

Вікторія Шамрай

**РЕСКРИПТИВНІСТЬ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ПІЗНАННЯ:
УТОПІЯ, ІДЕОЛОГІЯ, ТЕОРІЯ**

Стаття присвячена аналізу рескриптивного ефекту, властивого соціальному пізнанню. Обґрунтовано тезу про те, що найбільше цей ефект оприявнюється у соціальній теорії, попри її підпорядкування ідеалу наукової об'єктивності.

Ключові слова: соціальна теорія, рескриптивність, соціальний конструктивізм.

Статья посвящена анализу рескриптивного эффекта, присущего социальному познанию. Обосновывается тезис о том, что в наибольшей степени этот эффект выражен в социальной теории, несмотря на ее подчинение идеалу научной объективности.

Ключевые слова: социальная теория, рескриптивность, социальный конструктивизм.

This article is dedicated to the analysis of the rescriptive effect, typical for social cognition. The thesis is grounded on the fact, that to the greatest degree, this effect is being expressed in a social theory, in spite of its submission to the ideal of scientific objectivity.

Key words: social theory, rescription, social constructivism.

Пізнання не лише конкретних явищ, а й універсальних вимірів культури у своєму змісті та спрямуванні зберігає відчутну залежність від реальності, в умовах якої реалізується. Причому йдеться не лише про «детермінацію», а про неусувні ціннісні підвалини соціокультурного пізнання, яке глибоко занурене у культурний контекст. Разом з тим, сутність пізнання як пізнання визначається його власне когнітивними зазіханнями, з якими аксіологічний ефект вочевидь конфліктує. Дана проблема усвідомлювалася здавна: ще Тацит висунув імператив звільнення пізнання від ціннісних навантажень у відомій максимі написання історії «без гніву та пристрасті». Методологічно строге вирішення проблеми висунула новочасова наука, обґрунтувавши ідеал об'єктивного пізнання соціальності. Цей процес дістав завершення наприкінці ХІХ століття в працях неокантіанців, Дильтея, Дюргейма та М. Вебера. За усіх відмінностей цих видатних філософських концепцій, їх загальним втіленням стало здійснення соціокультурного пізнання у форматі соціальної теорії, яка стала квінтесенцією об'єктивного знання, вільного від будь-яких упереджень та аксіологічних впливів.

Натомість, ключова теза даної статті полягає в тому, що соціальна теорія, в тому числі в її сучасних модифікаціях, жодним чином не

позбавлена нормативістського ефекту. Понад те: метою подальших міркувань є показати, що саме пізнання у вигляді соціальної теорії уможлиблюється за умови конструктивістського ставлення до суспільної дійсності, внаслідок чого рескриптивний ефект цього способу пізнання не мінімізується, а сягає максимуму.

Соціальна теорія та соціальний конструктивізм

Сучасній свідомості, що відтворює настанови наукового, методично організованого дискурсу, здається самоочевидним, що будь-яка раціональна версія суспільства має свої теоретичні засади. В цій оптиці соціальна теорія складає ядро системи знань про суспільство. Однак насправду розуміння суспільства набуває теоретичної форми лише за певних умов. Відсутність чіткого усвідомлення цієї обставини пов'язана з непевністю меж поняття теоретичного взагалі. Загальні уявлення про суспільство, особливо такі, що включають в себе обшири історичної перспективи та ретроспективи, виглядають подібними до теоретичних побудов. В цьому контексті йдеться, наприклад, про релігійні теорії суспільства.

Натомість, щоб знання про суспільство набуло характеру теорії (навіть якщо не йдеться про її суто наукову форму), необхідно, щоб сама соціальна дійсність набула певних якостей самоорганізації. Найзагальнішою, базовою умовою цього перетворення соціального пізнання на теоретико-методично організований дискурс, є набуття суспільною практикою *конструктивістського характеру*. Суспільство має стати об'єктом цілеспрямованої соціально-перетворювальної дії, щоб знання про суспільство набуло форми соціальної теорії.

Для більшості історично знаних суспільств ця вимога не виконується. В зв'язку зі сказаним треба провести ще одне методологічно важливе розмежування – між соціальною теорією і рефлексією суспільства щодо себе самого. Існування в режимі самоусвідомлення, рефлексії складає взагалі характерний момент людського буття. Це ж можна стверджувати й щодо існування людських спільнот, різноманітних форм колективності. І якщо зважати на особливості історичної еволюції роду людського, саме таким формам колективної саморефлексії слід віддати історичну першість та перевагу. Людина спочатку усвідомлює себе як рід, і лише потім – як індивід.

Однак те, що зазвичай називають самоусвідомленням суспільства, насправді має не стільки когнітивну, скільки нормативно-ціннісну природу. Йдеться про уявлення дійсності («картину світу»), втілену в інтерсуб'єктивні, а часто й імперсональні форми культури. В ній існує та

здійснює своє життя людина, підпорядковуючись нормативно-ціннісній системі координат. Фактично «самоусвідомлення» має вигляд смислової структури світопорядку. В ній людські індивіди здійснюють свої життєві сценарії, виконують відповідні соціальні ролі, усталені кластери їх інтеракцій утворюють соціальні інститути. Однак і сама людина, і властиві їй уявлення цілком імплантовані в ціннісно-смиловий порядок, відтворюючи його навіть у формах протесту та відкидання. Характеризувати такий ціннісно-нормативний порядок, що складає, справді, загальний смисловий горизонт соціального існування людини, як «теорію» не має належних підстав.

Посутньо інша можливість розуміння суспільства виникає там, де відбувається розрив ціннісно-нормативного континуума виникненням метапозиції щодо наявної соціальної дійсності. Людина стає у відношення до суспільства як цілого, розглядаючи весь ціннісно-нормативний порядок як те, що *належить встановити* власною волею людей. Тоді суспільство історично вперше перетворюється на *предмет* людської дії, а сама соціально-перетворювальна дія висуває запит на особливу форму знання про суспільство, якою й стає соціальна теорія.

Таким чином, можливість розуміння суспільства шляхом розробки соціальної теорії передбачає опредметнення соціальності, встановлення пізнавальної дистанції до неї як до предмету аналізу. Це результат не суто епістемологічних презумпцій, а глибокого перетворення характеру самої соціальності, що вона його зазнала за доби модерну. Модерне суспільство є посутньо *конструктивістським* – таким, що витворює саме себе й існує у режимі постійних цілеспрямованих трансформацій. Лише за умови подібного практично-дієвого самовідношення можлива соціальна теорія як відповідна *епістемологічна форма*. Цей момент відмічав Г. Зимель, характеризуючи відмінність модерних революційних перетворень суспільства від історичних змін соціальної дійсності минулих епох: «Сучасна політична революція відрізняється від революцій минулих епох тим, що прагне реалізувати вже відомий, в іншому місці здійснений і випробуваний лад, адже *тепер свідоме засвоєння теорії передує практиці і служить для неї взірцем*» (курсив мій – В. Ш.) [6, с. 302].

Конструктивістське відношення до суспільства передбачає, що соціальну дійсність можливо перетворити відповідно до раціонально обгрунтованого проекту шляхом цілеспрямованої діяльності. Перетворенню піддаються не лише окремі ланки чи елементи суспільного життя. Свого довершеного вигляду соціальний конструктивізм досягає в утопізмі. Соціальна утопія містить цілісне, всеохопне бачення суспільства в усіх його значущих складових і у зв'язку з цим висуває пропозицію

(проект) його всебічного перетворення відповідно до обґрунтованих утопічною свідомістю всезагальних засад розуміння соціальної реальності. Змістовну основу утопії складає образ досконалого суспільства, а її головна динамічна характеристика полягає у незаперечній й необмеженій готовності перетворити наявну дійсність, орієнтуючись на досконалий зразок.

Утопія на противагу ідеології

Інспіроване утопізмом перетворення необхідно відокремлювати від цілком спонтанних трансформацій суспільного буття. Жодне суспільство не залишається у простій тождності з собою. Воно повсякчас змінюється під впливом безлічі внутрішніх й зовнішніх чинників. Від цих трансформацій, пов'язаних з «природою речей», необхідно відрізнити процес самоперетворення суспільства – коли суспільство переглядає засади власної єдності, цілеспрямовано розбудовує нову систему суспільних відносин та відповідних їм інститутів, активно формує нові ціннісно-нормативні підвалини життя, піддаючи одночасно деструкції попередні цінності. Така соціально перетворювальна практика складає характерну відзнаку соціально-політичної історії Заходу від часів античності і до наших днів. Без перебільшення можна сказати, що соціальний конструктивізм, який передбачає існування суспільства як предмета власної діяльності, є невід'ємною рисою ідентичності західної цивілізації.

Утопізм необхідно відокремлювати від широкого кола уявлень, мрій, очікувань, переживань можливого прийдешнього, які властиві будь-якому суспільству. Сутнісною ознакою утопізму є активне, конструктивістське відношення до соціальної дійсності. Як зазначав К. Мангайм, «будемо вважати утопічною лише ту “трансцендентну щодо дійсності орієнтацію”, яка, переходячи у дію, частково або повністю руйнує існуючий на даний момент порядок речей» [7, с. 164]. Відоме марксистське протиставлення утопії науці створило стереотип, що утопія є лише безсиле бажання і мрія, не спроможна якимсь чином змінити суспільну дійсність. Натомість, подолання цього стереотипу і врахування конструктивістської сутності утопізму, дозволяє розглянути і саме марксистське вчення як різновид утопічної свідомості.

Поняття утопізму часто аналізується у тісному зв'язку з поняттям ідеології. У класичній праці К. Мангайма вони по суті розведені (аж до протиставлення). Їх поєднує, за Мангаймом, трансцендентність щодо соціальної реальності; одночасно утопія, визначальною рисою якої є радикальне перетворення дійсності, за даною підставою протилежна ідеології.

Дослідники ідеології наголошують на її якості «викривлення дійсності». На цьому робить акцент, зокрема, П. Рікер у великій роботі, присвяченій розумінню ідеології в європейській традиції від Сен-Сімона і Маркса до Альтюсера і Габермаса. «Створення перевернутого образу, – зазначає Рікер, – і є першою функцією ідеології» [8, с. 9]. Такий «перевернутий образ», в якому викривляється дійсність, зумовлений впливом на уявлення суспільно-культурних чинників, серед яких провідна роль належить соціальному положенню людини. Оскільки ж від дії таких чинників жодна свідомість не звільнена і щодо будь-якої інтелектуальної позиції можна вести мову про її соціальну зумовленість, виникає так званий «парадокс Мангайма»: будь-яке судження про ідеологію як викривлення дійсності саме не може уникнути тавра такої ж ідеологічної викривленості. «Цей парадокс полягає в тому, що поняття ідеології неможливо застосувати до самого цього поняття. Іншими словами, якщо все є упередженням, якщо всі наші висловлювання зумовлені інтересами, то яким чином ми можемо побудувати теорію ідеології, яка сама по собі не є ідеологічною? Отже, цей парадокс зумовлений рефлексивною природою самого поняття ідеології» [8, с. 14].

Альтернативу утопічним та ідеологічним формам свідомості вбачають у точці зору «фактичності» (Мангайм) чи то «науки» (Маркс, Парсонс etc). Це дало підстави представникам Франкфуртської школи висунути ідею «критичної теорії» на протипагу емпіричній соціології, «яка тлумачиться як певного типу ідеологія ліберальної, капіталістичної системи» [8, с. 12]. Однак незалежно від того, за якою з двох головних пояснювальних схем прочитується феномен ідеології (чи то за марксівською теорією реалізації соціального інтересу, чи то за парсонівською теорією зняття соціальних напружень [4, с. 236]), парадокс Мангайма залишається нерозв'язуваним доти, доки сутність людини розуміється як суто соціальний конструкт, а соціальна реальність – як її єдина дійсність. Сама по собі апеляція до об'єктивного наукового пізнання не здатна створити дієвої альтернативи принципу ідеологічної ангажованості. Як показує К. Гірц, розв'язання мангаймівського парадоксу слід шукати не у протиставленні науки з одного боку, утопії та ідеології з іншого, а в аналізі «символічної дії» [4, с. 244–245]. Він слушно зауважує, що «залежно від соціального, психологічного і культурного контексту змінюється не істина, а символи, які ми створюємо в наших по-різному вдалих спробах її схопити» [4, с. 249].

Але в осмисленні сутності утопії потрібно вийти не лише за межі класичної гносеологічної настанови з характерним для неї протиставленням «упереджено-викривлених» уявлень «об'єктивно-

істиному» знанню, перейшовши до аналізу символічних режимів існування ідей в культурі. Наступний крок полягає у виході за межі аналізу свідомості та мови як таких, з одного боку, і у подоланні редукції людини до соціального конструкту, з іншого. Утопізм схарактеризовує не стільки стан свідомості, скільки режим соціальної дії. Його сутність розкривається не в уявленні, а у *соціальній технології*. Утопізм стає невід'ємною ознакою суспільства, яке цілеспрямовано витворює саме себе: він – втілення й разом з тим обґрунтування конструктивістського ставлення до дійсності.

Модерний соціальний конструктивізм відрізняє від його історичних аналогій (навіть не завжди скажеш «аналогів») ряд принципово відмінних рис, які роблять його сутнісно особливим, насправді безпрецедентним історичним та соціальним явищем.

По-перше, в своєму внутрішньому обґрунтуванні вся модерна практика (як в її спрямованості на природний, так і на суспільний світ) постає як рух «від природи до природи», як самовиявлення об'єктивних властивостей речей, і аж ніяк – не нав'язування дійсності приписів людського свавілля. Образно кажучи, через діяльність модерної людини природа *самовлаштовує* себе. Людина не нав'язує природі чужої їй волі, а рухається винятково за траєкторією, заданою природним законом, об'єктивними властивостями речей. Це стосується й сфери суспільства, спільного життя та відносин людей, всі перетворення в якій здійснюються не в обширі абстрактно бажаного чи то «кращого», а у суворій необхідності й відповідно до природи людини та вимог «природного закону». Модерний дієвець (Гастеур соціальності [9, с. 16–22]) не нав'язує світові своєї довільності, а постає як глибоко «законослухняний» суб'єкт, який реалізує в своїй діяльності імперативи самих природних законів. До речі, на дану особливість самообґрунтування модерної практики мало зважають її критики, які використовують концепт стратегічної (цілевідповідної) раціональності; належне врахування вказаної особливості з необхідністю змушує змінити диспозицію самої критики.

По-друге, лише модерна диспозиція предметності (глибоко проаналізована М. Гайдегером під титулом «поставу» [10]) створила можливість дійсно універсального й нічим принципово не обмеженого перетворення. Ця диспозиція усуває зі світу все, з чим змушена рахуватися (й чим принципово обмежена) людська воля, оскільки сама ця воля мислиться як внутрішньо універсальна (тобто виступає не від імені людської частковості, а від власної природи речей). Примат розумово осягнутої й раціонально встановленої сутності над всього лише «наявною дійсністю» (фактичністю) стає незаперечним. І, додамо, немислимим для всіх попередніх історичних епох. Саме він в кінцевому рахунку став

основою для діяльницько-перетворювального принципу «можливо все», який Г. Арендт назве «засадничим переконанням тоталітаризму» [2, с. 489].

По-третє, модерна цивілізація (передусім після індустріального перевороту, вражаючих успіхів природознавства ХІХ ст. та створення засобів масового пересування і комунікації) виробляє історично безпрецедентні можливості для масової соціально-перетворювальної дії. Тільки вона породжує соціальні технології у власному сенсі слова, оскільки всебічно технологізує суспільне життя, невпинно редукуючи його до чистої функціональності. Сучасна техніка, з одного боку, та корелятивне до неї масове суспільство, з іншого, є тими взаємопов'язаними передумовами, що уможливають розвиток соціального конструктивізму до його граничної форми – тоталітарних утопій («тоталітарні рухи залежать від масовості до такої міри, що тоталітарні режими, імовірно, неможливі (навіть за інших сприятливих умов) у державах з відносно малим населенням» [2, с. 357]). Своєю чергою, практика тоталітарних утопій оприявнює змістовні межі соціального конструктивізму та застосування соціальних технологій.

Протилежність інтересу і знання

Отже, ідеологія може бути відокремлена від утопії і соціальної теорії тим, що є переважною сферою вияву і конституювання *окремих соціальних інтересів*, що тяжіють до того, щоб ствердити себе у всезагальній формі суспільного блага як такого. Як самосвідомість соціального інтересу, ідеологія глибоко інтегрована в наявну соціальну дійсність, відображає її і одночасно в ній орієнтує. Неприйняття наявної дійсності, її перегляд та відкидання властиві ідеологіям майже винятково в режимі змагання власного, відстоюваного соціального інтересу з іншим, що конкурує за суспільні блага і місце в соціальній системі. Відтак ідеологія відкидає один соціальний інтерес на користь іншого, але навіть найзапеклішою боротьбою *відтворює загальний суспільний лад* як ті диспозиції, що уможливили існування як самого ідейного протистояння, так і буття носія ідеології – того чи того актора соціальності.

На відміну від ідеології, утопії властиво виносити себе загально за межі наявної дійсності. Реальністю утопії є не безпосередньо соціальний *інтерес*, а масштабний *проект* належного суспільства. Ідеологія стверджує себе в режимі *бажаного* для певного соціального суб'єкта, весь час по суті відсилаючи до цього суб'єкта та ідейно затверджуючи його у певних правах існування. Утопія вся переноситься у царину належного, орієнтуючи соціальну дію не на конкретний інтерес часткового суб'єкту, а на досконалі умови *дійсності для всіх*. Ідеологія виступає від імені

структурно визначеної колективності (класу, стану, групи); утопія – від імені всезагального проекту належного життя; ідеологія світоглядно обґрунтовує долю класу та стану, утопія відкриває перспективу всьому людству. Відтак ствердити себе вона може, лише скасовуючи і долаючи всі недосконалості наявного стану речей.

В цьому пункті – вирішальному для соціального конструктивізму взагалі – ми бачимо дотичність до утопії соціальної теорії. Утопія не може легітимувати себе частковим соціальним інтересом, так вона не стане *перспективою для всіх, всезагально* значущим образом належного суспільства. Вона потребує *об'єктивного знання*, оскільки може відправлятися лише від самої дійсності. Саме соціальна теорія відкриває та обґрунтовує можливість соціальної дії (та взагалі існування в суспільстві), що керується не соціальним *інтересом*, а *об'єктивним знанням*. Цим соціальна теорія стверджується як цілковита протилежність ідеології.

Протилежність інтересу і знання дозволяє вивести соціальну утопію зі смислового підпорядкування утопії як втілення соціального конструктивізму. В жодному разі соціальна теорія не є епіфеноменом утопічної свідомості і має як власну генеалогію, так і свою змістовну значущість. Теорія отримує всі права інтелектуальної суверенності там, де знання відокремлюється від інтересу, і де сам спосіб існування починає все більше ґрунтуватися на знанні як інстанції, з якою має співмірятися будь-який інтерес (якщо він хоче залишитися дієвим і мати шанси на успіх).

В протилежності інтересу і знання вже утопія виступає похідною, опосередкованою формою їх взаємодії. Вона поєднує реалізацію соціального інтересу (який вже не може залишитися в старій формі обмеженої колективності і набуває вигляду всезагального проекту) з зобов'язуючою силою соціального пізнання, результати якого стають незаперечними імперативами для будь-якої соціальної дії. Створюваний утопією проект належної дійсності розв'язує колізію інтересу та істини.

Час зробити деякі висновки. Ми бачимо, що в залежності від ракурсу розгляду, переважне значення в системі обґрунтування соціальної дії отримує чи то теорія, чи то утопія, чи то ідеологія. Цим засвідчується, що з'ясування сутності кожної з цих трьох форм розуміння суспільної дійсності не може досягти успіху шляхом простого їх розмежування і відмінності одна від одної. Має бути розкритий складний механізм їх взаємодії, поза яким теорія, утопія, ідеологія можуть бути описані як окремі автономні настанови, але сам цей опис залишиться доволі відверненою абстракцією, що не дозволяє простежити справжній ефект кожної з цих форм розуміння.

Маємо також констатувати, що у вигляді ідеології, утопії, теорії перед нами постають не три окремі величини, не три відмінні форми організації мислення, а *комплекс* взаємопов'язаних практик розуміння суспільної дійсності. Саме виникнення та спільна дія даного комплексу (а не однієї з його складових) визначають *модерне розуміння соціальності* (в якому «розуміння» отримує своє достоєнне, питоме значення «досвіду власної історичності» [3, с.421]).

Соціально-дієва свідомість

Модерне суспільство від початку має характер соціальної утопії, і таким воно переважно залишається протягом всієї своєї історії. Будь-яке суспільство породжує практику самопояснення та надає своїм рефлексіям нормативного характеру, перетворюючи саморозуміння на самолегітимацію. Однак лише утопічно організоване суспільство передбачає саморозуміння у вигляді всеохопного теоретичного образу суспільства, виробленого шляхом цілеспрямованої дискурсивної практики. У випадку утопії взагалі властива соціальним рефлексіям нормативність сягає рівня соціального конструктивізму. Нормативістський ефект звичайних соціальних уявлень, характерний передусім для традиційного суспільства, полягає у поверненні до зразка всіх стосунків та дій, елімінації неналежного. Тут маємо нормативну вимогу передусім до *членів*, учасників суспільства – як індивідуальних, так і інституційних. Виконання такої вимоги забезпечує порядок суспільного життя, робить усталеною, передбачуваною та відтворюваною систему суспільних стосунків. Натомість, утопія містить дескрипцію щодо *самого суспільства*. На передній план виходить не те, якими належить бути учасникам суспільства для його успішного існування, а те, яким *має бути* саме суспільство для здійснення вимог цілком трансцендентального ґатунку.

Разом з тим, відчувається недостатність і обмеженість характеристики цілеспрямованої соціально-перетворювальної практики як суто утопічної. Соціально-філософський дискурс закріпив за поняттям «утопія» певний реєстр розуміння соціальності. Він має більш ємкий зміст, аніж звичаєве сприйняття утопічного (синонім нездійсненого фантазму), але все ж передбачає дію на основі всеохопного проекту досконалого (чи бодай «радикально кращого, автентичного») суспільства. Соціальний конструктивізм не завжди набуває подібної утопічної форми. Це можна сказати як про історичний початок цілеспрямованих перетворень суспільства, так і про сучасний стан речей.

Перший досвід цілеспрямованих суспільних перетворень, який припадає на добу становлення полісу, важко прочитати в класичних

формах утопічно організованої соціальної дії. Це тривалий, протяжністю зазвичай у десятки чи навіть сотню років (як от у Афінах) процес соціальних трансформацій, який, безумовно, має свій чіткий вектор і складається з низки цілеспрямованих реформ, але не легітимусе себе цілісним утопічним проектом. Щонайбільше можна казати про регулятивну роль ідеалу спільноти рівних та вільних громадян у полісних перетвореннях. Перші зразки власне утопій створюють Платон та Аристотель (чи, як можна припустити, їх попередником був вже Піфагор). Відтак головна перетворювальна робота «полісних революцій» була виконана, ймовірніше за все, на не-утопічних засадах.

Так само в контексті сьогодення, попри високий рівень системної концентрації суспільного життя та урядування (себто введення в єдину загальносуспільну систему взаємопов'язаних функцій, регулювання яких підпорядковане певним соціальним інститутам), навряд чи є підстави казати про цілеспрямоване здійснення всеохопного соціально-політичного проекту, який би радикально заперечував існуючий суспільний лад як неавтентичне утворення. Можна казати про широке застосування соціальних технологій, про високий рівень конструктивізму в організації суспільства, але не про реалізацію універсальної утопії.

Щоб зафіксувати диспозицію соціальної дії, яка має високий суспільно-перетворювальний потенціал, передбачає цілеспрямоване застосування соціальних технологій і забезпечує цей процес інституційно, але разом з тим не легітимусе його утопічним проектом автентичного суспільства, введемо поняття «соціально-дієвої свідомості» (за аналогією з гадамерівською «дієво-історичною свідомістю» – *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Щоправда, інтенція терміну в нашому випадку буде суттєво відрізнятися від гадамерівської, а в певному сенсі навіть протилежна їй. Гадамер вводить концепт *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* для того, щоб позначити режим свідомості, імплантованої у герменевтичну ситуацію та невід'ємної від неї. «Дієво-історична свідомість немов би вкладає у саму дію» [3, с. 403], що має відповідати фундаментальній властивості розуміння: «Розуміння виявляється різновидом дії (*Wirkung*) та пізнає себе як таку» [3, с. 403].

Втім, гадамерівське поняття містить й іншу можливість інтерпретації, яку обстоює канадський історик філософії Ж. Гронден, пропонуючи варіант перекладу не «дієво-історична свідомість», а «усвідомлення роботи історії» [5, с. 52]. «Усвідомлення роботи історії – це усвідомлення, яке ми маємо у цій роботі, але це усвідомлення є результатом і продуктом цієї роботи, через що ми можемо казати про свідомість, яку історія має про себе саму, яка є водночас суб'єкт і об'єкт, чи, ліпше сказати, єдність їх

обох» [5, с. 56.]. Поняття соціально-дієвої свідомості позначає існування соціальної реальності в режимі постійного цілеспрямованого творення. Соціально-дієва свідомість є не стільки свідомістю як такою, скільки особливою диспозицією суспільного буття, для якої характерно перетворення соціальної дійсності на предмет діяльності людської суб'єктивності. Саме в контексті соціально-дієвої свідомості соціальна теорія є адекватною формою організації соціального пізнання і має максимальний евристичний ефект.

Режими рескриптивності соціальної теорії

Існування соціальної теорії як вияву соціально-дієвої свідомості тим більш підкреслює її рескриптивну потугу. В загальному вигляді це цілком зрозуміло, але важливо не лише заявити у загальному плані про рескриптивний характер соціальної теорії, а простежити й розкрити ті режими її існування, що в них найбільш суттєво й наочно виявляє себе рескриптивна природа соціальної теорії. Ключовим в даному плані є питання: За рахунок чого і як досягається рескриптивний ефект соціальної теорії?

В цьому питанні йдеться, звісно, не про практичну ефективність соціальної теорії, її цілеспрямоване застосування в соціальній практиці. Мається на увазі конститутивна характеристика соціальної теорії, внутрішньо властиві їй якості.

Варто зазначити кілька основних чинників, що у своїй сукупності спричиняють рескриптивний ефект соціальної теорії. Кожен з них задає свій особливий **режим рескриптивності**. Загалом можна виділити *чотири режими рескриптивності соціальної теорії*, які зумовлені різними категоріями чинників.

Перший режим рескриптивності зумовлений природою суспільства як системи опосередкованих свідомістю стосунків. Стосунки, що в них залучений учасник суспільства, мають комунікативно-дискурсивний характер. Вони погребують істот, що мають свідомість. Причому, звісно, свідомість не просто супроводжує соціальну дійсність чи «відображає» її. Вона є конститутивною для соціальної реальності. Жити в суспільстві означає жити в свідомості цього суспільства як системі взаємопов'язаних значень, ціннісних орієнтацій, символічно навантажених інтеракцій тощо. Доки свідомість уявляється метафізично, як щось присутнє в головах людей, ототожнення (в певному сенсі) суспільства та свідомості виглядає як чиста спіритуалізація соціальної реальності. Натомість, постметафізичний (як от у феноменології) досвід розуміння свідомості усуває це непорозуміння і дозволяє досягти свідомість не як «внутрішню»

людського індивіда, а як інтерсуб'єктивний порядок значень, існування якого, розпізнавання якого та рух в якому й складає фактичність свідомості. Відтак від того, як усвідомлюються соціальні феномени, значною мірою залежить спосіб їх існування.

Соціальну теорію ми позиціонуємо як найбільш розвинену і достовірну форму усвідомлення суспільної дійсності. Тому зміст соціальної теорії змінює свідомість суспільства, а зміна свідомості не може не вплинути й на саму соціальну дійсність. Навіть марксизм це визнавав (згадаймо відомий вислів Маркса: «Ідеї стають матеріальною силою, коли оволодівають масами»). Можна зауважити, що той самий принцип свідомості як опосередкувальної ланки суспільної дійсності використовує Попер у своїй критиці історизму. Він заперечує історичні закони як можливість передбачення подій, тому що вже саме передбачення змінює хід подій, впливає на них.

Другий режим рескриптивності пов'язаний з конституюванням суспільних феноменів як волевстановлених величин, себто форм людської діяльності. Люди не знаходяться у соціальній реальності як у простій «фактичності». Вони в ній *ведуть своє життя*. Більш того: суспільство для людей не зовнішнє «середовище» існування. Самі люди у своїх стосунках і є суспільством. Тому вони у соціальній реальності не лише «ведуть життя», а й мають цю реальність за безпосередню дійсність самих себе. Всі суспільні явища, включно зі системоутворюючими соціальними інститутами, є акумуляціями людського цілепокладання. Жива людська дія, образно кажучи, є лише струмом, що живить ці велетенські соціальні машини людської волі. Будь-яка норма чи ціннісна перевага, вже не кажучи про загальні системи нормативності чи соціальні інститути, є способом організації воління.

Воління не можна досягнути як сліпу імперативність, суто енергетичний процес підпорядкування наявного належному. Усвідомлення як ситуації волевияву, так і змісту бажаного (а відтак й визначення цілі) складає невід'ємну характеристику воління. Тому положення соціальної теорії, які мають силу пояснювальних принципів щодо суспільної реальності, є одночасно формами її витворення і самоорганізації. Соціальне знання імпліцитно є спонукуючою волі. Розвиток теорії не може не спричинити трансформації діяльності, а відтак і суспільної дійсності.

Наступні два режими рескриптивності пов'язані з двома гносеологічними ефектами.

Третій режим рескриптивності спричинений збігом суб'єкту та об'єкту пізнання у соціальному дослідженні. У вигляді соціальної теорії суспільство пізнає саме себе. В основі своїй це ситуація самопізнання:

той, хто пізнає, збігається з тим, що пізнається. Суб'єкт та об'єкт тут лише різні пресупозиції однієї дійсності. На свій кшталт цю взаємозумовленість висловив ще Зимель, який писав: «Якщо в межах теоретичного пізнання мати на увазі не суто ідеальний зміст його, а його утворення – психологічні мотиви, методологічні прийоми і систематичні цілі, – то й пізнання виявиться цариною людської практики, яка, своєю чергою, знову стає предметом теоретичного пізнання» [6, с. 301]. Через це виникає особливий епістемологічний режим самореференції суб'єкта. Це та ситуація, яку методологічно опановує герменевтика і саме вона є підґрунтям всієї проблематики розуміння.

Нарешті, *четвертий режим рескриптивності* (теж епістемологічної природи) зумовлений впливом дослідницького засобу на стан досліджуваного об'єкту. Пізнавальні процедури та інструменти, що їх застосовує соціальне пізнання, самі є соціальними практиками, які не можуть не впливати на стан досліджуваного об'єкту. Тут маємо ситуацію, подібну до досліджень у царині фізики мікросвіту. Там інструмент, який застосовує дослідник, щоб дізнатися про стан досліджуваного об'єкту, має енергетичну потугу, зіставну з енергетичними рівнями існування самого природного об'єкту. Відтак ми дізнаємося про властивості об'єкта, значною мірою трансформуючи й навіть руйнуючи цей об'єкт. Подібним чином відбувається у царині соціального пізнання, коли самі інструменти стають знаряддями дії на об'єкт. Найнаочніше це демонструють соціологічні дослідження, особливо в царині політично ангажованих тем. Як от електоральні переваги, наприклад. Дослідження тут стає потужним засобом створення цих переваг. В інших випадках це менш очевидно, але та ж принципова залежність відтворюється в усіх ситуаціях соціального пізнання.

Зауважу, що розглянутими чотирма режимами рескриптивності не вичерпується загальний рескриптивний ефект соціальної теорії. Головним в даному випадку було виділити цей ефект і перейти від його загальної констатації до аналітичних експлікацій. Однак для повноти методологічної картини потрібно поруч з рескриптивним ефектом соціальної теорії відстежити й супутній зворотний ефект: вплив ціннісного контексту на логіку побудови теоретичних концептів. Свого часу Макс Вебер виголосив методологічний ідеал «свободи від оцінок» в царині соціального пізнання. Поза сумнівом, його має визнати будь-яка наукова сумлінність, бо інакше просто скасовується лінія демаркації між об'єктивним пізнанням та ціннісним уподобанням морального чи світоглядного гатунку. Тоді «знання» втрачає принципову відмінність від «переконання», і ми повертаємося до ситуації поглинання когнітивного феномену соціальним

інтересом. Про це, звісно, не йдеться. Мається на увазі, що соціальна дійсність постійно – в експліційній чи імпліцитній формі – спрямовує свій запит до соціальної теорії. Якщо соціальна теорія забезпечує спроможність знати суспільну дійсність, то означена вимога містить спонуку до того, що саме потрібно і необхідно знати.

1. Американская социологическая мысль: Тексты / Пер. и сост. Е. И. Кравченко.– М.: Междунар. ун-т бизнеса и упр., 1996.– 556 с.
2. Арндт Г. Джерела тоталітаризму.– К: Дух і літера, 2001.– 254 с.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод.– М.: Прогресс, 1988.– 704 с.
4. Гірц К. Інтерпретація культур.– К.: Дух і Літера, 2001.– 542 с.
5. Гронден Ж. Осознание работы истории и проблема истины в герменевтике / / Топос.– Мн., 2000.– № 3.– С. 52–53.
6. Зиммель Г. Социальная дифференциация // Избранное. В 2 т.– Т. 1.– М.: Юрист, 1996.– С. 301–465.
7. Манхейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени.– М.: Юрист, 1994.– С.7–276.
8. Рікер П. Идеологія та утопія.– К.: Дух і літера, 2005.– 386 с.
9. Турен А. Повернення дієвця: нариси з соціології.– К.: Альтерпрес, 2003.– 320 с.
10. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие.– М.: Республика, 1993.– С.41–62.