев Ф. В. Разум в новом столетии : глобальная переориентация / Ф. В. Лазарев, В. И. Тарасов. – Симферополь : СОНАТ, 2000. – 88 с.

296. Лазаревич А. А. Глобальное коммуникационное общество / А. А. Лазаревич. – М. : Белорусская наука, 2008. – 350 с.

297. Лакофф Дж. Метафоры, которыми мы живем / Дж. Лакофф, М. Джонсон // Теория метафоры: Сборник [Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз.] (Вступ. ст. и сост. Н.Д.Арутюновой). – М. : Прогресс, 1990. – С. 387 – 415.

298. Лантух А. П. Маргіналізація як засіб раціоналізації соціального порядку / А. П. Лантух // Практична філософія та правовий порядок : збірка наукових статей. – Харків : Центр Освітніх Ініціатив, 2000. – С. 35–36.
299. Латино-русский словарь для школьников (с грамматикой) [Текст] : 16000 слов / [сост. В. И. Фомицкий]. - Ростов н/Д : Феникс, 2000. - 704 с.
300. Левин Г. Д. Истинность, рациональность, свобода / Г. Д. Левин // Вестник РАН, 2004. - Т. 74. – С.1090-1096.
301. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 66 – 291.
302. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М. : Наука, 1985. – 536 с.
303. Левінас Е. Від „Єдиного” до „іншого”. Трансценція і час / Е. Левінас // Левінас Е. Між нами : Дослідження. Думки-про-іншого : [пер. з фр.]. – К.: Дух і літера, 1999. – С. 151 – 174.
304. Лекторский В. А. Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления / В. А. Лекторский. – СПб. : РХГИ, 1999. – 402 с.
305. Лекторский В. А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм / В. А. Лекторский // ВФ. – 2001. – № 4. – С. 3 – 9.
306. Лекции по философии науки : [учебное пособие]. – М. : ИКЦ „МарТ”, Ростов-н/Д. : Издательский центр „МарТ”, 2008. – 544 с.
307. Леонтьева Е. Ю. К вопросу об анализе дискурса : его сущности, особенностях и перспективах / Е. Ю. Леонтьева // Изв. вузов. Сев.-Кавказ. регион. Сер. Общественные науки. - 2002. - № 4. - С. 3 - 7.
308. Леонтьева Е. Ю. Мир рациональности в мире человека (логико-методологический и социально-эпистемологический анализ) : [монография] / Е. Ю. Леонтьева; ВолГТУ. – Волгоград : РПК “Политехник”, 2001. - 161 с.
309. Леонтьева Е. Ю. Пол. Культура. Рациональность / Е. Ю. Леонтьева // Женщина в Российском обществе. - 1998. - № 4. - С. 22 - 25.

310. Леонтьева Е. Ю. Постмодерн : „эпоха” или „ситуация”? / Е. Ю. Леонтьева // Изв. вузов. Сев.-Кавказ. регион. Сер. Общественные науки. - 2003. - № 1. - С. 3 - 5.

311. Леонтьева Е. Ю. Размышления над „опавшими листьями” в безнадежной попытке преодолеть рациональность / Е. Ю. Леонтьева // Философские исследования. - 2000. - № 3. - С. 181 - 185.

312. Леонтьева Е. Ю. Рациональность и дискурс (к постановке проблемы) / Е. Ю. Леонтьева // Философские исследования. - 2000. - № 3. - С. 171 - 172.

313. Леонтьева Е. Ю. Рациональность и ее типы : генезис и эволюция : учебное пособие. - М. : Изд-во Московского психолого-социального института, Воронеж : Изд-во НПО “МОДЭК”, 2006. – 254 с.

314. Леонтьева Е. Ю. Рациональность и разум в русской философии / Е. Ю. Леонтьева // Философские исследования. - 2000. - № 3. - С. 173 - 180.

315. Леонтьева Е. Ю. Философия науки на пороге XXI века : проблемы и перспективы / Е. Ю. Леонтьева // Гуманитарные и социально-экономические науки. - 2000. - № 2. - С. 8 - 11.

316. Лепський М. А. Взаємозв'язок оптимізму та песимізму : проблема соціальної перспективи : дис. ... доктора філософських наук : 09.00.03 / Лепський Максим Анатолійович. – Запоріжжя : ЗНУ, 2006. – 414 с.

317. Лесков Л. В. Нелинейная Вселенная : новый дом для человечества / Л. В. Лесков. – М. : ЗАО “Изд-во “Экономика”, 2003. – 446 с.

318. Леш С. Соціологія постмодернізму / С.Леш [пер. з англ.] – Львів : Кальварія, 2003. – 216 с.

319. Лингвистический энциклопедический словарь / [гл. ред. В. Н. Ярцева]. – М. : Сов. энциклопедия, 1990. – 685 с.

320. Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах “пост-“ / Ж.-Ф. Лиотар // Иностранная литература. – М., 1995. – № 1. – С. 55-65.

321. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна : Трактат о знании / Ж.-Ф. Лиотар; [пер. с фр. Н.А.Шматко]. – М. : Институт экспериментальной социологии; СПб. : Алетейа, 1998. – 160 с.

322. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос : Что такое постмодерн? / Ж.-Ф. Лиотар // Постмодерн в философии, науке, культуре. - Харьков, 2000. - С. 7-8.
323. Лосев А. Ф. Платон // Философская энциклопедия / [Гл. ред. Ф. В. Константинов]. - В 5 тт. - М. : Изд-во "Советская энциклопедия", 1967. - Т. 4. - 1967. - С. 262-269.
324. Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение [Текст] / А. Ф. Лосев. - М. : Мысль, 1995. - 944 с.
325. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек - текст - семиосфера - история / Ю. М. Лотман. - М. : Языки русской культуры, 1996. - 464 с.
326. Лук'янець В. С. Наука в інтер'єрі постмодерну / В. С. Лук'янець // Філософська думка. - 2005. - № 1. - С. 3-22.
327. Лук'янець В. С. Сучасний науковий дискур : оновлення методологічної культури / В. С. Лук'яненко, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська; НАН України; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. - К. : „Центр практичної філософії”, 2000. - 303с.
328. Лук'янець В. С., Кравченко О. М., Озадовська Л. В. та ін. Науковий світогляд на зламі століть: [Монографія]. - К. : Вид. ПАРАПАН, 2006. - 288 с.
329. Лукач Д. Онтология социального бытия. Прологомены / Дьердь Лукач. - М., 1991. - С. 311.
330. Лукина Н. П. Философский анализ социокультурного подхода в науке / Н. П. Лукина. - Томск : МГП "РАСКО", 2000. - 172с.
331. Лукиных Т.Н. Информационные революции и их роль в развитии общества [Электронный ресурс] / Т.Н. Лукиных, Г.В. Можяева // Гуманитарная информатика. Открытый междисциплинарный электронный журнал. - Выпуск 3. - Режим доступа к журн. : http://huminf.tsu.ru/e-jurnal/magazine/3/luk_moz.htm
332. Лукман Т. Некоторые проблемы современных плюралистических обществ / Т. Лукман // Социальные процессы на рубеже веков: феноменологическая перспектива. - М. : МГИМО, 2000.

333. Луков В. А. Социальное проектирование : учеб. пособие / В. А. Луков. – 6-е изд., испр. – М. : Изд-во Моск. гуманитарного университета, 2006. – С. 7.
334. Лукьянец В. С. Наука в горизонте постэсхатологической эпохи / В. С. Лукьянец // Практична філософія. – 2003. – № 2. – С. 3-19.
335. Лукьянец В. С. Эпигенез образа науки : постмодернистский взгляд / В. С. Лукьянец // Постмодернізм у філософії, науці та культурі. Серія : Теорія культури і філософія науки. – Харків, 2000.
336. Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман. – М. : Логос, 2004. – С. 189.
337. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Н. Луман; [пер. с англ., нем., франц.; / сост., общ. ред. и предисл. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова]. - СОЦИО-ЛОГОС. - Выпуск 1. – М. : Прогресс, 1991. – С. 194 – 216.
338. Лутай В. С. Синергетична парадигма як філософсько-методологічна основа рішення головних проблем ХХІ століття / В. С. Лутай // Практична філософія. – № 1. – 2003. – С. 10-38.
339. Лютий Т. В. Розумність нерозумного : монографія / Т. В. Лютий. – К. : ПАРАПАН, 2007. - 420с.
340. Лях В. В. Рационализм и иррационализм в современной буржуазной социальной философии / В. В. Лях. – Ин-т философии АН УССР. – К. : Наук. думка, 1986. – 190 с.
341. Лях В. В. Трансцендентний вимір людського буття (від свободи вибору до самоактуалізації) / В. В. Лях // Генеза. – 1 (4). – 1996. – С. 14-23.
342. М'язова І. Ю. Міжкультурна комунікація : зміст, сутність та особливості прояву (соціально-філософський аналіз) : дис. ... канд. наук: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / М'язова Ірина Юріївна. — 2008. - С.13-18.
343. Макаров М. Р. Основы теории дискурса [Текст] / М. Р. Макаров. – М. : Гносис, 2003. – 280с.

344. Макінтайр Е. Після чесноти : дослідження з теорії моралі : [пер. з англ.] / Е. Макінтайр. – К. : Дух і література, 2002. – 438 с.
345. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга : становление человека печатающего / М. Маклюэн [пер. с англ. И.О.Тюриной]. – М. : Академический проект : Фонд “Мир”, 2005. – 496 с.
346. Малахов В. Етика спілкування : [навч. посібник] / В. Малахов. – К. : Либідь, 2006. – 400 с.
347. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. – М. : Лабиринт, 1994. – 90 с.
348. Мамардашвили М. К. Необходимость себя / М. К. Мамардашвили. – М., 1996. – С. 377-379.
349. Мангейм К. Диагноз нашего времени / К. Мангейм; [Пер. с нем. и англ.]. – М. : Юрист, 1994. – 700с.
350. Манжура В. И. Homo fortunatus : между энтропосом и антропосом / В. И. Манжура // Культурологічний вісник Нижньої Наддніпряниці. – 2006. – № 17.– С. 117–122.
351. Манжура В. І. Проблеми постнекласичної концептуалізації гуманізму / В. І. Манжура // Нова парадигма : журнал наукових праць. Вип. 47. – Київ. – 2005. – С. 15–24.
352. Манхейм К. Идеология и утопия / Карл Манхейм // Манхейм К. Диагноз нашего времени [пер. с нем. и англ.]. – М. : Юрист, 1994. – С. 7-276.
353. Маритен Ж. Знание и мудрость / Ж. Маритен; [пер. с фр. Л. М. Степачева]. — М. : Научный мир, 1999. – 244с.
354. Маркова Л.А. Философия из хаоса. Ж. Делёз и Ф. Гваттари о философии как творчестве концептов // Вопросы философии. – 2002. - № 3. – С. 147-160.
355. Маркс К. Капитал // Соч. 2-е изд. – М. : Госполитиздат, 1960. – Т. 23. – 908 с.
356. Маркс К. Коммунизм и аугсбургская “Allgemeine zeitung” / К.Маркс // Маркс К., Энгельс. Соч. 2-е изд. – Т.1. – С. 114-118.

357. Маркс К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. 2-е изд. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 3. – 630 с.
358. Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории / Г. Маркузе [пер. с англ. А.П.Шурбелёва]. – СПб. : “Владимир Даль”, 2000. – 541 с.
359. Мартен Д. Метаморфози світу : соціологія глобалізації / Д.Мартен / [пер. з фр. Є.Марічева]. – К. : Вид. дім “КМАкадемія”, 2005. – 302 с.
360. Мартин У. Дж. Информационное общество [реферат] // Теория и практика общественно-научной информации. Ежеквартальник АН СССР. ИНИОН; [редкол. : Виноградов В. А. (гл. ред.) и др.] - М., 1990. - № 3. - С. 115-123.
361. Марчук М. Г. Ціннісні потенції знання / М. Г. Марчук. – Чернівці : Рута, 2001. – 319 с.
362. Махлин В. Л. М. Бахтин: философия поступка / Л. В. Махлин. – М. : Знание, 1990. – 64 с.
363. Мизес Л. фон. Теория и история: интерпретация социально-экономической эволюции / Л. фон Мизес [пер. с англ. А.В.Куряева]. – Челябинск: Социум, 2007. – 374 с.
364. Мизес фон Л. Человеческая деятельность. Трактат по экономической теории / Л. фон Мизес. – Челябинск, 2005. – 305 с.
365. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы / Л.А.Микешина. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
366. Милль Дж. Ст. Огюст Конт и позитивизм / Ст. Дж. Милль; [пер. с нем. И. И. Спиридонова]. - Изд. 3-е. – М. : ЛКИ, 2007. – 171 с.
367. Миронова О. А. Оценочный дискурс : проблемы семантического анализа / О. А. Миронова. - Изв. Акад. наук РФ. Сер. лит. и яз. - 1997. - № 4. - С. 57.
368. Митрофанова А. Субъект в эпоху тотальной коммуникации [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.yandex.ru/yandsearch/Mitrof.html>.

369. Михайлов А. Литература и философия языка / А. Михайлов. - Логос. Изд-во РГГУ, 1996. - № 8. – С. 62-70.

370. Михальченко М. І. Освіта і наука: пошуки нових парадигм модернізації // І. М. Михальченко // Вища освіта України. – 2001. - № 2 – С. 14-123.

371. Можейко М. А. Нарратив / М. А. Можейко // Всемирная энциклопедия : Философия XX век [главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов].- М. : АСТ, Мн. : Харвест, Современный литератор, 2002. - С. 491.

372. Можейко М. А. Постмодернизм / М. А. Можейко // Всемирная энциклопедия: Философия XX век [главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов].- М. : АСТ, Мн. : Харвест, Современный литератор, 2002. – 976 с.

373. Моисеев Н. Н. Быть или не быть... человечеству? / Н. Н.Моисеев. – М. : б.и., 1999. – 288 с.

374. Моисеев Н. Н. Расставанье с простотой / Н. Н. Моисеев. – М. : Аграф, 1998. – 480 с.

375. Моисеев Н. Н. Судьба цивилизации. Путь разума / Н. Н. Моисеев. – М. : Языки русской культуры, 2000. – 224 с.

376. Молдабаев А. Г. Коммуникативная рациональность в военной политике современного Казахстана : социально-философский анализ : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. философ. наук : спец. 09.00.11 “Социальная философия и философия истории” / А. Г. Молдабаев. - Москва, 2009. – 27 с.

377. Момджян К. Х. Рефлексивные парадигмы в социальной теории Маркса [Электронный ресурс] : сб. материалов науч. конф. к 180-летию со дня рождения К. Маркса / К. Х. Момджян. - Режим доступа: <http://www.philosophy.ru.iphras/library/marx/marx4.html>.

378. Морозов О. Ф. Ціна думки – інтелектуальний капітал: [монографія] / О. Ф. Морозов. – Донецьк : ТОВ “Юго-Восток, Лтд”, 2005. – 352 с.

379. Мотрошилова Н. В. Познание и общество : Из истории философии XVII-XVIII вв. / Н. В. Мотрошилова. - М. : Мысль, 1969. – 297 с.

380. Мочерний С. В. Світове господарство в умовах глобалізації : [монографія] / С. В. Мочерний, Я. С.Ларіна, С. В. Фомішин. – К. : НІКА-ЦЕНТР, 2006. – 200 с.

381. Мудрагей Н. Рациональное и иррациональное. Историко-теоретический очерк / Н. Мудрагей. – М. : Наука, 1985. – С.11-12.

382. Мудрагей Н. С. Рациональное – иррациональное : взаимодействие и противостояние / Н. С. Мудрагей // Исторические типы рациональности [отв. ред. В.А.Лекторский]. – Т. 1. – М. : Институт философии РАН, 1995. – С. 71-88.

383. Мудрость дома Земля : О мировоззрении XXI века. [Экогеософский альманах. Российско-украинское издание / Под ред. С. Г. Джуры, В. А. Янкиной, А. Б. Казанского]. – СПб. - Донецк, 2007. – 192 с.

384. Муза Д. Е. Введение в глоба листику : [учебное пособие] / Д. Е. Муза. – Донецк : Изд-во “Ноулидж” (донецкое отделение), 2010. – 240. – С. 165.

385. Музыка О. А. Измерение социальной рациональности в системе оценки саморазвивающихся систем и теории принятия решений / О. А. Музыка // Философия права. – 2009. - № 4. – С. 109-112.

386. Мясникова Л. А. Постмодерн коммерции / Л. А. Мясникова, М. И. Фрид.– СПб. : Бизнес-пресса, 2001. – 208 с.

387. Нагорна Л. Символічний простір інформаційного суспільства : зорові аберації віртуальності / Лариса Нагорна // Політичний менеджмент. – 2009. - № 2(35). – С. 5.

388. Назарчук А. В. Этика глобализирующегося общества / А. В. Назарчук. - М. : Директмедиа Пабблишинг, 2002. – 381 с.

389. Наука и квазинаука / [Найдыш В. М., Гнатик Е. Н., Данилов В. Н. и др.]; под ред. В. М. Найдыша. - М. : Альфа-М, 2008. – 320 с.

390. Научное предвидение общественных процессов (методологический анализ) / [Куценко В. И., Бойченко И. В., Прилюк Ю. Д. и др.]; отв. ред. В. И. Куценко. – К. : Наук. думка, 1990. – 320 с.

391. Неганов Ф. М. Социально-практическая природа рациональности / Ф. М. Нечанов, А. П. Тубицин // Рациональность науки и практики : закономерности сближения : Сб. научн. тр. – Свердловск : УрГУ, 1989. – 132 с.

392. Неганов Ф. М. Рациональность как принцип человеческой деятельности : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. философ. наук : спец. 09.00.11 “Социальная философия и философия истории” / Ф. М. Неганов. – Уфа, 1992.

393. Нейсбит Д. Мегатренды / Д. Нейсбит; [пер. с англ. М.Б.Левина]. – М. : ООО “Издательство АСТ” : ЗАО НПП “Ермак”, 2003. – 380 с.

394. Немировский В. Г. Социология человека : от классических к неклассическим подходам / В. Г. Немировский, Д. Д. Невирко. – (Изд. 2-е перераб. и доп.). – М. : Издательство ЛКИ, 2008. – 304 с.

395. Никитин С. В. Научная рациональность и свобода / С. В. Никитин, В. П. Каратаев (ред.). – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 2001. – 153 с.

396. Никифоров А. Л. Соотношение рациональности и свободы в человеческой деятельности / А. Л. Никифоров // Исторические типы рациональности [отв. ред. В. А. Лекторский]. – Т. 1. – М. : Институт философии РАН, 1995. – С. 282-298.

397. Нисбет Р. Прогресс : история идеи / Р. Нисбет; [пер. с англ. под ред. Ю. Кузнецова и В. Сапова]. – М. : ИРИСЭН, 2007. – 557 с.

398. Новейший философский словарь. Постмодернизм / [гл. науч. редактор и составитель А. А. Грицанов]. – Мн. : Современный литератор, 2007. – 816 с.

399. Новиков А. А. В поисках “сверхрациональности” / А. А. Новиков // Рациональность на перепутье: в 2-х книгах. – М. : “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 1999. – Кн. 2. – С. 105.

400. Огурцов А. П. История методологии науки : реальные и виртуальные трудности / А. П. Огурцов // Методология науки : проблемы и история. – М. : Наука, 2003. – 255 с.

401. Ожеван М. А. Комунікативна модель освіти в епоху нелінійного мислення / М. А. Ожеван // Вища освіта України. – № 3. – 2003. – С. 29-35.

402. Озадовська Л. В. Парадигма діалогічності в сучасному мисленні : [монографія] / Л. В. Озадовська. – К. : Вид-во ПАРАПАН, 2007. – 164 с.

403. Ойзерман Т. И. Проблемы рациональности и современный философский антиинтеллектуализм / Т. И. Ойзерман // Вопросы философии. - 1979. - № 2.

404. Огороков В. Б. Метафизика эпохи трансцендентального мышления : специфика, сущность и тенденции развития / В. Б. Огороков. – Дніпропетровськ : Вид-во Дніпропетр. ун-ту, 2000. – 262 с.

405. Олдак П. Г. Разум и его тайны. Взгляд с рубежа XXI века / П. Г. Олдак. – Сибирский ун-т потребительской кооперации. – Новосибирск : Сиб. УПК, 2000. – 120 с.

406. Ортега-и-Гассет Х. Положение науки и исторический разум / Х. Ортега-и-Гассет // Что такое философия? – М. : Наука, 1991. – С. 192 – 209.

407. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике / Х. Ортега-и-Гассет // Вопросы философии. – 1993. – № 10. – С. 32 – 68.

408. Осипов Ю. М. Эпоха Постмодерна : [в 3-х ч.] / Ю. М. Осипов. – М. : ТЕИС, 2004 – 336 с.

409. Остин Дж. Л. Слово и действие / Дж. Л. Остин // Новое в зарубежной лингвистике. - Вып. XII - М., 1986. - С. 70.

410. Пазенок В. С. Суспільство на порозі XXI століття : філософське осмислення / В. С. Пазенок. – К., 1999. – 302 с.

411. Палагута В. Самоидентификация социального субъекта в дискурсивных пространствах / В. Палагута. – Днепропетровск : “Инновация”, 2010. – 440 с.

412. Панарин А. С. Искушение глобализмом / А. С. Панарин. – М. : Русский Национальный Фонд, 2000. – 382 с.

413. Пантем Х. Розум, істина і історія / Х. Пантем; [пер. з англ.]. – К. : Вид. дім. „Альтернативи”, 2003. – 232 с.

414. Пантин В. И. Философия исторического прогнозирования : ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века / В. И. Пантин, В. В. Лапкин. – Дубна : Феникс +, 2006. – 448 с.

415. Пантин В. И. Философия исторического прогнозирования : ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века / В. И. Пантин, В. В. Лапкин. – Дубна : Феникс+, 2006. – 448 с.

416. Парахонский Б. А. Стиль мышления : Философские аспекты анализа стиля в сфере языка, культуры и познания / Б. А. Парахонский. – К. : Наук. думка, 1982. – 119 с.

417. Парахонский Б. А. Язык культуры и генезис знания / Б. А. Парахонский. – К. : Наук. думка, 1988. – 212 с.

418. Парахонський Б. О. Гуманітаризація науки – стратегія інтелектуального розвитку України / Б. А. Парахонський, В. П. Загороднюк. – К. : НІСД, 1996.

419. Парсонс Т. О структуре социального действия / Т. Парсонс. – [Изд. 2-е]. – М. : Академический проект, 2002. – С. 415 - 562.

420. Парсонс Т. О теории и метатеории / Т. Парсонс // Теоретическая социология : [антология : в 2 ч.]. - М., 2002. - Ч. 2. - С. 50.

421. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс; [пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д.Ковалева]. – М. : Аспект Пресс, 1998. – 268 с.

422. Парсонс Т. Социальная система / Т. Парсонс // О социальных системах / [под общ. ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского]. – М. : Академический проект, 2002. – С. 73 – 520.

423. Перспективы метафизики : классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. – СПб. : Алетейя, 2001. – 411 с.

424. Петрик В. М. Информационно-психологическая безопасность в эпоху глобализации: учеб. пособ. / Петрик В. М., Остроухов В. В., Штоквиш А. А. и др. / [под ред. В. В. Остроухова]. – К., 2008. – 544 с.

425. Петров М. К. Пираты Эгейского моря и личность / М. К. Петров // Искусство и наука. – М. : РОСПЭН, 1995.

426. Петруня О. Э. Тупики софистики и пространство философии : новый этап борьбы за логос / О. Э. Петруня // Вестник Московского университета. – Серия 7. Философия. – 2007. - № 3. – С. 44-64.

427. Пиркова О. Д. Антропомерность контекстов утверждения идеи рациональности: дис. ... канд. филос. наук. – 09.00.04 / О. Д. Пиркова. – Киев, 2006. – С. 19.

428. Платон. Менон / Платон // Собрание сочинений в 4-х тт. – М. : Мысль, 1990. - Т.1: 1990. – С. 575-612.

429. Платон. Софист / Платон. Диалоги. Книга первая; [пер. с древнегреч. М. С. Соловьева, Я. М. Боровского и др., вступ. ст. А. Ф. Лосева, примеч. А. А. Тахо-Годи]. – М. : Эксмо, 2008. – С. 939-1019.

430. Поланьи К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени / Карл Поланьи; [пер. с англ.]. – СПб.: “Алетейя”, 2002. – 315 с.

431. Поланьи К. О вере в экономический детерминизм / Карл Поланьи // “Великая трансформация” Карла Поланьи. Прошлое, настоящее, будущее. – М. : Издательский дом ГУ ВШЭ, 2006. – С. 29.

432. Попов В. В. Теория рациональности (неклассический и постнеклассический подходы): учеб. пособие / В. В.Попов, Б. С.Щеглов. В авторской редакции. - Ростов-н/Д. : Изд-во Ростов. ун-та, 2006. – 2268 с.

433. Попович М. В. Поняття „дискурс” у метафорічному та логіко-лінгвістичному розумінні / Мирослав Попович // Філософська думка. – 2003. - № 1. – С. 27-35.

434. Попович М. В. Червоне століття / М. В. Попович. – К. : АртЕк, 2005. – 888 с.

435. Поппер К. Р. Відкрите суспільство та його вороги [Текст] : наукове видання / Карл Раймунд Поппер; [пер. з англ. О. Коваленко]. - К. : Основи, 1994. – Т. 1 : У полоні Платонових чар. - 1994. - 444 с.

436. Поппер К. Р. Відкрите суспільство та його вороги [Текст] : наукове видання / Карл Раймунд Поппер; [пер. з англ. О. Коваленко]. - К. : Основи,

1994. - Т. 2 : Спалах пророцтва : Гегель, Маркс та послідовники. – 1994. – 494 с.

437. Поппер К. Р. Предположения и опровержения: рост научного знания / К. Р. Поппер; [пер. с англ.]. – М. : ООО “Издательство АСТ”; ЗАО НПП “Ермак”, 2004. – 638 с.

438. Порус В. Н. От анализа научной рациональности – к исходному пункту философии человека / В. Н. Порус. // „Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия”. Приветствия и пленарные доклады III Российского философского конгресса (16-20 сентября 2002 года, Ростов-н/Д). – М. : Московский философский фонд, 2003. - С. 63-73.

439. Порус В. Н. Парадоксы научной рациональности и этики: попытка аналогии / В. Н. Порус // Философская и социологическая мысль. - Киев. - 1992. - № 3.

440. Порус В. Н. Рациональность / В. Н. Порус // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. – М. : Мысль, 2001. – Т.3. – С. 426.

441. Порус В. Н. Рациональность. Наука. Культура / В. Н. Порус. – М. : Гриф и К, 2002. – 352 с.

442. Постмодерн: переоцінка цінностей : [зб. наук. праць / відп. ред. В. С. Лук'янець, В. С. Ратніков]. – Вінниця : УНІВЕРСУМ–Вінниця, 2001. – 314 с.

443. Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн. : Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001. – 1040 с.

444. Потебня А. А. Слово и миф / А. А. Потебня. – М. : Правда, 1989. – 282 с.

445. Предборская И. М. Влияние синергетических идей на становление неравновесной социодинамики / И. М. Предборская // Практична філософія. - 2003, № 1. – С. 113-118.

446. Пригожин И. Время, хаос, квант / И. Пригожин, И. Стингерс. – М. : Прогресс, 1999. – 268 с.

447. Пригожин И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М. : Эдиториал УРСС, 2000. – 312 с.

448. Пулюй І. П. Збірник праць [Текст] / І. П. Пулюй; ред. В. Шендеровський. – К. : Рада, 1996. – 711 с.
449. Радьяр Д. Планетаризация сознания. От индивидуального к целому / Д. Радьяр; [пер с англ.] – М. : REFL-book; К. : Ваклер, 1995. – 304 с.
450. Разум и экзистенция: анализ научных и ненаучных форм мышления / [И. Т. Касавин, В. Н. Порус (отв. ред.)]; ИФ РАН. – СПб. : Изд-во РХГИ, 1999. – 492 с.
451. Ракитов А. И. Информация : наука, технология в глобальных исторических измерениях / А. И. Ракитов. - М. : ИНИОН РАН, 1998. - 104 с.
452. Ракитов А. И. Философия компьютерной революции / А. И. Ракитов. – М. : Политиздат, 1991. – 286 с.
453. Ракитов А. Н. Рациональность и теоретическое познание / А. Н. Ракитов // Вопросы философии. – 1993. - № 11. – С. 68-81.
454. Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел. – К., 1995. – 759 с.
455. Ратников В. С. Постмодернистские ситуации и их эпистемологические особенности / В. С. Ратников // Постмодернизм у філософії, науці та культурі. Серія : Теорія культури і філософія науки. – Харків, 2000.
456. Рац М. Воинствующий рационализм или “разумная рациональность”? / М. Рац // Вопросы философии : Научно-теоретический журнал. - РАН. – Москва, 2002. – № 6. – С. 19-28.
457. Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия : Материалы Третьего международного Российского философского конгресса в 3т. – Ростов-на-Дону : Изд-во СКНЦ ВШ, 2002.
458. Рациональность и ценностно-духовные начала в науке и образовании / Человек : иллюстрированный научно-популярный журнал : Российская академия наук. Президиум. – Москва, 2009. – № 4 (июль-август). – С. 18-31.
459. Рациональность иррационального : [сб. ст. / В. И. Колосницын]. – Екатеринбург, 1991. – 242 с.
460. Рациональность на перепутье: в 2-х кн. / [отв. ред. П.П.Гайденко]. - М. : РОССПЭН, 1999. - Кн. 2. – 1999. – 464 с.

461. Рациональность науки и практики: закономерности сближения: [сб. науч. тр. / Ким В.В.]. – Свердловск, 1989. – 129 с.
462. Рациональность, рассуждение, коммуникация: (Логико-методол. анализ): [сб. науч. тр. / АН УССР, Ин-т философии, Науч. совет по пробл. “Филос. и социал. пробл. науки и техники”]; отв. ред. А. Т. Ишмуратов]. - Киев : Наукова думка, 1987. – 217 с.
463. Режабек Е. Я. В поисках рациональности (статьи разных лет): [научное издание] / Е. Я. Режабек. - М. : Академический проект, 2007. – 383 с.
464. Рейман Л. Д. Информационное общество и роль телекоммуникаций в его становлении / Л. Д. Режабек // Вопросы философии. - 2001. - № 3.
465. Решер Н. Границы когнитивного релятивизма / Н. Решер // Вопросы философии. – 1995. - № 4. – С. 35.
466. Рижко Л. В. Науковий простір : філософський і наукознавчий аспекти: [монографія] / Л. В. Рижко. – Київ : ІВЦ Держкомстату України, 2000. – 301 с.
467. Рикер П. Память, история, забвение / П. Рикер; [пер. с франц.]. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с. (французская философия XX века).
468. Ритцер Дж. Современные социологические теории / Джордж Ритцер; [5-е изд.]. – СПб. : Питер, 2002. – 688 с. – (Серия „Мастера психологии”).
469. Рікер П. Ідеологія та утопія / Поль Рікер; [пер. з англ.]. - К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 386 с.
470. Рікер П. Сам як інший / Поль Рікер; [пер. з фр.] – Вид. 2-е. – К. : Дух і літера, 2002. – 458 с.
471. Робер. Тлумачний словник французької мови. Dictionnaire alphabétique etanologique de la langue française. Petit Robert La Robert. – Paris, 1981. - P. 2171.
472. Родин А. В. Рациональность и релятивизм / А. В. Родин // Вопросы философии. - 2008. – № 9. – С. 55-76.
473. Родионова Н. В. Модели “homo economicus” / Н. В. Родионова // Человек. – 2004. – № 4. – С. 77–91.

474. Розин В. М. Методология : становление и современное состояние : учебное пособие / В. М. Розин. – М. : Московский психолого-социальный институт, 2005. – 414 с.

475. Розов М. А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии / М. А. Розов. – Смоленск, 2006. – 438 с.

476. Ролз Дж. Теорія справедливості / Дж.Ролз; [пер. з англ. О.Мокровольский]. – К. : Вид-во Соломії Павличко „Основи”, 2001. – 882 с.

477. Романов В. Л. Проблема административного реформирования (социосинергетический поиск) / В. Л. Романов. – М. : РАГС, 2004. – С. 60.

478. Рубанець О. М. Інформаційне суспільство : когнітивний креатив постнекласичних досліджень : [монографія] / О. М. Рубанець. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2006. – 420 с.

479. Рутманис К. В. Генезис идей рациональности в философии / К. В. Рутманис // Рациональность как предмет философского исследования [отв. ред. Б.И.Пружинин, В.С.Швырев]. – М. : ЦОП Института философии РАН, 1995. – С. 21-25.

480. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / Ж. Рюс. – К. : Основи, 1998. – 669 с.

481. Садовничий В. А. Знание и мудрость в глобализирующемся мире / В. А. Садовничий // Вопросы философии. – 2006. - № 2. - С. 3-16.

482. Садовский В. Н. Основание общей теории систем / В. Н. Садовский. – М. : Наука, 1974. – 279 с.

483. Саїтгарєєва О. Г. „Економічна людина” в умовах глобалізації : соціально-філософський аналіз : дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 / О. Г. Саїтгарєєва. – Запоріжжя: 2011. – 205 с.

484. Саймон Г. А. Адміністративна поведінка: Дослідження процесів прийняття рішень в організаціях, що виконують адміністративні функції: [пер. з англ.]. – (Вид. переробл. і доп. числен. заув. авт.). - К. : АртЕк, 2001. – 392 с.

485. Саймон Г. А. Рациональность как процесс и продукт мышления / Г. А. Саймон // Thesis. – 1993. – Вып. 3. – С. 27.

486. Салазар Ф. Ж. Границы науки : О возможных альтернативных моделях познания / Ф. Ж. Салазар. – М., 1991. – 105 с.

487. Самсин А. И. Социально-философские проблемы исследования потребностей / А. И. Самсин. – М. : Высш. шк., 1987. – 159 с.

488. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр; [пер. с франц. / сост. и примеч. В.И.Колядко]. – М. : Республика, 2000. – 639 с.

489. Інформаційне суспільство / [Брижко В. М., Гальченко О. М., Цимбалюк В. С., Орехов О. А., Чернобров А. М.]. – К. : Інтеграл, 2002. – 220 с.

490. Семенова О. В. Часова „революція” в епоху Середньовіччя / О. В. Семенова, І. Л. Тучкова // Ноосфера і цивілізація . - 2010. – С. 59-66.

491. Сергейчик Е. М. Философская рациональность как основа осмысления исторического процесса : дис. ... доктора філософ. наук : 09.00.11 / Е. М. Серегейчик. - Санкт-Петербург, 1997. - 354 с.

492. Сергодеева Е. А. Научная рациональность и культура : Возможности феноменологического анализа : дис. ... доктора філософ. наук : 09.00.11 / Е. А. Сергодеева. - Ставрополь, 2000.

493. Серль Дж. Рациональность в действии / Дж. Серль. – М. : Прогресс-Традиция, 2004. – 336 с.

494. Серль Дж. Р. Перевернутое слово / Дж. Р. Серль // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 58-69.

495. Сетров М. И. Основы функциональной теории организации / М. И. Сетров. – М. : Наука, 1972. – С. 16.

496. Седакова О. Постмодернізм засвоєння відчуження / О. Седаков // Дух і літера. - 1997. - № 1-2. - С. 375.

497. Сивиринов Б. С. Социальная рациональность как компонент социальной перспективы [Электронный ресурс] / Б. С. Сивиринов // Лаборатория прикладной социологии. – 2003. – № 2. – Режим доступа к журн.: <http://sociol.uspi.ru/2003.php>.

498. Сидоренко С. А. Постнекласичний дискурс як контекст формування концепту про-екологічних практик / С. А. Сидоренко // Практична філософія. - 2010. - № 1 (35). – С. 35-43.

499. Сикевич З. В. Социальное бессознательное / З. В. Сикевич, О. К. Крокинская, Ю. А. Поссель. – СПб : Питер, 2005. – 267 с.

500. Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания / [О. Н. Астафьева, О. Е. Баксанский, А. Л. Блинов и др.]; отв. ред. Л. П. Киященко. - РАН, Институт философии. – М. : Прогресс-Традиция, 2004. – 560 с.

501. Ситніченко Л. Першоджерела комунікативної філософії / Л. Ситніченко. - К. : Либідь, 1996. – 176 с.

502. Скотний В. Г. Раціональне та ірраціональне в науці й освіті: Моногр. / В. Скотний. –К.; Дрогобич: Коло, 2003. – 283 с.

503. Скотна Н.В. Особа в розколотій цивілізації : світогляд, проблеми освіти і виховання: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософ. наук: спец. 09.00.10 “Філософія освіти”. – Київ : НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2005. – 42 с.

504. Скринник З. Е. Гроші як предмет філософського дослідження / З. Е. Скринник // Філософія фінансової цивілізації : людина у світі грошей : (матеріали Міжнародних філос.-економ. читань (Львів, 10-11 черв. 2008р.). - Ун-т банк. справи Нац. банку України; [редкол.: відп. секретар З. Е. Скринник]. - Львів, 2008. - С. 58-67.

505. Словарь русского языка : в 4-х т. / [АН СССР, Ин-т рус. яз.]; под ред. А. П. Евгеньевой. – [3-е изд., стереотип]. – М. : Русский язык, 1985-1988. - Т. 3. - 1987. – С. 686-687.

506. Слотердайк П. Критика цинічного розуму / П. Слотердайк ; [пер. з нім.]. – К. : Тандем, 2002. – 544 с.

507. Смит В. Конструктивистская и экологическая рациональность в экономической теории / В. Смит // Экономический вестник ЭКОВЕСТ : научный журнал. - Институт приватизации и менеджмента. – Минск, 2006. – Вып. 5, № 4. – С. 536-617.

508. Соболь О. М. Постмодерн і майбутнє філософії / О. М. Соболь. – К. : Наукова думка, 1997. – 188 с.
509. Современная западная философия : словарь / [сост. В. С. Малахов, В. П. Филатов]. – М. : Политиздат, 1991. – 414 с.
510. Соколов С. В. Социальная философия: [учеб. пособие для вузов] / С. В. Соколов. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2003. – 440 с.
511. Сокулер З. А. Знание и власть : наука в обществе модерна / З. А. Сокулер. – СПб : РХГИ, 2001. – 240 с.
512. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин; [пер. с англ., вст. статья и комм. В. В. Сапова]. – М. : Астрель, 2006. – 1176 с. [илл.].
513. Соссюр Ф. де. Курс загальної лінгвістики / Ф. де Соссюр. - К. : Основи, 1998. – 324 с.
514. Соссюр Ф. Труды по языкознанию / Ф. де Соссюр. – М. : Прогресс, 1977. – 695 с.
515. Социальное : истоки, структурные профили, современные вызовы / [под общ. ред. П. К. Гречко, Е. М. Курмелевой]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 440 с.
516. Соціальні практики в глобальному вимірі / [Б. В. Попов, О. В. Нельга, В. Б. Фадеев, В. В. Багінський, Г. Ю. Носова]. – К. : Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАНУ, 2009. – 292 с.
517. Спектор М. Конструирование социальных проблем / М. Спектор, Дж. Китсьюз // Контексты современности. – П. Казань, 2001. – С.161.
518. Стасенко С. О. Соціально-філософські засади культури постмодерну: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.03 “Соціально філософія та філософія історії” / С. О. Стасенко. – Донецьк : ДонНУ, 2009. - С. 4-5.
519. Стаут Дж. Демократия и традиция / Джеффри Стаут. – М. : Прогресс-Традиция. Издательский дом “Территория будущего”, 2009. – 464 с.

520. Степанов Ю. С. Альтернативный мир, дискурс, факт и принцип причинности / Ю. С. Степанов // Язык и наука конца XX века : сб. статей. – М. : Рос. гос. гуманит. ун-т., 1995. – 432 с.

521. Степин В. С. Саморазвивающиеся системы : стратеги познания и деятельности / В. С. Степин // „Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия”: (приветствия и пленарные доклады III Российского философского конгресса (16-20 сентября 2002 года, Ростов-н/Д). – М. : Московский философский фонд, 2003. - С. 59-60.

522. Степин В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. - М. : Прогресс-Традиция, 2003. - 744 с.

523. Стоун Д. Парадокс політики. Мистецтво ухвалення політичних рішень / Д. Стоун. – К. : Альтернативи, 2000. – 304 с.

524. Стоуньер Т. Информационное богатство : профиль постиндустриального общества / Т. Стоуньер // Новая технократическая волна на Западе. – М. : Прогресс, 1986. – С. 392 - 396.

525. Суліма Є. М. Глобальний соціальний порядок постіндустріалізму: [монографія] / Є. М. Суліма. – Вид 2-е, доповн. – К. : Генеза, 2004. – 336 с.

526. Суриков И. Е. Остракизм в Афинах / И. А.Суриков. — М. : Языки славянских культур, 2006. — 640 с.

527. Суспільство на порозі ХХІ століття : філософське осмислення плінного світу: [навчальний посібник / відп. ред. В. С. Пазенок] – К.: Укр. Центр духовної культури, 1999. – 272 с.

528. Табачковский В. Г. Диалектика деятельности и культура / В. Г. Табачковский . – К. : Наук. думка, 1983. – 296 с.

529. Тапскотт Д. Электронно-цифровое общество / Д. Тапскотт; [пер. с англ.]. – К. : “INT-press”. - М. : Рефл-бук, 1999. – 408 с.

530. Тарасенко М. Ф. Природа, технология, культура : философско-мировоззренческий анализ / М. Ф. Тарасенко. – К., 1985. – 254 с.

531. Таратута Е. Е. Философия виртуальной реальности / Е. Е. Таратута. – СПб., 2007. – 147 с.

532. Теклюк А. І. Рациональність, наука і постмодернізм / А. І. Теклюк // Постмодерн : переоцінка цінностей : [зб. наук. праць]. – Вінниця : УНІВЕРСУМ-Вінниця, 2001. - С. 288-303.

533. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії / А. Дж. Тойнбі; [пер. з англ. В. Митрофанова, П. Таращука]. – К. : Основи, 1995. - Т. 2. – 1995. - 406 с.

534. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії / А. Дж. Тойнбі; [пер. з англ. В. Шовкуна]. – К. : Основи, 1995. - Т. 1. – 1995. - 416 с.

535. Толпыгина О . А. Дискурс и дискурс-анализ в политической науке / О. А. Толпыгина // Политическая наука. Политический дискурс : История и современные исследования : [сб. науч. тр. / РАН ИНИОН. Центр социол. научно-информационных исследований. Отдел политической науки. Отдел языкознания. Отдел научных связей и международного сотрудничества. Рос. ассоц. полит. науки; отв. ред.и сост. В. И. Герасимов, М. В. Ильин]. - № 3. – М. : 2002. - С. 72-86.

536. Толстоухов А. В. Глобалізація. Влада. Еко-майбутнє / А. В. Толстоухов. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2003. – 308 с.

537. Толстоухов А. В. Когнітивні підвалини глобалізації / А. В. Толстоухов, І. Г. Парапан // Практична філософія. – № 3. – 2003. – С. 3-10.

538. Толстых В. И. Глобализация в социокультурном измерении / В. И. Толстых // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – С. 23 – 71.

539. Тоффлер Е. Нова парадигма влади: знання, багатство й сила / Е. Тоффлер. – К. : Вид-во “Акта”, 2003. – 688 с.

540. Тоффлер О. Третья волна / О. Тоффлер; [пер. с англ.]. – М. : ООО Фирма “Издательство АСТ”, 1999. – 784 с.

541. Трубников Н. К. Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания / Н. К. Трубников. – М. : Политиздат, 1990. – 464 с.

542. Труфанов Д. О. Теоретико-методологические принципы постнеклассической социологии в исследовании ценностных ориентаций личности : дис. ... канд. социол. наук : 22.00.01 / Д. О. Труфанов. - Красноярск, 2006. - 220 с.

543. Тулмин Ст. Человеческое понимание / Ст. Тулмин. – М. : Прогресс, 1984. – 328 с.
544. Турен А. Повернення дієвця / А. Турен. – К. : Альтерпрес, 2003. – 320 с.
545. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство / Ф. Тьоніс; [пер. з нім.]. – К. : Дух і літера, 2005. – 262 с.
546. Уайтхед А. Н. Процесс и реальность / А. Н. Уайтхед // Избранные работы по философии: [пер. с англ.; сост. И. Т. Касавин / общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя]. – А. Н. Уайтхед. - М. : Прогресс, 1990. – С. 272 – 388.
547. Удовик С. Л. Глобализация : семиотические подходы / С. Л. Удовик. – М. : “Рефл-бук”; К. : “Ваклер”, 2002. – 480 с.
548. Узбек К. М. Антична математика і становлення системних підвалин філософського раціоналізму : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософ. наук : спец. 09.00.09 “Філософія науки” / К. М. Узбек. – К. : Інститут філософії НАНУ, 2005.
549. Узбек К. М. Научное и философское наследие Эллады : [монография] / К. М. Узбек, Е. К. Щетинина. – Донецк : ДонНУЭТ, 2009.
550. Україна на шляху до інформаційного суспільства / [В. С. Журавський, М. К. Родіонов, І. Б. Жилияєв]; за заг. ред. М. З. Згуровського. – К. : ІВС “Видавництво “Політехніка”, 2004. – 484 с.
551. Українська Радянська Енциклопедія. - Т.12. – К. : Гол. ред. УРЕ, 1963. – С. 147.
552. Український соціум / [О. С. Власюк, В. С. Крисаченко, М. Т. Спепико та ін.]; за ред. В. С. Крисаченка. – К. : Знання України, 2005. – 792 с.
553. Уткин А. И. Глобализация : процесс и осмысление / А. И. Уткин. - М. : Логос, 2001. – 254 с.
554. Утопия и утопическое мышление : антология зарубежной литературы. – М. : Прогресс, 1991. – С. 210 - 232.
555. Ушаков Д. Н. Большой толковый словарь современного русского языка / Д. Н. Ушаков. – М. : „Буколика”, „РООССА”, 2008. – 1246 с.

556. Уэбстер Ф. Теории информационного общества / Ф. Уэбстер. – М. : Аспект Пресс, 2004. – С. 14 – 30.

557. Фарман И. П. Модель коммуникативной рациональности (на основе социально-культурной концепции Юргена Хабермаса) / И. П. Фарман // Рациональность на перепутье: в 2 кн. / Кн. 1. - М. : РОСПЭН, 1999. – С. 264-292.

558. Фарман И. П. Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса / И. П. Фарман. – М. : ИФ РАН, 1999. – 224 с.

559. Федотова В. Г. Глобальный капитализм : три великие трансформации : социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества / В. Г. Федотова, В. А. Колпаков, Н. Н. Федотова. - М. : Культур. революция, 2008. - 607 с.

560. Федотова В. Г. Рациональность как основа модернизации // В. Г. Федотова // Рациональность на перепутье: в 2-х кн. – М. : "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 1999. – Кн. 2. – С. 237.

561. Федотова В. Г. Рациональность как предпосылка и содержание модернизации общества / В. Г. Федотова // В кн. : Исторические типы рациональности. - [в 2-х тт. / отв. ред. В. А. Лекторский]. - Т. 1. - М. : ИФРАН, 1995. – С. 185.

562. Федотова В. Г. Хорошее общество / В. Г. Федотова. – М. : Прогресс-Традиция, 2006. – 544 с.

563. Федотова В. Г. Вторая великая трансформация : политические и экономические основания нашего времени / В. Г. Федотова, Н. Н. Федотова // Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализации. Новая всемирно-политическая экономия; [пер. с нем. А. Б. Григорьева, В. Д. Седельника]. – М. : Прогресс-Традиция; Издательский дом "Территория будущего", 2007. - 464 с. – С. 444-445.

564. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки : [переводы с англ. и нем. / общ. ред. и авт. вступ. ст. И. С. Нарский]. – М. : Прогресс, 1986. – 542 с.

565. Феномен раціональності / В. Ратніков, О. Колос, З. Макаров (ред.). – Вінниця : Універсум, 2004. – 392 с.
566. Фишман Л. Г. “Рациональность страха” и “рациональность доверия” / Л. Г. Фишман // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия : материалы третьего Российского философского конгресса (16-20 сентября 2002г.). - В 4 т. – Ростов-на-Дону, 2002. - Т. 3. – 2002. - С.157-158.
567. Франкл С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франкл. - М.,1992. – 468 с.
568. Фридман М. Методология позитивной экономической науки / М. Фридман // Thesis. Научный метод. - № 4. – 1994. - С. 20-52.
569. Фрідман Й. Глобальна система, глобалізація та параметри модерності / Й. Фрідман // Глобальні модерності / За ред. М. Фезестоуна, С. Леша, Р. Робертсона; [пер. з англ. Т. Цимбала]. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 106 - 134.
570. Фромм Э. Человек одинок / Эрик Фромм // Иностранная литература. – 1966. - № 1. – С. 231.
571. Фуко М. Археология знания / Мишель Фуко; [пер. с фр. С. Митина, Д. Стасова / общ. ред. Бр. Левченко]. – К. : Ника-Центр, 1996. – С. 48-49.
572. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций в Коллеж де Франс, 1982 / М. Фуко // Социо-Логос; [пер. с нем., англ., франц. / сост., общ. ред. и предисл. В. В. Винокурова, А. Ф. Филипова]. – М. : Прогресс, 1991. – С. 284 - 311.
573. Фуко М. Интеллектуалы и власть : Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко. – М. : Праксис, 2002. – 384 с.
574. Фуко М. Наглядати й карати. Народження в'язниці / Мішель Фуко; [пер. з фр. П. Тарашука]. – К. : Основи, 1998. – 392 с.
575. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб. : А-сad, 1994. – 406 с.
576. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния / Ф. Фукуяма // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М. : Academia, 1999. – С. 123–163.

577. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма; [пер. с англ. М. Б. Левина]. – М. : ООО “Изд-во АСТ” ; ЗАО НПП “Ермак”, 2005. – 588 с.
578. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее : Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; [пер. с англ. М. Б. Левина]. – М. : ООО “Издательство АСТ”; ОАО “ЛЮКС”, 2004. – 349, [3] с.
579. Фукуяма Ф. Сильное государство: Управление и мировой порядок в XXI веке / Ф. Фукуяма; [пер. с англ.]. – М. : АСТ : АСТ Москва : Хранитель, 2006. – 220 с.
580. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 417 с.
581. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью / Ю. Хабермас. – М. : АО “КАМІ”; Изд. центр АCADEMIA, 1995. – 246 с.
582. Хабермас Ю. Дискуссия о прошлом и будущем международного права. Переход от национальной к постнациональной структуре / Юрген Хабермас // Вестник Российского философского общества. – 2003. - № 3. - С.17.
583. Хабермас Ю. Расколотый Запад / Юрген Хабермас; [пер. с нем.] – М. : Изд-во “Весь Мир”, 2008. – 192 с.
584. Хабермас Ю. Техника и наука как „идеология” / Юрген Хабермас; [пер. с нем. М. Л. Харькова]. – М. : Праксис, 2007. – 208 с.
585. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас; [пер. с нем.] – М. : Издательство “Весь мир”, 2003. – 416 с.
586. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.
587. Хайдеггер М. Время картины мира / Хайдеггер М. // Работы и размышления разных лет. – М. : Изд-во “Гнозис”, 1993. – С. 135 – 136.
588. Хайдеггер М. Тожество и различие / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. Денежкина]. – М. : ИТДГК “Гнозис”; Издательство “Логос”, 1997. – 64 с.

589. Хайек Ф. А. Конкуренция как процедура научного открытия / Ф. А. Хайек // *Мировая экономика и международные отношения*. – 1989. – № 12. – С.3-16.

590. Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность: Ошибки социализма / Ф. А. Хайек; [пер. с англ. Е. Осиповой]. – М. : Новости, 1992. – 304 с.

591. Хайек Ф. А. Право, законодательство и свобода : современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / Ф. А. Хайек. – М. : ИРИСЭН, 2006. – 643 с.

592. Хакен Г. Информация и самоорганизация. Макроскопический подход к сложным системам / Г. Хакен. – М. : Мир, 1991. – 240 с.

593. Хакен Г. Синергетика. Иерархия неустойчивости в самоорганизующихся системах и устройствах / Г. Хакен; [пер. с англ. Ю. А. Даниловой]. – М. : Мир, 1985. – 419 с.

594. Халапсис А. В. Постнеклассическая метафизика истории : [монография] / А. В. Халапсис. – Днепропетровск : Изд-во “Инновация”, 2008. – 278 с.

595. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века / С. Хантингтон; [пер. с англ.]. – М. : РОССПЭН, 2003. – 368 с.

596. Харт К. Постмодернизм / Кевин Харт; [пер.с. англ. К.Ткаченко]. – М. : ФАИР-ПРЕСС . – С. 23.

597. Хейлз К. Н. Як ми стали пост людством : віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці / К. Н. Хейлз; [Є. Т. Марічева (пер. з англ.)]. - К. : Ніка – Центр, 2002. – 430 с.

598. Хинтика Я. Поверхностная информация и глубинная информация / Я. Хинтика // *Логико-эпистемологические исследования: [сборник избранных статей / пер. с англ.]*. – М. : Прогресс, 1980. – С. 182 – 227.

599. Холизм [Электронный ресурс]: Большая советская энциклопедия. – Режим доступа. – <http://bse.sci-lib.com/article119471.html>.

600. Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно; [пер. с нем. М. Кузнецова]. – М. : “Медиум”; СПб. : “Ювента”, 1997. – 312 с.
601. Храмова В. Л. Целостность духовной культуры / В. Л. Храмова. – К. : Феникс, 1995. – С. 196.
602. Хьосле В. Практична філософія в сучасному світі / Вітторіо Хьосле; [пер. з нім., примітки і післямова А. Єрмоленка]. – К. : Лібра, 2003. – 248 с.
603. Хьюбнер К. Критика научного разума / К. Хьюбнер; [пер. с англ.]. – М. : ИФРАН, 1994. – 326 с.
604. Цейхмистро И. З. Холистическая философия науки : учебное пособие / И. З. Цейхмистро. – Сумы : ИТД “Университетская книга”, 2002. – 364 с.
605. Цехмістро І. Постмодерн і реляційний холізм у сучасній філософії науки / І. Цехмістро // Сучасність. – 1998. - № 9. – С. 91-100.
606. Цикин В. А. Глобализация : ноосферный подход: [монографія] / СумГПУ, 2007. – 284 с.
607. Цикін В. А. Філософія самоорганізації складних систем : [монографія] / В. А. Цикін. – Суми : СДПУ, 2001. – 196 с.
608. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма: традиции скептицизма в современной философии и теории познания / С. Цоколов. – Munch., 2000. - 332 с.
609. Черепанов С. К. Постнеклассическая рациональность в математике / С. К. Черепанов // Философия науки : научное издание по философии, методологии и логике естественных наук. - Сибирское отделение РАН, Институт философии и права СО РАН. – Новосибирск, 2010. – № 2 (45). – С. 62-77.
610. Черникова И. В. Философия и история науки [Электронный ресурс] / И. В. Черникова. – М. : НТЛ, 2001. – Режим доступа: <http://tainimirozdania.ucoz.ru/publ/11-1-0-141>.

611. Чернов А. А. Становление глобального информационного общества: проблемы и перспективы / А. А. Чернов. – М. : Издательско-торговая корпорация “Дашков и Ко”, 2003. – 232 с.

612. Чистилин Д. К. Самоорганизация мировой экономики : евразийский аспект / Д. К. Чистилин. – [2-е изд.]. – М. : ЗАО “Издательство “Экономика”, 2006. – 237 с.

613. Шацкий Е. Утопия и традиция / Е. Шацкий; [пер. с польск. / общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой]. – М. : Прогресс, 1990. – 456 с.

614. Шварцмантель Дж. Идеология и политика / Джон Шварцмантель; [пер. с англ.]. – Харьков : изд-во „Гуманитарный центр”, 2009. – 312 с.

615. Швырев В. С. Рациональность в современной культуре / В. С. Швырев // Общественные науки и современность. - 1997. - № 1.

616. Швырев В. С. О деятельностном подходе к истолкованию „феномена человека” : (попытка современной оценки) / В. С. Швырев // Вопросы философии. - 2001. - № 2. - С. 107 - 115.

617. Швырев В. С. Разум. Рассудок / В. С. Швырев // Новая философская энциклопедия. – [в 4-х т.]. – М. : Мысль, 2001. - Т. 3. – 2001. - С. 403, 418.

618. Швырев В. С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность: [монография] / В. С. Швырев. - М. : Прогресс-Традиция, 2003. - 176 с.

619. Шевченко В. І. Концепція пізнання в українській філософії / В. І. Шевченко. – К. : ІСДО, 1993. – 188 с.

620. Шевченко В. І. Філософія : історія і сучасність / В. І. Шевченко. – Чернігів, 1996. – 176 с.

621. Шевчук О. Б. Глобально-інформаційна економіка та синергетичний підхід до її дослідження / О. Б. Шевчук. – К. : Фенікс, 2004. – 112 с.

622. Шинкарук В. И. Проблемы смысла человеческого бытия / В. И. Шинкарук // Жизнь как творчество: Социально-психологический анализ. – К. : Наук. думка, 1985. – 302 с.

623. Шмитт К. Государство и политическая форма [Текст] / К. Шмитт; [пер. с нем. О. В. Кильдюшова, сост. В. В. Анашвили, О. В. Кильдюшов]. - Гос. ун-т. – Высшая школа экономики. – М. : Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 272 с.

624. Шнедельбах Г. Типы рациональности / Г. Шнедельбах // Практична філософія. – 2001. - № 3(4).

625. Шпакова Р. П. Вместе с О.Конттом и вопреки ему / Р. П. Шпакова // Социс. – 1999. - № 3.

626. Штомпель О. М. Социокультурный кризис (теория и методология исследования проблемы) / О. М. Штомпель. – Ростов-на-Дону : Изд-во СКНЦ ВШ, 1999. – 226 с.

627. Шульга М. А. Соціально-політичне управління: навчальний посібник / М. А. Шульга. – К. : Центр учбової літератури, 2008. – 248 с.

628. Шумпетер Й. А. Капіталізм, соціалізм і демократія / Й. А. Шумпетер; [пер. з англ. В. Ружицького та П. Тарашука]. – К. : Основи, 1995. – 528 с.

629. Шустер Г. Детерминированный хаос / Г. Шустер; [пер. с англ.]. – М. : Мир, 1988. – 240 с.

630. Щеглов Б. С. Постнеклассическая рациональность в социально-философском контексте: дис. ... доктора философ. наук : 09.00.11 / Б. С. Щеглов. – Таганрог, 2005. – С. 81.

631. Щеглов Б. С. Постнеклассическая рациональность в социально-философском контексте : дис. ... доктора философ. наук : 09.00.11 / Б. С. Щеглов. - Сев.-Кавказ. гос. техн. ун-т. - Таганрог, 2005. - 374 с.

632. Эйзенштадт Ш. Н. Множество современностей в эпоху глобализации / Ш. Н. Эйзенштадт // РИЖ. – 1998. – Т. 1. – № 4. – С. 349 – 364.

633. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко; [пер. с итал. В. Г. Резник и А. Г. Погоняйло]. – СПб. : “Симпозиум”, 2004. – 544 с.

634. Этциони А. Масштабная повестка дня. Перестраивая Америку до XXI века / А. Этциони // Новая технократическая волна на Западе. – М. : Прогресс, 1986. – С. 298 – 299.

635. Яковлева Г. В. Образы науки : от Ньютона в мир нелинейных процессов / Г. В. Яковлева; [под ред. С. П. Позднейвой]. – Саратов : Изд-во “Слово”, 2000. – 160 с.

636. Ярошевец В. І. Людина в системі пізнання: [монографія] / В. І. Ярошевец. – К. : Педагогіка, 1996. – 208 с.

637. Ясавеев И. Г. Конструирование социальных проблем средствами массовой коммуникации / Искэндэр Габдрахманович Ясавеев. – Казань : Изд-во Казанск. Ун-та, 2004. – 200 с.

638. Ясперс К. Смысл и назначения истории / К. Ясперс; [М. И. Левина, П. П. Гайдученко (сост.); М. И. Левина (пер. с нем.)]. - 2-е изд. – М. : Республика, 1994. – 527 с.

639. Apel K. O. Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Program einen philosophischen Theorie der Rationalitätstypen / K. O. Apel. - Concordia, 11, 1987. – P. 2-23.

640. Apel K. O. Kettner M. Die eine Vernunft und viele Rationalitäten / K. O. Apel. - Frankfurt a/M., 1996. - S. 24.

641. Drucker Peter Ferdinand. Managing in Turbulent Times / Peter Ferdinand Drucker. – NY. : HarperCollins, 1993. - 256 p.

642. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns / J. Habermas. - Bd. 2. - S. 258.

643. Lenk H. Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität / H. Lenk. - Freiburg-Muenchen, 1986. - S. 20-21.

644. Litt T. Theorie der Selbstaufstufung der Sprache / T. Litt // Mensch und Welt, Munchen, 1948. – 282 p.

645. Ritzer G. The Mcdonaldization of Society / G. Ritzer. – Pine Forge Press, 2000. – 328 p.