

**Некласичні підходи рефлексії легітимаційної проблематики  
в контексті розвитку соціальних наук //**

Філософія освіти. – К., 2006. – №2. – С.138-155.

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

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

**Ключові слова:** методологічний конструктивізм, філософія свідомості, філософія практики, німецький історизм, соціологічний нормативізм, комунікативна парадигма.

**Аннотация.** Суть философского подхода до всякого социально значимого предмета состоит в экспликации его жизненно важных смыслов. Если в этом ключе рассмотреть феномен образования, то чаще всего конечный смысл его сводится до функционального измерения – сеять разумное, доброе, вечное. Следовательно, философия образования непосредственно связана из смысловыми ориентирами как конечными принципами легитимаций социальных институтов (смыслов), форм жизни и социальных практик. Однако современная парадигма образования во многом сохраняет еще интенции эпохи Просвещения, т.е. классического типа рациональности. В практике преподавания социальных и гуманитарных дисциплин все еще наблюдается догматизм в истолковании фундаментальных жизненных ценностей, сущности самости человека, социальных процессов и институтов без учета развития логики социальных наук в ходе смены философских парадигм.

В статье предлагается методологический анализ проблемы легитимации в контексте становления общей методологии социальных наук и ее трансформации в процессе перехода от классической до неклассической науки, в основу которых положены, соответственно, классический и неклассический идеалы рациональности. На философском уровне этому соответствует смена парадигмы от философии сознания (эпистемологической парадигмы) до коммуникативной философии. Формирование предпосылок коммуникативной модели легитимации социальных институтов анализируется в понятийных рамках философии практики, немецкого историзма и неокантианства, социологического нормативизма М.Вебера.

**Ключевые слова:** методологический конструктивизм, философия сознания, философия практики, немецкий историзм, социологический нормативизм, коммуникативная парадигма.

Адекватне осягнення сучасної проблематики легітимації соціальних інститутів спирається на глибоке розуміння філософських та методологічних засад розвитку соціального знання. У цьому сенсі неабиякий дослідницький інтерес становить новочасна доба, коли під впливом наукових революцій відбувається зміна філософських парадигм. Перехід від онтології до філософії свідомості позначило собою становлення конструктивізму як загальної філософської методології. Віра в безмежні можливості Розуму заступає віру в Бога. Просвітництво стає не просто символом епохи, а її філософією, політичною ідеологією і культурою. Розуміння статусу розуму у просвітників еволюціонує в діапазоні від засобу механічного відображення дійсності (емпірики) до розгортання вроджених ідей за допомогою методу (раціоналізм) аж до конструктора дійсності (об'єкта) як знання на власних принципах (Кант, Фіхте), а в онтологічному плані – від природи до історії й культури (людського духу). Відтак, за умов втрати релігійних і метафізичних гарантій, на статус легітимаційної інстанції соціальних інститутів свої претензії висуває розум.

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

## I

Світогляд філософів-просвітників базувався на механістичному натуралізмі, який живився ідеями фізики Ньютона, наукові положення якої формулюються не спекулятивно, а на фактах. Це уможливило, з одного боку, подолати розуміння раціональності як пасивної здатності до мислення еґо, себто як ментальних станів суб'єкта (Декарт), та витлумачити його раціональність як активний чинник перетворення дійсності – природи й соціуму. З іншого боку, оскільки людській індивід як суб'єктивний носій *ratio* розглядається частиною природи, то нормативний статус поняття природи переймає на себе поняття раціональності. Просвітницьке покладання на силу розуму як активно-конститутивного чинника стає тотальною. Наука чимдалі більш завойовує довіру аж до перетворення в пануючий світогляд – сциєнтизм, який підносить інструментальний розум та технологічну раціональність індустріального суспільства. Втім вже з XVII ст., починається девальвація довіри до раціональності. Виникає антипросвітницький рух, інспірований німецькими романтиками. Ф.Шлегеля, Новалиса, пізнього Ф.В.Й.Шелінга можна розглядати чи не першими європейськими консерваторами, які повертають свій інтерес від раціональності й науки до віри й релігії, від природи як нормативної інстанції – до релігії. Проте по-справжньому потужний наступ на раціоналізм філософії Просвітництва здійснили С.Кіркегор та А.Шопенгауер з позицій філософського ірраціоналізму, ідеї яких були розвинуті Ф.Ніцше та іншими представниками філософії життя. У працях Ф.Ніцше, насамперед, - „По той бік добра і зла” (1886) та „До генеалогії моралі” (1887) запропонована корінна переоцінка традиційних цінностей. Безперечним внеском Кіркегора, Шопенгауера та Ніцше в соціальну філософію слід розглядати розробку принципу індивідуалізму. Вони відродили значимість індивіда як вищої моральної цінності та легітимаційної інстанції соціально-політичних форм життя на протигагу філософії Гегеля, який розчинив особистість в загальній моральній субстанції, що репрезентують закони і державні заклади. Піднесення принципу індивідуальності повною мірою відповідало запитам ліберальної ідеології капіталістичного суспільства [Див.: 17].

Підаючи нищівній критиці суб'єкто-центрований розум Ф.Ніцше намагається взагалі відкинути розум, щоб спертися на міф як „Інше-розуму” (Габермас). У такий спосіб Ніцше позиціонує себе, за слушною характеристикою авторів „Діалектики Просвітництва”, безжалісним завершувачем Просвітництва. Вони докладно висвітлили як

внаслідок дистанціювання суб'єкта від об'єкта інструментом Просвітництва постала абстракція. Оскільки пізнання було ототожнено з владою, то програма розчаклування світу, спрямована проти анімізму, здійснювалася вже не безпосередньо - шляхом уподібнення явищам природи, а через працю. На цій підставі, наслідуючи Е.Дюркгейма, вони наголошують, що соціальний характер колективних форм мислення є не проявом суспільної солідарності, а скоріше свідченням нерозривної єдності суспільства і панування. Інакше кажучи, елемент панування є онтологічно вкоріненим в суспільному розподілі праці і в такий спосіб слугує інтеграції підкореного цілого. Звідси робиться висновок, що панування протистоїть одиничному в якості загального, як втілений в дійсності розум. „Именно это единство коллективности и господства, а не непосредственная социальная всеобщность, солидарность, находит свое выражение в формах мышления» [20, с.37].

Регрес Просвітництва в міфологію, як доводять М.Горкгаймер та Т.Адорно, обумовлюється редукацією мислення до математичного методу, що передбачає застосування примусових санкцій до об'єкта пізнання. Через це тріумф суб'єктивної раціональності шляхом формалізації всього суцього обертається підкоренням розуму безпосередньо даним в образі математичного медіума числа. Панування людини над природою тягне за собою не тільки відчуження її від підкорених об'єктів, а й відчуження її від інших людей і своєї самості. Суб'єкт опредметнює себе в технічному прогресі, залишаючи сферу свідомості, а розум постає допоміжним інструментом всеохоплюючого економічного апарату і використовується цілеспрямовано для будь-яких цілей. Торжество розуму загальної калькуляції, що несе із собою розквіт міського товарного господарства, породжує паростки нового варварства. У свій час Гегель рефлексію підніс до рангу абсолюту. Однак в епоху панування логістики мислення втрачає елемент рефлексії над самим собою. Через це кожний поступальний етап підвищення життєвого рівня пригноблених робить їх ще більш безсилими. Причому гноблення несуть не свідомі дії класу імушого, а самі умови праці індустріального суспільства; воно постає логічним наслідком античного фатуму в процесі цілераціональних зусиль уникнути його міфічного впливу. Отже, розчинення Просвітництва в позитивістському мисленні спричиняє атрофію розуму раціонального суспільства, виникнення тоталітарних порядків. Коло замикається, висновують фундатори критичної теорії: „Анимизм одушевил вещь, индустриализм овеществил души” [20, с.44].

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

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

## II

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

Соціально-політичні утопії новочасної доби в доктрині історичного матеріалізму Маркса отримують соціально-філософське обґрунтування. У такий спосіб формується нова легітимізаційна інстанція – суспільний ідеал світлого майбутнього, що втілює в собі царство свободи. Проте будь-який ідеал суспільного устрою, який явно чи неявно спирається на ідею земного раю, як це переконливо з'ясував П.І.Новгородцев, по суті реанімує ідею середньовічної теократії, що проповідувала рятування людей засобами віри. Зримі контури цього ми помічаємо і у Русо в його проекті громадянської релігії, і у Гегеля в ідеї божественної держави, і у Конта в площині рятування людства на засадах позитивізму, і у Маркса в його принципі абсолютної емансипації людини [13, с.42]. Витлумачена у такий спосіб проблема суспільного ідеалу зливається з релігійною проблемою рятування людства, а досконале суспільство отримує смисл вищої моральної цінності, яка надає людині як повноту буття, так і сенс її існування. Суспільний первень набуває щодо людини абсолютного характеру. Відданість йому має заступити релігійне почуття, поклоніння сакральному. В контексті соціального вчення Маркса про досконалий суспільний устрій, що втілює в собі ідею суспільного ідеалу, становиться зрозумілим, чому це вчення з необхідністю повинне отримати войовничо-атеїстичне спрямування. Так, в “Критиці гегелівської філософії права” релігія тлумачиться Марксом як спотворене усвідомлення світу, як самосвідомість людини, яка або ще не знайшла, або вже втратила саму себе. Маркс доходить висновку про те, що релігію породжує суспільство, держава, оскільки вони самі являють собою перекручений світ. Звідси боротьба проти релігії, що пропонує ілюзорне щастя, марксизм розглядає як боротьбу проти того світу, породженням якого вона є. Отож боротьба з релігією для Маркса постає символом боротьби з суспільною несправедливістю, з практикою і політикою політичного гноблення і деспотизму і таким чином “критика неба перетворюється в критику землі, критика релігії – у критику права, критика теології в – критику політики” [10, с.385].

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

У новочасну добу у філософській рефлексії відбуваються революційні зміни. Предметом рефлексії постають самі прийоми та методи філософування. Хоча витоки традиції осмислення методології сягають філософії Арістотеля - творця логіки як

Органону наукового пізнання<sup>1</sup>, проте саме в філософії свідомості проблема методу отримує систематичну розробку спочатку в „Новому Органоні” (1620) Ф.Бекона, потім в „Міркуваннях про метод” (1637) Р.Декарта і нарешті у І.Канта в „Критиці чистого розуму” (1781), який методологічному повороту надає коперніканського значення. Кант своє завдання бачить в тім, щоб “изменить прежний способ исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию... Эта критика есть трактат о методе” [6, с.91]. М.Гайдегер, як відомо, першу Критику Канта позначив як “онтологія пізнання”. Проте цю оцінку представники молодшої генерації Московського методологічного гуртка<sup>2</sup> намагаються дещо пом’якшити. Зокрема В.В.Нікітаєв схильний називати цю онтологію скоріше “методологічною”, а В.Марача взагалі застерігає від онтологізації методу Канта, вважаючи, що більш личить називати його підхід критичною рефлексією. “Методологічний поворот” для Канта був поворотом від чистого розуму до практичного. Кант робив вибір між двома видами натуралізму: між звичайним емпіричним і між “оберненим” раціоналістичним, себто гносеологічним натуралізмом апріорних форм [9, с.79]. Із цим можна цілком погодитися. Можливі способи осмислення необхідного зв’язку досвіду з поняттям про предмети, Кант окреслює строгою диз’юнкцією: або досвід уможлиблює існування цих понять, або ці поняття уможливають досвід. Міркуючи за схемою модусу *tollendo ponens*, він зупиняється на другому припущенні, оскільки перше неможливе відносно категорій, які за своїм характером апріорні [6, с.214-215].

Кантівські ідеї (зокрема методологічний потенціал ідей апріоризму для розв’язання проблем легітимації) подальшу розробку отримують в неокантіанстві – в Маргбургській (Г.Коген, П.Наторп, Е.Касіпер) та Баденській школах (В.Віндельбандт, Г.Рікерт), які намагалися водночас подолати кантівський дуалізм шляхом усунення поняття „річ у собі”, що спричиняло моральну розірваність самості людини.

Втіленням альтернативного – матеріалістичного напряму розробки методологічного конструктивізму в соціальній теорії можна розглядати філософію практики К.Маркса. Провідну ідею Бекона – спрямувати знання на пізнання природи з метою її перетворення – Маркс переніс на суспільство. Пафосом “наївного” методологізму Ф.Бекона, просякнуті “Тези про Фейєрбаха” і найбільш одинадцята теза<sup>3</sup>.

Певною мірою проміжну позицію в методологічному конструктивізмі посідає феноменологічний метод Е.Гусерля, який в пошуках сутностей (феноменів), що мають статус безпосередньої очевидності, звертається до чистої свідомості як переживанню інтенціональних актів. Світ суцього постає корелятом епістемологічного суб’єкта і конститується в феноменологічній установці. Проте на пізньому етапі творчої еволюції феноменологічного методу Гусерль переносить акцент із логічної сфери на сферу життєвого світу як вмістилище чистої свідомості у формі дорефлексивних структур. Концепт життєвого світу, подальшої розробки зазнає спочатку в межах феноменологічної соціології А.Шюца та соціології знання П.Бергера й Т.Лукмана. Але саме в

<sup>1</sup> Під іменем „Органон” (лат. *organum* – знаряддя, інструмент) послідовники Арістотеля об’єднали кілька його праць, присвячених насамперед розробці логічної проблематики, зокрема: „Категорії”, „Перша Аналітика”, „Друга Аналітика”, „Топіка” та деякі інші. [Див. 18, с.465].

<sup>2</sup> Московський методологічний гурток був заснований на філософському факультеті МДУ спочатку як логічний. З 1958 року, коли погляди його фундаторів Б.А.Грушина, А.А.Зинов’єва, М.К.Мамардашвілі та Г.П.Щедровицького розійшлися, його очолював майже 40 років Г.П.Щедровицький, виконуючи функцію не тільки організатора і координатора роботи гуртка, а й беззастаного генератора нових ідей. Під його проводом ММГ перетворився із формату періодичних методологічних семінарів у специфічну форму інтелектуального життя й комунікації. Згодом, подолавши межі коло філософів-методологів та вчених, методологічні семінари породжують якісно нову форму методологічної діяльності - організаційно-діяльну гру (ОДГ), до якої активно залучаються широкі кола професійних методологів, вчених і практиків; з 80-х років проведення ОДГ перетворюється в масштабний інтелектуально-суспільний рух, спрямований на пошук оптимальних шляхів соціального перетворення в країні за умов перебудови.

<sup>3</sup> Одинадцята теза в лапідарно чеканній формі виражає суть революційно-конструктивного характеру марксистського вчення як філософії практики: „Філософи тільки по-різному пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його” [Див.11, с.4].

комунікативній моделі суспільства Ю.Габермаса він навантажується значним багажем легітимаційних і соціально-інтегративних імплікацій.

### III

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

Розвиваючи ідею апіоризму Г.Коген доходить висновку, що будь-яка наука має апіорний характер. На цій підставі здобувається методологічна перспектива для обернення позитивістської логіки міркувань, щоб отримати вихідний методологічний засновок: засаду об'єктивності науки становить - апіорі. Це означає - цілком в дусі Канта, що теоретичне знання та природничі закони виникають не внаслідок узагальнення емпіричного досвіду і фактів, а, навпаки, вони накладаються фактам. Наступним кроком Когена постає заміна поняття "річ у собі" принципом самообмеження досвідом. Суть його в тім, що за допомогою законів епістемологічний суб'єкт здобуває не цілісне, а лише часткове знання.

Методологічну підвалину соціальних наук неокантіанці Баденської школи вбачають в об'єктивному характері ціннісної сфери. Більше того, голова цієї школи В.Віндельбандт предмет філософії обмежує ціннісною сферою. Філософія розуміється як загальна наука про цінності. На його переконання справжній світ людини становлять нормативні універсальні цінності, які належать сфері історії, мистецтва і моралі. Звернення до апіоризму Канта обумовлено пошуком надійного способу пізнання цінностей. Наслідуючи катівське розрізнення теоретичного і практичного розуму, він протиставляє природничі закони, які фіксують істини фактів, нормативному знанню філософії, яке ґрунтується на цінностях краси, добра та істини. Якщо до природничих законів людина пристосовується, підкоряючись необхідності (Müssen), то норма, засадничена на оцінці, виражає повинність (Sollen) належного.

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

Наступний етап розвитку ідей ціннісно-нормативного джерела легітимації в контексті німецького історизму пов'язаний з творчістю представника філософії життя В.Дільтея, у якого на місці трансцендентального суб'єкта пізнання Рікерта виступає суб'єкт історичний. Не приймаючи історизм Гегеля, В.Дільтей звертається до критичного методу Канта, намагаючись створити "критику історичного розуму", щоб обґрунтувати значимість наук про дух (Geisteswissenschaften). Інспірований ідеями неокантіанців Баденської школи про розрізнення природничого і культурно-історичного знання, у "Вступі до наук про дух" (1883) він здійснює методологічну дихотомію наук – на науки про природу і науки про дух. Визначною ознакою перших є те, що предметом їх дослідження постають явища природи, як щось зовнішнє для людини. Щодо наук про дух, то вони досліджують світ людських відношень. Отже, їх цікавлять не зовнішні

об'єкти, а світ внутрішніх переживань (Erlebnis) людини, який описується категоріями смислу, цінності, належності тощо. Своєю критикою історичного розуму Дільтей намагався доповнити “Критику чистого розуму” Канта, наслідком чого і постав його історизм.

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

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

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

В.Віндельбандт у цілому позитивно сприймає обґрунтування гуманітарних наук. Разом з тим вважає метафізичне обґрунтування наук про дух Дільтея, що ґрунтується на розрізненні природи і духу, вважає невдалим і тому протиставляє йому методологічне розрізнення наук на номотетичні і ідіографічні. Перші науки досліджують природні вічні закони шляхом не відкриття їх, а „покладання” силою розуму, тоді як другі – історичні події в їх індивідуальній неповторності за допомогою методу пояснення шляхом опису (грецьк. *idios* – особливий та *grapho* – пишу). У такий спосіб генералізуючий номотетичний метод протиставляється індивідуалізуючому ідіографічному методу наук про культуру.

Отже, можна вважати, що В.Віндельбандт запропонував історично першу спробу подолати розрізнення наук Дільтея, оскільки будь-який феномен тепер можна розглядати і в номотетичній перспективі – в аспекті однаковості, і в ідіографічній - в аспекті неповторності події. Більш радикальні підходи подолання дільтеївської дихотомії наук будуть запропоновані пізніше - в поняттєвих рамках системно-теоретичного аналізу Н.Лумана шляхом поширення методів природничих наук на дослідження суспільної сфери та в перспективі постмодерністського мислення Р.Рорті. Автор утопічного проекту класифікацію наук на природничі - „строгі” і науки про дух - „нестрогі” замінює

розрізненням дискурсивних жанрів тексту культурного простору - наукового, філософського, літературного тощо. У такий спосіб епістемологія класичної філософії, що переймалася відкриттям універсальних істин, заміщається історичистською герменевтикою, у сферу компетенції якої включаються не тільки гуманітарні, а й природничі науки [16, с.27, 108].

#### IV

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

Отже, із аналізу німецького історизму ми вийшли на категорію „розуміння”, яка грає визначну роль в осягненні легітимаційної специфіки в контексті конструктивізму. Дільтеївським поняттям розуміння була інспірована розуміюча соціологія М.Вебера, в якій він дає тлумачення історичних ідеально-типових моделей легітимації: легальної, традиційної та харизматичної. Щодо поняття „мовного розуміння” Г.-Г.Гадамера, то від нього лише крок до поняття дискурсу як мовної аргументації фундаторів дискурсивної етики.

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

Результатом другої наукової революції, яка датується кінцем XVIII та першою половиною XIX століття, постала диференціація цілісної до того наукової картини світу на дисциплінарні наукові галузі з відповідною диференціацією раціональності. На рівні філософської рефлексії ці революційні зміни актуалізують двоєдину проблему: з одного боку, пошук способів поєднання розуму, а з іншого, за умов претензії автономного розуму на конструювання світового процесу, - проблема осмислення цілей, яка охоплює мотиви та засоби діяльності. Розкол безперервності раціональності природи (на суб'єкт і об'єкт) супроводжується розрізненням мотивів і цілей, що тягне за собою розкол цілісності раціональності суб'єкта. М.Вебер в духовній атмосфері загального скепсису до раціональності, що панував серед європейських інтелектуалів XIX ст., в дусі античного розрізнення між “praxis” і “poiesis”, здійснює поняттєву диференціацію раціональності, розрізняючи в ньому дві головні компоненти - цілераціональність і ціннісну раціональність. Якщо спробувати продовжити ряд аналогій, то цій дихотомії у філософії



Канта відповідали морально-практичний і технічно-практичний розум, а в соціології Дюркгейма - моральні норми й технічні правила. У Габермаса репрезентантами типів раціональності Вебера на суспільному рівні постають система і життєвий світ, а на рівні інтерсуб'єктивного спілкування, відповідно, раціональність стратегічна та комунікативна.

Вебер фундує концепцію розгортання суспільної раціоналізації в процесі західної модернізації і секуляризації на основі дуалізму раціональностей. Розвиток капіталістичного господарства, науки та техніки як мети суспільного розвитку потребували інструментального застосування розуму. Відтак осмислення ціннісно-нормативних засад вибору цілей та засобів їх досягнення відійшло на другий план і постало справою суб'єктивного вибору, себто децизіоністського рішення, неповний раціоналізм якого обертається ірраціональністю. Отож концепція дуалізму Вебера співзвучна з принципом доповнення екзистенціалістів та позитивістів, за яким соціальне життя врегульовується на засадах вільної від цінностей науково-технічною раціональністю, а ціннісна сфера (мораль та релігія) обмежується сферою приватного життя [Див.: 5, с.17].

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

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

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

Габермас в головному поділяє маркузіанську концепцію науки і техніки як „нової ідеології”. Втім він не сприймає песимістичних висновків щодо перспектив суспільного розвитку фундаторів традиційної критичної теорії, які обумовлені парадигмою цілераціональної дії. Здійснивши лінгвістичний поворот він повертає вектор раціональності із відношення людини-природа на відношення людина-людина. Вже в ранніх своїх працях, зокрема, „Техніка і наука як „ідеологія” (1968), „До реконструкції історичного матеріалізму” (1976) та ін. Габермас здійснює розробку головного поняттєвого інструментарію, що визначає концептуальну стратегію трансформації традиційної критичної теорії. Вона закладається ним на підвалині практичного розуму, що ототожнюється з комунікативною раціональністю. У поняттєвому обрії парадигми інтерсуб’єктивності накреслюється шлях виходу із кризи, породженої пануванням технологічної раціональності, та створюється комунікативна модель суспільства. У цьому контексті в новому світлі постає „нова ідеологія”. Як виявляється, вона виражає вже інтереси не суб’єктивні (якогось одного класу), а інтерсуб’єктивні і спрямована на встановлення “комунікацій вільних від панування”. Перетлумачується й концепт відчуження. Джерелом людського відчуження розглядається спотворена комунікація, яка має місце, коли метою інтерсуб’єктивного спілкування є досягнення успіху шляхом стратегічного маніпулювання іншим та створення несиметричних умов комунікації, в тому числі й відносин панування. У всіх цих випадках комунікація відбувається за монологічною схемою. У праці “Проблеми легітимації в пізньому капіталізмі” (1973) Габермас обґрунтовує свої сподівання на можливість досягнення гармонійного розвитку суспільства, розглядаючи демократичну модель як механізм діалектичного (гармонійного) співвідношення науково-технічного розвитку і ціннісної орієнтації суспільства, науки і політики, відновлення єдності інтересів, розуму і дії. Головним засобом досягнення цього стану має постати “вільний діалог” науковців й інтелектуалів, які спроможні здійснити “оновлення комунікації” [21, с.129]. Хоча тут виразно наголошується на елітарній ролі інтелектуалів, проте не слід думати, що лише із цією верствою у вузькому розумінні цього слова він пов’язує свої сподівання на оновлення комунікації. Його теоретичні інтенції лежать в руслі просвітницьких ідей Канта і передусім надихаються його ідеєю повноліття (*Mündlichkeit*)<sup>4</sup>, що покладена у підґрунтя концепцій комунікативної компетенції та аргументативної комунікації в теорії комунікативної дії. Остання по суті й становить

---

<sup>4</sup> Образ повнолітньої людини, за яким людина цілком автономно застосовує свій розсудок, Кант застосовує для характеристика Просвітництва як засобу звільнення розуму людини від зовнішньої опіки над ним [Див. 7, с.28].

довершену версію трансформації традиційної критичної теорії, що викладена в двотомній однойменній праці й вийшла друком в 1981 році.

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

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

В поняттєвих межах комунікативної парадигми принцип монологізму суб'єкто-центрованого розуму філософії суб'єктивності заступає принцип діалогу, а стратегічна раціональність цілеспрямовано діючого суб'єкта долається комунікативною раціональністю у перспективі опосередкованого мовою порозуміння, взадниченого принципом взаємності. Передумови переходу від методологічних засад парадигми пізнання до парадигми взаєморозуміння закладалися ще в надрах філософії рефлексивності. Як цілком слушно відзначив Ю.Габермас у „Філософському дискурсі модерну”, вони готувалися і критичним потенціалом молодого Г.Гегеля та ранніх праць К.Маркса, і М.Гайдегером періоду „Буття та часу”, і полемікою Ж.Деріда з Е.Гусерлем. Проте кожний з них, у свій спосіб наближуючись до парадигми взаєморозуміння, так і не спромігся подолати інтенції першофілософії [22, с.345]. Іншу крайність демонструє теорія

системно-функціонального аналізу Н.Лумана, якому вдається взагалі усунути проблему суб'єктно-центрованого розуму і на цій основі - ціною перетлумачення індивіда в автономну психологічну систему - позбавити гостроти конфлікту між об'єктивізмом і суб'єктивізмом. В універсальній перспективі системної раціональності метафізичні проблеми розуміються ним як метабіологічні і в такий спосіб критика розуму, яка мала антиметафізичне спрямування та локалізувалася в критиці влади, втрачає свою релевантність.

Наостанці відзначимо, габермасівський проект продовження модерну як Просвітництва викликав у таборі суспільствознавців неоднозначне ставлення. Не маючи можливості в межах даної статті зупинитися на цьому, принаймні, зазначимо критичну позицію Петера Козловські, яка в цьому відношенні є промовистою, оскільки головну хибу Габермасового тлумачення модерну і продовження просвітницького проекту він вбачає в редукції його суті лише до однієї програми – навчання [8, с.229]. Більше того, критичний пафос Козловські сягає загалом проекту модерну як Просвітництва. Помилку модерну він пов'язує з припущенням про абсолютне панування розуму, яке становило підвалину левогегелянського розуміння модерну. Віра в Бога в ньому заміщається вірою в Розум. Проте претензії розуму на статус абсолюту обертаються тоталітаризмом, в чому матеріалізуються ірраціональні інтенції і вимушена втеча у міф [8, с.238]. Як бачимо, критика модерну Козловські здійснюється з позицій ідей засновників критичної теорії, на подолання методологічних вад яких і була спрямована комунікативна модель суспільства Габермаса.

### Література

1. Адорно Т.В. К логике социальных наук // Вопросы философии. – 1992. - №10. – С.76-86.
2. Вебер М. Про деякі категорії соціології розуміння // Вебер, М. Соціологія. Загально історичні аналізи. Політика / Пер. з нім. – К.: Основи, 1998. – С.104-156.
3. Гадамер, Ганс-Георг. Істина і метод: Пер. з німе. - К.: "Юніверс", 2000. Т. I: Герменевтика I: Основи філософ. Герменевтики. – 464 с.
4. Гьосле Вікторіо. Практична філософія в сучасному світі. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.
5. Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). – К.: Наукова думка, 1994. – 200 с.
6. Кант И. Критика чистого разума / Кант И. Сочинения: В 6 т. Т.3. – Мысль, 1964. – С. 69-757.
7. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И., Соч., Т.6. – М., 1966. – С.25-37.
8. Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навч. Посібник. – Київ.: Ваклер, 1996. – С.214-294.
9. Марача В. Московский методологический кружок: основные идеи и формы организации интеллектуальных практик // Философские науки. - №1. – 2004. – С.103-124.
10. Маркс К. До критики гегелівської філософії права: Вступ // К.Маркс і Ф.Енгельс. Твори у 50 т. - К.: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1958.— Т.1. – С.384-397.
11. Маркс К. Тези про Фейербаха // Маркс К. і Фрідріх Е. Твори у 50 т.– К, 1959. – Т.3.- С.1-5.
12. Маркузе Герберт. Одномерный человек. – М.: «REFL-book», 1994. – 368 с.
13. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. - М.: Пресса, 1991. – 639 с.
14. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней. – ТОО ТК «Петрополис», СПб, 1997.
15. Риккерт, Генрих. Философия жизни / Пер. с нем. – К.: Ника-Центр, 1988. – 512 с.

16. Рорти Р. Случайность ирония и солидарность. Пер. с англ. - М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 282 с.
17. Тур М.Г. Моральний ідеал та принцип індивідуалізму: легітимаційні засади лібералізму // Актуальні проблеми духовності. – Зб. наукових праць. – Вип.6. – Кривий Ріг: КДПУ, 2005. – С.309-318.
18. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1983. – 840 с.
19. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. – 1992. – №4. – С.40-51.
20. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения / Перев. с немец. – М.: Медиум, 1997. – 311 с.
21. Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main: Shurkamp, 1973. – 196 s.
22. Habermas J. Der Philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main, 1985. – 456 s.