

**Марина Соболевська**

**ПОРЯДОК ДИСКУРСУ ПОРЯДКУ:**

*неофункціоналізм та постструктуралізм  
у сучасній соціологічній теорії*

**Монографія**

КИЇВ – ЛОГОС – 2014

УДК 316 (258+286)

ББК 60.5

С–54

**Соболевська Марина**

С–54    Порядок дискурсу порядку: неофункціоналізм та постструктуралізм у сучасній соціологічній теорії : монографія / Марина Соболевська. – К.: Логос, 2014. – 248 с.

ISBN 978-966-171-784-7

У науковій монографії здійснюється спроба розробити й представити цілісну картину розмаїття сучасного соціологічного теоретизування, розглянутого як дискурс соціального порядку. Авторкою запропоновано й обґрунтовано перспективи застосування дискурсивного підходу до аналізу сучасної соціологічної теорії, представленої такими напрямками як неофункціоналізм та постструктуралізм. Теоретичний плюралізм сучасної соціології, як доводиться в дослідженні, можна представити як цілісне й впорядковане утворення, загальною рамкою для розуміння специфіки якого стає уявлення про теорію як специфічним чином організовану й впорядковану дискурсивну формацію, розгортання якої відбувається в певних дисциплінарних межах, виступає результатом певних інституціалізованих пізнавальних практик та здійснюється відповідно до визначених, історично сформованих та певним чином організованих і встановлених правил. Запропонована методологія дослідження сучасної соціологічної теорії спрямовує на пошук єдності у відмінному, порядку в дискурсі порядку.

УДК 316 (258+286)

ББК 60.5

*Рекомендовано до друку вченою радою факультету соціології  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка  
(протокол №7 від 26 лютого 2014 року)*

**Рецензенти:**

Олена Злобіна – доктор соціологічних наук, професор, завідувачка відділом соціальної психології Інституту соціології НАН України

Юлія Сорока – доктор соціологічних наук, доцент, професор кафедри соціології Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

ISBN 978-966-171-784-7

© Соболевська М., 2014

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП. Дискурс порядку в соціології: від класичних інтерпретацій до сучасних викликів.....</b>	<b>5</b>
<b>1. ПІДСТАВИ ДОСЛІДЖЕННЯ. ПОРЯДОК ДИСКУРСУ .....</b>	<b>12</b>
<b>1.1. Між порядком слів та порядком речей: дискурс порядку крізь призму епістемних конфігурацій соціологічної науки.....</b>	<b>12</b>
1.1.1. Дисциплінарний статус соціології як гуманітарної науки та специфіка епістемного підходу до історії наукового пізнання .....	16
1.1.2. Місце соціології в конфігураціях сучасної наукової епістемі .....	25
<b>1.2. Сучасний стан соціологічного знання: проблеми та перспективи розвитку .....</b>	<b>31</b>
1.2.1. Сучасна соціологічна теорія: від парадигмальності до дискурсивності.....	36
1.2.2. Соціологічне теоретизування як дискурс: поняття дискурсу та специфіка його соціологічної інтерпретації .....	41
<b>1.3. Порядок аналізу дискурсу: дискурсивні закономірності соціологічного теоретизування .....</b>	<b>49</b>
1.3.1. Формування об'єкту дослідження: соціальний порядок як об'єкт теоретичного дискурсу соціології .....	51
1.3.2. Формування модальностей висловлювань: соціологічне теоретизування в руслі основних дослідницьких напрямів і традицій.....	61
1.3.3. Формування понять: понятійні конфігурації та пізнавальні моделі організації соціологічного знання .....	70
1.3.4. Формування стратегій теоретизування: рефлексивні процеси в сучасній соціологічній теорії.....	75
<b>2. ПОРЯДОК НЕОФУНКЦІОНАЛІСТСЬКОГО ДИСКУРСУ .....</b>	<b>92</b>
<b>2.1. Дискурс неофункціоналізму як переосмислення парсонівської спадщини .</b>	<b>92</b>
<b>2.2. Ревізія класичного об'єкту дослідження: неофункціоналістський дискурс порядку .....</b>	<b>99</b>
2.2.1. Дж. Александер: проблема порядку й пресупозиції соціологічного теоретизування .....	100
2.2.2. Н. Луман: порядок із парадокса й подвійна контингентність.....	106
<b>2.3. Реконструкція теоретичної традиції: способи переосмислення функціоналізму .....</b>	<b>111</b>
2.3.1. Дж. Александер: неофункціоналізм як постпарсоніанство .....	111
2.3.2. Н. Луман і радикалізація функціоналізму .....	117

<b>2.4. Удосконалення основних понять: міждисциплінарні впливи й зв'язки неофункціоналізму .....</b>	<b>124</b>
2.4.1. Дж. Александер у напрямку широкого теоретичного синтезу: відносна автономність культури й способи означення.....	126
2.4.2. Н. Луман на шляху до розробки загальної теорії систем: розрізнення, аутопойезис та редукція комплексності .....	132
<b>2.5. Стратегії тематизації дискурсу: рефлексивна специфікація неофункціоналізму .....</b>	<b>138</b>
2.5.1. Дж. Александер: перформативність соціології та сфера громадянського суспільства.....	139
2.5.2. Н. Луман: соціологія як самоопис сучасного суспільства.....	147
<b>3. ПОРЯДОК ПОСТСТРУКТУРАЛІСТСЬКОГО ДИСКУРСУ.....</b>	<b>153</b>
<b>3.1. Дискурс постструктуралізму як епістемологічний протест .....</b>	<b>153</b>
<b>3.2. Переосмислення класичного об'єкту дослідження: рецепція проблеми соціального порядку .....</b>	<b>160</b>
3.2.1. П. Бурдьо: соціальний порядок крізь призму соціальної топології .....	160
3.2.2. Е. Гідденс: соціальний порядок із позицій теорії структурації .....	168
<b>3.3. Позичування постструктуралізму в просторі класичної традиції: стратегії переосмислення структуралізму .....</b>	<b>173</b>
3.3.1. Постструктуралістський синтез П. Бурдьо .....	175
3.3.2. Е. Гідденс: позитивна критика структуралістської соціології .....	182
<b>3.4. Категоріальний синтез як принцип формування понятійних схем постструктуралізму .....</b>	<b>189</b>
3.4.1. Бурдьо: габітус як синтез об'єктивної та суб'єктивної структур .....	190
3.4.2. Е. Гідденс: структурація як основа дуальності структури .....	199
<b>3.5. Тематизація дослідницьких стратегій постструктуралістського дискурсу: рефлексивність сучасності .....</b>	<b>207</b>
3.5.1. П. Бурдьо: соціоаналіз як проект рефлексивної соціології .....	208
3.5.2. Е. Гідденс: суперечливість модерну та рефлексивність сучасного суспільства .....	216
<b>ВИСНОВКИ. У порядку післямови. Запрошення до дискурсу .....</b>	<b>226</b>
<b>ЛІТЕРАТУРА .....</b>	<b>234</b>

## **ВСТУП**

### **Дискурс порядку в соціології: від класичних інтерпретацій до сучасних викликів**

Питання, які сучасність ставить перед соціальними теоретиками, постають і як абсолютно нові, і як такі, що можуть бути віднесені до традиційних – класичних соціологічних проблем. Чи існує єдиний соціальний порядок? Яка природа й принципи такого порядку? Чи змінюється він за умов сучасного суспільства? Які інтеграційні механізми здатні такий порядок підтримати? І якщо класична соціологічна теорія пропонувала розглядати соціальний порядок як не випадковість соціальної взаємодії акторів, що протистоїть хаосу, як надійно усталені й стабільно відтворювані в часі практики й структури, такі, що охоплюють усе суспільство без виключення, то сучасне суспільство, що знаходиться в русі й постійно змінюється, потребує нових способів осмислення як принципів соціальної організації, так і механізмів її функціонування. Пояснення цих змін – одне з ключових завдань, яке ставить перед собою соціологічна теорія, що претендує на назву сучасної.

У соціології термін «соціальний порядок» має цілу низку логічно пов'язаних між собою значень [202, с. 18–19]. По-перше, «порядок» відноситься до існування певних обмежень, заборон, контролю в суспільному житті. По-друге, – вказує на існування взаємності в суспільстві: поведінка кожного індивіда не випадкова й хаотична, а відповідає взаємністю або доповнює поведінку інших. По-третє, – охоплює елемент передбачуваності й повторюваності в суспільному житті: люди можуть діяти соціально тільки в тому випадку, якщо вони знають, чого очікують одне від одного. По-четверте, – може означати певну узгодженість, несуперечність компонентів соціального життя, і, нарешті, по-п'яте, – вказує на стійкість, більш-менш тривале збереження всіх форм. В умовах сучасного суспільства ці базові характеристики соціального порядку зберігаються, однак, разом із цим, до них додаються нові ознаки, радикальні перетворення, пов'язані з викликами часу й спробами дати відповідь на нові запитання: Чи існує єдиний «глобальний світовий порядок»? Унаслідок чого здійснюється легальний політичний порядок суспільства? Як функціонують локальні, обмежені в часі регіональні та особливі порядки?

Головною характерною рисою сучасності, яка зумовлює й генерує ці запитання, стає визнання принципової множинності, плюральності соціального світу, і, разом із цим, – визначення множинності самого порядку, який постає вже як соціальні порядки [170, с. 14–19]. Однак плюралізація соціального порядку в сучасному світі не означає настання хаосу. Просто це – практичне рішення класичної «гоббсівської проблеми порядку», не пов'язане ні з принципом «реальності», як у самого

Т. Гоббса, ні з «природним збігом інтересів», як у Дж. Локка, ні з «нормативізмом» Т. Парсонса. Плюралізація соціального порядку обумовлена такою організацією соціальної дійсності, коли одна область певним чином упорядкованих явищ відтворює себе, взаємодіючи з іншими.

Такі онтологічні зміни вимагають розробки відповідного теоретико-методологічного апарату для адекватного опису суспільних реалій. Зазначені виклики сучасності знаходять своє відображення й в самій соціологічній науці: плюральність, множинність порядків накладає відбиток на той спосіб теоретизування, що намагається осмислити ці радикальні онтологічні зрушення. Саме тому, сучасна соціологічна наука характеризується відсутністю єдиної загальновизнаної теорії суспільства, а отже, становить собою набір різних підходів і способів концептуалізації соціальної дійсності. Таке розмаїття теоретичних узагальнень, що доповнюють, а іноді суперечать одне одному, дають змогу критично переосмислити певні висновки й надбання, утворюють різнопланову та мозаїчну картину суспільного життя, картину, єдність якої зберігається завдяки соціологічній рефлексії.

Сучасний соціологічний дискурс не утримується в межах якоїсь однієї традиції, школи, напрямку, демонструючи значну дисперсію парадигмальних установок, унаслідок чого відбувається взаємозбагачення концепціями та поняттями. А втім, розвиток і розмаїття стратегій сучасного соціологічного теоретизування також підпорядковано певній логіці, що зумовлена самим характером і природою соціологічного пізнання. Серед домінуючих тенденцій розвитку сучасної соціологічної теорії можна виділити дві магістральні: звернення та переосмислення класичної соціологічної спадщини та пошуки нового теоретичного синтезу. Зрозуміти й пояснити тенденції розвитку сучасної соціологічної теорії стає можливим лише за умови освоєння, переосмислення й успадкування здобутків класичної соціологічної традиції. Кумулятивний характер соціологічного знання обумовлює як різносторонню критику попередніх теоретичних здобутків у сучасних соціологічних теоріях, так і спроби нового синтезу класичних суперечностей або прогнози розвитку соціологічного знання в майбутньому.

Отже, актуальність цього дослідження визначається необхідністю соціологічної концептуалізації та теоретичного осмислення сучасних напрямків соціологічного теоретизування щодо звернення до традиційних соціологічних питань соціального порядку та соціальної інтеграції в контексті тих онтологічних змін, що характеризують сучасне суспільство та стимулюють відповідні трансформації сучасного соціологічного теоретизування.

Чому саме питання соціального порядку й дискурс навколо нього стає об'єктом нашого аналізу? Саме це питання в історичній перспективі постає як найбільш

загальна проблема соціологічної науки, яку Дж. Тьорнер, посилаючись на Т. Гоббса, сформулював як «проблему порядку»: «як створюються, зберігаються та змінюються соціальні утворення?» [151, с. 27].

Якщо оглянути історію соціології крізь призму проблеми порядку, то можна побачити, що це питання – «як можливий соціальний порядок?» – раз за разом постає у творчості різних мислителів від соціології – починаючи з класиків і завершуючи сучасними теоретиками.

Так, уже в працях О. Конта поняття соціального порядку розкривається в одному із найважливіших для нього аспектів соціологічного дослідження – соціальній статистиці, а прогрес, або соціальна динаміка, виявляється лише «розвитком порядку». Спенсерівська органістична теорія суспільства розглядає соціальний порядок як один із етапів розвитку матерії в її надорганічній стадії, коли забезпечується максимальна збалансованість внутрішньої структури суспільного організму та його адаптація до умов зовнішнього середовища (стан еквілібризму). Центральним для опису соціального порядку у творчості Е. Дюркгейма стає поняття соціальної солідарності, а розподіл праці постає як найважливіший механізм, через який сучасні індустріальні суспільства досягають стану впорядкованості й консенсусу. Класики німецької соціології звертаються до питання про соціальний порядок через опис певних духовних сутностей – «сумісного воління» (*wessenwille*) у Ф. Тьонніса, «духу народів» у В. Вундта, «духу капіталізму» у В. Зомбарта та М. Вебера, або визначення формальних способів типізації – через поняття «форм усупільнення» (*vergesellschaftung*) у Г. Зіммеля. Продовжуючи класичну традицію, феноменологічний напрям у соціології, представлений у працях А. Шюца, розглядає проблему соціального порядку крізь призму поняття повсякденних типізацій. Теоретичні розвідки в рамках етнометодологічних досліджень Г. Гарфінкеля та драматургічної соціології І. Гофмана об'єктом аналізу обирають практики впорядкування повсякденних взаємодій, намагаючись пояснити природу такого порядку за допомогою експериментів із руйнування усталених способів взаємодії (Гарфінкель) або через визначення ситуації та її рамок-фреймів (Гофман).

Найглибшого й детального осмислення концепція соціального порядку й соціальної інтеграції в соціології ХХ ст. набула в працях американського соціолога, що презентує структурно-функціоналістській напрям, – Т. Парсонса. Парсонс не просто підсумовує, а ґрунтовно переробляє ідеї своїх попередників із приводу основного питання соціології – проблеми соціального порядку суспільства. Парсонс уважає, що соціальний порядок – це факт, що не підлягає сумніву: «Я завжди вважав, що соціальний порядок, хоча й недосконалий, існує реально, а слід за цим ставив питання про те, за яких умов можна пояснити факт його існування» [123, с. 258].

Однак, виступаючи проти класичних утилітаристських інтерпретацій соціального порядку, американський учений ставить під сумнів твердження про те, що стабільний порядок може існувати в ситуації, коли люди у своїх діях орієнтуються виключно на користь. Питаючи про умови можливості соціального порядку, Парсонс доводить, що ті автори, які виходять із розуміння людських дій, орієнтованих виключно на власну користь, не здатні пояснити існування нормального соціального порядку, тобто такого порядку, що був встановлений не завдяки підпорядкуванню зовнішній вищій силі (як, наприклад, у Т. Гоббса) або в якому задіяні ринкові механізми раціонального обміну (як, наприклад, у А. Сміта чи Дж. Локка). Отже, якщо соціальний порядок справді існує (а емпірична реальність підтверджує цей факт) то, на думку Парсонса, необхідна теорія, яка б могла його пояснити, але така теорія, яка б вийшла за межі класичного утилітаристсько-економічного пояснення людської дії, що зводить усе до корисності.

Вирішення поставленого завдання знаходиться Парсонсом у розробці нормативістської теорії дії, яка стає основою його теорії порядку [1]. Будь-який соціальний порядок, згідно з Парсонсом, певною формою й в залежності від обставин спирається на загальні цінності й норми. Прийнятої в утилітаризмі «довільності цілей», на думку Парсонса, не існує в чистому вигляді, оскільки вона обмежується загальними нормами й цілями. Отже, норми й цінності із самого початку структурують індивідуальні дії й тим самим гарантують можливість співвіднесення дій різних індивідів. Якщо будь-який соціальний порядок встановлюється та функціонує завдяки тому, що існують норми, то необхідна така теорія дії, у якій головну роль відігравали б норми й цінності. Аргументи на підтримку такої теорії дії Парсонс знаходить у класиків соціології та економічної теорії – М. Вебера, Е. Дюркгейма, В. Паретто, А. Маршала – у такій спосіб ставши одним із перших соціологів, які здійснюють спробу теоретичного синтезу [121]. Так, спираючись на досягнення класичної соціології, Т. Парсонс намагається пов'язати теорію соціальної дії та теорію соціального порядку.

Теорія Парсонса, яка на новий лад актуалізувала для соціології проблему соціального порядку та визначила шляхи її вирішення через звернення й переосмислення класичної соціологічної спадщини, знайшла як прихильників, так і багатьох критиків. Однак, незважаючи на певні проблемні запитання, що йшли за появою цієї амбіційної теорії, питання умов можливості соціального порядку та механізмів його функціонування в його класичному формулюванні залишається актуальним для теоретиків, які намагаються дати свою відповідь на класичне гоббсівське запитання – разом із Парсонсом або всупереч йому, – відкриваючи простір можливостей для появи нових напрямків сучасної соціологічної теорії.



Такими привабливими та цікавими для сучасних теоретиків ці запитання робить той факт, що спосіб відповіді на них веде до певних висновків про сучасність, що надає можливість встановити своєрідний «діагноз часу». Погляди, які формуються теоретиками у відповіді на ці питання – іноді дуже абстрактні – відображаються в абсолютно конкретних оцінках сучасних суспільств, визначенні перспектив їхнього подальшого розвитку, поясненні їхнього минулого. Саме тому пошуки відповідей на ці питання – це не просто формальна справа або тренування в теоретичній ерудиції, однак, це також те, що робить соціальні науки значущими та важливими для суспільства, те, що спроможне викликати інтелектуальний інтерес у громадськості. Мова йде про розуміння механізмів функціонування сучасних суспільств та виявлення тенденцій і перспектив їхнього розвитку.

Так, неофункціоналізм як один із центральних напрямків сучасного соціологічного теоретизування, який зародився на початку 80-х рр. ХХ ст., став результатом намагань групи провідних теоретиків (Дж. Александер, П. Коломі, Н. Луман, Р. Мюнх, Н. Смелзер та ін.) наповнити новими знаннями парадигму структурно-функціонального аналізу, подолавши теоретичні труднощі та обмеження концептуальних побудов соціологічної теорії Т. Парсонса. Удосконалення, ревізія та оновлення функціоналістської парадигми в межах цього напрямку супроводжується сприйняттям і використанням ідей інших шкіл та напрямків соціологічного теоретизування: конфліктології, теорії обміну, символічного інтеракціонізму, феноменології тощо. Отже, неофункціоналізм постає як менш догматична, відкрита для врахування думок опонентів версія функціоналістського підходу. Із цих методологічних позицій представники неофункціоналізму намагаються осмислити й концептуалізувати традиційні для соціології проблеми соціальної інтеграції та соціального порядку з врахуванням новітніх викликів сучасності.

Інший напрям, у межах якого відбувається переосмислення традиційних для класичної соціології питань соціальної інтеграції та соціального порядку – постструктуралізм. Постструктуралізм як течія в соціологічному теоретизуванні з'являється в 70-х рр. ХХ ст. Його пов'язують не тільки з видозміненням загального структуралістського підходу до розгляду й вивчення соціальної реальності, але й зі змінами в самому соціологічному теоретизуванні. Якщо структуралісти виходили переважно з бажання подолати обмеженість суб'єктивістського бачення соціального світу, то постструктуралісти зміщують наголос на зміни, які відбулися в самому суспільстві, до того ж вони не настільки жорстко орієнтуються на структурні характеристики суспільних чинників. Головна помітна риса постструктуралістського теоретизування – значний інтерес до проблем мови, лінгвістики, звернення до форм мовної діяльності (дискурсу), представлення соціального світу у

вигляді серії текстів. Провідні теоретики постструктуралізму – М. Фуко, Ж. Деріда, Ж. Дельоз, П. Бурдьо – причетні й до інтелектуального руху постмодернізму в соціальному мисленні.

У межах нашого дослідження пропонується розглянути неофункціоналістські та постструктуралістські соціологічні теорії як напрямки сучасного соціологічного теоретизування, єдині за метою теоретичного задуму своєї конструкції в аспекті переосмислення класичних концепцій соціальної інтеграції та соціального порядку. Слід зазначити, що в такому ракурсі ці соціологічні теорії ще не розглядалися в сучасній як вітчизняній, так і західній соціології. І якщо окремо неофункціоналізм і постструктуралізм потрапляли у фокус критичного осмислення сучасних теоретиків, то обраний ракурс розгляду цих теорій є іновативним й унікальним.

Чому саме неофункціоналізм та постструктуралізм стають предметом нашої уваги? У зверненні саме до цих двох напрямків сучасної соціологічної теорії виявляється як певна випадковість, так і необхідність, напередвизначеність. Обидва напрямки формувались наприкінці ХХ ст., у специфічний для соціологічної теорії період звернення до проблематики мета-аналізу й теоретичного синтезу, відродження дослідницького інтересу до власних передумов, розв'язання завдань аналітичного впорядкування, концептуальної стандартизації та інтеграції різних типів теоретизування. Представники цих двох соціологічних напрямків є визнаними й відомими авторами теоретичних проектів і розробок в зазначеній сфері. До того ж ці напрямки сформувались як результат переосмислення класичної традиції, що, незважаючи на їхню різноспрямованість («нео-» – як відродження, «пост-» – як переосмислення, визначення та подолання суперечностей), стає тією загальною рамкою, яка дозволяє говорити про єдність способу розвитку сучасного соціологічного теоретизування. Спільною рисою для представників цих напрямків стає також звернення до тематики соціального порядку, ідеї впорядкованості суспільного життя, що формулюється як найбільш загальне й ключове питання соціологічної науки.

Отже, завдання, яке було поставлено під час написання цієї роботи полягало в тому, щоб розкрити специфіку генези та розвитку традицій дослідження соціального порядку в сучасній соціологічній теорії, презентованій такими напрямками теоретизування, як неофункціоналізм та постструктуралізм. Реалізувати поставлене завдання, виявивши й продемонструвавши таку специфіку, стало можливим лише через осмислення й представлення авторського розуміння того, що собою являє сучасна соціологічна теорія, а також уявлення про способи її організації й впорядкування.

Отже, щоб відповісти на запитання про те, у чому полягають особливості сучасного дискурсу соціального порядку, розглянутого на прикладі неофункціоналізму та постструктуралізму, стає необхідним розробити й застосувати специ-

фічну методологію дослідження, сформувавши власне бачення порядку дискурсу, запропонувавши інструментарій його аналізу. Це й визначило стратегічні напрямки дослідження, ставши його підставами, що передують безпосередньому зверненню та аналізу неофункціоналізму й постструктуралізму в сучасній соціологічній теорії.

По перше, мова йде про розгляд особливостей застосування епістемного підходу до аналізу процесів становлення й розвитку соціологічного пізнання, що має на меті прояснення дисциплінарного статусу соціологічної науки та визначення її місця в конфігураціях сучасної наукової епістемі, наблизивши дослідження до розгляду проблем сучасного соціологічного теоретизування. По-друге, необхідним виявляється звернення та уточнення розуміння специфіки сучасної соціологічної теорії, способів її організації й впорядкування, а також обґрунтування можливостей її представлення у вигляді дискурсивної формації. Нарешті, по-третє, важливою стає розробка та визначення стратегій і напрямків застосування дискурсивного підходу до аналізу сучасного соціологічного теоретизування як дискурсивної формації, що визначається її складовими елементами й специфічними правилами їх формування. Реалізація зазначених завдань стала основою для розробки дослідницької методології, спрямованої на визначення специфічного порядку дискурсу – тих дискурсивних закономірностей, які б дозволили виявити спільні ознаки й проаналізувати способи розвитку, притаманні сучасному соціологічному теоретизуванню, представленому такими напрямками як неофункціоналізм та постструктуралізм.

# 1. ПІДСТАВИ ДОСЛІДЖЕННЯ. ПОРЯДОК ДИСКУРСУ

## 1.1. Між порядком слів та порядком речей: дискурс порядку крізь призму епістемних конфігурацій соціологічної науки

У своїй відомій класичній роботі «Як можливе суспільство?» Г. Зіммель [74], розглядаючи можливість застосування до вивчення суспільства підходу, запропонованого І. Кантом для відповіді на запитання «як можлива природа?», доходить висновків, що єдність суспільства є не лише результатом нашого процесу пізнання, однак, на відміну від природи, ця єдність є цілком реальною, своїми власними елементами, зв'язаними безпосередньо (а не лише пізнавальною активністю суб'єкта), такими, що не потребують зовнішнього спостерігача. Отже, пізнання суспільства із самого початку базується на певній подвійності. Ця подвійність полягає в тому, що суспільство само з себе являє певну зв'язаність й одночасно виступає об'єктом пізнання й конструювання дослідника, який намагається зафіксувати, описати та прояснити цю даність, що є не лише результатом його власних спостережень і зв'язаності, яка виникає завдяки активній діяльності його свідомості, однак є реальною єдністю настільки, наскільки для нас є реальною (так само, як і ми для себе) інша людина.

Така ситуація принципово відрізняє соціологічний підхід до вивчення суспільства та ускладнює розуміння соціологічного способу пізнання. Оскільки з позицій соціології мова повинна йти не лише про те, як ми описуємо (застосовуючи принципи впорядкування й пояснення) соціальний порядок, що вже є певним чином заданий і впорядкований, але й про те, як соціальний порядок існує через безпосередній зв'язок індивідів. Крім того, реальний зв'язок, що існує між індивідами, також відображується, сприймається та оцінюється самими учасниками взаємодії. Звідси теоретична діяльність у межах соціології завжди наштовхується на «подвійну герменевтику» [49]: *уявлення про* те, як люди *представляють* собі те, що відбувається з ними й навколо них у реальному (повсякденному) житті.

У той самий час, повсякденні практики мають свою специфічну природу. Вони формуються основоположними кодами культури, які визначають мову, схеми сприйняття, форми висловлення, цінності й ієрархії для кожної людини, що належить до цієї культури, становлять певні емпіричні (фактичні) порядки, з якими вона має й матиме справу і в яких вона орієнтується й орієнтуватиметься. Такі уявлення про порядки повсякденного життя інтерпретуються й оцінюються з позицій здорового глузду, приймаються як зрозумілі само собою, дозволяючи максимально адаптуватися до умов ситуації, діяти відповідно й природньо. А опис

повсякденних практик, взаємодії та сумісної діяльності відбувається за допомогою мови й слів. Отже, слова – той базовий компонент, за допомогою якого у сфері повсякденності ми намагаємося осягнути й описати реальну зв'язаність речей, людей і світу. На іншому боці сприйняття та опису порядку взаємодії знаходяться наукові теорії та інтерпретації, що покликані пояснити причини виникнення будь-якого порядку, загальний закон, якому він підпорядковується, принципи, а також основи, відповідно до яких цей порядок укладено.

Якщо звернутися до сутності теоретичної діяльності в соціології, то йдучи за Дж. Тьорнером [151, с. 28–29], теоретизування можна віднести до пізнавальної діяльності, яка реалізує такі основні завдання: класифікувати й організовувати, пояснювати й передбачати, надавати розуміння того, чому, як і що відбувається. Досягнення цих завдань стає можливим завдяки базовим елементам будь-якої теорії – поняттям, за допомогою яких визначаються певні явища, через які виокремлюються найсуттєвіші ознаки цих явищ, завдяки яким встановлюється той порядок, що визначає сутність самої теорії в її відношенні до явищ світу. Отже, поняття стають тим базовим компонентом, який визначає відношення теорії до дійсності й розкриття тих способів, у які теорія встановлює зв'язок між поняттям та явищем, між понятійними зв'язками та реальними феноменами.

Між цими віддаленими областями – повсякденними інтерпретаціями ситуацій соціальних взаємодій, що визначаються культурними кодами й традицією (які існують в мовних практиках і виражаються в словах), та теоретичним способом осмислення природи порядку, що пропонується науковим знанням і досягається через розробку специфічного понятійного апарату науки (теж сформованого й заданого певною традицією мислення із узгодженими кодами), – знаходиться сфера, яка є менш чітко визначеною, менш доступною аналізу, яка є такою, що виконує роль посередника, проте водночас є надзвичайно важливою. У цій сфері культура непомітно відриваючись від приписаних їй первинними кодами емпіричних порядків, звільняється від їхнього безпосереднього впливу й стикається з тим елементарним фактом, що за межами встановлених безпосередньо нею порядків є речі, які самі доступні певному невизначеному впорядкуванню. Що за межами описів й інтерпретацій соціального (повсякденного чи описаного наукою) порядку життя, безпосередньо існує сам цей порядок, реальний соціальний зв'язок. Якщо повернутися до концепції Зіммеля, то за описами й уявленнями про соціальні взаємодії, представленими як у повсякденних практиках, так і в наукових інтерпретаціях суспільства, завжди існує реальний порядок, реалізований як безпосередня (чи опосередкована) соціальна зв'язаність.

Стикаючись, ці два порядки – порядок мови (повсякденної чи наукової, слів чи понять) і порядок речей (соціальна зв'язаність, взаємодія) – взаємодіють у специфічний спосіб: другий здатний частково нейтралізувати перший, відкриваючи простір для критики та рефлексії, що ставить під сумнів і розкриває умовність і штучність мовних та понятійних конструктів. Саме тому для пересічних людей, занурених у практики повсякденного життя, реальна взаємодія, реальний зв'язок з іншою людиною завжди залишається більш важливим, ніж ті способи опису, які для цієї взаємодії добираються наукою, мистецтвом, літературою або іншими культурними практиками, що звертаються до мовних порядків. Зв'язок слів та речей у цьому аспекті виявляється дещо однобічним: у тому сенсі, що речі (як такі, що представляють реальні зв'язки та взаємодії) завжди залишають за собою право диктату реальності, простору можливостей для змін. У той час, як слова (включаючи й наукові поняття опису соціальної реальності), підпорядковуючись власній логіці – логіці мови, увесь час відчувають потребу пошуку адекватного опису змін, що відбуваються в реальності. Порядок слів реагує на виклики та зміни, що диктуються порядком речей. Однак це підпорядкування здійснюється під значним тиском, у якому виявляється задіяною проміжна сфера – між речами та словами, сфера чистого порядку.

Саме в цьому проміжку – на стику порядку мови й порядку речей – виникає сфера, що розкриває порядок у самій своїй суті – саме тут він постає як незалежний від культур та історичних умов, як безперервний і поступовий або розпорошений і дискретний. Саме ця проміжна сфера, у тому ступені, як вона розкриває способи буття порядку, може бути розглянута як основоположна, тобто, як така, що передує словам, поняттям, сприйняттю та жестам як формам і способам вираження, прийнятним для певної культури.

Отже, у кожному суспільстві між використанням того, що можна назвати кодами впорядкування й опису практик взаємодії й реальним порядком зв'язків і взаємодій, існує чиста практика порядку й способів його буття. Звернення до цієї проміжної сфери, що лежить між дискурсом порядку й самим порядком речей, дозволить розкрити передумови повсякденних практик порядку, а також зазирнути за лаштунки наукової діяльності, встановивши умови можливостей самої науки, визначивши її інтелектуальні межі. Ми не станемо претендувати на можливість охоплення становлення й розвитку наукового знання в цілому (тим більше, що такий амбіційний проект був уже здійснений в працях М. Фуко [164]), але обмежимося лише тими науковими практиками, що склалися в межах соціологічної науки з приводу й навколо питання соціального порядку.

Незважаючи на інтуїтивну прозорість поняття «соціальний порядок», усе-таки воно потребує прояснення й уточнення свого змісту. І проблема не лише в тому, що, знаходячись у дискурсі гуманітарних дисциплін, це поняття постійно наповнюється й збагачується додатковими сенсами, а й у зв'язку з тим, що, як і більшість понять соціології, соціальний порядок є також невід'ємною частиною повсякденної мови, виступаючи орієнтиром і регулятором поведінки для тих, хто прагне жити в умовах соціального порядку, чи тих, хто закликає до нього.

У найзагальнішому визначені порядок – це «правильний, відлагоджений стан», «правила, за якими щось здійснюється», «заведений устрій» [118]. У цьому визначені можна виокремити принаймні 3 аспекти, що відсилають нас: по-перше, до загальної характеристики устрою; по-друге, до принципів здійснення та підтримки певного стану; по-третє, до самої наявної ситуації, як такої, що є досяжною й вже існує.

Що стосується поняття «соціальний порядок», то філософський словник дає таке тлумачення: це те, що «виражає стійкість і організованість суспільного життя, а також можливість об'єктивування соціального, а отже, його концептуалізації...» [83]. Таким чином, через поняття соціального порядку, через встановлення соціального порядку відбувається не лише опис визначальних характеристик суспільного життя та його регулярностей, а й закладається принципова можливість його пізнання через систему сформованих понять (концептуалізація).

Зрозуміло, що сфера соціального порядку є специфічною предметною цариною рефлексії, у межах якої онтологічна та гносеологічна складові не можуть не взаємодіяти, а їх ізоляція може призвести до взаємної деформації. Не можна казати лише про гносеологічну складову в досягненні соціального порядку, не беручи до уваги практичні умови його становлення й відтворення в реальному житті. Незважаючи на це, у нашому випадку мова буде йти про пізнання соціального порядку, яке супроводжується певним абстрагуванням від суб'єктів соціальної діяльності й від умов соціальних дій, спрямованих на досягнення такого порядку.

З розвитком способів опису та осмислення соціального порядку в соціології збільшувався та акумулювався цілий теоретичний арсенал підходів до розуміння самої природи й механізмів встановлення соціального порядку. Звісно, зміни в самому суспільстві постійно кидали виклики теоретикам, змінюючи ракурси та способи розкриття цієї центральної для соціології проблеми, проте певна логіка й стратегія розвитку самих теорій соціального порядку дає підстави означити те епістемологічне поле, у якому цей опис (соціологічний дискурс порядку) відбувався й відбувається.

Отже, мова йде не про визначення меж істинності або адекватності тих чи інших теорій соціального порядку, що сформувалися за часи існування соціології як науки, скоріше саме через огляд і розкриття логіки становлення й розвитку теорій соціального порядку в соціології ми намагатимемося визначити умови можливості самої соціології як науки, ті принципові моделі пізнання, що лежать у її основі, а отже, окреслити й встановити ті передумови, що закладають можливість соціологічного мислення. А втім, виявити їх як такі, що присутні неявно, як такі, що визначають і становлять підґрунтя соціології, стає можливим лише через занурення й глибинний аналіз практик і стратегій теоретизування, що сформувалися в межах історії соціології як науки. Саме ці теоретичні практики, що розкривають і розкриваються навколо питання про можливість соціального порядку (дискурс порядку) – класичні й сучасні – і стануть об'єктом нашого дослідження. Отже, саме дослідження буде будуватися на тому, щоб описати / визначити / розкрити порядок теорій соціального порядку – порядок дискурсу порядку.

Щоб реалізувати цей провокаційний задум, слід звернутися до більш широких питань, що стосуються соціологічного знання в цілому й зокрема проблеми дисциплінарного статусу соціології, її специфіки як гуманітарної науки та тих епістемних конфігурацій, що визначають її функціонування.

### **1.1.1. Дисциплінарний статус соціології як гуманітарної науки та специфіка епістемного підходу до історії наукового пізнання**

Проблема дисциплінарного статусу соціології в системі наукового знання, її інтелектуальна ідентифікація, яка, здавалося б, повинна була б бути визначеною ще на початку виникнення та заснування цієї науки, тим не менш, залишається, актуальною й дискусійною ще й до сьогодні. Питання на кшталт – «Чи наука соціологія?» і «Якою вона повинна бути?» (щодо критеріїв та зразків) – постійно порушуються в середовищі сучасних теоретиків від соціології [85; 135; 143; 148].

Потреба у визначенні дисциплінарного статусу, ідентифікації соціології викликана не лише тими онтологічними змінами та зрушеннями, що відбуваються у світі, та необхідністю постійного співвіднесення можливостей соціології як науки із запитамі суспільних реалій. Ця потреба також формується розвитком самої науки, в надрах якої, за словами українського соціолога Тарасенка В.І. «накопичилось стільки змін, що вона втрачає свій традиційний вигляд» [148, с. 19]. Осмислення цих внутрішніх змін, постійна рефлексія й пошуки закономірностей, рушійних сил і механізмів цього внутрішнього розвитку – дадуть можливість відновити цілісність та єдність такій «еклектичній», «плюралістичній», «вінегретичній», «ненауковій» науці, якою сьогодні все частіше визнається соціологія.



Отже, у межах окресленої проблематики будемо намагатися здійснити ще одну спробу в напрямку визначення дисциплінарного статусу соціології, але не просто як науки, а науки гуманітарної. Саме аспекти розгляду специфіки гуманітарного знання дозволять, на наш погляд, зрозуміти способи організації пізнавальних практик та особливості формування соціологічних понять із позицій дискурсивного аналізу. Визначення дисциплінарного статусу соціологічної науки з необхідністю зумовлює нас звернутися до історичних витоків її формування й загального контексту її появи на науковому небосхилі.

Спосіб прояснення ситуації, що склалася в межах соціології як науки, який ми пропонуємо представити, являє собою не стільки спробу визначення специфіки соціології як науки за її об'єктом / предметом дослідження, що видається, як доводить досвід здійснення багатьох таких спроб, дедалі важчим, але через встановлення її епістемологічної специфіки – тих дискурсивних практик, які сформувалися в межах об'єднання навколо певної проблематики – співвідношення людини та суспільства, або більш широко – проблеми соціального порядку.

Із цією метою розгляд історичного розвитку соціології як науки в контексті дискурсу порядку ми пропонуємо подати через аналіз зміни епістемологічного поля європейських наук у цілому, що зосереджує особливу увагу на понятті епістеми, запропонованому свого часу в роботі М. Фуко «Слова і речі. Археологія гуманітарного знання» [164].

Слово *episteme* – грецького походження, зазвичай перекладається як «знання», «наука», «пізнання». У той самий час його першопочаткове значення – «вміння», «здатність щось робити», що підкреслює його орієнтацію на практику. Саме в такому значенні – як посередника між теоретичним та емпіричним знанням, що визначає порядок дослідницьких практик та формується в межах наукового дискурсу в певний історичний період – цей термін з'являється в роботі М. Фуко. Поняття епістеми в полі цієї роботи визначається як специфічна конфігурація пізнавальних практик, що сформувалась та функціонує за певних історичних, культурних та соціальних обставин. Отже, епістема, за визначенням Фуко, постає як «структура структур», як трансцендентальний елемент організації пізнання, такий, що має дискурсивну природу й реалізується у зв'язку відносин «слова і речі», визначаючи порядок і спосіб цих відносин.

Розташувавшись у проміжному стані – між порядком речей та способами опису цього порядку, епістема стає основою й ключем для формування множини дискурсів, а отже, саме такий підхід допоможе прояснити й означити принципи та понятійну природу дискурсів навколо питання природи соціального порядку, що сформувалися в соціології. Крім того, через поняття епістеми як принципу, що задає

особливі конфігурації дискурсів науки, стає можливим розкриття умов теоретизування в межах самої соціології, фактично – умов можливості соціології як науки.

За Фуко, епістема має два принципових значення. По-перше, вона відноситься до несвідомого рівня людської діяльності; по-друге, вона завжди є похідною від самої людини. Отже, звертаючись до епістеми, що лежить в основі соціологічних дискурсів навколо проблеми соціального порядку, ми фактично звертаємось до підсвідомості соціологічної науки, до тих передумов, які задають можливості самого пізнання соціального. Крім того, слід пам'ятати, що ці дискурсивні практики – результат діяльності науковців як людей, що самі включені в суспільство й в систему соціальних взаємодій, а отже, є похідними від тих повсякденних уявлень про суспільство, які вони мають. Фуко виокремлює три епістеми, що історично змінювали одна одну в процесі становлення й розвитку європейської науки: ренесансну, класичну й сучасну.

Ренесансна епістема сформувалася в XVI ст. «В цю епоху те, що створювало місце інтерпретації, одночасно виступаючи її найзагальнішим сховищем, і тією мінімальною одиницею, якою вона могла оперувати – була тотожність. Там, де речі були схожими, там, де щось походило на щось інше, – тільки там що-небудь могло бути висловлено, а потім розшифровано» [164, с. 54]. За Фуко, внутрішня організація пізнання у епоху Відродження була основана на єдності слів і речей: речі обґрунтовують слова, які висловлюються про речі (слова – це також різновид речей), а слова, обґрунтовують існування речей (оскільки речі можна читати як слова). Тому мова, характерна для цієї епістеми, ще не стала незалежною системою знаків, а слова й речі були тотожні одне одному, безпосередньо взаємопов'язані та взаємозамінні.

У межах класичної епістеми (XVI – XVIII ст.) слова й речі втрачають безпосередню схожість і співвідносяться лише опосередковано – через мислення, у просторі уяви: «абсолютний характер, що приписується всьому простому, стосується не буття самих речей, а того способу, в який вони можуть бути пізнані» [164, с. 88]. Внутрішній зв'язок між уявленнями забезпечується за допомогою мови, яка вже не поєднується із світом речей, а виступає посередником у області пізнання: «Мова видалається зі сфери форм буття, щоб уступити в сторіччя своєї прозорості й нейтральності» [164, с. 90–91]. Співвідношення слів і речей в межах даної епістеми здійснюється, згідно Фуко, за допомогою процедур ототожнення й розрізнення. Основною ж метою раціонального мислення класичної епістеми стає розробка глобальної науки про універсальний порядок: «Це відношення до порядку тією ж мірою істотно для класичної епохи, як для епохи Відродження – відношення до

тлумачення» [164, с. 92]. Замість ренесансного відношення «слово-символ» на перший план висувається відношення «слово-образ».

Сучасна епістема, що сформувалася на початку XIX ст., опосередковує слова й речі через такі онтологічні фактори як життя, праця та мова, які вийшли за межі простору уяви, перетворивши слово на знак у системі знаків і заклавши основу сучасних наук: біології, політичної економії і філології. Причину виникнення й становлення цих наук Фуко вбачає не у відкритті нових, невідомих об'єктів дослідження або у вдосконаленні методів пізнання й розробки моделей формалізації. Зміни, на думку Фуко, відбулися у внутрішній структурі простору пізнання – конфігураціях сучасної епістемі, характерною рисою якої стала поява «сучасного способу пізнання емпіричностей» [164, с. 275] – життя, праці й мови у їх внутрішній силі, у їх внутрішньому бутті, закони якого не можна звести до логічних законів мислення. Отже, порядок, що лежить в основі мислення сучасної науки, має зовсім іншу форму буття, ніж у класичну чи ренесансну епохи і визначається зверненням до специфічних сфер емпіричності – життя, праці й мови.

Якщо застосувати концепт «епістема» до соціологічної науки, то можна його представити, як набір правил, що визначають специфіку та способи продукування наукового дискурсу в межах соціології. Найбільш загально цей дискурс може бути представлено як дискурс соціального порядку, а епістема соціальної науки – як специфічна, історично сформована, конфігурація наукових пізнавальних практик відносно дискурсу порядку. Ця конфігурація – глибинний рівень соціологічного знання, те, що знаходиться за межами безпосереднього спостереження, за межами самого дискурсу про порядок і практик пізнання цього порядку. При цьому слід пам'ятати, що ця структура стосується не самої дійсності, а певної абстрактної моделі, яка конструюється відповідно до практик наукового пізнання. Саме тому слід розуміти, що не епістема має місце в певних практиках, але певні пізнавальні практики в межах соціологічного пізнання маніфестують абстрактну структуру, яка може бути виявлена й зафіксована.

Перевагою такого епістемного підходу до розгляду дискурсу соціологічної науки є, за словами російського дослідника Ю. Качанова, «зняття класичної пізнавальної опозиції «суб'єкт-об'єкт» [81, с. 8], у межах якої передбачається здатність суб'єкта соціального пізнання відносно точно відтворювати незалежні від нього об'єкти соціальної дійсності, а проблематика історичної обумовленості та суб'єктивної заангажованості не розглядаються. Використання поняття «епістема» знімає проблематику суб'єкта як центра наукового пізнання – автономного, прозорого, незаангажованого, оскільки основою пізнавальних практик із позицій такого підходу стають інтерсуб'єктивні безсуб'єктні інстанції (соціальні відносини,

габітус тощо) – те, що у філософії традиційно позначається як трансцендентальний суб'єкт.

У такий спосіб через застосування епістемного підходу до розгляду й аналізу розвитку наукового знання, запропонованого в роботах М. Фуко, відбувається уникнення традиційної для філософії XIX й XX ст. концептуальної альтернативи – трансцендентального апріоризму, з одного боку, і позитивістського емпіристського фактицизму, з іншого. Пошук альтернативи як першій, так і другій традиції, на думку Фуко, полягає в знаходженні певного конкретно-історичного апріорі, який визначається як умови можливості знання, що є одночасно й історичними, й апріорними. Саме таку роль у концепції Фуко виконує поняття епістеми. Епістема являє собою структуру неявного знання, знання, що не виявляється в загальноприйнятних концепціях і поняттях. Виявлення цих передумов передбачає побудову на місці 3-х «анти» – антиапріоризму, антифактуалізму, антисуб'єктивізму – специфічної реальності знання, «історичного апріорі», «архіву», «позитивності». Такі архіви не складаються з окремих фактів і не утворюють замкнених сукупностей: це сховище «корисних інструментів» [3, с. 58] – певним способом упорядкованих механізмів породження тих чи інших конкретних, історично обумовлених фактів.

Отже, епістемний підхід зосереджує увагу на структурах та динаміці соціологічного пізнання, принципах побудови соціологічного знання, дискурсивних пізнавальних практиках та механізмах їхньої реалізації. Саме такий підхід дозволить по-новому розглянути питання дисциплінарного статусу соціології, визначивши її специфіку відносно інших – природничих і гуманітарних наук.

Соціологія виникає й оформлюється як самостійна наука якраз у період переходу від класичної епістеми до сучасної. А тому розгляд принципів побудови сучасної епістеми дозволить прояснити місце соціології в системі інших наук, її специфіку як гуманітарної науки, а також визначити ту пізнавальну модель (пізнавальні моделі), що була закладена в соціології самими принципами побудови наукового пізнання й розгортається в конфігураціях сучасної епістеми. Що ж до дискурсу порядку, який для соціології став центральною проблемою, то він виступає лише ілюстрацією того, як відбувається логічне розгортання наукового знання в межах соціології, задане самими принципами побудови сучасної епістеми. Соціологія як частина суспільствознавства виникає й формується в такій специфічній епістемологічній ситуації й традиції, зрозумівши й описавши яку, на нашу думку, можна наблизитись до розв'язання питання дисциплінарної специфіки цієї науки.

Науковий інтерес до суспільства (мова йде саме про науковий інтерес, оскільки взаємодії людей, стосунки між ними завжди були в центрі уваги й знаходили пояснення в межах різних типів світогляду – міфологічного, теологічного тощо),

обґрунтування способів його дослідження й вивчення оформлюється в достатньо специфічній епістемологічній ситуації, що склалася в європейській науці на початку XIX ст. Мова йде про перехід до нової епістеми як конфігурації дискурсивних практик, що уможлиблює спосіб існування формалізованих систем (у тому числі й науки), а по суті, є сукупністю понять, що виникають і використовуються в певному культурному та історичному контексті, та їхнього співвідношення із речами [164, с. 275].

По суті, епістема – це специфічна структура, закладена в системі самого суспільства, що обумовлює можливість певних поглядів, концепцій, наукових теорій, і, власне, самих наук у певний історичний період (а отже, конфігурація самої цієї структури історично змінюється). Отже, момент появи соціології як науки пов'язаний із формуванням нової пізнавальної структури (епістеми), яку можна визначити й окреслити, згідно з М. Фуко, як «сучасну», що приходить на зміну епістемі класичного раціоналізму. Якщо остання базувалась на сукупності таких принципів, як обов'язкова побудова розчленованої системи математично оформленого знання, генетичний аналіз, центральне положення суб'єкту пізнання, універсальність та історична незмінність наукових істин [164, с. 106], то конфігурація сучасної епістеми, за Фуко, визначається часовою та історичною обумовленістю, а «слова й речі» опосередковуються скінченими основами людського існування – життям, працею та мовою.

Принципово новими характеристиками пізнання стають, по-перше, його емпірична орієнтованість; по-друге, антропологічна специфіка, суть якої не лише в тому, що на перший план виступають проблеми людини як істоти скінченої (життя), такої, що приречена на постійну працю (праця), та наділена наперед даними й автономними по відношенню до неї мовними структурами (мова), однак у тому, що був сформульований важливий висновок – пізнання світу здійснює не чиста інстанція, а завжди конкретна людина з історично обумовленими формами потреб, тілесної організації й мови.

Саме в контексті цих змін і з'являється соціологія, у межах розгортання нового епістемологічного простору, пов'язаного з появою особливої групи наук, що отримали назву «гуманітарних», у першу чергу визначених тим, що їх об'єктом є «людина й все те, що в неї є емпіричного» [164, с. 364]. А втім, уже сам цей найпростіший факт специфіки визначення об'єкту гуманітарного пізнання, ще більше ускладнює й плутає ситуацію, оскільки навіть таке просте й чітке визначення призводить до серйозних ускладнень. Розуміння того способу буття людини, що існує в сучасному мисленні, з необхідністю передбачає її подвійну роль: з одного боку, людина сама є частиною емпіричного світу, який потребує вивчення, з іншого,

саме вона (людина) виступає джерелом і обґрунтуванням можливостей такого пізнання. Ця двоїстість, у свою чергу, накладає ряд серйозних обмежень і викликає множини небезпек як для гуманітарних наук у цілому, так і для соціології як науки, що пов'язана із дослідженням людини, зокрема. Саме тому з метою розібратися в цій специфіці їй слід більш детально й глибоко зазирнути за лаштунки історії гуманітарного пізнання, його особливого статусу та тих наслідків, які ці особливості матимуть для соціології.

Утім, пошуки слід спрямувати не стільки на визначення специфіки об'єкту дослідження – у випадку соціології – співвідношення людини й суспільства в найрізноманітніших варіантах і конфігураціях, скільки на означення тієї епістемологічної ситуації, на ґрунті якої відбувалося формування гуманітарних наук і яка дозволить по-іншому подивитися на ті проблеми, що їй досі тяжіють, як дамоклів меч, над соціологією як гуманітарною наукою.

Слід зазначити, що окреслена ситуація подвійного статусу гуманітарного пізнання, як і сама дискусія щодо емпіричностей та пошуків їхнього обґрунтування, з'являється не так уже й давно – лише наприкінці XVIII – початку XIX ст., коли власне й формується ідея створення позитивної науки про суспільство. Цей момент в історії становлення й розвитку науки можна схарактеризувати, як ми вже зазначили, ідучи за Фуко, появою нової «сучасної» епістемі, що визначається «розщепленням епістемологічного поля» [164, с. 366], коли поруч із класичними епістемологічними зразками математичного характеру із претензіями на всезагальність і універсальність пошуків порядку й встановлення розрізень, визначаючи, як цей порядок встановлювався, з'являється необхідність емпіричного обґрунтування й підтвердження такого знання, що постає як вихід за межі логічної дедукції та її настанов.

Цікавим прикладом такого протистояння – нової (сучасної) та класичної епістем – можуть стати два проекти пояснення будови та функціонування суспільства: механіко-математичний, представлений гоббсівською теорією суспільного порядку та позитивістсько-емпіричний проект суспільства, який ми зустрічаємо у відомій праці «Про дух законів» Ш. Монтеск'є.

Так, гоббсівський проект побудови й обґрунтування моделі соціальної системи, з якого більшість дослідників історії соціології пропонують розпочинати розгляд зародження перших спроб наукового підходу до пояснення походження й механізмів функціонування суспільства, виводячи при цьому на перший план питання про умови можливості соціального порядку, апелює до ідей універсальної математики, що в її пристосуванні до потреб суспільствознавства намагалась вибороти право останнього на законне місце серед справжніх наук. Адже, за класичним епістемоло-

гічним зразком, у кожній теоретичній дисципліні стільки ж науки, скільки математики. Спроба Гоббса поставити на ґрунт наукового методу знання про суспільство – ще одна слід за Галілеєм та Декартом, які у свою чергу довели спроможність і продемонстрували можливості застосування математичного методу в теоретичній механіці, перетворивши теорію руху на науку. Подібно до цих найвидатніших зразків класичної науковості, Гоббс намагається аксіоматизувати соціальне знання, поклавши в його основу «необхідні істини» – на противагу випадковим, найважливіша з яких – право на життя, що у видозміненому варіанті у Гоббса отримує вигляд принципу самозбереження індивіда: «Кінцевою причиною, метою й бажанням людей, які від природи є волелюбними й прагнуть панувати над іншими, при накладанні на себе обов'язків, якими вони пов'язані, живучи в державі, є піклування про самозбереження і про більш сприятливе життя» [57, с. 116]. Саме цей базовий принцип стає основою для подальшої математично й геометрично вивіреної розбудови теорії суспільства – а точніше, концепції наскрізь штучного соціального утворення, яким, за Гоббсом, виступає держава (за умови, що суспільний стан ототожнюється із станом державним). Найменшими атомами й рушійною силою такого утворення стають люди – рівні й такі, що мають право на все від самої природи – ще одна з принципових аксіом гоббсівського вчення.

Отже, Гоббс, при побудові своєї теорії суспільства й проясненні питання щодо умови можливості соціального порядку, демонструє всі ознаки класичної епістемологічної конфігурації – побудова системи суспільного устрою стає можливою завдяки відкриттю найпростіших (найпрозоріших) принципів й елементів кожного ряду, унаслідок послідовно розчленованої системи математично оформленого знання, генетичного аналізу, встановлення міри, методичної нумерації й застосування безпосередньої інтуїції.

Гоббсівська модель суспільства-держави, розроблена й прописана з математичною точністю й претензією на універсальність за всіма канонами й епістемологічними зразками класичних ідеалів науковості, уже містила в собі певні суперечності, що, як виявилось, потребували прояснення, осмислення й вдосконалення з позицій методології, яку класична епістема із своєю орієнтацією на математичну універсальність не була здатна забезпечити. Звідси й виникає потреба переосмислення самого способу вивчення суспільного порядку на принципово нових засадах, які не лише б дозволили з математичною точністю описати механізми встановлення соціального порядку, а дали змогу узгодити цей універсальний, проте дуже штучний, порядок із принциповим емпіричним різноманіттям, що очевидно й безпосередньо спостерігалось в проявах організації суспільного життя. Спробою такого епістемологічного вдосконалення класичного математизованого

підходу стає робота Монтеск'ю «Про дух законів», яка для вирішення базового питання соціальної науки – як можливий соціальний порядок? – намагається надати такі пояснення, що виходять за межі можливостей класичної епістемі універсально характеру з її логіко-математичним принципом несуперечливості та конструкцією природних законів, звертаючись до законів, що створюються самими людьми – різноманітних й іноді несумісних між собою, позитивних законів, що здатні прояснити емпірично фіксований плюралізм і розмаїття способів організації суспільного життя.

Доповнення й вдосконалення гоббсівської системи у французького автора відбувається в напрямку антропологізації природних законів-першопринципів, на які спирався свого часу Гоббс, розробляючи власну модель суспільства. Одна справа – універсальність природного закону (рівність усіх, боротьба за існування), як його було проголошено Творцем, інше – те, як цей закон безпосередньо реалізується людьми, хоча й наділеними розумом, за допомогою якого вони здатні розуміти Закон і дотримуватися його, зробивши його правилом своєї соціальної поведінки, однак не завжди здатними його використовувати повною мірою, за що тривалий час перебували, за словами Канта, у стані неповноліття. Монтеск'ю робить доволі рішучий крок, що, однак, виводить його за межі універсальної математики, а разом із тим, і конфігурацій класичної епістемі. Один і той самий природний закон (закон самозбереження у Гоббса) він представляє у вигляді декількох груп законів, що розрізняються залежно від матеріалу, у якому вони виконуються. Так з'являються закони всезагальні, яким підпорядковані всі тіла – живі й мертві; закони природні, яким підпорядковане існування рослин; далі – закони природні, що визначають життя тварин, що наділені здатністю відчувати; нарешті – природні закони, що діють у світі розумних істот, які, за словами Монтеск'ю, «далеко не слідують ним (законам) із тією досконалістю, як світ фізичний» [116, с. 165]. Що має на увазі автор? Невже світ розумних істот менш впорядкований і передбачуваний, ніж світ неживої природи, що ставить світ розуму нижче за світ фізичний. Р. Арон [14, с. 68] інтерпретує це як факт того, що раціональні закони (закони самої природи) можуть бути ними (людьми) порушені – і в цьому факті вираз і доказ людської свободи, яка хоча й веде людину до порушення раціональних законів і ставить її нижче світу фізичного, у якому такі відхилення виявляються просто не можливими, однак при цьому дозволяють автору (Монтеск'ю) не лише прояснити наявне емпіричне різноманіття, але й зробити його об'єктом дослідження й вивчення.

Так поступово відбувається перехід до нової епістемології, яка із необхідністю має включати не лише математичну вивіреність і точність аналітичної геометрії, що наслідують зразки абсолютного розуму, і на основі такої моделі будувати теорію



суспільства, а й враховує відносність та обмеженість самої людини, наповненої пристрастями й забобонами, що створюють перепони для адекватного дотримання втіленого в ній природного закону (Божественного задуму). Як результат, розробка не лише нового способу пізнання суспільства, а й створення науки нового типу, у якій, поруч із пануючим типом науковості, що орієнтувався на зразки механістичного природознавства, з'являється ідея позитивістської науки, суто емпіричної, що визнає лише спостереження та експеримент. Цей перехід передбачав також і переосмислення місця соціальної науки в системі наукових дисциплін, зорієнтувавши її на ту саму емпіричність і фактичність.

Утім, на цьому історія становлення науки про суспільство, розглянута в контексті зміни епістемологічного поля науки, не завершується, а тільки розпочинається. Не слід вважати, що перспектива класичних наук зникає з епістемологічного поля соціології або що до неї лише додається емпіричний вимір. У тому-то й справа, що пояснювати природу суспільства, виходячи лише з принципів класичної науковості, навіть із додаванням фактично-емпіричного компоненту, також надзвичайно складно. А соціологія виявляється не просто емпірично-орієнтованою наукою, а й наукою гуманітарною, об'єктом якої є людина, яка не лише виступає сама як певна даність, емпіричність, однак, у той самий час, є джерелом, творцем цієї емпіричності, що ще більш ускладнює ситуацію. Для прояснення способів формування соціологічного дискурсу порядку та місця соціології як гуманітарної науки в системі наукового знання, слід більш уважно проаналізувати внутрішню будову епістемі, яку Фуко називає сучасною.

### **1.1.2. Місце соціології в конфігураціях сучасної наукової епістемі**

Отже, ми намагалися простежити в контексті розробки загальної теорії соціального порядку момент переходу від ідеалів класичної раціональної наукової епістемі та її реалізації в суспільній теорії на прикладі концепції суспільства Т. Гоббса до появи принципів нового способу пізнання суспільства (сучасної епістемі), що базується на емпіричних засадах і принципах, представлений у роботі Ш. Монтескйю. Подальший розвиток і становлення сучасної епістемі в межах розвитку соціологічного знання базується на співвіднесенні цих двох принципових моментів – математизації (орієнтації на математичне знання) та емпірії (орієнтації на емпіричні дані), однак із необхідністю включає й інші елементи конфігурації, прояснення яких дозволить краще зрозуміти специфіку соціології як науки. Одним із найважливіших компонентів сучасної епістемі, крім орієнтації на емпіричність, стає також включення до сфери дослідницької уваги перспективи людини, людської природи – «як те, що слід помислити, як те, що слід пізнати» [164, с. 365].

Оскільки історична зміна епістем має кумулятивний характер, сучасна епістема, згідно з М. Фуко, з необхідністю включає в себе перспективу класичних наук, що намагаються пояснити порядок через дедуктивні та лінійні послідовності висловлювань, які доступні для перевірки та підтвердження, але також із необхідністю – вимір емпіричних наук, які впорядковують елементи за схожістю, утворюючи причинні відносини й структурні константи. Для того щоб така дуальність становила собою цілісність, необхідна третя площина, яка б дозволила застосувати математичне знання в межах емпіричних наук, піддаючи математизації царину їхнього існування. Це філософська рефлексія – яка має спільну площину як із математичними дисциплінами (у сфері формалізації мислення), так і з емпіричними (через привнесення у філософію понять і проблем з емпіричних сфер буття – життя, праці й мови).

Також ми зазначали, що специфічною рисою сучасної епістеми стає не лише емпірична орієнтованість знання, а й: по-перше, антропологізація – активне включення проблем людини (у межах емпіричностей – життя-праця-мова) в поле наукового дослідження, а також зміна статусу суб'єкту, що пізнає, його історична та соціальна обумовленість; по-друге, історизація – яка примушує з необхідністю знаходити у всіх проявах людської (і не лише людської) діяльності власні закони розвитку та визначати їхню загальну спрямованість.

Отже, якщо ми розглянемо запропонований трикутник – математика-філософія-емпірія – то антропологічна специфіка розкривається в його межах лише частково (через включення зазначених антропологічних емпіричностей), але не враховується інший антропологічний момент – специфіка суб'єкту пізнання, а тому виявляється, що в цій схемі зовсім не має місця для гуманітарних наук – їх не можна винайти на жодній із визначених площин і вимірів, але, у той самий час, вони там присутні.

Присутні, за словами Фуко, як «прогаліни між цими областями знання» [164, с. 367], що виводить їх в абсолютно специфічний статус – і підпорядкований, і привілейований. Їхня мета – і в тому, щоб використовувати математичну формалізацію, і в тому, щоб застосовувати моделі й поняття, запозичені з емпіричних наук – біології, економії та наук про мову, і, у той самий час, вони постійно звертаються до того способу людського буття, який філософія прагне осмислити на рівні певної скінченності, однак гуманітарні науки прагнуть охопити його через емпіричні прояви.

Саме такий невизначений, особливий статус гуманітарних наук робить завдання розуміння їхньої специфіки й визначення їхнього дисциплінарного статусу таким складним, виявляючи в них і внутрішню загрозу, і постійну небезпеку. Загрозу в тому, що вони представляють для інших галузей знання щось несерйозне, що

віддаляє їх від взірців та ідеалів істинної науки – перейти для математики, емпіричних наук чи філософії на позицію «гуманітарного знання» все одно, що «заплямитись їхнім епістемологічним брудом», найгірше з якого – пристати до «психологізму» чи «соціологізму» – того антропологізму, який стає найбільшою небезпекою для справжнього, наукового знання [164, с. 368].

З іншого боку, така позиція гуманітарних наук призводить їх самих до відчуття власної невпевненості у своїй науковості, що примушує їх шукати захисту в інших галузях знання або постійно загравати із філософією, і породжена, у першу чергу, їх вторинним і похідним характером, поєднаним із претензією на всезагальність. Отже, причина не в їхньому метафізичному статусі, не в нездоланності трансцендентності людини, про яку вони ведуть розмову, а саме в складності тієї епістемологічної конфігурації, у яку вони виявились вписаними і в якій вони знаходять свій власний простір.

Зрозуміти й описати його – теж завдання не з простих. Тим більше, що та форма позитивності, якої прагнуть гуманітарні науки, постійно намагається визначити себе, схилиючись до крайнощів: то по відношенню до математики, встановивши опис усього того, що в людині доступно математизації (наприклад, ідея «середньої людини» А. Кетле); або, навпаки, схилиючись до того, що математизації не доступно, оскільки являє собою місце інтерпретації, розуміння й пояснення (наприклад, концепції розуміючої соціології Г. Зіммеля та М. Вебера). Такі розробки, за словами Фуко, виявляються «не лише банальними, але й до того ж втомлюють, бо нічого не значать» [164, с. 368]. Звернення й до математики, і до того знання про людину, що лежить за межами можливостей математизації – лише один із аспектів функціонування й розвитку гуманітарного знання й соціології в тому числі. І якщо у відносинах із математикою гуманітарні науки встановили достатньо «спокійні», зрозумілі й прозорі відносини – математичне знання та його потенціал активно й плідно використовуються в пізнанні суспільства, то два інших виміри – там, де зосередились емпіричні науки, що вивчають мову, життя та працю, і там, де до уваги потрапляє проблема кінечності людського буття (філософські рефлексії) – викликають особливі труднощі.

Справді, гуманітарні науки звертаються до проблематики людини як такої, що живе, працює й розмовляє. Отже, саме тому вони особливо наближені до групи емпіричних наук, що ставлять питання про життя (біологія), працю (економія) та мову (філологія). Утім, специфіка гуманітарних наук якраз у тому, що вони функціонують (на відміну від визначених емпіричних наук) в «іншому модусі буття» [164, с. 371], їх об'єкт це не просто життя, праця й мова. Об'єктом їхнього дослідження виступає те, як людина *уявляє собі*, як вона живе, працює й розмовляє:

«наука про людину виникає лише там, де ми розглядаємо той спосіб, у який індивіди або групи уявляють собі своїх партнерів по виробництву чи обміну; той спосіб, у який вони виявляють, приховують або втрачають з уваги саме це функціонування й своє місце в ньому; той спосіб, яким вони уявляють собі суспільство, у якому це функціонування здійснюється; той спосіб, у який вони інтегруються в це суспільство або ізолюються від нього, відчуваючи себе залежними, підкореними або вільними» [164, с. 372]. Об'єкт гуманітарних наук – це не та людина, що працює (виробляє, розподіляє й споживає), а та істота, яка, знаходячись у системі виробництва, *створює уявлення* про свої потреби й про суспільство, через яке або супротив якому ці потреби формуються, а отже, формується уявлення про економіку; це не людина, яка розмовляє, а істота, яка, знаходячись всередині мови, *створює уявлення* про сенс тих слів і речень, що промовляються, а також уявлення про саму мову; це не просто живий організм особливої форми, але такий живий організм, що *створює уявлення*, завдяки яким він живе, завдяки яким він уявляє собі, що таке життя.

Отже, гуманітарні науки – це не стільки дослідження людини в її природній даності, скільки дослідження, що розмістилось між тим, чим людина є як ця природна даність і тим, що дозволяє людині знати, чим вона є. Це й визначає їхнє місце в просторі, що розділяє (і одночасно об'єднує) біологію, економію й філологію, і те, що уможливорює їх у самому людському бутті (відповідь на запитання про те, що таке життя, праця, мова). Вони є не продовженням цих емпіричностей, як і не включають їх до себе, вони наче дублюють ці емпіричні науки, але на іншому, зовнішньому рівні пізнання, у суто формальному порядку.

Наслідок такої специфічної позиції полягає, по-перше, у тому, що об'єкт, з яким мають справу гуманітарні науки й соціологія в їх числі, не даний у своїй прозорості (як-то: мова, праця або життя), він постає вже як результат певних дій, вчинків, відносин, усних або письмових фраз, що здійснюються тими, хто діє, працює, розмовляє; по-друге, ситуація ускладнюється ще більше, оскільки виявляється, що в кожного індивіда, у кожному суспільстві є певне умоглядне уявлення про те, що таке життя, праця й мова. І ця подвійність може бути перенесена й на них самих – так завжди можна побудувати гуманітарні науки гуманітарних наук – психологію психології, соціологію соціології тощо. Саме це, на думку Фуко, і виявляє їхню специфічну конфігурацію – вони є «науками-двійниками», науками, що посідають «метаепістемологічну позицію»: «вони занурюють людину, яку обирають своїм об'єктом, у скінченність, у відносність, у перспективу, у нескінченну дію часу, що роз'їдає» [164, с. 374].

Врахування цієї специфіки гуманітарних наук при розгляді й розумінні прагнень соціології, на наш погляд, дозволяє зрозуміти ті напрямки пошуків, які

постійно переслідують соціологію як науку. Адже розуміння того, що вона як наука має справу не просто з об'єктивною даністю соціальних взаємодій і взаємозв'язків, а з тим, як ці взаємодії, відносини й зв'язки даються в людській уяві, і як ці уявлення здатні зворотно впливати на дії та взаємодії, істотно змінює фокус її аналізу й напрям діяльності. Також через застосування саме такого епістемного підходу стає більш зрозумілим місце соціології по відношенню до інших наук, складні й суперечливі стосунки, що виникають між соціологією та математикою, між соціологією та емпіричним знанням, між соціологією та філософією. Рефлексія з приводу її положення в системі інших наук, уявлення про її позицію як позицію науки-двійника розкривають можливість осмислення й визначення дисциплінарного статусу соціології та розуміння специфіки діяльності науковців у її межах. Саме це дозволяє перейти від часткового, фрагментарного бачення соціології як науки до цілісного, системного підходу, через який ця наука спроможна формувати й продукувати знання про суспільство.

Отже, специфічний статус гуманітарних наук, а разом із ними й соціології як гуманітарної науки, прояснено. Головною особливістю, що задає й визначає специфіку соціології як гуманітарної науки, є те, що вона спрямовує своє дослідження на вивчення не самих емпіричностей, а тих уявлень, що формуються в людини, яка пізнає світ, стосовно трьох сфер організації світу людини – життя, праці та мови. Але разом із цим соціологія прагне досягнути специфічної форми позитивності, що реалізується у зверненні до певного типу раціональності, з яким вона себе співвідносить і відповідно до якого соціологія прагне утвердити себе як особливий тип наукового знання. Цей тип раціональності запозичується соціологією як гуманітарною наукою у наук, що наближені до емпірії. Саме тому в межах соціології наукова думка, як це намагався представити Дж. Александер у своїй роботі «Теоретична логіка в соціології» [185, с. 2], постійно рухається між двома полюсами – метафізичним і емпіричним середовищем (словами й речами), але ніколи їх не досягає. Ключова ідея полягає у тому, що, хоча наукові спостереження відносно наближені до дійсності, безпосереднє відображення дійсності (тобто емпіричного середовища – порядку речей) виявляється неможливим, оскільки ці спостереження пов'язані із певними методологічними положеннями, законами, визначеннями, припущеннями, які наближаються до метафізичного полюсу (порядку слів). Отже, звернення до емпіричностей є однією з умов формування позитивності соціології як науки, але не самі емпіричності диктують логіку розгортання соціологічного теоретизування, а ті метафізичні настанови, припущення, концепції, моделі й принципи, які задаються певним способом теоретизування.

На перетині цих двох порядків проявляється все різноманіття дискурсів теоретизування. Цей перетин стає чимось на зразок «поверхового ефекту», якщо слідувати філософській традиції Ж.Дельоза [62], що виникає на межі слів і речей: реального, емпіричного соціального порядку, що оформлюється й існує завдяки взаємодії і зв'язку між індивідами, та способами його опису, представлення й пояснення, які пропонуються соціологічною традицією теоретизування. Це різноманіття дискурсів порядку, яке не належить ані сфері реальної взаємодії, ані сфері самого теоретизування, як і дельозівський сенс, що знаходиться по обидві сторони водночас, являє себе лише у відбитках – слідах на поверхні. Ці сліди й утворюють саму поверхню, вони і є самою поверхнею. Сліди нерідко накладаються один на інший, перетинаються й повторюються, викарбовуючи своєрідний малюнок, задаючи простір гри, в межах якої відбувається зіткнення й суперечка, однак також і рівне співіснування різних сенсів.

Саме таке розуміння дискурсу про соціальний порядок як поверхні, яка уможливорює й приймає співіснування різних способів розуміння соціального порядку, дозволяє представити й прийняти все різноманіття та різнобарв'я сучасної соціологічної теорії, протиставляючи такий підхід ідеї існування єдино можливого погляду на соціальну реальність і способи її вивчення. Такий єдиний правильний погляд на соціальне виявляється принципово неможливим, оскільки жоден опис реальності не може злитися або доторкнутися самої реальності: його місце залишається у проміжку, на поверхні. З таких позицій дискурс соціального порядку в соціології постає як розмаїття дослідницьких позицій, багатоголосність авторських точок зору, перекликання сенсів і звернень до різних джерел [58]. Зрозуміти й досягнути це різноманіття – означає з'ясувати й визначити ті правила гри, які задаються висхідною логікою формування дискурсу, а отже з'ясувати й визначити певний порядок дискурсу. Лише в такому вигляді – у вигляді дискурсу й комунікації – може існувати й існує сучасна соціологічна теорія.

Отже, не зважаючи на множинність дискурсів про порядок, що презентують сучасну соціологічну теорію, які є наслідком і результатом специфічної конфігурації сучасної наукової епістеми, що визначає місце соціології серед гуманітарних наук, ми вважаємо, що ці дискурси організовані й впорядковані специфічним чином. Таким, який задається висхідною логікою формування дискурсу, певними правилами гри, в межах яких відбувається впорядкування всього розмаїття соціологічних дискурсів порядку. Для того, щоб досягнути цей специфічний порядок (фактично – порядок дискурсу порядку) слід звернутися до розгляду ситуації, в якій знаходиться сучасне соціологічне теоретизування, а також до визначення специфіки самого поняття дискурс, його складових елементів і способів впорядкування. Це, на нашу

думку, дозволить представити та проаналізувати логіку впорядкування дискурсу сучасної соціологічної теорії та знайти точки перетину, щось спільне, що існує між різними напрямками сучасної соціологічної теорії, й об'єднує їх в єдине ціле.

## **1.2. Сучасний стан соціологічного знання: проблеми та перспективи розвитку**

Невизначеність і варіативність стратегій суспільного розвитку, активна участь соціальних суб'єктів у процесах творення й перетворення суспільного буття, що характеризують сучасний етап розвитку суспільства, вимагають від науковців, у тому числі й соціологів, пошуків відповідних – альтернативних класичним підходам – теоретичних і концептуальних способів осмислення тих змін, які відбуваються в суспільстві. Суперечливий характер таких змін, що позначився на початку ХХІ ст.: економічна й фінансова криза, криза моделей ліберально-демократичного устрою та управління, криза ідеології мультикультуралізму – зумовлює й актуалізує пошуки в напрямку нових орієнтирів не лише для розвитку суспільства, але й аналізу й пояснення попередніх теоретичних і концептуальних невдач.

Відповідаючи на ці виклики сучасності, соціологічна теорія намагається представити аналітичні інструменти й розробити категоріальний комплекс базових понять для фіксації та пояснення тих суттєвих детермінант, що зумовлюють трансформації фундаментальних засад суспільного буття. У цьому аспекті значення теорії для розвитку соціологічного знання та пізнання важко переоцінити. Адже саме завдяки теорії відбувається кристалізація нашого розуміння соціального буття, ми звертаємося до неї, щоб добрати ключі для пояснення процесів і фактів соціальної дійсності, щоб усвідомити й концептуалізувати, незалежно від часу, обставин і особливостей прояву, різноманітні аспекти соціального життя, щоб віднайти й представити в моделях та законах елемент універсальності, який приховується за видимою спонтанністю повсякденного життя.

Аналітичне теоретизування зароджується разом із формуванням соціології як позитивної науки про суспільство. Спочатку воно базувалося, як зазначає Дж. Тьорнер [150, с. 119], на загальнонаукових принципах, які передбачали наявність реальності особливого роду (що існує поза нашим сприйняттям і незалежно від нього); уявлення про те, що така соціальна реальність має універсальні й постійні властивості; можливість теоретичного узагальнення цих властивостей і усвідомлення їх проявів. Надалі соціологічне теоретизування збагачувалося різноманітними аналітичними принципами та підходами, які сформували ту дисциплінарну єдність, що скріплюється скоріше єдиною організаційно-тематичною

областю соціології як науки, ніж одностайністю в підходах та способах дослідження. Як зазначає В. Судаков, така організаційно-тематична єдність соціології проявляється передусім у тому, що з самого свого виникнення соціологія розроблялась переважно як загальна теорія соціальної інтеграції. Саме тому, вважає український соціолог, «головним організаційно-тематичним центром соціології стала проблема соціального порядку, тобто питання про специфіку інтегративних станів соціальної взаємодії» [142, с. 6].

Широке використання метафор, метафізичних рефлексій, а також запозичення різноманітних кліше з повсякденного життя ще більше ускладнюють виокремлення та розрізнення в соціології власне наукового методу пізнання соціального (як би не закликав Дюркгейм у своїх правилах соціологічного методу до відмови від передпонять та розгляду соціальних фактів як речей) та художнього способу представлення й артикулювання соціального знання. А ситуація методологічного релятивізму та конвенціоналізму, що характерна для сучасного наукового пізнання, тим більше призводить до закріплення уявлення про соціологію не стільки як про точну науку, що спроможна об'єктивно та незаангажовано описувати закономірності функціонування соціальної реальності, але як про «перфоманс» [12], у якому більше прихильників, а отже, підтримки, зможе отримати той, хто буде більше переконливим у представленні та аргументуванні своїх позицій.

Розглянемо основні тенденції сучасної соціології в цьому напрямку. Претензії перших класиків соціології на створення загальної теорії, яка б дозволила визначити й описати всю сукупність і розмаїття явищ суспільного життя та процесів, що ними управляють, зазнали невдачі. Однак занепад загальнотеоретичних амбіцій серед науковців постав не лише у зв'язку з науковою неспроможністю «високих теорій». Він пов'язаний також і з відмовою сучасних соціологів від уявлень про розвиток науки як системи кумулятивного знання. При цьому все більше увага дослідників акцентується на таких рисах соціальної реальності, як її історичність, складність і суб'єктивність [120, с. 7].

Насправді, існує значний контраст між успішним емпіричним врожаєм, з одного боку, і відносним дефіцитом теорії, з іншого. Розрив між прикладними дослідженнями, кількість яких щороку збільшується, та теоретичною аналітикою стає головною перешкодою на шляху досягнення соціологією статусу розвинутої, кумулятивної науки, у якій зібрана інформація переводила б кількість досліджень у якість висновків. Ще П. Сорокін [126, с. 11], критикуючи емпіричну обмеженість і фрагментарність американської соціології, писав у 50-х роках минулого століття, що соціологам необхідно подолати «сверблячку першовідкривачів». Ця проблема залишається актуальною й для сучасної соціології, у якій можна спостерігати вузьку



спеціалізацію та самостійне існування дослідницьких проектів, що призводить до руйнування цілісності дисципліни.

І справа не в тому, що соціологи відмовилися від пояснень. Насправді, вони дедалі частіше й більше намагаються розв'язати наукові загадки у формі дивних, суперечливих фактів, таких, що не відповідають теперішнім знанням. Мова скоріше йде про те, що або гіпотези, які висуваються, недостатньо включені в більш широке знання, або ж результати досліджень недостатньо мірою придатні для теоретичних синтетичних побудов вищого рівня.

Одним із радикальних зсувів у соціології ще на початку ХХ ст. стала зміна соціологічних парадигм, яка виявила себе, зокрема, через істотне зниження рівня теоретичних намірів соціологів. Претензії соціології на статус універсальної синтетичної науки, яка пізнає «суспільство в цілому», «соціальне як таке» або «цілісну історію людства», здається, залишилися в минулому, так само, як і ідея уніфікації теоретичної мови соціології. Розпад «ортодоксального консенсусу» відкрив шлях до розмаїття теоретичних шкіл. Представники різних теоретичних напрямків здебільшого намагалися підкреслити суб'єктивні аспекти людської поведінки, уважали перебільшеним традиційне уявлення про владу соціальних інститутів над поведінкою індивідів. Проте знаходилися й такі теоретики, які намагалися «децентрувати суб'єкта» – метод, який став візиткою постструктуралізму [72].

Серед соціальних мислителів завжди були ті, хто вважав за необхідне створення для соціології єдиних теоретичних рамок *sine qua non* її наукової репутації. Утім, були й інші, які підтримували розмаїття нових теоретичних підходів, теоретичного плюралізму. Оскільки сама соціальна реальність багатогранна, наголошували вони, закріплення в соціології будь-якої єдиної теоретичної позиції свідчило б про авторитарне пригнічення всіх ідей, що з нею конкурують. Єдине бачення соціальної реальності можливе лише за умов тоталітаризму. І якщо в суспільстві існує неоднорідність поглядів і життєвих стилів, то й соціологія має характеризуватися розмаїттям наукових підходів.

Така позиція пов'язана з природою самої соціальної реальності, специфікою соціальної науки. На відміну від природничих наук, для яких існує лише одна «герменевтика», соціальні науки оперують у межах подвійної герменевтики, що передбачає двосторонні зв'язки з діями та інститутами, які досліджуються. Проте це не означає необхідності навмисного культивування різнорідних теоретичних позицій. На думку сучасного теоретика Е. Гідденса, збільшення кількості та розмаїття нових теоретичних підходів стало реакцією на занепад «ортодоксального консенсусу», тому, за словами британського соціолога, майжемовірно, що цей

процес у такому екстремальному вигляді залишиться постійним супутником соціології впродовж найближчих років: «Минули часи, коли здавалося, що прихильники протилежних теоретичних шкіл існують у герметично “замкнених”, ізольованих один від одного світах» [49, с. 65]. За словами Гідденса, соціологію в майбутньому очікує новий синтез.

Заведене сьогодні в соціології різноманіття альтернативних дослідницьких підходів стоїть на заваді розробки єдиної загальної соціологічної теорії. І хоча ідея інтегративної соціологічної теорії не оминається увагою сучасних дослідників, розробка єдиної несуперечливої системи понять і тверджень як основи соціологічного пізнання, залишається для теоретиків лише недосяжною мрією. Так, за визнанням українського соціолога В. Танчера, «соціологічна теорія сьогодні становить собою сукупність окремих теоретичних узагальнень різних сторін і сфер суспільного життя, на яких зосереджують свою увагу ті чи інші дослідницькі напрямки» [145, с. 4]. Якщо теорія є центром, ядром наукової дисципліни, то соціологію можна вважати «поліцентричною» або «мультипарадигмальною» наукою. Адже аналіз суспільної проблематики відбувається саме на базі певної традиції, розробленої в межах конкретної школи чи теоретичного напрямку, з огляду на них визначається стиль і спрямованість теоретизування, а також відповідний спосіб концептуалізації.

На подолання цієї проблеми й було спрямовано розробку інтегративних парадигм – розробку загальносоціологічної теорії як єдиної й логічно несуперечливої системи понять і тверджень. Саме тому іншою прикметною ознакою розвитку соціології в ХХ ст. став відхід соціологічного теоретизування від догматизму та його рух до синтезу. У сучасній соціології відбувається не руйнування теорій та відкидання парадигм, а скоріше навпаки, за визначенням польського соціолога П. Штомпки: «пошук синтезу, примирення, взаємних відкриттів, багатовимірних підходів і різноманітних поглядів» [172, с. 19]. Усвідомлення ідеї складності й гетерогенності соціальної дійсності логічно приводить до прийняття багатовимірності синтетичного теоретизування, завдання якого – створення картини радикальних змін, що сягають самої суті соціальної організації.

Тенденція до синтезу в сучасній соціологічній теорії, витоки якої сягають 1960-х років, продовжує розвиватися й стає панівною в наш час. Та чим сильнішою вона виявляється, тим більше проблем і питань викликають концепції теоретиків, які її дотримуються. Очікувана єдність поглядів поки що залишається недосяжною. Різні шляхи синтезу, що пропонуються, так само відрізняються один від одного, як і теорії, що конкурують. Парадоксально, але прихильники єдності самі не є одностайними. Погоджуючись з приводу структурного й діяльнісного поглядів на соціальний

світ та необхідності подолання суперечностей, що виникають при виборі холістичної або індивідуалістичної перспектив, вони не дійшли згоди, яким чином можна поєднати ці погляди на суспільство. Проблема пріоритету того чи іншого боку переноситься в іншу площину – площину пріоритетного напрямку для синтезу.

Саме тому сучасні спроби синтезу, на думку відомого американського теоретика Дж. Рітцера [130, с. 24], більш органічні й чітко визначені. Серед таких концепцій можна відзначити теорію структурації Е. Гідденса, теорію «соціальних систем» Н. Лумана, теорію «соціальних акторів» А. Турена, теорію «соціального становлення» П. Штомпки, теорію «подвійної морфогенези» М. Арчер, теорію «соціальної практики» П. Бурдьо тощо. Сам цей перелік назв указує на те, що сьогодні можна говорити не про один «великий» синтез, а про багато «синтезів», які часом навіть важко перерахувати. Отже, особливістю сучасного теоретизування в галузі створення синтетичної соціологічної теорії є те, що ці «синтези» здійснюються з чітко визначених концептуальних позицій (неофункціоналізм, постструктуралізм, системна теорія тощо).

Крім того, нові теорії менше зосереджуються на якомусь одному рівні соціального аналізу, у них значно більше уваги приділяється взаємодії різних рівнів. З огляду на такий високий інтерес до синтезу в сучасній соціологічній теорії, колишні спроби створення загальної соціологічної теорії (наприклад, структурний функціоналізм) визнаються малопродуктивними. Попередні ідеї «великого» синтезу зазнали критики з боку впливових сучасних течій неомарксизму, постструктуралізму, постмодернізму. А задля подолання різниці в підходах, яка виникає через невідповідність концептуальних систем, стає необхідним переосмислення ключових понять: дії, структури, системи тощо. Констатація зростаючої раціональності й рефлексії свідомості та пізнання виступає для багатьох соціологів-теоретиків вихідною тезою. Дискурс метатеоретизування підкріплюється класичною традицією, яка адаптується до сучасних вимог. Однак десятиріччя теоретичних пошуків у соціології значно актуалізували критичне ставлення до класики й перегляд її принципів засад як апіорного фундаменту соціальної теорії. Тому теза про актуальність і центральне місце класичної спадщини в сучасних дослідженнях потребує серйозного перегляду й обґрунтування.

Отже, сучасне соціологічне знання має високий рівень *дисконтинуальності* й *контекстуальності* [91, с. 13–19], що є свідченням його експертного характеру, і, скоріше, розчаровує тих, хто очікує отримати точне, об'єктивне й узагальнене знання, що описує та пояснює соціальну реальність. Сьогодні важко уявити соціологію як «номотетичну» дисципліну, про яку мріяли її засновники і в яку вони вірили так само, як у ньютонівську фізику. Тим не менше, ми не можемо жалкувати

про те, що вивчення емпіричних закономірностей, як проміжний рівень між своєрідністю фактів й недосяжною універсальністю, більше не посідає почесного місця в планах дослідників.

Зрештою, загальний огляд стану сучасної соціологічної науки приводить до висновку, що вона знаходиться в непоганому стані відносно інформування про соціальний світ через надання емпіричних даних, і, можливо, саме ця здатність і складає основу її успіху тих, хто має потребу «знати, щоб могли». Проте стан соціологічної теорії не є задовільним. Покінчивши із грандіозними парадигмами, що претендували на цілісне пізнання соціального світу, соціологія намагається знову віднайти позитивні й операціональні принципи інтеграції рівнів реальності. Після тривалого дослідження структур вона знову повертається до проблем діяльності та акторів. І хоча сьогодні цей рух скоріше нагадує коливання маятника, вона демонструє й здатність до рефлексивності, яка не дозволяє їй ніколи повністю задовольнити свої наукові амбіції, стимулюючи до нових пошуків, а значить, і розвитку.

### **1.2.1. Сучасна соціологічна теорія: від парадигмальності до дискурсивності**

Структуру й характер наукового змісту сучасної соціології неможливо зрозуміти без урахування того, що, крім диференціації за видами й аспектам дослідницької діяльності, в соціології існують відмінності між принциповими теоретичними підходами, що визначають стратегію й напрям дослідження, тобто дають відповіді на питання що, як і навіщо досліджується. Ці відмінності визначаються існуванням усередині соціології конкуруючих шкіл і напрямків дослідження, що позначаються за приналежністю до тієї чи іншої концептуальної традиції, наприклад, позитивістська соціологія, марксистська соціологія, критична соціологія, інтерпретативна соціологія, феноменологічна соціологія тощо [69]. Основу для обґрунтування існування в соціології різних наукових напрямків прийнято позначати як парадигму: «парадигми можуть означати різниці між когнітивними групуваннями в рамках однієї й тієї самої науки» [129, с. 570].

Поняття «парадигма» (від грец. *Παραδειγμα* – приклад, зразок) у науковий обіг було введено американським дослідником науки Томасом Куном у середині 60-х рр. XX ст., і стало популярним завдяки його книзі «Структура наукових революцій» [89]. Кун назвав парадигмою наукові концепції, прийняті певним науковим співтовариством як зразок постановки та вирішення дослідницьких проблем, досить безпрецедентні, щоб залучити на тривалий час групу прихильників, і водночас досить відкриті, щоб нові покоління вчених могли в їх рамках знайти для себе невирішені проблеми будь-якого виду.

Перехід наукової спільноти від однієї парадигми до іншої, згідно з Т. Куном, лежить в основі наукових революцій. Захоплені новою парадигмою вчені отримують нові засоби дослідження й вивчають нові області. Але найважливішим є те, що в період революцій учені бачать нове й отримують інші результати навіть у тих випадках, коли використовують звичайні інструменти в областях, які вони досліджували до цього. Зміна парадигми призводить до того, що вчені можуть побачити традиційні дослідницькі проблеми в іншому світлі. Можна навіть сказати, що після наукової революції вони мають справу з іншим світом.

Дж. Рітцер, ідучи за логікою роботи Т. Куна, визначає парадигму як «фундаментальний образ предмету вивчення науки» [129, с. 570] та формулює три головні ознаки існування парадигми. По-перше, парадигма слугує для визначення того, що має досліджуватися, які питання слід ставити, як і відповідно до яких правил слід інтерпретувати отримані відповіді. По-друге, парадигма являє собою найбільш широкі принципи узгодження в науці, слугуючи для виокремлення однієї наукової групи від іншої. По-третє, парадигма класифікує, визначає й співвідносить існуючі взірці, теорії, методи й інструменти дослідницької діяльності.

Однак ситуація в сучасній соціології дещо відрізняється від моделі розвитку науки, запропонованої Т. Куном. Так, у сучасній соціології існує одразу кілька наукових напрямків, що характеризуються цими трьома ознаками. На цій підставі деякі дослідники вважають, що соціологія знаходиться в кризі, переживає період наукової революції. У той самий час інші науковці зазначають, що одночасне існування безлічі парадигм не є свідченням кризи, а скоріше може бути пояснено тим, що соціологія – це мультипарадигмальна наука.

Ідею про мультипарадигмальність як нормальний стан для соціологічної науки вперше обґрунтував у середині 1970-х рр. відомий американський соціолог Дж. Рітцер [129, с. 570]. Мультипарадигмальність означає, що з появою нової парадигми дослідницькі стратегії, розроблені раніше, не зникають, а концептуальна різноманітність лише збільшується та дозволяє описувати й пояснювати різні аспекти таких складних явищ і процесів, якими є соціальні феномени.

Мультипарадигмальність соціології передбачає одночасне існування рівноправних і взаємодоповнювальних концепцій, дослідницьких традицій тощо. Таке концептуальне розмаїття викликає неоднозначну реакцію серед самих соціологів [17]. Одну з крайніх позицій посідають прихильники емпіричного підходу, які вбачають у цій множині шкіл і течій, що змагаються між собою, лише підтвердження власних переконань у тому, що теоретичні дискусії малоцікаві для тих, хто займається емпіричними дослідженнями. Якщо соціальні теоретики не можуть дійти згоди з основоположних питань, то яке значення питання соціальної теорії суспільс-

тва можуть мати для тих, хто займається емпіричними дослідженнями? Така позиція ще більше поглиблює розкол між дослідниками, які спрямовують свою діяльність на збір емпіричних даних, і теоретиками, які виступають сьогодні під різноманітними назвами: постструктуралізм, неофункціоналізм, постмодернізм тощо. Утім, розчарування дослідників розділяють далеко не всі. Іншу крайню позицію посідають науковці, які скоріше позитивно оцінюють ситуацію розшарування теорії, вважаючи змагання між теоретичними традиціями навіть бажаними. Із цього погляду розмаїття теоретичних концепцій слугує надійним захистом від догматизму, який породжується рамками єдиної загальноновизнаної теорії.

Разом із цим, більшість представників суспільних наук дотримуються поглядів, що знаходяться посередині між цими крайніми позиціями. Вони визнають корисним врахування обох протилежних положень, висунутих різними теоретичними підходами та вважають, що зовнішньо очевидний «вибух» та поява різноманітних теоретичних версій в соціології містять у собі більше спадковості та інтеграції, ніж це здається на перший погляд. При цьому наголошується, що парадигма – це не остаточний опис реальності, будь-яка парадигма не дає об'єктивно повного її зображення, а виступає лише більш-менш адекватним наближенням до неї, яке не можна ототожнювати із самою реальністю [60, с. 29]. Результатом реалізації наукової парадигми є певна картина світу, яка завжди становить неповну копію, дублікат об'єктивної реальності.

Отже, розмаїття парадигм дає змогу розглядати феномени соціальної реальності під різним кутом зору, у нових ракурсах і відносинах. Взаємної критики різних підходів при цьому не допускається, вона просто відсутня з огляду на те, що існують об'єктивні розбіжності в проблематиці або секторах дослідження, а також у методологічних принципах, які певною мірою самодостатні, гносеологічно самоцінні й не можуть перекриватися іншими принципами та методами. Такий некритичний плюралізм може бути цілком виправданий, коли стоїть завдання сформуванню мозаїчний образ об'єктивної реальності.

Однак у ситуації мультипарадигмальності важливою виявляється проблема теоретичної єдності соціології [69, с. 104], оскільки виявляється, що представники різних парадигм по-різному трактують предмет цієї науки, цілі та методи дослідницької діяльності. Розбіжності в трактуванні предмета соціології можуть і не створювати проблеми, якщо соціологи досліджують різні явища й процеси. У такому разі їхні дослідження в сукупності дають картину різноманіття форм соціальної обумовленості явищ, а результати досліджень, що проводяться в рамках різних наукових підходів, лише доповнюють одне одного. Проте в сучасній соціології прихильники різних парадигм часто досліджують одні й ті самі явища й

процеси, отримуючи при цьому іноді протилежні висновки, а результати їхніх досліджень навіть можуть виявитися взаємовиключними.

Пізнавальний і нормативний сенс парадигм у соціології так само, як і в інших галузях науки, визначає гносеологічну поведінку соціологів, які прагнуть з їхньою допомогою вирішити певні пізнавальні завдання. При тому будь-яка парадигма, що претендує на існування, повинна інституціоналізуватися [84, с. 27] – закріпитися нормативно та організаційно за певним університетом, науковою лабораторією, друкованим органом, дослідницьким центром тощо. Так, наприклад, в історії соціології Франкфурт-на-Майні вважається батьківщиною неомарксизму, Констанц – феноменологічної соціології, Чикаго – емпіричних досліджень проблем великого міста й чиказької школи в соціології відповідно.

Інституціоналізація локального наукового товариства гарантує можливість сповідувати її представникам власну «філософію», методика, дотримуватися власних критеріїв науковості. Це призводить до розмивання критеріїв внутрішньонаукового контролю, послаблення публічної критики. Замість загальновизнаних критеріїв евристичності, обґрунтованості наукового знання виникає домовленість замкненої референтної групи однодумців, причому таких невеличких груп стає дедалі більше. Отже, політеоретичність і полісемантичність соціологічного дискурсу перетворюються на семантичний анархізм, у якому припустимими можуть бути практично всі, навіть протилежні твердження. Концептуальна мозаїчність перетворюється на концептуальний розкол цілісної науки.

За умов методологічної та евристичної непевності соціологи все-таки продовжують продукувати судження про реалії суспільного життя, тенденції соціального розвитку, складати коротко- і довгострокові прогнози. Усе це обґрунтовується посиленням наявності надійної інституційної бази соціологічних досліджень і соціологічної освіти, що й захищає від некомпетентного зовнішнього втручання. Соціолог продукує судження про реальність, посилаючись на свою професійну компетентність і сконструйовану для самого себе предметну область. Для забезпечення досліджень залучаються великі фінансові й технічні ресурси, формуються різноманітні організаційні структури. Поступово такі дослідження можуть перетворитися навіть на бюрократичну систему.

Соціальна думка трансформується в засіб професійного вивчення й проектування соціальної реальності зі своїм апаратом, освітньою системою, сферою практики. Практикуючий соціолог, який повчає й навчає, стає масовою фігурою. З'являються нові підвиди професії соціолога: спеціаліст з опитування громадської думки, соціальний маркетолог, консультант у питаннях зв'язків з громадськістю, іміджмейкер і т. ін. Усе це є наслідком розростання масиву емпіричного соціологіч-

ного знання, дослідницьких та маніпулятивних технологій. Науковець стає надто впевненим у своїй здатності не тільки вивчати, а й змінювати реальність за власним бажанням. Соціолог перетворюється на соціального технолога, і його претензії на істинність часто стають залежними від політичних, економічних умов замовника. За таких обставин часто забувається те, що сама фігура соціолога й наука, для якої він працює, пов'язані із потребою самопізнання суспільства.

Розвиток соціології як науки, певна річ, триває, але він має свою особливу спрямованість – розширюються сфери застосування соціології на практиці, про що свідчить зростання кількості галузевих соціологій, використання соціологічних досліджень у бізнесі, політиці, розвиток різноманітних соціальних технологій, а сфера теорії, концептуальна база соціологічної науки звужується. Водночас дедалі менше уваги приділяється критичному аналізу розмаїття соціальних теорій, теоретичним проблемам соціології. Таким чином, розвиток науки стає переважно екстенсивним, вузько технологічним, спрямованим на чим більше охоплення практичної сфери.

Нарешті, проблема ускладнюється також і з огляду на викладання соціології як навчальної дисципліни. Сучасна будова соціологічного знання підштовхує науковців до того, що вони представляють студентам картину соціальної реальності сегментованою, розділеною на частини й емпіричні об'єкти, які доволі складно пов'язати між собою. До того ж картина ця дуже швидко застаріває, оскільки вона швидше звільняється від раніше сконструйованих емпіричних знань, ніж від більш загальних знань, які студенти могли б використати не лише для того, щоб пізнавати соціальний світ, але й намагатися зрозуміти його. Можливо, саме у зв'язку із цим у викладанні соціальних наук слід було б більше місця надавати характеристиці «форм» і процесів, що їх породжують, що дозволило б аналізувати явища, які не обов'язково «входять до програми».

Отже, поняття парадигми не здатне представити сучасну соціологічну теорію як цілісне утворення, а різноманіття альтернативних дослідницьких підходів стоїть на заваді розробки єдиної загальної соціологічної теорії. Інший спосіб представлення сукупності різноманітних пізнавальних стратегій як певної цілісності, що пов'язана не єдністю й логічною несуперечністю базових принципів і тверджень, а врахуванням всього різноманіття дослідницьких підходів, виходить із дещо іншого уявлення про теорію та принципи її організації [75]. Такий підхід базується на ідеї розгляду розмаїття концептуальних уявлень про суспільство як сукупності дискурсів, а соціологічна теорія може бути представлена як *специфічна дискурсивна формація*.



### 1.2.2. Соціологічне теоретизування як дискурс: поняття дискурсу та специфіка його соціологічної інтерпретації

У сучасній гуманітаристиці, мабуть, важко знайти менш популярне, але при тому настільки неоднозначне поняття як дискурс. Акумулявавши здобутки наукових розвідок із різноманітних сфер гуманітарного знання, це поняття приховує в собі скоріше більше несвідомих конотацій, ніж чіткого розуміння того, що мається на увазі. Розмаїття тлумачень та контекстів використання, починаючи із безпосередньої сфери його виникнення та оформлення в межах лінгвістичних досліджень і завершуючи пошуками емпіричних еквівалентів у межах соціологічного пізнання, важко співвіднести з гармонійною поліфонією. Саме тому прояснення й визначення контекстів, в межах яких буде здійснюватись подальше використання цього поняття, і стає одним із важливих завдань дослідження.

Як зазначає російський дослідник М. Макаров поняття «дискурс» – одне із ключових у лінгвістиці та сучасних соціальних науках – припускає не лише варіанти вимови (з наголосом на першому чи другому складі), але й множину наукових інтерпретацій [115, с. 84].

Так, американська дослідниця Дебра Шифрін [225, с. 20–43] пропонує розрізняти три основні підходи до поняття дискурсу, що сформувались у межах лінгвістики.

Перший, що здійснюється з позицій формальної або структурно-орієнтованої лінгвістики, визначає дискурс як «мову вище рівня речення або словосполучення». Таке доволі просте й формалізоване визначення абсолютно не бере до уваги площину формування сенсів, змістовний зв'язок, що лежить в основі формування речень та словосполучень. Маючи безсумнівні переваги для побудови ієрархій, виділення одиниць у межах цілісної системи, звертаючи увагу на визначення типів відносин між ними та правил їх конфігурації, такий формалізований аналіз обходить стороною розгляд зовнішніх контекстів та передумов, які визначають специфіку дискурсу як такого. Саме тому надмірна абстрактність аналізу, що стає характерною ознакою такого формалізованого підходу, спричинює його обмеженість, особливо, як що це стосується аналізу звичайної взаємодії.

Другий підхід апелює до функціонального визначення дискурсу як «будь-якого використання мови» (*language in use*). Такий підхід прив'язує поняття дискурсу до функціонального визначення статусу мови в суспільстві та тих широких соціокультурних контекстів, які визначаються цим функціональним статусом. Запропоноване функціоналістське визначення замість уточнення змісту поняття переключає увагу дослідника на ще більший контекст його використання, коли за одним поняттям іде інше й так до нескінченності. Розкриваючи змістовний зв'язок між поняттями та

задаючи певні контексти їх використання, такий підхід залишає поза увагою структурні аспекти аналізу дискурсу.

У лінгвістиці виокремлюється також третій підхід до визначення поняття «дискурс», який, беручи до уваги два попередні визначення, підкреслює взаємодію функції та форми, розглядаючи «дискурс як висловлювання» (*discourse as utterances*). Таке визначення передбачає, що дискурс є не примітивним набором ізольованих одиниць мовної структури, а «цілісною сукупністю функціонально організованих, контекстуалізованих одиниць використання мови» [115, с. 86].

Залишивши подальші лінгвістичні дискусії щодо визначення змісту терміну «дискурс» на сумління лінгвістам, зосередимось на ідеї того, що дискурс – це не лише спосіб висловлення думок, мовленнєва діяльність, але також сукупність комунікативних дій, які передбачають як артикуляцію певних соціальних уявлень, що лежать в основі такої діяльності, так і певний комунікативний ефект – рух від того, хто говорить, до того, хто слухає (від лат. *discurro* – бігати туди и сюди). Саме такий комунікативний аспект функціонування дискурсу привернув особливу увагу до цього поняття представників іншої галузі знання – філософії.

Комунікативний аспект дискурсу як ланки, що позв'язує того, хто говорить, із тим, хто слухає, де кожне висловлювання отримує свій сенс залежно від попереднього й того, що йде за ним, знаходить своє відображення в працях сучасних німецьких філософів Ю. Габермаса та К. – О. Апеля [188; 209], які інтерпретують дискурс як місце комунікативної раціональності, як специфічний вид комунікації, спрямований на осмислення та аргументацію суб'єктами дії мотивів, намірів, очікувань.

Якщо німецька філософська традиція фокусує увагу на раціональних аспектах дискурсу як комунікативної взаємодії, то центром уваги французьких філософів у ХХ ст. стають несвідомі та ідеологічні механізми функціонування дискурсу. Так, Л. Альтюсер, поєднуючи марксизм із структуралізмом, закликав «відкривати те, що приховано в самому тексті» [133, с. 12–53], аналізуючи зв'язок між текстом й ідеологією, яку він несвідомо приховує. Дослідження процесу ідеологічної деформації дискурсу, на думку послідовників Альтюсера, мало привести до реальної демістифікації, а разом із нею покласти початок перетворенню самого суспільства.

У той час як альтюсеріанський напрямок розгляду дискурсу прагне розкрити приховані сили, що закладені в текстах, інший французький автор – М. Фуко зосереджує свою увагу на дискурсі як способі висловлювання та механізмах його інституціональних обмежень. Згідно з М. Фуко, дискурс виступає історичною організацією мовленнєвої діяльності, яка обумовлює саму предметну сферу дискурсу та відповідні їй соціальні інститути [160]. Під дискурсом він розуміє

множину висловлювань, які належать до певної «дискурсивної формації», тобто дискурс – це мовне вираження певної соціальної практики, яка впорядкована та систематизована особливим способом використання мови, зумовленим певною ментальністю, що ідеологічно укорінена та історично визначена.

Дискурс, за Фуко, має подвійну природу й може бути представлений як свідомо мовленнєва діяльність, що підпорядковується певним правилам, а також – як несвідоме, що таку діяльність структурує [163]. Соціокультурні норми мови визначають і організують те, що можна позначити як дискурсивне поле – специфічну сферу роботи дискурсу, підпорядковану певним правилам гри. Дискурс позначає ці правила, наперед оформлює їхню структуру, спрямовуючи й визначаючи все розмаїття дій в їхніх межах. У той самий час цей примус існує зовсім неочевидно, маскуючись за уявну свободу обраних рішень: дискурсивні механізми спрямовані на переконання людей у тому, що ніхто нічого не наказує, просто так повинно бути.

Соціологічна концепція дискурсу явно або неявно виходить із зазначених вище загальнонаукових передумов, філософських та лінгвістичних інтерпретацій дискурсу. Саме ці передумови, не в останню чергу, не стільки дозволяють прояснити ситуацію, як скоріше викликають певні труднощі із чітким і прозорим визначенням цього поняття, вирішити які за допомогою лише соціології виявляється неможливим. Зрозуміло, що соціологічне тлумачення дискурсу повинно спиратися на означену філософську та лінгвістичну традицію, проте водночас привносити до цих інтерпретацій власну, специфічну змістовну наповненість, базовими принципами якої повинна стати специфіка соціологічного мислення та уяви про соціальні явища.

Із позицій соціологічного мислення принциповими моментами розуміння дискурсу, що визначають специфічно соціологічний підхід до інтерпретації цього поняття, стають такі:

- дискурс постає як простір комунікативних взаємодій та подій;
- дискурс розглядається як соціально (інституційно) обумовлений спосіб спілкування;
- дискурс виступає як реалізація певного розуміння соціальної дійсності й світу в цілому.

Отже, у межах соціологічного підходу дискурс інтерпретується як такий спосіб взаємодії та спілкування, що є соціально й історично обумовленим та базується на специфічному розумінні й уявленнях людей про соціальну дійсність [82, с. 104–105]. Тому комунікативний вимір дискурсу повинен бути доповнений прагматичним виміром, а поняття дискурсу співвіднесено із поняттям практики [204]. Із позицій

соціологічного аналізу дискурсу концепт практики стає визначальним, оскільки він дозволяє подолати розрив між орієнтацією на дослідження соціальних структур і установкою на вивчення соціальної дії та взаємодії, тобто тими базовими установками, які рівною мірою є необхідними в соціальних дослідженнях.

Звідси дискурс постає не лише як різні репрезентації та уявлення про соціальний світ, що формуються залежно від різних позицій соціальних агентів, але дискурс знаходить свій прояв також у самій соціальній діяльності та практиках агентів. Останні – соціальні практики – взаємопов'язані певним чином, конституюють специфічний соціальний порядок. Іншими словами, можливість говорити про що-небудь визначається складною системою зв'язків, що встановлюються між соціальними інститутами, соціальними й економічними процесами, формами поведінки, технологіями, типами класифікацій і способами визначень. Ці відносини задають дискурсу його об'єкти, визначають стратегії, яких він має дотримуватися. Саме з таких позицій дискурс, розглянутий у межах цих відносин, становить собою дискурс як «чисту практику». Дискурсивна практика конституює системи об'єктів і стратегій дискурсу. Водночас і стратегії, і об'єкти можуть бути різноманітними й тими, що змінюються, можуть суперечити й навіть виключати один одного. Тому дискурс визначається не існуванням єдиного об'єкту чи теорії, а тими правилами, відповідно до яких вони виникають, трансформуються й перерозподіляються. Ці правила визначає не мова й не реальність, яка часто розглядається як референт мови, а щось, що існує між ними – між порядком слів і порядком речей, і визначається як порядок дискурсу.

В основі такого підходу, який стає принциповим для аналізу дискурсу з позицій соціології, – специфічне уявлення про теорію та принципи її організації, пов'язане із прагматичним поворотом в епістемології та методології соціальних наук, що передбачає примат дії відносно думки: «думка дієва лише в контексті практики її застосування» [70, с. 39].

Поняття «практики», що стало активно залучатися теоретиками від соціології починаючи із 80-х рр. ХХ ст. (наприклад, такими, як П. Бурдьо в його відомих роботах «Ескіз теорії практик» та «Практичний сенс») [34], відкрило можливість знаходження методологічного компромісу між об'єктивізмом системно-структуралістського підходу та суб'єктивізмом феноменології, дозволило по-новому проінтерпретувати перспективи свободи діяльності соціального суб'єкта, що визначався вже не як агент структур, але як діючий актор (наприклад, у теорії структурації Е. Гідденса, де визнається, що структури не лише обмежують, але відкривають можливості для дії [56]). У цілому, такий підхід скоріше ставав доповненням до дуалістичних моделей соціальної реальності (на базі яких його

власне й було сформовано), достатньо обережно підкреслюючи активність діючого суб'єкту із акцентуванням уваги на структурних обмеженнях. Однак звернення до практики мало під собою більш серйозні теоретичні зрушення не лише методологічного, а й епістемологічного плану. Включення до сфери дослідницької уваги категорії «практики» несе в собі також елемент критичного відношення до самої позиції дослідника як об'єктивної, незалежної, абстрактної, трансцендентальної, існуючої поза простором і часом пізнавальної субстанції, проблематизує те, що здається на перший погляд саме собою зрозумілим і приймається безумовно.

Так, уведення в пізнавальний процес поняття практики радикальним чином змінює уявлення про те, що таке факт, який починає тлумачитись не як незалежна реальність, а як щось, що конструюється в процесі пізнання. Німецька дослідниця К. Кнор-Цетіна у своїй відомій роботі «Виробництво знання» зазначає: «Незважаючи на те що саме походження слова “факт” вказує на те, що факт – це щось “зроблене” (відповідно до латини *facere* – робити), ми все ще продовжуємо міркувати про наукові факти, як про щось дане зовні, а не сконструйоване» [121, с. 3]. Отже, основним питанням науковців стає не те, як і наскільки точно знання відображує дійсність, але те, як знання створює й продукує реальність.

Розгортаючи перспективи залучення концепту практики в аналізі наукового дискурсу, говорять про прагматичний поворот у науковому пізнанні. При цьому дослідники вказують на такі трансформації, як: інтерес до фонового знання, дослідження повсякденних практик, навичок і традицій тощо. Як зазначають російські соціологи В. Волков та О. Хархордін: «У розмаїтті підходів дослідження практик можна виділити дві ідеї, які дозволяють представити єдність практичної парадигми. Це, по-перше, «фоновий» характер практик та, по-друге, їхня здатність до «розкриття» [45, с. 17–18]. Якщо «фоновий» характер практик у спрощеному вигляді можна представити як «діяльнісний контекст», у якому відбувається інтерпретація висловлювання або поведінки і який відрізняється *хаотичним* характером, що не піддається систематичному опису, то здатність практики до «розкриття» полягає в тому, що саме в практиках відбувається конституювання й відтворення ідентичності через «розкриття» специфічних способів соціального існування, які стають можливими лише за певних соціокультурних та історичних умов: практики постають як «різноманітні *впорядковані* (курсив – М. С.) сукупності навичок доцільної діяльності» [45, с. 22], а отже, – можуть бути прояснені специфічним аналітичним способом. Такими аналітичними методами дослідження способу зміни практик стають: артикуляція, реконфігурація та запозичення [45, с. 23–25]. У зв'язку із цим важливо зазначити, що об'єктом дослідницького інтересу стає впорядкування практичної діяльності та виявлення типу практик через спроби їхньої

тематизації, але таке впорядкування, що розглядає практику через її практичну організацію: дослідження практик стає можливим через визначення способів їхньої практичної організації.

Отже, разом із новим спрямуванням дослідницького інтересу відбувається більш радикальна зміна – перегляд принципів самого пізнання, у тому числі класичної концепції репрезентації. Якщо висловлювання з позицій праксеологічного підходу розглядається як дія, а акцент переноситься на використання мови як інструмента – це змінює відношення між суб'єктом та об'єктом пізнання. Суб'єкт постає вже не як пасивний спостерігач і фіксатор того, що відбувається, але як діяч, що активно конструює реальність за допомогою винайдених ним інструментів. Уявлення не лише відображують реальність, але й активно впливають на неї.

Перформативний поворот у гуманітарному пізнанні, що позначився наприкінці ХХ ст., демонструє зміни, що відбулися також у епістемологічній конфігурації соціальних наук, представляючи «тенденцію зміщення від репрезентації до виконання» [70, с. 42] й активного конструювання в трактуванні й пізнанні соціальної реальності. Як зазначає Дж. Александер, «проведення соціологічного дослідження перетворюється на читання, а не спостереження... Текст вченого – це не лише констатація, але й перфоманс, це зусилля, спрямовані на створення, представлення та зміну соціального світу, реальність якого робить дані надійними, імовірними й навіть необхідними» [12, с. 15]. Отже, перформативність стає тією новою основою розуміння, що об'єднує дослідників у галузі соціальних і гуманітарних наук, і виступає новою дослідницькою програмою. Це призводить до абсолютно нового розуміння не лише теоретичних засад соціологічних досліджень, а й самих дослідницьких практик.

Поняття дискурсу щільно пов'язане із таким способом представлення наукової діяльності та її результатів. Перевагою поєднання перформативного та дискурсивного підходів до аналізу науки стає те, що вони дозволяють представити науку як динамічне утворення, яке знаходиться в ситуації постійних змін і трансформацій, акцентуючи при цьому увагу на активній, конструктивній діяльності суб'єкту пізнання.

Соціологія як певний спосіб висловлення уявлень про соціальний світ також може бути розглянута як специфічним чином організований і впорядкований дискурс. Однак соціологія – це не просто ще один дискурс про соціальну дійсність, такий як політика, література, журналістика, хоча, без сумніву, вона займається виробництвом такого типу дискурсу. Соціологія – це специфічний спосіб виробництва дискурсу, що відбувається в певних дисциплінарних межах та виступає результатом певних інституціалізованих практик, здійснюється відповідно до

певних історично сформованих та відповідним чином організованих та встановлених правил. Тому теоретичний соціологічний дискурс – це не довільне міркування про соціальні феномени, однак, сформована відповідно до існуючих правил система суджень про соціальну дійсність, що продукується в межах певної сфери наукової діяльності – соціології як науки. У той самий час, соціологічний дискурс – це не лише представлення про певні ідеальні структури соціального світу, оскільки дискурс соціології безпосередньо пов'язаний із умовами функціонування соціологічних практик, які стають основою продукування дискурсу.

Дискурсивний підхід до соціології дозволяє представити основні соціологічні поняття не як такі, що передують певному досвідові, а як результат комунікативної взаємодії учасників наукового виробництва. Відповідно дискурсивні практики стають не просто умовами, у яких відбувається формування соціологічних понять, а операторами цієї генези.

Саме тому в межах цього дослідження соціологічний дискурс буде розглянуто як простір комунікативних подій, представлений у вербальному виразі (абстрагуючись від невербальних та екстралінгвістичних складових), у соціологічних текстах. При цьому відмінність дискурсу від тексту полягає в тому, що дискурс відноситься до актуальної наукової поведінки, у той час, як текст пов'язаний із системою мови, мовною компетенцією тощо. Аналіз дискурсу як простору комунікативних подій дозволяє не лише пов'язати тексти, що продукуються учасниками соціологічного теоретизування з їхніми позиціями всередині наукового поля, які є відображенням соціальних властивостей організації соціологічних практик, але й також зосередити увагу на особливостях, механізмах та способах впорядкування соціологічного дискурсу – у загальному вигляді представленого як дискурс соціального порядку.

Соціологічний дискурс безпосередньо пов'язаний із тими соціальними умовами, у яких відбувається його формування, а тому соціальний устрій, як передумова формування дослідницьких стратегій і практик у соціології, імпліцитно присутні в дискурсі. Однак сам соціологічний дискурс – це не просто умови, у яких відбувається професійне спілкування і які можуть бути визначені та відрефлексовані через аналіз вербалізованих способів висловлення наукових ідей (передусім, через аналіз принципів, понятійного апарату або мови соціальної науки). Дискурс не є чимось зовнішнім по відношенню до соціологічної концепції – об'єктивним чи об'єктивованим – він є її центральним моментом. Отже, соціологічний дискурс – це умови здійснення соціологічних практик, саме тому дискурс соціології є вираженням процесу виробництва дискурсу.

Дискурсивний підхід до аналізу соціології дозволяє представити останню як динамічне утворення, що знаходиться в ситуації постійних змін і перетворень, а

аналіз соціологічного дискурсу лише фіксує певний момент, не привносячи чогось зовнішнього й не фіксуючи внутрішні структурні особливості, але розкриваючи поверхневі ефекти ситуації продукування знання про соціальний світ, що виробляється в межах специфічних соціологічних практик. Способи організації такого знання становлять те, що називають соціологічною теорією, і можуть бути представлені у вигляді *дискурсивної формації*, що являє собою специфічним способом впорядкований соціологічний дискурс.

Ідея розгляду соціологічної теорії як дискурсивної формації, запропонована Дж. Рітцером та Б. Стартом [222, с. 3–6] як методологічна платформа для аналізу стану сучасної соціологічної теорії, апелює до постструктуралістської концепції розвитку наукового знання, представленої в працях М. Фуко.

Уведення поняття дискурсу та дискурсивної формації в працях М. Фуко обумовлено відмовою від традиційних уявлень про безперервний розвиток і накопичення знання. Якщо традиційному історичному підходові до аналізу становлення наукового знання властиві пошуки безперервних ліній розвитку, наслідуваності та впливів, то ключовим моментом аналізу, запропонованого Фуко й позначеного ним як «археологія знання», стає пошук розривів, а поняття «традиція», «розвиток» і «еволюція» замінюються поняттям «перервності».

Отже, розвиток наукового знання відбувається через розриви з попередніми уявленнями, і такі розриви можуть стати демаркаційними лініями переходу від одних способів пізнавальної діяльності в межах науки до інших. Саме такі способи організації пізнавальної діяльності, що дозволяють виявити певні сукупності об'єктів і висловлювань в системі наукового знання, Фуко пропонує назвати *дискурсивними формаціями* [160]. Дискурсивна формація може бути позначена як певна єдність пізнавальних практик, що підтримують і підтримуються визначеним режимом виробництва знання, а також визначають можливі способи міркування про реальність, виключаючи інші. Умови, яким підпорядковується існування та функціонування дискурсивних формацій, Фуко називає «правилами формації», визначаючи їх як «правила формування (разом із тим співіснування, збереження, зміни та зникнення) дискурсивних розподілів» [160, с. 93].

Підхоплюючи ідеї Фуко щодо дискурсивної формації та застосовуючи це поняття до опису соціологічного знання, Дж. Рітцер та Б. Смарт пропонують представити соціологічну теорію як дискурсивну формацію. Головною перевагою й відмінністю такого підходу від традиційного уявлення про розвиток соціального знання стає те, що розгляд соціологічної теорії як дискурсивної формації дозволяє аналізувати її не як «фіксовану одиницю, а динамічне утворення, готове до змін та переструктурувань у світлі: нових інтерпретацій, переосмислень і відкриттів



класиків або забутих авторів та їхніх робіт; пошуків нових та інноваційних синтезів; різнопланових запозичень із таких суміжних дослідницьких галузей, як філософія, лінгвістика, політична економія тощо; відповіді на зміни й трансформації соціальних умов життя» [222, с. 3]. Перевагою дискурсивного підходу до розгляду соціологічної теорії стає також те, що соціологія розглядається як специфічна дискурсивна практика, яка передбачає створення відповідних комунікацій та взаємодій [2, с. 254], способів узгодження та оформлення, у межах яких виробляються різноманітні підходи й принципи дослідження соціального. Такий підхід до розгляду теоретичної соціології більшою мірою відповідає стану сучасної соціологічної теорії та уявленню про соціологію як мультипарадигмальну науку, у якій відсутня загальна теорія в класичному її розумінні. Фокусування уваги на понятті дискурсивної формації дозволяє представити її як таку, що виконуватиме функції загальної теорії: узагальнювати й пояснювати емпіричні дані, формулювати альтернативні дослідницькі підходи та гіпотези. У той самий час таке розуміння теоретичного знання в соціології більшою мірою відповідає викликам сучасності, оскільки замінює класичне уявлення про науку як чітко означену та кодифіковану дисципліну на рухомі, але відносно автономні дослідницькі поля, що утворюються пізнавальними практиками експертів.

### **1.3. Порядок аналізу дискурсу: дискурсивні закономірності соціологічного теоретизування**

Особливість застосування поняття дискурсивної формації до аналізу стану сучасної соціологічної теорії пропонує зосередити увагу на конституюючих елементах дискурсу, способах їхньої організації та правилах їхнього формування, які задаються не зовнішніми умовами (первинним досвідом або апріорними інстанціями пізнання), а знаходяться всередині нього самого. У випадку із сучасною соціологічною теорією ми маємо справу із специфічним утворенням, у межах якого різні за походженням тематики та дослідницькі стратегії накладаються, взаємодіючи одне із одним у полі загальної комунікації. Однак, як зазначає Фуко, «дискурс – це дещо інше, ніж те середовище, у якому, як на поверхні для запису, складаються й нашаровуються одне на одне встановлені заздалегідь об'єкти» [160, с. 100]. При цьому зберігається й передбачається можливість декількох планів фіксацій розрізень, у яких можуть виникати об'єкти дискурсу, що ставить питання про зв'язок між ними й про позицію, з якої виробляються зазначені розрізнення. До того ж дискурс характеризується не існуванням у ньому певних привілейованих об'єктів, а тим, як відбувається формування цих об'єктів, тобто встановленими умовами появи, розмежування й специфікації. У цьому випадку об'єкти пов'язуються

сукупністю відповідних правил, що їх уможлиблюють. Дискурсивні об'єкти, що виникають при цьому, не можуть бути пояснені поза відповідних дискурсивних практик, однак і не можуть бути зведені до їхнього словника (вони не є ані слова, ані речі). У той самий час спосіб поєднання висловлювань між собою повинний стати предметом спеціального розгляду. Мова йде про специфічний порядок дискурсу, який формується на його поверхні [160, с. 159]. Такий «поверхневий порядок дискурсу» підтримується особливими способами організації елементів дискурсивної формації та оформлюються певними «правилами формування». Ці правила не належать тій специфічній сфері, в якій відбувається формування дискурсу, хоча й одна сфера застосування дискурсу відрізняється від інших. Вони є сутністю самого дискурсу й розкриваються через відносини його складових елементів.

Такими елементами дискурсивної формації, згідно з Фуко, виступають: об'єкти, модальності акту висловлення, поняття й тематичні вибори. Відповідно до них виділяються 4 правила (напрямки) формування дискурсу, завдяки яким відбувається організація та підтримка цілісності функціонування дискурсивної формації:

- формування об'єктів;
- формування модальностей висловлювань;
- формування понять;
- формування стратегій теоретизування.

Визначені чотири напрямки аналізу дозволяють сформулювати досліднику уявлення про закономірності «зчеплення» та «розсіювання» базових принципів функціонування дискурсивної формації. Однак при цьому слід пам'ятати про те, що мова йде не просто про аналіз об'єктів, модальностей висловлювань, формування понять чи стратегій теоретизування, але про те, як відбувається, актуалізується й стає можливим вибір саме цього об'єкту як об'єкту дослідження; саме цих авторів, як таких, що можуть здійснювати дослідницьку діяльність; саме цих понять та ансамблів їхніх зв'язків; саме таких стратегій теоретизування. До того ж аналіз дискурсивної формації завжди залишає можливість того, що за інших умов і за інших обставин усе (об'єкт, ті, хто промовляють, поняття й стратегії) могло бути по-іншому, наголошуючи на ситуативності та історичності відносин, що склалися.

Представивши соціологічну теорію як дискурсивну формацію та визначивши, базуючись на концепції дискурсу М. Фуко, основні структурні елементи, умови й правила формування дискурсивних формацій, спробуємо за допомогою цієї схеми проаналізувати складові елементи сучасної теоретичної соціології та визначити їх взаємозв'язок, пам'ятаючи про те, що дискурс (у тому числі й соціологічна теорія розглянута як дискурс) визначається не наявністю єдиного об'єкту або спільної

теорії, а практичними вимірами – тими правилами, відповідно до яких вони виникають, здійснюються, змінюються й перерозподіляються.

Отже, для того, щоб здійснити опис дискурсивної формації, необхідно визначити систему (порядок) тих пізнавальних стратегій, які розгортаються в її межах, і показати, що всі вони утворені однією й тією самою грою відносин, не зважаючи на різниці між ними та часові проміжки їхнього утворення й артикулювання.

### **1.3.1. Формування об'єкту дослідження: соціальний порядок як об'єкт теоретичного дискурсу соціології**

Перший етап аналізу порядку дискурсу, за визначенням М. Фуко, – формування об'єкту дослідження – передбачає пошук відповідей на запитання про те, як об'єкти номінуються, визначаються та розташовуються відносно одне одного таким чином, що створюють певне поле наукового дослідження. Іншими словами, на цьому етапі відбувається визначення «режиму існування» [160, с. 97] об'єктів як об'єктів дискурсу.

Комплекс умов, що дозволяють об'єкту «з'явитися» в соціокультурному полі, стати визначеним і артикульованим, надзвичайно складний. Це свідчить про те, що той чи інший об'єкт дискурсу може стати таким лише в певних просторово-часових історичних і культурних рамках, у контексті визначених соціокультурних відносин – як первинних, так і вторинних.

Первинні соціокультурні відносини не залежать від дискурсу та дискурсивних об'єктів і виражаються в об'єктивних, реально існуючих, історично обумовлених зв'язках, які є «незалежними від будь-якого дискурсу й будь-якого об'єкту дискурсу й можуть бути описані як відносини, що існують між соціальними інститутами, технологіями, соціальними формами тощо» [160, с. 105]. Стимулом до включення такого об'єкту в дослідницький простір науки стають зміни, що відбуваються в самій соціальній дійсності. Наприклад, поява нового типу соціальних відносин або соціальних утворень.

Вторинні ж відносини сформовані «над» дійсністю. Цей тип відносин не обов'язково відтворює відносини первинні, реальні (у зазначеному випадку). Швидше, варто вести мову про рефлексивні відносини, про формулювання суджень про «вже сказане» й «вже назване» [160, с. 105], про гіпотетично виражені об'єктивні відносини. Аналіз вторинних відносин також включає використання теоретичних методів, що дозволяють «розкрити» структуру рефлексії й описати причинно-наслідкову природу появи її продуктів: метою застосування таких методів є перевірка теорій, верифікація тверджень, критика точок зору.

Утім, існує ще один тип відносин – власне дискурсивні, специфічні тим, що не стільки репрезентують реальність, скільки встановлюють і визначають її: «вони не пов'язують між собою поняття й слова; вони не встановлюють між реченнями та судженнями дедуктивних або риторичних зв'язків... вони знаходяться на межі дискурсу: вони задають дискурсу об'єкти, про які він може говорити» [160, с. 106]. Такі відносини проблематизують первинну реальність, роблять можливим міркування про неї. Однак характеризують не ту мову, яку використовує дискурс, не обставини, у яких він розгортається, а сам дискурс як практику. Таким чином, дискурс і його предметне поле являють собою не конфігурацію, а сукупність правил, які й визначають їхню специфічність.

Якщо аналіз первинних відносин передбачає виявлення природи речей, а вивчення вторинних відносин – динаміку їхнього осмислення, то розгляд дискурсивних відносин передбачає виявлення та інтерпретацію правил репрезентацій речей і умов попадання їх у певне поле обговорень, дискусій і наступних релевантних дій. Вивчення третього типу відносин, епістемологічних за своєю суттю, становить ядро соціально-філософської методології М. Фуко. Мова тут йде про деякий «проміжний», але вкрай необхідний аналіз того, як і за яких умов формуються певні практики репрезентації речей. Такий аналіз з неминучістю передбачає розробку й застосування особливого методу. Як стверджує сам Фуко, «аналіз лексичного змісту визначає або елементи значення, якими в певну епоху оперують суб'єкти, або семантичну структуру, яка з'являється на поверхні вже висловлених дискурсів; але він не зачіпає дискурсивну практику як місце, де формується й деформується, з'являється й зникає переплутана ... множинність об'єктів» [160, с. 110].

Якщо застосувати спосіб формування об'єктів дискурсу до аналізу соціологічної теорії, то найбільш загальним і рамковим об'єктом дослідження соціології як науки можна визначити проблему соціального порядку.

Важко не погодитись із Т. Парсонсом, який визначає проблему соціального порядку як центральну проблему соціологічного теоретизування з моменту його оформлення в окрему галузь знання й до сьогодні, проблема, яка, за підсумками самого автора, стає провідною тематикою його власної творчості: «Хоча до теоретичної схеми “Структури соціальної дії” входила низка головних тем, із часом серед них виокремилась і залишилась на передньому плані одна, яку я назвав “проблемою порядку”, що має відношення до умов людського існування взагалі й до соціальної системи зокрема» [123, с. 257]. До нього долучаються й інші автори, які вважають, що саме проблема порядку породжує ряд спеціальних теоретичних питань, що стають основою соціологічної теорії як спроби «пояснити процеси

інституціоналізації та деінституціоналізації» [151, с. 28], або те, що питанням «Що таке соціальний порядок?» займалися всі соціальні теоретики – від класиків соціологічної теорії до сучасних її представників [78, с. 34–35].

У той самий час, якщо об'єкт дослідження й питання, навколо якого організуються зусилля соціальних теоретиків, представників різноманітних напрямків і дослідницьких стратегій, цілком зрозумілий – соціальний порядок і проблема умов його можливості, – то дискурсивний підхід ставить перед нами завдання не стільки визначення самого об'єкту й проблеми дослідження як встановлення того способу, яким цей об'єкт і проблема визначаються як центральні, що задає й створює можливість (уможлиблює) дискурсу порядку. Саме такий підхід і дозволить нам позначити не стільки об'єкт, навколо якого відбувається організація соціологічної теорії, а й той спосіб, у який соціологічна теорія організується навколо обраного об'єкту – проблеми порядку.

Яким же чином відбувається вибір способу актуалізації тематичної спрямованості соціологічної теорії, що стає джерелом її формування й приросту, що визначає стратегічні напрямки її формування?

***а) Зв'язок із дійсністю: роль первинних відносин у формуванні об'єктів дослідження***

Ідучи за схемою аналізу, запропонованою М. Фуко, на початку слід звернутися до первинних соціокультурних відносин – реально існуючих, об'єктивних зв'язків. Отже, першим способом актуалізації тематичної спрямованості та джерелом розвитку соціологічного теоретизування стає сама соціальна дійсність. Її опис і пояснення є постійним стимулом для теоретичних узагальнень і висновків. Соціологія намагається відповісти на запит суспільної практики через продукування й постачання необхідних ресурсів у вигляді знань, що допомагають розв'язувати проблеми та приймати необхідні рішення, а отримані емпіричним шляхом факти, накопичені узагальнення, гіпотези й висновки збагачують, стимулюють і розширюють теоретичні міркування. Отже, зміни в самому об'єкті дослідження соціологічної науки, стимулюють розвиток соціологічного знання й продукування нових способів пояснення соціальних феноменів та процесів, їх динамічних змін та трансформацій, що й задають тематичну спрямованість соціологічного теоретизування.

За умов фрагментації соціальної дійсності, коли одна область соціальних явищ і процесів, регламентуючись власною логікою функціонування, реалізується через постійну взаємодію й взаємозалежність з іншими областями, умовою можливості загального соціального порядку (локального та лабільного) виступає ансамбль соціальних відносин, представлений у вигляді багатовимірному простору локальних

порядків, що підтримуються й відтворюються системою публічної політики, проблема соціального порядку перетворюються й переформулюється в проблему того, як можливі соціальні порядки – множинні, плюральні порядки, що характеризують сучасну соціальну дійсність. Саме тому, на думку російської дослідниці Н. Шматко, за умов пошуку адекватних методів дослідження таких локальних порядків та вивчення способів їхньої організації і регулювання виникає й оформлюється топологічний підхід, який «може стати основою концептуальної модернізації та пошуків більш глибокої внутрішньої єдності соціології» [170, с. 14].

Отже, зміни самого об'єкту дослідження – суспільних реалій – породжують зміни в підходах і стратегіях дослідницької діяльності, виступають основою для переосмислення й перевизначення власного об'єкту: поняття порядку уточнюється й розширюється, на місце «загального порядку» приходять нові визначення – «множинні, локальні порядки» (як було представлено в зазначеному прикладі).

Зв'язок соціології з дійсністю та адекватний опис тих змін, що відбуваються в суспільних реаліях, завжди був проблемою № 1 для соціології. У цьому сенсі – соціологія як наука про дійсність, наука, яка спрямована постійно реагувати на запити сучасності, може залишатися такою (тобто сучасною), лише відповідаючи на ці запити, зберігаючи свій зв'язок із дійсністю. Навіщо потрібна наука, яка втратила зв'язок із дійсністю? Навіщо потрібна теорія, яка не базується на емпіричних дослідженнях? І якщо, за характеристикою сучасного стану розвитку соціологічної науки, наданою Дж. Александером, «світ (соціологічної) теорії соціально / економічно / культурно ізольований від світу, у якому продукуються, вимірюються та верифікуються соціальні факти» [12, с. 7], «теорія живе коли й де може, відкидаючи емпіричне» [12, с. 8], то цілком зрозумілим стає питання – кому потрібна така теорія? Відповідно така ситуація провокує обмеження фінансування теоретичних досліджень та загальне зниження престижу теорії в очах молодих фахівців і майбутніх спеціалістів: навіщо займатися теорією, якщо це не буде мати ні відповідної фінансової підтримки, ні авторитету серед професійної спільноти. Уявлення про теорію як про «балачки ні про що» продовжує домінувати й у науковому середовищі, а на шпальтах авторитетних соціологічних видань науковці (здебільшого молоді люди), які займаються теорією, представляються як такі, що нехтують «землекопною» роботою «справжніх соціологів», віддаючи перевагу «теоретичним домислам», які важко «співвіднести із реаліями життя», а у своїх кандидатських і докторських дисертаціях, наповнених «умоглядними схоластичними висновками», взагалі ігнорують суспільну реальність.

Однак така позиція – зведення соціології лише до збору інформації про стан соціальних процесів, суб'єктів та явищ методами спостереження, опитування чи

порівняльних досліджень – виявляється не менш обмеженою та редукованою, ніж «чисте теоретизування». Адже перед тим, як щось спостерігати / досліджувати, необхідно не лише мати уявлення про об'єкт, але й про способи, якими дослідження буде здійснюватись. Досить часто за, на перший погляд, «емпіричними відкриттями», стоять серйозні теоретичні та епістемологічні зрушення, що відбуваються в самій науці.

Прикладом може стати відома робота Дж. Батлер «Тіла, що означають: про дискурсивні межі поняття “стать”» [201], у якій пропонується розгляд гендерної ідентичності як перформативного конструкту. Побудована за класичним зразком соціологічного дослідження, що спирається на емпіричні дані, які презентують гендер як структуру, що відтворюється повсякденними практиками в поєднанні із системою соціальних санкцій, що включають як відкрите насильство, так й інституційні режими дискримінації, ця робота не змогла б бути реалізованою без теоретичних уявлень про владу М. Фуко або концепції перформативної суб'єктивності Ж. Лакана, концепції «бажання як виробництва» Ж. Дельоза та Ф. Гватарі та принципів постструктуралістської деконструкції Ж. Деріда. Лише під впливом цих теоретичних ідей Батлер змогла переозначити гендерну систему ідентичності й розробити нову пояснювальну модель тих емпіричних фактів, які були представлені в роботі.

Отже, зв'язок теорії та дійсності виявляється набагато складніший, ніж це може здатися на перший погляд, а розвиток теорії стимулюється настільки змінами соціальних реалій, наскільки самі реалії можуть бути змінені знанням, отриманим соціологічною наукою. Такий рефлексивний характер сучасності, як його позначає Е. Гідденс у роботі «Наслідки сучасності» [52], полягає в тому, що соціальна наука спостерігає об'єкт, на який сама ж здійснює вплив. Зв'язок суспільного життя з розвитком знання про нього, стає, на думку Гідденса, причиною не дуже великого прогресу в нашому розумінні соціального світу, а тому можливості професійних соціологів виконувати функції експертів суспільного життя з позиції знання – досить проблематичні. Вони, за словами Гідденса, «тільки на один крок випереджають неосвіченого обивателя» [52, с. 162]. Світ, що пізнається, виявляється мінливим та нестабільним, до того ж, саме пізнання привносить зміни у швидкоплинний характер цього світу.

Однак встигнути за цими змінами, та ще й врахувати власний вплив на соціальний світ, що постійно змінюється, виявляється для соціологів та соціології вкрай складним у світлі завдань науки зберегти свій експертний авторитет й елементарну довіру до себе. У той самий час, соціологія не може обмежитись лише орієнтацією на задоволення потреб пояснення мінливої дійсності, а тому шукає джерела

натхнення, не обмежуючись викликами сучасності, а й стимулюючи чисту творчість, яка стає наступним важливим способом розвитку сучасної соціологічної теорії. Такий спосіб тематизації теорії можна позначити через вторинні відносини, сформовані «над» дійсністю.

### ***б) Теоретичний синтез як спосіб продукування нового знання***

Зрозуміло, що накопичення соціального знання – це не замкнене коло одних і тих самих проблем, які виникають й актуалізуються за нових умов, але в старому вигляді. У соціологічній теорії знаходиться місце й для новаторських відкриттів, оригінальних підходів та парадоксальних висновків. І хоч традиція відіграє важливу роль, іноді вже розроблені положення, принципи та парадигми можуть перетворитися на своєрідну замкнену кімнату, з якої важко знайти вихід. Наприкінці ХХ ст. з'явилися приклади досить сміливого й навіть революційного оновлення соціологічного знання: етнометодологія, соціобіологія, концепції Ю. Габермаса, Н. Лумана, П. Бурдьо тощо. Однак і в розробці цих напрямків розвиток соціологічного вчення відбувався разом із переосмисленням, новітньою інтерпретацією або концептуалізацією висновків, що були сформульовані раніше, зокрема й на ґрунті інших соціогуманітарних наук. Основним способом такого розвитку сучасної соціологічної теорії виступає теоретичний синтез.

Поняття «теоретичний синтез» використовується доволі часто, а тому виникає необхідність його чітко відрізнити від формально близького йому поняття «інтеграція». Інтеграція так само, як і синтез, вказує на поєднання, але сфера, у якій вона відбувається принципово інша. Сфера синтезу – теорія як засіб існування в інтелектуальному просторі, сфера інтеграції – інтелектуальний простір як дійсність. Інакше кажучи, інтеграція постає єдністю як відношенням онтологічних елементів, від яких відштовхується певна методологія. У цьому сенсі інтеграція може бути проблемою або інтелектуальною метою, а не теоретичним засобом. Отже, теоретичний синтез можна визначити як науковий метод поєднання різних за походженням ідей і думок задля вирішення певної проблеми. У цьому сенсі синтез може бути вдалим або невдалим, а інтеграція є способом бачення дійсності, і може як така виступати проблемою або метою, засобом вирішення або досягнення, якої є теоретичний синтез.

Примітною рисою синтетичної діяльності в соціологічній теорії наприкінці ХХ ст. стали, на думку Дж. Рітцера [129, с. 103], два визначальні аспекти. По-перше, такий тип діяльності виступає не одиничною спробою, але отримав широке розповсюдження. По-друге, метою такого синтезу виступає не розвиток загальної



синтетичної теорії, яка б охопила всі соціологічні напрямки, а відносно вузький синтез теоретичних ідей.

Синтезуюча теоретична діяльність може відбуватися як всередині однієї теорії, так і демонструвати спробу синтезу декількох теорій, а також запозичень з інших галузей знання. Так, наприклад, неофункціоналізм Дж. Александера намагається подолати обмеженості структурного функціоналізму шляхом інтеграції ідей широкого кола теорій, у той самий час, як неофункціоналізм Н. Лумана для розробки власної системної теорії, що претендує на пояснення соціального світу, позичає концептуальний апарат і основоположні принципи загальної теорії систем та нейрофізіології.

Отже, тенденція до синтезу різних традицій соціологічного аналізу, до розробки такої соціологічної теорії, яка б включала все розмаїття дослідницьких підходів і надбань соціологічної думки – найвиразніше явище новітньої соціології. Такий спосіб організації сучасного соціологічного дискурсу можна представити як рефлексивний, сформований на основі синтезу того, що було «вже сказаним» і «вже названим».

#### ***в) Дискурсивність як спосіб формування та вибору об'єкту дослідження***

Ще один спосіб вибору об'єкту теоретизування й чинник розвитку теорії, позначений М. Фуко як дискурсивний, відрізняється тим, що не стільки репрезентує реальність, скільки уможливорює міркування про неї, формує певні правила представлення речей і умов їхнього попадання в дискусійне поле. Дискурсивні відносини не є для дискурсу ані внутрішніми (вони не є способом зв'язування між собою понять і принципів), ані зовнішніми (вони не обмежують і не примушують говорити про щось, що задається самими соціальними умовами та змінами в них), вони знаходяться на межі дискурсу: детермінуючи зв'язки, які дискурс має встановити, щоб мати можливість говорити про ті чи інші об'єкти, щоб мати можливість їх обговорювати, аналізувати, класифікувати, пояснювати тощо. Як зазначає Фуко, «ці відносини характеризують не ту мову, якою користується дискурс, не ті обставини, за яких він розгортається, але сам дискурс як практику» [160, с. 106].

Таким способом організації сучасної теоретичної соціології як дискурсивної практики стає звернення до класичних ідей, дилем, проблем суспільного життя, що змінюються за нових умов та обставин. Для підтвердження цієї тези згадаємо творчість Т. Парсонса. Розглядаючи власні настанови звернення до проблематики соціального порядку, він зазначає й акцентує увагу на історії формулювання цієї проблеми в соціальному пізнанні: «Класична сучасна постановка цієї проблеми

міститься у гоббсівській концепції “природного стану”, і далі: “я прийняв кантівський підхід до проблеми порядку” [123, с. 257], а також “одним із найбільш важливих основ для мого рішення було ідейно пов’язати Вебера, Дюркгейма й Парето”» [123, с. 258]. Отже, спосіб, у який проблема порядку артикулюється й виноситься як визначальна для теоретичної соціології, а отже, способом формування об’єкту соціологічного теоретизування стає апеляція до класиків соціального знання, через звернення до яких легітимізується вибір об’єкту пізнання.

Загалом класична спадщина відіграє визначальну роль у стимулюванні соціологічної уяви й в пошуках відповіді на складні питання. Свідчення цього – невщухаючий інтерес до робіт класиків соціології та їхня актуальність. Саме звернення до класичної соціологічної спадщини сьогодні є одним із основних джерел розвитку теоретичної соціології. Класика – це джерело натхнення й водночас певний науковий стандарт, критерій науковості сучасних соціологічних нововведень. Вона для соціальної теорії є взірцем, загальноновизнаним канонам, відповідно до якого організовується виробництво теоретичної продукції.

Водночас звернення до класичних праць вносить у будь-яке дослідження елемент рефлексії, визначення передумов, звернення до витоків формування проблем. Із цього приводу сучасний американський теоретик Дж. Александер пише: «Класикою є ті більш ранні праці з гуманітарних досліджень, які мають привілейований статус по відношенню до сучасних досліджень у цій самій сфері., по відношенню до звичайної праці середнього дослідника в зазначеній сфері. Ця відмінність береться до уваги як взірець, без попередньої демонстрації; також враховується й те, що, як класичні, ці праці встановлюють фундаментальні критерії у відповідній сфері» [179, с. 11–12]. Так, досить часто при кваліфікації або найпевніше при дискваліфікації («це – не соціологія») й визначенні меж дисципліни останнім аргументом у дискусіях виступає звернення до того чи іншого класика.

З одного боку, класику можна розглядати як базовий елемент розвитку соціологічної теорії, її ядро, що постійно оновлюється внаслідок внеску нових поколінь соціологів. У такому разі список класиків вважається відкритим – до нього, окрім безсумнівних її представників, таких, скажімо, як Е. Дюркгейм та М. Вебер, включаються не лише Г. Мід та І. Гофман, але й Л. Вітгенштейн і навіть М. Гайдегер.

З іншого боку, соціологічна класика – це певний етап становлення соціології, який охоплює досить обмежений набір імен: М. Вебер, Е. Дюркгейм, Ф. Тьоніс та Г. Зіммель. Проте класика – це не лише хронологічно визначений етап розвитку самої теорії, вона також конструюється й сучасними соціальними теоретиками.

Тому можна зустріти різні погляди на визначення ролі, яку відіграють теорії того чи іншого соціолога в історії соціології як науки.

Звісно, кожен, хто займається історією соціологічної теорії, має можливість давати своє трактування й розуміння значущості фігури того чи іншого теоретика-класика, однак у межах об'єктивного наукового аналізу й за об'єктивними критеріями, а не з суб'єктивних уподобань. Зважаючи на розмаїття підходів до історії соціологічної думки, можна зробити висновок, що сфера самої соціології, і, зокрема, соціологічної теорії, є сферою, кажучи словами П. Бурдьо, боротьби за легітимне бачення соціального світу. Вона безпосередньо пов'язана з процесами його символічного впорядкування на практиці різними протидіючими суспільними групами. Оскільки соціолог, котрий вивчає суспільство, знаходиться не поза ним, а в ньому, то гарантією об'єктивності такої позиції «включеного спостереження» є постійна рефлексія й визнання неминучої ангажованості самої позиції соціального теоретика, залежності його наукових поглядів від конкретно-історичної ситуації, у якій він знаходиться, та позиції в професійній структурі, яку він посідає.

Звернення до класичної спадщини, її осмислення, нова інтерпретація ідей та проблем, порушених у працях класиків соціології, є одним із джерел розвитку сучасної соціологічної теорії. Лише у зв'язку з минулими набутками й теоретичним досвідом можна зрозуміти й зважити нові проблеми, що стоять перед сучасними соціологами-теоретиками.

Скарбниця теоретичних ідей соціологічної дисципліни починає формуватися з початку XIX ст. і формується донині. Тому вивчення історії соціології не є безглуздим копанням у минулому. Традиція в соціологічній дисципліні надзвичайно сильна. Значна частина понять, моделей, питань, проблем, що вивчаються сьогодні, успадковані від майстрів минулого. Саме вони заклали базис, основу соціологічної будівлі, а їхні праці досі не втратили актуальності. Роботи соціологів-класиків слід вивчати не лише як історичні пам'ятки, у контексті того часу або у зв'язку з біографіями авторів, але й у контексті нашого часу, оскільки їхні основні ідеї в новому світлі представляють нашу дійсність. Безсумнівно, сприймати їх слід критично й здійснювати необхідний відбір.

Знайомство з класичними працями надзвичайно важливе для відкриття нових поглядів і проблем, критичної оцінки їх шляхом зіставлення з новими ідеями. У працях відомих соціологів XIX – XX ст. ми знаходимо взірці інтелектуальної роботи. За словами Р. Мертона, «проникнення до творчої лабораторії таких дослідників, як Дюркгейм і Вебер допомагає нам формувати норми гарного смаку при визначенні значущої соціологічної проблеми – значущої передусім у теоретич-

ному відношенні – і знайти шлях до її вдалого рішення. Класика – це книги, які загострюють розум, занурених у них читачів» [216, с. 164].

Ще один важливий бік, який актуалізує вивчення класичної соціологічної спадщини, – це розуміння того, що світ соціології має багато вимірів, він надзвичайно складний, і тому для його розуміння потрібно багато підходів. Як зазначає П. Штомпка, «вивчення історії соціологічних теорій – важливий урок теоретичного плюралізму, терпимості до різних версій і різноманітних поглядів, найкращі ліки від вузьколого догматизму й ортодоксії» [171, с. 154].

Якщо представити класику соціологічного теоретизування як частину минулих досягнень, що залишаються актуальними й продовжують існувати поруч із більш пізніми науковими концепціями та теоріями, а також постійно оновлюються й поповнюються, надзвичайно складним стає визначення концептуальної цілісності та зв'язаності такої класичної спадщини. Представлена різними традиціями й стилями мислення, іноді навіть такими, що презентують різні історичні періоди (так, можна казати про класиків соціології XIX ст. і класиків XX ст.), соціологічна класика навряд чи представляє собою концептуальну або хронологічну єдність, тому остання може бути визначена не за допомогою тематичної зв'язаності або хронологічних рамок, але функціонально, через ті функції, які класика виконує відносно наукового знання [132, с. 77–85]. Частково про них вже йшлося раніше. Це й освітня функція класики, яка визнає класичні роботи зразком мислення, еталоном для наслідування, прикладом для вирішення складних наукових завдань; це й пізнавальна функція, пов'язана з безпосередньою науковою творчістю, виробництвом нового знання, впливом класичних ідей, концепцій, текстів на сучасний процес теоретичного пошуку; нарешті – це інституціональна функція, яка для нашого огляду виявляється найбільш цікавою. Це функція самоідентифікації та легітимації.

У нашому випадку певна тематика дослідження може бути визначена як така, що має право до вивчення, оскільки була сформована й розглядалась (мова йде про проблему соціального порядку) ще класиками соціології. Так, через апеляцію до класиків певна тематика або проблематика дослідження визначається як «справжня соціологічна», така, що може бути розглянута лише соціологією й окреслити її дисциплінарну специфіку.

Отже, незважаючи на концептуальне й методологічне розмаїття теоретичної соціології, різноманітні стимули та способи її розвитку, саме через застосування дискурсивного способу формування об'єкту дослідження, що реалізується як практика звернення до класичної спадщини, вдається визначити центральне питання й об'єкт дослідження соціології, сформулювавши його як проблему соціального порядку, можливість порядку як такого.

### 1.3.2. Формування модальностей висловлювань: соціологічне теоретизування в руслі основних дослідницьких напрямів і традицій.

Наступний крок аналізу порядку дискурсу – визначення способів формування модальностей висловлювань. Формування модальностей висловлювання, згідно з М. Фуко, – це процес виявлення стійких зв'язків між різними формами висловлювань у дискурсі [160, с. 112]. Будь-яке дискурсивне поле, у тому числі й соціологічна теорія, є нескінченним і постійно змінюваним, а тому визначається й описується в контексті певної динаміки висловлювань, яка задається їхньою модальністю. Під модальністю Фуко розуміє «оновлення точок зору, змістів, форм, стилю опису, використання індуктивних або ймовірнісних умовиводів, типів визначення причинності» [160, с. 118].

На перший погляд, в аналізі формування модальностей висловлювань мова йде про визначення суб'єктів дискурсу й спробу відповісти на запитання «Хто говорить?». Однак це лише поверхнєве враження, оскільки не суб'єкт пізнання стає фокусом уваги дискурсивного аналізу, але те, як відбувається його «розсіювання» – розсіювання в площинах, звідки він говорить: «розсіювання в різних статусах, різних місцях знаходження, різних позиціях, які може посісти або отримати суб'єкт, що продукує дискурс» [160, с. 120]. Саме такий підхід, що єднає різні площини системою зв'язків і відносин, які встановлюються специфічністю дискурсивних практик, дозволяє представити дискурс не як прояв «величного суб'єкту, що мислить, пізнає й продукує його», а як сукупність, у якій «детермінуються розсіювання суб'єкту і його перервності відносно самого себе» [160, с. 121]. Отже, так само як не об'єкти дослідження, а способи їхнього визначення становлять порядок організації дискурсивної формації, так само не через звернення до суб'єкту (трансцендентальному або звичайному суб'єкту пізнання), а до тих способів, якими відбувається визначення суб'єкту пізнання, ми можемо досягнути порядок формування модальностей висловлювань дискурсивної формації.

Вивчення цього процесу передбачає проходження такими етапами дослідження:

- Опис *статусу мовців* («уповноважених використовувати мову» [160, с. 113]), тобто статусу індивідів, які мають право на деякий дискурс. Фуко зауважує, що подібне право може бути як регламентованим, так і традиційним, як юридично визначеним, так і спонтанним. Цінність і дієвість «дискурсивного слова» полягає не стільки в його експліцитному статусі, скільки в детермінуванні певних дій, визначенні соціальної диференціації, впливі на мислення й поведінку людей. Аналіз статусу уповноваженого мовця передбачає пошук відповіді на питання «Хто говорить?»;

- Аналіз *місця розташування* мовця полягає в розгляді інституційних просторів, закріплених за адресантом певного дискурсу [160, с. 114] (наприклад, для медичного дискурсу такими просторами є лікарня, поліклініка, лабораторія). Ключовим питанням на цьому етапі аналізу є «Звідки говорить адресант?»;

- Опис *функцій мовця* передбачає не аналіз самих дискурсивних функцій адресанта, «зовнішніх», соціальних зв'язків [160, с. 116] (як на етапі опису статусу «говорить»), а, швидше, інтерпретацію «внутрішніх», епістемологічних функцій. Подібний опис передбачає виявлення й розгляд позицій суб'єкта, що говорить, відносно різних областей або груп об'єктів. Подібні функції визначаються Фуко як сукупність комунікативних, перцептивних і когнітивних позицій, які посідає «уповноважений адресант» у певному дискурсі. Імовірно, провідним питанням тут є «Як говорить адресант?».

У який спосіб визначається суб'єкт сучасної соціологічної теорії? Незважаючи на те, що більшість теоретиків у просторі сучасної соціологічної теорії позиціонується через специфічну тематику, обрану як центральна тема їхніх теоретичних конструкцій і досліджень, що розкривається особливостями центральних або нововведених ними концептів (наприклад, теорія комунікативної дії Ю. Габермаса, системна теорія Н. Лумана, теорія структурації Е. Гідденса, теорія габітус П. Бурдьо, теорія морфогенезу М. Арчер тощо), визначення їхнього місця й позиції в системі соціологічного теоретизування здійснюється не в останню чергу через співвідношення з класичними напрямками й сформованими традиціями, що склалися в соціологічній теорії. Так, визначаючи новаторство, але в той самий час єдність із певним стилем і способом теоретизування формуються такі напрямки сучасної соціології, як неофункціоналізм та постструктуралізм. Отже, знову звернення до класичної традиції та тих стратегічних напрямків дослідження, що були закладені соціологічною класикою, стає тим способом, у який визначається статус суб'єкту соціологічного теоретизування як дискурсу.

Соціологічна класика не лише відіграє роль скарбниці, еталону знання, арсеналу методів, підходів та дослідницьких моделей, а й виступає арбітром у сучасних дискусіях. Навіть більше, вона є тим ядром соціологічної науки, навколо якого формується дисциплінарна єдність. Дуже точно зауважив про «наріжність класики» Дж. Александер, вказавши, що саме консенсусне визнання робить соціологічні теорії класичними, вони є тим центром відліку й колом ідей та проблем, від яких розходяться нові дослідницькі напрямки, і, дискутуючи, соціологи прагнуть зрозуміти одне одного [179]. Обстоюючи центральне місце класичної спадщини в соціологічному знанні, Дж. Александер ніби пропонує теоретичну легітимацію руху

відродження, який почався в 80-х роках ХХ ст. – веберівського, зіммелівського, тьонісівського в німецькій соціології, неопарсонівського синтезу тощо.

Звернення до праць класиків сформувало певні перспективи такого ренесансного руху. Одна з них намагається вийти за межі традиційного тлумачення вчення, що аналізується, її представники здійснюють спроби досягнути «синтезів» з теоретичними напрямками, які раніше вдавалися несумісними з оригінальним варіантом. Саме такий шлях обирає американський соціолог Дж. Александер, неофункціоналізм якого базується на «конвергенції» постулатів структурного функціоналізму переосмислених у контексті сучасних течій соціології, включаючи навіть такі розробки, які сприймаються як повна протилежність парсонівському проекту.

#### *а) Функціоналістське ядро неофункціоналізму*

Модель теоретизування в соціології представляється Дж. Александером як така, що складається з ядра та периферії [11]. Американський соціолог пропонує розглядати певну теоретичну традицію як таку, що становить собою ядро, що виказує опір будь-яким змінам, а більш широкі – периферійні - області досліджень, що оточують ядро, як такі, що виявляються схильними до постійних змін, завдяки яким і відбувається розвиток соціологічної теорії.

Модифікації в периферійних областях науки відбуваються, за визначенням Дж. Александера, у двох напрямках: «вдосконалення» і «ревізії». Хоча обидва спрямовані на збереження традиційних установок, однак між ними існує істотна різниця. Так, соціологічні дослідження, спрямовані на *вдосконалення* традиції, виходять із положення про її внутрішню єдність і завершеність. У зв'язку із цим вони спрямовані на прояснення певних положень і розширення сфер застосування традиційних принципів. *Ревізіоністські* ж дослідження основну увагу зосереджують на слабких місцях сформованої традиції, через уточнення й прояснення яких відбувається спроба вирішити принципові завдання й дати нові формулювання традиційним положенням. Однак, крім вдосконалення й ревізії, існує ще й *реконструкція*. Вона відрізняється від вдосконалення й ревізії тим, що чітко формулює свої розходження із засновниками певної традиції, висловлюючи при цьому відкритість до інших традицій. «Реконструкція може оживити теоретичну традицію навіть у тому випадку, коли створюються передумови для зародження нових» [11, с. 116].

Додержуючися такої моделі, соціальна наука розвивається не лише з бажання краще зрозуміти та пояснити емпіричну реальність, і мета її полягає не тільки в накопиченні знань і збільшенні кількості концептуальних можливостей. Основними рушійними силами розвитку соціології, на думку Дж. Александера, стають конфлікт і конкуренція між традиціями. Вдосконалення, ревізія та реконструкція – поняття,

які характеризують відповідність між наступними теоретичними дослідженнями й традицією. Вони не відображують рівень реального прогресу знання, проте внаслідок таких теоретичних змін відбувається збагачення традиції. Остання може спрощуватись чи ускладнюватись, але все це характеризує зміни самої соціологічної традиції. Процес наукового обговорення, перехід наукового товариства з однієї теоретичної позиції на іншу, заохочують постановку глибоких питань і дискусій, що в сукупності призводить до вдосконалення теоретичного та емпіричного поля діяльності. Тому, зазначає Дж. Александер, точніше вести розмову не про розвиток, але про *зсув* в соціологічній науці.

Якщо із цих позицій – запропонованих понять і логіки аналізу – розглянути історичний розвиток, наприклад, функціоналізму як традиції соціологічного теоретизування й місце в ньому соціологічної спадщини Парсонса, то можна пояснити виникнення версії неофункціоналізму, представлені в роботах Дж. Александера та його послідовників, як реконструкцію зазначеної традиції. Поява робіт Парсонса ознаменувала етап оформлення функціоналізму в послідовну й близьку до свого завершення теорію. Етап рутинізації, що йшов за появою основоположних праць структурного функціоналізму актуалізував проблеми вдосконалення й ревізії функціоналістської традиції. Проте зсуви «наукової сприйнятливості» фактично делегітимізували зусилля по відродженню функціоналізму, навіть поставивши під питання його життєздатність. У той самий час в утвореному теоретичному та історичному кліматі постали нові питання, що свідчили про новий зсув у науці. Як наслідок такого зсуву, став вступ функціоналістської традиції у новий етап – реконструкції, результатом якого й стала поява неофункціоналізму. Отже, неофункціоналізм, за версією Дж. Александера, виникає як результат логічного розвитку функціональної традиції й знаменує перехід до нової, реконструкційної фази осмислення класичної теорії [183, с. 11].

Інший варіант неофункціоналізму, запропонований у працях німецького соціолога Н. Лумана, презентує спробу ревізійністського осмислення теоретичної спадщини Т. Парсонса й функціоналізму загалом. Уточнення та пояснення, нова інтерпретація та постановка нових завдань – стають стратегічними принципами розвитку такого ревізійністського типу переосмислення класичної функціоналістської спадщини.

Вихідна точка луманівського неофункціоналістського проекту базується на критиці класичного функціоналізму, представники якого, на його думку, не звільнилися від «онтологічного детермінізму» і пояснювали функцію як «фіксовані відносини між причинами й наслідками» [158, с. 52]. Відповідно до позиції самого Лумана, будь-яка вимога тлумачити соціальний феномен каузально передбачає



«детерміністську онтологічно-метафізичну концепцію соціального порядку» [106, с. 27]. Луман звертає увагу на такий факт: доти, поки функція розглядається як певний інваріант (дія, яка повинна бути виконаною), не можна запобігти закидів противників функціоналізму з приводу того, що функціональний підхід, який формувався під знаком боротьби з каузальністю (тобто пошуком не функцій, а причин, що породжують суспільні явища), насправді, виявився приховано каузальним і телеологічним, оскільки розглядав функцію як кінцеву мету, а отже, як «цільову причину» явищ, що пояснюються.

Ідея Лумана полягає в тому, щоб позбавити функціоналізм від спроб пошуку будь-яких констант, замінити уявлення про функцію як необхідний результат. На думку Лумана, функція не є результат. Проте, якщо ми певну регулятивну сенсову схему, то можна твердити, що саме функція стає способом організації порівняння еквівалентних результатів. Звідси, метою нефункціоналістської соціології такого роду буде не пояснення необхідності або можливості відносин між причинами й наслідками, а визначення відношення «функціональної еквівалентності» між різноманітними можливими причинами, приймаючи до уваги проблематичність наслідків. Такий підхід зосереджує увагу не лише на причинах соціальних явищ, але проблематизує їх можливі наслідки, розглядаючи їх як контингентні.

Луман переконаний, що структурний функціоналізм Парсонса страждає на істотний недолік – передусім це підтримка «застарілої думки» про те, що мета науки полягає у встановленні причинно-наслідкових зв'язків, а «функція» – лише частина, особливий випадок «причини». На думку Лумана правильніше розглядати останню (причину) як особливий вид функціонального зв'язку. Якщо для Парсонса первинною й визначальною по відношенню до функції є структура, то Луман вважає первинною функцію, а не структуру. Тим самим він намагається відмежуватись від каузальності структурного функціоналізму, де всі елементи системи необхідні й корисні. Замість цього він пропонує представити структури у вигляді проблем, тобто з'ясувати не їхні функції, а те, які структури могли б виконувати певні функції. Це означає, що кожна структура може бути замінена іншою, еквівалентною відносно функції, яку вона виконує. Отже, не структурний функціоналізм, а функціональний структуралізм є основним методологічним підґрунтям його концепції.

Перевага функціонального структуралізму полягає саме в тому, що ця теорія дозволяє більш чітко провести розрізнення між структурою й процесом, зосереджуючи увагу дослідника на ще одному базовому процесі функціонування суспільства як системи – редукції комплексності. З метою максимальної адаптації, система виробляє множину підсистем, які завжди є спрощенням довілля. Редукція комплек-

сності, що здійснюється системою відносно доквілля, стає основою процесів диференціації структури та подвійної контингентності. Коли ми маємо справу з високим рівнем складності, виявляється вигідним і навіть необхідним здійснення редукації як виходу певних можливостей. Однак для цього необхідно вивести загальний і відносно незмінний «код» значень, у межах якого й відбувається конкретний вибір попередньо структурованих альтернатив. Звідси Луман робить висновок, що «структура є проектом змісту до невизначеності, тобто певніше селективно-вибірковою роботою, ніж директивною наперед визначеністю» [214, с. 119–120]. Ситуація вибору в умовах контингентності закладає основи сенсоутворення в межах системи. Отже система отримує сенс завдяки тому, що редукує комплексність доквілля завдяки набору можливостей, що задають просторово-часовий континуум.

Отже, неофункціоналізм, за Луманом, характеризується неприйняттям субстанціональної реальності й особливим типом теоретичної конструкції, в основі якої лежить принцип абсолютизації функції відносно структури. У зв'язку із чим луманівську версію неофункціоналізму можна охарактеризувати як радикалізацію функціоналізму. Якщо виходити з двох типів теоретичної орієнтації в постановці проблеми адекватного тематизування суспільного життя – перший з яких передбачає єдину соціальну гармонію, порядок і в цілому ставить питання про основу й причини відхилень від такої гармонії; другий спрямований на перетворення в проблему самого порядку як такого – то німецький соціолог обирає другий шлях.

Якщо теоретичний напрям неофункціоналізму спрямовує свої зусилля на відродження та переосмислення класичного функціоналістського способу теоретизування, то постструктуралізм демонструє спосіб розвитку сучасної соціологічної теорії через визначення й подолання обмежень іншої традиції – структуралізму.

### ***б) Постструктуралізм як подолання обмежень структуралізму***

Якщо термін «постструктуралізм» розуміти буквально, то він повинен означати те, що слідує за структуралізмом, виходячи з нього та долаючи його обмеженості, на що вказує префікс «пост-». Дійсно, постструктуралізм щільно пов'язаний із структуралістською традицією, певною мірою стає її продовженням і розвитком притаманних їй тенденцій, але разом із цим виступає й як її переосмислення, подолання і своєрідна самокритика. Так, якщо структуралізм вважав структуру певною самодостатньою цілісністю, що не потребує автора (при цьому останній розглядався лише як агент структури), то постструктуралізм оголошує війну одразу двом головним ідеям структуралізму: структурі й автору. Постструктуралізм виступає й проти поняття структури як втілення репресивного логоцентризму, й

проти автора як посібника монологізму, визнаючи цих двох «агентами логосу», що пригнічують будь-яку різномовність і здійснюють насильство над різномірністю дійсності.

Отже, історично й генеалогічно постструктуралізм походить від структуралізму. У той же час, і сам структуралізм не є єдиною школою чи традицією гуманітарної думки. Скоріше, мова йде про певний загальний підхід, що сформувався у середовищі наук про людину. В межах такого підходу була сформована й розвинута ідея про те, що існують певні єдині сенсові структури, які поєднують світ і свідомість, що світ ідей виявляється так само структурований і впорядкований, як світ речей. Так, Р. Барт у роботі «Структуралізм як діяльність» зазначає, що структуралізм не є ані школою, ані течією, ані специфічно науковим мисленням. За його словами, «існують такі письменники, художники, музиканти з погляду яких оперування структурою (а не лише думка про неї) становить особливий тип людської практики» [18, с. 254]. Таких аналітиків і митців Барт пропонує назвати «структуральною людиною»: «людина ця визначається не своїми ідеями й не мовою, яку вона використовує, а характером своєї уяви, або, краще сказати, здібностями уяви, іншими словами, тим способом, яким вона мисленево переживає структуру» [18, с. 254].

Метою будь-якої структуралістської діяльності Барт вважає відтворення об'єкту в такий спосіб, щоб у цій реконструкції можна було б знайти правила його функціонування. Саме тому «структура – це... відображення предмету, але відображення спрямоване, зацікавлене, оскільки модель предмету виявляє щось таке, що залишалося невидимим, або інтелегібельним у самому предметі, що моделюється» [18, с. 255]. Барт зазначає, що структуралістська діяльність включає у себе два етапи. По-перше, членування – первинне подрібнення моделі, за яким кожна найменша одиниця ще перед своїм розділенням стає частиною віртуальної множини аналогічних одиниць, згрупованих за принципом найменшого розрізнення. По-друге, монтаж – закріплення за одиницями правила взаємного поєднання. Підсумовуючи, Барт визнає, що «об'єктом структуралізму стає не людина-носіє нескінченної кількості сенсів, а людина-виробник сенсів, так, якби людство прагнуло не до вичерпання сенсорного змісту знаків, але єдино до реалізації того акту, за допомогою якого виробляються всі ці історично можливі, мінливі сенси. *Homo significans*, людина, що позначає, – такою має бути нова людина, яку шукає структуралізм» [18, с. 259]. Так структуралізм виявляється діяльністю, яка ототожнює акт творення із самим твором.

Ця ідея – творення самого суб'єкту в процесі творчого пошуку й продукування сенсів – залишається актуальною й для постструктуралізму, не зважаючи на інший

спосіб її обґрунтування. Так, якщо представники структуралістської методології спрямовували свої зусилля на пошуки фіксованої, об'єктивної, універсальної (або, як у К. Леві-Строса – «елементарної») структури, віднайдення якої дозволило б запобігти невизначеності тлумачень й інтерпретацій, то постструктуралісти, проголошуючи структуру децентралізованим утворенням, вважають, що кінцевої інтерпретації текстів (а разом із цим і соціальних правил) не існує в принципі. Як зазначає Ж. Деріда: «За умови відсутності трансцендентального означальника поле й гра означення розширюються до нескінченності» [65, с. 354]. Отже, не зважаючи на істотні розходження в тлумаченні й розумінні сутності структури, структуралізм та постструктуралізм сходяться у тому, що інтерпретація тексту (або соціальної взаємодії, яка може бути розглянута й представлена як текст) – це завжди винахід, виробництво, постійне творення нового сенсу.

Однією із характерних рис структуралізму, яка визначила основні напрямки його критики та виявлення його обмеженостей, стало ототожнення структуралізму як методу із специфічним баченням світу, онтологією. Як зазначає італійський дослідник У. Еко «у Франції... переважило бажання приховати той факт, що структуралізм це метод, і дуже плідний, видавши його – більш або менш усвідомлено – за певну філософію, бачення світу, онтологію» [176, с. 6]. Так, у роботах К. Леві-Строса, на думку Еко, присутня «спокуса онтологізму», проти якого у свій час і виступили постструктуралісти. Структуралізм гіпостазує те, що першопочатково було лише гіпотезою: мисленеві операції відтворюють реальні відносини, а закони природи ізоморфні законам мислення. Саме так, за словами У. Еко, мислить К. Леві-Строс у своїй відомій роботі «Структура міфу», коли виявляє у будь-якому міфі елементарну структуру, що апріорно стає структурою будь-якої розумової діяльності, а отже, й структурою Духу. Далі, бінарний принцип, який з початку був робочим інструментом логіки кібернетичного моделювання, стає філософським принципом. Утім, якщо припустити, що структура як пра-система дійсно існує, то, зауважує Еко, по-перше, вона не може бути системою чи структурою; по-друге, її не можна ані побачити, ані визначити. Іншими словами філософським наслідком визнання існування пра-структури (онтологізації структури) повинно бути заперечення структурного методу пізнання реальності, а прийняття ідеї бінарної опозиції як метафізичного принципу призводить до відміни самого поняття структури. Отже, робить висновок У. Еко, структуралізм не міг не перетворитися з методу на онтологію [176, с. 12]. Його доповнює Ж. Деріда зазначаючи, що «рух всякої археології, заодно із редукацією структурності структури завжди намагається помислити останню на основі повної і такої, що знаходиться поза грою, присутності» [65, с. 353].

Перетворення структурного методу на онтологію стало визначальним напрямком постструктуралістської критики структуралізму, а також підставою проблематизації його позитивності й точності. Так у роботі Ж. Дериди «Структура, знак і гра у дискурсі гуманітарних наук», яка згодом була визнана класичним каноном постструктуралізму [76, с. 19], доводиться, що все, що називається структуралізмом, все, на чому базується об'єктивність і прозорість структуралістської методології, при більш уважному огляді виявляється досить двозначним та ненадійним. Самоочевидність структуралізму насправді виявляється похідною, опосередкованою ланкою метафізичних за своїм походженням передумов, як, наприклад, у випадку із табу інцесту – тим основоположним концептом, що визначає, відповідно до К. Леві-Строса, опозицію природи й культури. Деріда зазначає: «Скандал, очевидно, має місце лише всередині системи понять, що підтримують розрізнення між природою й культурою. Відкриваючи свою працю з обставин справи на заборону інцесту, Леві-Строс тим самим розміщує себе у точку, де це розрізнення, яке завжди сходило як саме собою зрозуміле, виявляється стертим і спірним» [65, с. 358]. Отже, Деріда ставить під сумнів базові положення структуралізму, виявляючи обмеження структуралістської методології, та визначаючи принципові припущення, що не рефлексуються при її застосуванні.

Постструктуралістська критика структуралізму – це критика статичності на користь динаміки, але динаміки, розглянутої як «недіалектичний рух», як «безгрішність становлення» [88, с. 34], що не має ні початку, ні мети, ні істини, ні хиби. Отже, якщо структуралістська традиція тяжіє до того, щоб представити історію у вигляді нерухомих станів, а потім їх релятивізувати, то постструктуралізм на місце історії сенсу, що зароджується, розвивається й реалізується, ставить «монументальну історію», хаотичну, позбавлену сенсу, наповнену множиною дифузних функцій і взаємовиключних модальностей, що утворюють «карнавал часу» [66, с. 110]. Постструктуралізм вводить поняття радикального розрізнення, яке стає не джерелом розвитку, а скоріше джерелом безцільного руху: «руху без історії», «становлення без єдності», де панує не одна істина, і навіть не множина істин, а «множинність без істини», що визначає кредо постструктуралістської традиції [95, с. 101].

Постструктуралістську теорію соціального суб'єкта краще зрозуміти через порівняння з теорією суб'єкта в структуралізмі, з якого вона вийшла. Спільне у них – субстанційна порожнеча, оскільки за структурами (або дискурсами) не існує будь-якої субстанції, яка відрізняється від них самих. І якщо в структуралізмі суб'єкт розглядається як фішка в грі структур, то в постструктуралізмі суб'єкт існує в точці дисфункції структури, у точці, де правила гри дають можливість їх порушувати.

Суб'єкт, по суті, зводиться до цієї дисфункції структури, хоча, з іншого боку, він сам і провокує її виникнення.

Інакше кажучи, структуралізм акцентував увагу на структурах, абстрагуючись від індивіда, суб'єкта, виносячи його за дужки. Структури ніби живуть власним життям, а людина розглядається лише як фігурка на шахівниці, як пасивна, безформна матерія, будівельний матеріал, якому вони надають форми. Людина опиняється у владі прийнятих у соціумі конвенцій, стереотипів, стандартних моделей поведінки. Єдиний тип відносин між людиною й структурою – процес навчання, соціалізації, тобто пасивний, односпрямований процес підкорення людини, усіх аспектів її життя соціуму, соціальної регламентації. У цьому сенсі необхідно розуміти й відому тезу структуралістів: «Людина відходить – залишаються структури».

Отже, формування модальностей висловлювань у межах певної дискурсивної формації відбувається через специфічні способи визначення статусу суб'єктів дискурсу – мовців, тих, хто висловлюється, промовляє. У межах сучасної соціологічної теорії, розглянутої як дискурсивна формація, визначення статусу мовців відбувається через їхнє відношення до сформованих теоретичних напрямків. Саме тому сучасне теоретизування в межах соціології позначається через префікси «нео-» або «пост-», актуалізуючи в такий спосіб зв'язок із попередньою традицією – через її відродження або переосмислення базових принципів організації та ключових понять.

### **1.3.3. Формування понять: понятійні конфігурації та пізнавальні моделі організації соціологічного знання**

На третьому етапі аналізу дискурсу дослідник здійснює реконструкцію історичного процесу створення деякої зв'язної сукупності понять у межах того чи іншого дискурсивного поля. Пошук базової побудови, що визначає сукупність понять, представляється надзвичайно складним й амбівалентним заняттям. Як вважає Фуко, «замість того, щоб прагнути перемістити поняття у віртуальну дедуктивну побудову, слід було б описати організацію поля висловлювань, у якому ці поняття з'являються й циркулюють» [160, с. 122].

Як і на попередніх етапах визначення порядку дискурсивних елементів соціологічної теорії та зв'язків між ними, нас повинні цікавити не стільки самі комплекси соціологічних понять, а той спосіб, у який відбувається їхнє визначення й формування. За словами М. Фуко, «те, що належить виключно дискурсивній формації й дозволяє відмежувати групу специфічних лише для неї понять – це спосіб, яким ці елементи пов'язуються одне з одним» [160, с. 128]. Мова йде не про те, щоб укласти

вичерпний перелік понять, встановивши певні загальні риси, представити їхню класифікацію, виміряти внутрішній зв'язок між ними й певну сумісність. Завдання дискурсивного підходу полягає у тому, щоб визначити схеми, відповідно яких висловлювання набувають зв'язаності в межах певного типу дискурсу, встановити те, як окремі елементи висловлювань можуть з'являтися й зникати, вмонтовуватися й включатися до нових логічних структур, отримувати нові семантичні інтерпретації й утворювати нові об'єднання, організуючись відповідно до певного порядку.

Аналіз системи понять і правил її створення, що пропонується в межах дискурсивного підходу, передбачає свого роду «допонятійний» аналіз, відволікання від тієї категоріально-понятійної системи, яка вкорінена в самому досліджуваному дискурсі. У зв'язку із цим складність проведення такого аналізу, у першу чергу, полягає в тому, що постає завдання використання абсолютно іншої мови, ніж мова предмету аналізу, а це в деяких випадках надзвичайно важко, оскільки межі будь-якого дискурсу розмиті й динамічні, а елементи дослідницької мови неминуче будуть зустрічатися в досліджуваному дискурсі в тому чи іншому статусі (у доміантному або підпорядкованому). Також труднощі пов'язані з вкрай неоднорідним набором умов і факторів виникнення того чи іншого поняття в конкретній історичній епосі – і якщо в деяких випадках дослідницький погляд здатний зафіксувати подібні умови, то в інших – здійснити подібну операцію буде неможливо. Іншими словами, здійснення понятійного аналізу дискурсу пред'являє досліднику вимоги найвищого рівня, іноді просто нездійсненні.

Відповідно до цього Фуко зазначає, усвідомлюючи всі труднощі подібного аналізу: «Ми завжди описуємо їх в певних дискурсивних полях і з самого початку не визнаємо за ними нескінченних можливостей поширення» [160, с. 134], разом із цим «правила формування понять не є результатом здійснених індивідами дій, які були поміщені в історію й відклалися в товщі колективних звичок» [160, с. 134]. Саме допонятійне поле уможливорює появу певних дискурсивних закономірностей, розмаїття різнорідних понять, тем і уявлень, до яких звертаються дослідники. Це й обумовлює звернення до більш загальних проблем, що стосуються умов можливості соціологічного пізнання та його відношення до інших наук.

Як було зазначено нами раніше, характерною особливістю соціологічного пізнання, яка визначається специфікою положення соціології як гуманітарної науки в конфігураціях сучасної наукової епістемі, стає те, що соціологія спрямовує своє дослідження не стільки на вивчення самих емпіричностей, а тих уявлень, що формуються в людини, яка пізнає світ. Це не стільки дослідження людини в її природній даності, скільки дослідження, що розмістилось між тим, чим людина є як ця природна даність і тим, що дозволяє людині знати, чим вона є. Звідси формується

той специфічний «дублюючий» статус гуманітарного пізнання, а разом із ним і соціології як гуманітарної науки, що визначає об'єкт дослідження не у його емпіричній прозорості, але як результат певних дій, вчинків, відносин, усних або письмових фраз, що здійснюються тими, хто діє, працює, розмовляє.

Такий специфічний статус має принципові наслідки для формування понятійно-категоріального апарату соціологічної науки. Поняття, якими оперують гуманітарні науки, фактично виступають тим способом за допомогою якого вони досягають позитивності, стають тим засобом, що дозволяє їм претендувати на статус наукового пізнання. Фактично мова йде про той тип раціональності, навколо якого вони організуються і з яким вони співвідносяться, прагнучи обґрунтувати себе як знання. Таке впорядкування епістемологічного поля гуманітарних наук (і соціології в їхньому числі) визначається, у першу чергу, їхньою орієнтацією на спосіб організації знання, сформований іншими (емпіричними) науками, які, за схемою представленою в праці Фуко [164, с. 374], визначають і визначаються принциповим тематичним трикутником сучасної епістемі (життя-праця-мова). У цьому гносеологічному аспекті можна виділити, ідучи за Фуко, два типи пізнавальних моделей, які використовуються гуманітарними науками.

Перша пізнавальна модель, що отримала значне поширення в гуманітарних науках – метафоризація, постає як перенесення понять із інших сфер пізнання (органіциські метафори, поняття із економічної сфери тощо). Таких метафоричних запозичень в історії соціології більш ніж достатньо. Це – і класичні порівняння суспільства з людським тілом (соціальне тіло, соціальний організм) як метафори, запозичені із сфери біологічної науки. Це і перенесення до соціології економічних категорій: популярний спосіб розвитку категоріального апарату як серед класиків соціології, так і теоретиків-соціологів у наш час. Наприклад, перенесення й розширення економічного поняття «капітал», завдяки чому сьогодні досить легко вживають такі словосполучення як культурний, соціальний, політичний, символічний капітали, конвертації капіталу тощо.

Як зазначає сучасний британський соціолог Дж. Уррі, який пропонує для опису соціального життя такі метафори, як мережі, потік, мобільності, «виявлення метафоричних основ різних форм мислення – основна мета й завдання соціальної науки» [152, с. 38]. Однак сама соціальна наука постійно намагається приховати своє метафоричне мислення. Частково таке приховування пов'язано із впливом позитивістського уявлення про науку, яке, слідуючи взірцям об'єктивного мислення, намагається відмовитись від будь-яких проявів чуттєвості й образності в пізнанні світу. Як зазначають Дж. Лакофф та М. Джонсон: «Об'єктивізм не визнає того факту, що понятійні системи людини, по суті своїй, метафоричні й передбачають



образне розуміння сутностей одного виду на основі сутностей іншого виду» [92, с. 216–217]. Частково таке приховування метафоричних запозичень можна пояснити широким розповсюдженням критики функціоналістської теорії, що базувалася на метафорі організму й ідеї подібності суспільства до людського тіла.

У той самий час критика одних метафор і метафоричного мислення як ненаукового замінювалась в історії соціологічної науки іншими метафорами. Так на заміну метафорам організму й функції в межах методологічного індивідуалізму було запропоновано метафору обміну. Уважалось, що в різних типах соціального обміну індивіди здійснюють складні калькуляції витрат і прибутку [167]. Теорія конфлікту пропонувала як основоположну для опису суспільства метафору дихотомічної структури (наприклад, через протиставлення базису й надбудови). Отже, докладаючи зусилля для подолання метафоричного мислення, соціологія раз за разом виробляла нові метафори задля опису суспільних явищ.

Крім зазначених принципів метафоризації як способу продукування соціологічних понять, існують також такі основоположні моделі, які є не лише засобом наочно представити процеси, що характеризують сферу дослідження гуманітарних наук за допомогою метафор. Вони дозволяють утворюватись ансамблю явищ і об'єктів можливого пізнання, вони забезпечують їхній зв'язок в емпіричності, але даються досвіду вже зв'язаними в єдине ціле. Вони відіграють роль категорій у тому особливому роді пізнання, яким є гуманітарні науки. Ці основоположні моделі позичені гуманітарними науками з 3-х галузей знання – біології, економії та аналізу мови [164, с. 376]. Апелюючи до цих пізнавальних моделей, а фактично запозичуючи вже готові понятійні ансамблі, гуманітарні науки в такий спосіб прагнуть досягнути тієї форми позитивності, в якій їм було відмовлено внаслідок їх специфічного розташування в конфігураціях епістемі сучасного наукового знання.

Так, у біологічній проекції людина виявляється як істота, що має *функції*, отримує подразнення й відповідає на них, пристосовується, розвивається, підпорядковується вимогам середовища, приймає певні модифікації, прагне зменшити суперечності й конфлікт, а отже, має певні умови існування й можливість визначити середні *норми*, що дозволили б їй успішно функціонувати. Отже, та зв'язка понять, що формує епістемологічний ансамбль, запозичений із біологічної традиції мислення, пропонує перенесення із цієї емпіричної галузі понять *функція* й *норма*.

В економічній проекції людина є чимось, що має потреби й бажання, що прагне задоволення, а отже, має інтереси, що можуть суперечити інтересам інших – таким чином проявляючи себе в ситуації *конфлікту*. Людина або ухиляється від цих конфліктів, або досягає панування над ними, шукає засобів зменшити суперечності,

встановлюючи сукупність *правил*, що стають і обмеженням, і подоланням конфлікту. Зв'язка понять, що запозичуються із сфери економії – конфлікт і правило, також знаходить своє місце в теоретичних поясненнях соціального порядку в межах соціології.

Нарешті, у мовній проекції людська поведінка проявляється у висловлюванні чогось, і всі людські дії – до обмовок і невимушених жестів – отримують *сенс*. Все, що оточує людину: ритуали, звички, мова – все, що вона залишає по собі, складається у взаємопов'язаний ансамбль – *систему* знаків. Таким чином, дослідження мови формують ще одну понятійну модель, яка також широко використовується в межах гуманітарного знання – через поняття значення й система.

Отже три пари: функція і норма, конфлікт і правило, значення й система, слідуючи за концепцією М. Фуко, – як пізнавальні моделі охоплюють всю сферу пізнання людини [164, с. 376]. Ці поняття знаходять прояв у загальному просторі гуманітарних наук, вони є значущими в кожній із галузей, що створює додаткові складнощі при розмежуванні не лише об'єктів, а й методів дослідження суто психологічних, соціологічних чи лінгвістичних.

Але більш цікаво було б на основі цих 3-х моделей простежити історію, починаючи з XIX ст., соціологічної науки, дослідивши, як послідовно в соціологічне знання проникали різноманітні моделі пізнання – біологічна, економічна та філологічна. Кожна із цих понятійних моделей давала життя відповідним теоретичним напрямкам соціологічного знання, які виникали на ґрунті застосування відповідних концептуальних зв'язок в історії соціологічної науки – функціоналізму, структуралізму, економічним теоріям. Кожна із цих теорій розробляла власну проекцію пояснення умов можливостей суспільного порядку, спираючись відповідно на традиції того чи іншого напрямку. І якщо класична соціологія демонструє чітке дотримання відповідних понятійних моделей і концептуальних ансамблів, запозичених з емпіричних наук (біології, економії, філології), то сучасні теоретичні пошуки позначаються також спробами синтезу різноманітних епістемологічних зразків, на основі чого виникають такі теоретичні течії, як неофункціоналізм, постструктуралізм, неоінституціоналізм. Однак ці новітні течії, як виявляється, є все тим самим «кружлянням» соціології як гуманітарної науки навколо традиційної тематики й організації знання, визначеної конфігурацією все тієї самої сучасної епістеми. Доведення цієї гіпотези – потребує ще більш глибоко аналізу ситуації, що склалася в сучасній соціологічній теорії. Утім, взявши за озброєння таку стратегію, на наш погляд, можна розгорнути й представити основні напрямки та тенденції розвитку сучасного соціологічного теоретизування.

Отже, через визначення й розгортання центральної теми й проблеми соціології – питання про умови можливості соціального порядку, яке визначає загальний дискурс соціологічного знання, ми пропонуємо представити розвиток і формування соціологічного дискурсу через поняття епістемі, яке визначає умови можливості соціального пізнання, продукує основну тематику теоретичного дискурсу в соціології та формує понятійні ансамблі опису й пояснення соціальних процесів. Це поняття дозволяє не лише прояснити специфіку й природу соціологічного дискурсу в межах дискурсу гуманітарних наук через розкриття конфігурацій сучасної епістемі й визначення місця гуманітарного знання в межах цієї конфігурації, а й показати епістемологічну специфіку соціологічного пізнання, що базується на запозиченнях концептуальних ансамблів із суміжних емпіричних дисциплін. Такий підхід дає можливість визначити місце соціології в системі наукового знання в цілому й гуманітарного зокрема, а також встановити й прояснити ті епістемологічні особливості, з позицій яких відбувається організація дискурсу навколо проблеми соціального порядку як центрального питання соціологічної науки.

#### **1.3.4. Формування стратегій теоретизування: рефлексивні процеси в сучасній соціологічній теорії**

Четвертий етап аналізу способів впорядкування дискурсивної формації передбачає виявлення стратегій теоретизування, або формування тем. За умов строгості, послідовності й зв'язності всій сукупності понять, модальностей висловлювання й типів номінованих об'єктів у деяких дискурсах формуються надзвичайно «впливові» й стійкі теми. Подібні теми або теорії (незалежно від їхнього формального рівня) Фуко пропонує позначити як «стратегії» [160, с. 136]. Цей спосіб аналізу впорядкування дискурсивних формацій представлено у вигляді напрямків дослідження, що включають у себе:

- визначення *точок дифракції* [160, с. 138] (поява конкуруючих, несумісних, конфліктуючих елементів дискурсу, а також їхнє діалектичне суміщення) передбачає вивчення розподілу, у якому непоєднані й різноспрямовані елементи та теоретичні конструкції можуть розміщуватися в єдиному полі висловлювань і доповнювати (розвивати) одне одного;

- вивчення *дискурсивних констеляцій* [160, с. 139] (системи відносин дискурсу з іншими знаковими системами, дискурсивними формаціями, семантичними полями) дозволяє встановити статусне положення конкретного дискурсу в соціальному полі й визначити причини та умови виникнення або придушення тих чи інших дискурсивних структур;

- визначення *зовнішніх (недискурсивних) зв'язків* [160, с. 142] дискурсу дозволяє виявити функції дискурсу в полі недискурсивних практик, у полі боротьби за дискурс, у полі бажань.

Підхід до аналізу функціонування дискурсу, запропонований Фуко, полягає в тому, що можливості розвитку й трансформації дискурсу він бачить не в граматиці дискурсу, не в референті дискурсу, не в суб'єкті, «що використовує» дискурс, а саме в його зіткненні із зовнішнім полем, у його функціональності в «зовнішньому середовищі». Теорія як тематична стратегія приводить дискурс у рух, дає йому життя у взаємодії з іншими феноменами, позбавляє його надмірної формалізованості й самореферентності: дискурс завдяки тематичним стратегіям стає не просто об'єктивністю, а й агентом (наприклад, таким, що конструює систему об'єктів) та інструментом (наприклад, досягнення влади). За задумом Фуко, завершальний етап – аналіз дискурсивних стратегій (незакріплених у внутрішній структурі дискурсу, але таких, що існують на «кордоні», на межі дискурсу) дозволить розкрити потенціал дискурсу, вектори й сили його розширення.

Залучаючи цей напрям аналізу дискурсу до способів організації сучасного соціологічного теоретизування, представленого як дискурсивна формація, нам необхідно виявити й представити такий його аспект, який би став точкою поєднання існуючих теоретичних суперечностей і розривів (точкою дифракцій), способом взаємодії дискурсу сучасного соціологічного теоретизування з іншими дискурсами (утворення дискурсивних констеляцій) та специфічною формою зв'язку соціологічного дискурсу з недискурсивними, повсякденними практиками, що задають і визначають поле боротьби за дискурс (зовнішні зв'язки дискурсу). Такою стратегією сучасного соціологічного теоретизування, яка об'єднує різні способи організації дискурсивної формації – усередині, зовні та на поверхні – виступає тема рефлексивності. Рефлексивність постає не лише як важлива вимога методології соціальної науки: без поняття рефлексії / рефлексивності сьогодні не обходиться жодна теорія соціального пізнання. Рефлексивність стає вписаною в загальний дискурс щодо сучасності, її проявів та наслідків, торкаючись при цьому однієї із найактуальніших тем – ролі соціології та соціальних учених у змінах соціального порядку та суспільних структур. Тоді рефлексивність постає як реальний стан сучасної дійсності, а рефлексія – як спроможність соціальної науки об'єктивувати цей стан, визнаючи при цьому той факт, що соціологія займається спостереженням свого об'єкту дослідження, на який вона сама й впливає.

Аналіз 3-х функціональних вимірів тематизації теоретичного дискурсу в соціології дозволить краще визначити, представити й описати рефлексивність як специфічну ознаку стратегій сучасного соціологічного теоретизування.

### *а) Рефлексія як спосіб подолання розривів соціологічного теоретизування*

Звернення науковців до проблематики обґрунтування умов та передумов соціологічного знання та пізнання стає характерною прикметою сучасного соціологічного теоретизування – мова йде про рефлексію як невід’ємний елемент загальної соціологічної теорії, що допомагає соціологові визначити масштаби й межі побудови власних теоретичних узагальнень, критично осмислити сучасну теорію суспільства. Саме тому рефлексія може бути розглянута як точка дифракції, точка зчеплення, умова систематизації, яка дозволяє «виводити з несумісних елементів ряди висловлювань, понять, спільні теми» [160, с. 138], точка, завдяки якій стає можливим розробка нової пізнавальної рамки, яка б задала простір для поєднання виявлених несумісностей, суперечностей і розривів.

Важко знайти сьогодні науковця, який, переймаючись проблемами розвитку соціологічної теорії, не звертався б до поняття рефлексії і не підкреслював важливість наявності елемента рефлексивності в теоретизуванні для розвитку соціологічного пізнання. І це є не лише ознакою сучасності. Звернення до тематики рефлексії, усвідомлення й спроба вирішити за допомогою рефлексивного мислення проблеми, з якими стикнулася сучасна соціологічна теорія, є швидше за все показником теоретичної зрілості науки, яка за майже два століття свого становлення перейшла від простого опису фактів дійсності до визначення й осмислення власного теоретичного підґрунтя, критичного аналізу власних теоретичних досягнень. Якщо ознакою класичної соціології була орієнтація на природничі науки, отримання об’єктивного й точного знання про об’єкт дослідження, то умовою формування соціологічної науки XXI ст., без сумніву, повинна стати рефлексивність як звернення до умов і передумов формування соціологічної теорії.

Перші спроби закласти нове підґрунтя для розвитку соціологічної теорії на базі рефлексивного, критичного мислення, можна простежити, знайомлячись із соціологією кінця XX ст.. Ідея рефлексивності як невід’ємного елемента соціологічного пізнання є наскрізною в працях практично всіх «сучасних» класиків соціології. До ідеї рефлексії свого часу зверталися такі науковці, як німецький соціолог Ю. Габермас, проголошуючи ідеї побудови критичної теорії суспільства, англієць Е. Гідденс, розглядаючи рефлексивність як таку, що отримує особливе значення в умовах сучасності, американець А. Гоулднер, закликаючи соціологів до самокритичності й зміні соціологічної самосвідомості, ставлячи це за мету рефлексивної соціології, француз П. Бурдьо, який вважає, що саме рефлексія здатна обмежити кількість «символічного насильства» спрямованого проти суб’єктів дослідницької діяльності тощо. Отже, ідея рефлексивності соціального пізнання стає все більш актуальною та популярною серед соціологів-теоретиків, що дає право й відкриває

можливість представити рефлексію як характерну ознаку стратегій сучасного соціологічного теоретизування та визначальну тему, навколо якої відбувається організація соціологічної теорії як дискурсивної формації.

Широке етимологічне значення поняття «рефлексія» розкриває розмаїття тлумачень і різноспрямованість застосування цього поняття в межах соціологічної науки. У розмаїтті тлумачень та уявлень про рефлексію в межах соціології українська дослідниця А. Береза пропонує виділити такі види рефлексії, як: по-перше, «пряму, неопосередковану рефлексію», що вивчає «живу тканину життя», та поділяється на підвиди – індивідуальну саморефлексію, рефлексію соціальної поведінки, рефлексію соціальної реальності; по-друге, «непряму опосередковану рефлексію», об'єктами якої виступають «строго фіксовані, формальні системи соціологічного знання – теорії, концепції, парадигми» [22, с. 64]. «Непряма» рефлексія представлена такими видами: рефлексивні теорії, історико-соціологічна саморефлексія та рефлексія про рефлексію.

Наш інтерес до рефлексії обмежується масштабами теоретичної соціології, а тому перший вид – неопосередкована рефлексія, що має місце й характеризує, швидше, індивідуальні акти самопізнання, будь-то окрема особистість чи соціолог-науковець, ніж розкриває специфіку застосування рефлексії в межах соціології, – у зв'язку із цим буде нами залишений поза увагою. Для теоретичної соціології визначальне значення має другий тип рефлексії, спрямований на дослідження самої системи соціологічного знання та теоретичних інструментів соціології.

Спробуємо звернутися до історії соціології й визначити, на якому етапі розвитку соціологічного знання і за яких умов виникає необхідність появи рефлексивних теорій, визначити їхнє завдання й коло проблем, що такі теорії намагаються поставити й розв'язати.

На думку російського історика соціології Ю. Давидова, поява рефлексивної області в системі соціологічного знання стає прикметою розвитку соціології ХХ ст. [61, с. 23]. Пов'язано це, на думку вченого, перш за все з потребою осмислення понятійно-категоріального апарату соціології, а також усвідомленням того, що «поняття науки виявляються залежними від самого суспільства або окремих фаз його історичного розвитку» [61, с. 23]. Отже, рефлексія являє собою, принаймні на думку теоретиків, що проголошують необхідність включення рефлексії до системи соціологічного знання, необхідний елемент цієї системи, який розкриває можливості «інтерпретації теоретичних уявлень суспільства про саме себе», а також репрезентує «соціальну обумовленість самопізнання суспільства» [61, с. 23].

Поява такого структурного елемента в системі соціологічного знання поряд із традиційними складовими соціологічної теорії: соціальною метафізикою та теорією

пізнання (соціальною епістемологією) – з легкої руки теоретиків Франкфуртської школи, які вперше звернули увагу на необхідність «метакритики соціологічного розуму», у ХХ ст. стає якщо не ознакою гарного тону в соціологічному теоретизуванні, то свідченням про цілісність і завершеність теоретичних побудов на теренах соціології.

Чим же викликана необхідність звернення до метатеоретичних засад соціології та їх критичне осмислення? Відповідь на це запитання можна шукати у двох площинах, але обидві виходять на один момент в історії становлення теоретичної соціології – кризу соціологічного пізнання наприкінці ХІХ ст. і спробу переосмислити якщо не самі засади соціологічної науки, то способи й можливості соціології як науки, що намагається не лише представити картину суспільного життя, а зрозуміти й передбачити тенденції розвитку суспільства.

Криза соціології наприкінці ХІХ ст. була обумовлена, в першу чергу, розумінням «провальності» контівського проекту науки про суспільство й традиційної для ХІХ ст. орієнтації соціології на природничі науки. Розробки в цьому напрямку вже дали свої позитивні результати для становлення молоді науки: по-перше, соціологія закріпила за собою місце серед інших наук, визначивши особливий об'єкт свого дослідження – соціальну реальність як реальність *sui generis*; по-друге, було розроблено й запропоновано правила й методи пізнання цієї реальності, що дозволило, не лише казати про специфіку об'єкту пізнання, а й обґрунтувати точність й об'єктивність отриманого в такій спосіб знання, що ще більше наблизило соціологію до класичних взірців та ідеалів науковості і, безперечно, сформувало образ серйозної, точної науки про суспільство. Але цей образ так і залишився назавжди омріяним ідеалом, дістатись якого наука про суспільство прагнула від самого початку свого існування і який до сьогодні залишається недосяжною мрією.

Проголошуючи об'єктом свого дослідження реальність особливого роду, соціологи не врахували один важливий момент: якщо суспільство значно відрізняється від всіх інших реалій, то й способи його дослідження повинні відображати цю специфіку. Мало визначити існування соціальної реальності й проголосити, що вона є особливою, застосувавши для її вивчення класичні методи природничих наук. Виникає необхідність розробки спеціалізованого інструментарію для вивчення соціальних явищ, в основі якого лежить не запозичення з природничих наук, а те, що здатне розкрити специфіку соціального.

Першим на цей шлях став німецький представник течії філософії життя В. Дільтей. Саме він сформував традицію, яка стала характерною ознакою німецької соціології – розрізнення природи та суспільства як чужих одне одному сфер буття й таких, що вимагають різних способів свого пізнання. Індивід, пізнавальний інтерес

якого спрямований на себе й на інших індивідів, намагається усвідомити суспільство «із середини». Такий спосіб пізнання Дільтей називає «розумінням», що й стало основою напрямку розуміючої соціології. Але сам термін «розуміюча соціологія» пов'язаний із творчістю іншого видатного німця – М. Вебера.

Розуміюча соціологія сьогодні представлена як теоретико-методологічний напрям, що підкреслює важливість суб'єктивного розуміння дії, і репрезентована феноменологічною традицією в соціології. Суспільні науки, за Вебером та його послідовниками, намагаються «зрозуміти» соціальні феномени в термінах «значущих» категорій людського досвіду, а отже визнають, що «причинно-функціональний підхід» природничих наук не відповідає специфіці й не може застосовуватись у дослідженні суспільства [175, с. 483].

Витоки сучасного розуміння рефлексивності ми також можемо знайти в роботах одного з фундаторів феноменологічної соціології А. Шюца. Взявши за основу класичне обґрунтування тенденцій раціоналізації світу, представлене в працях М. Вебера, австрійський соціолог продовжує традиції розуміючої соціології. Відправним пунктом для А. Шюца стає веберівська теорія соціальної дії. Однак, якщо в концепції соціальної дії Вебера розглядається чотири типи дії: традиційна, афективна, інструментально-раціональна й ціннісно-раціональна (серед яких лише два останніх типи були справді раціональними, тобто осмисленими), то в Шюца, згідно з феноменологічним каноном, будь-яка дія є осмисленою, оскільки вона є рефлексивною. За Вебером, соціальна дія є осмисленою, якщо вона раціональна. Дещо інше розуміння осмисленості дії пропонує феноменологічна традиція, розвинута в соціології А. Шюца, який стверджує, що соціальна дія є осмисленою, якщо вона рефлексивна.

Концепція соціальної дії Шюца базується не на принципах раціонально-налаштованого, наукового спостереження явища, що передбачає також залучення сукупності засвоєних попередніх знань, а виходить із безпосереднього досвіду. Для нього осмисленість людських дій виявляється не завдяки встановленню зв'язку між цілями й засобами. Натомість соціальна дія, розглянута в перспективі осмисленості, включає рефлексивність: феноменологічну редукцію потоку безпосереднього досвіду, плинної життєвої реальності. Звідси рефлексивність феноменологічної дослідницької традиції протиставляється позитивістському природничо-об'єктивному підходу.

Отже, головним об'єктом критики феноменологічної традиції в суспільних науках стає нездатність класичного позитивістського пізнання представити природу соціальної реальності як результат повсякденної людської діяльності й узвичаєних інтерпретацій. Соціальний теоретик повинен взяти до уваги той факт, що об'єкт



його дослідження із самого початку проінтерпретований у повсякденному мисленні й сформульований звичайною ненауковою мовою. Тому спеціалізоване соціальне знання, щоб бути усвідомленим, повинне зберігати генетичний зв'язок із «первинними» узвичаєними інтерпретаціями, виступаючи як «конструкти другого порядку», або результат «вторинної раціоналізації повсякденних інтерпретацій» [175, с. 485]. Більше того, теорія, спрямована на розуміння соціальної реальності для того, щоб бути узгодженою із людським досвідом сприйняття соціального світу, повинна розвивати специфічні когнітивні схеми, відмінні від тих, що пропонуються теоріями, орієнтованими на природнонаукові ідеали, оскільки отримані дані не є подіями в соціальному світі. Це результат рефлексивного конструювання, це теоретичний конструкт, що конституюваний у соціальній свідомості. Саме тому соціальна реальність представляється не як набір структур, інститутів і фактів – соціальних речей, а як безперервний процес соціального конструювання реальності, в якому оформлюються результати людської діяльності та інтерпретації. Саме на такий підхід пропонують П. Бергер і Т. Лукман, продовжуючи шюцевську феноменологічну традицію у своїй відомій роботі «Соціальне конструювання реальності» [23].

У той самий час орієнтація соціології на нові способи пізнання соціальної реальності й розуміння специфіки природи останньої ставить перед соціологами нові проблеми дослідження. Та ж розуміюча соціологія виявляється не здатною реалізувати свої претензії на науковість, за що зазнає значної критики з позицій, зокрема, позитивізму, за нерозв'язаність питань об'єктивності та строгої науковості, верифікованості знання, отриманого методом розуміння. Проблема об'єктивності, значущості соціального пізнання ще більше загострюється з позицій розуміючої соціології. Одна криза – орієнтація соціології на природничі науки й неврахування при цьому специфіки соціального – породжує іншу кризу – новий метод дослідження суспільства є, але чи може претендувати цей спосіб пізнання соціального на об'єктивність, як забезпечити науковість традиційно «суб'єктивістським» способам пізнання соціальної реальності.

Саме тут виникає потреба в рефлексії, яка зумовлена, по-перше, зі сторони змінами методології дослідження соціального, по-друге, розумінням того, що сам дослідник є частиною суспільства, яке досліджується, носієм соціальних ознак, представником соціальних спільностей і груп. Беручи до уваги факт власної приналежності до соціального світу, вкоріненості в структури «життєвого світу», щоб запобігти привнесенню власних життєвих сенсів до інтерпретації досліджуваних соціальних явищ, соціальний дослідник повинен засвоїти й використовувати новий методологічний імператив, спрямований на досягнення наукової строгості, який

може бути позначений як правило «чистоти методу». Суть цього правила полягає у вимозі постійної експлікації власних прихованих схильностей, що прямо або опосередковано можуть вплинути на інтерпретації соціальної реальності. Це означає, що новий підхід у дослідженні соціальної реальності, по суті, повинний виходити з постійної рефлексії над самим процесом пізнання.

Але мова йде не просто про рефлексію як акт об'єктивації суб'єктивного знання через визначення позиції дослідника в соціальному світі. Така рефлексія завжди суб'єктивна й тому не може стати вирішенням проблеми об'єктивності й науковості соціального пізнання. Так, рефлексія є специфічним актом пізнання, об'єкт якого не існує незалежно від суб'єктивних процесів свідомості й пов'язаний із зверненням пізнання самого на себе. Але це не означає, що рефлексія завжди суб'єктивна. Як особливий вид пізнання рефлексія – це акт усвідомлення, розуміння, що завжди передбачає існування певних засобів розуміння, певної змістовної рамки, яка не рефлектується в самому акті пізнання. За межами такої рамки неможливою стає й сама рефлексія. Навіть коли ми осмислюємо свої внутрішні найсуб'єктивніші стани, завжди використовуємо систему змістовних зв'язків (ту саму неусвідомлювану нами рамку), що виходить за межі нашої індивідуальної свідомості й дає змогу нам зрозуміти інших та іншим зрозуміти нас. Ця система зв'язків формується внаслідок спільної людської діяльності й засвоюється кожним індивідом у процесі його розвитку, у комунікації з іншими людьми за допомогою створених людиною предметів, що несуть у собі досвід соціально-культурного розвитку.

Отже, коли ми беремо об'єктом рефлексії саме цю систему змістовних зв'язків, ми залишаємо межі індивідуальної свідомості й виходимо на більш широку й фундаментальну систему відносин, систему міжлюдської діяльності, де в єдності співіснують практичний, комунікативний та пізнавальний аспекти пізнання [93, с. 271]. Оскільки саме Я індивіда, і вченого в тому числі, формується в результаті інтеріоризації норм пізнання, що мають соціальне походження й формуються в процесі соціальної діяльності, то рефлексія над самим Я, позицією вченого буде завжди обмеженою, доки ми залишаємося в межах індивідуальної свідомості. Лише перехід до більш широкої системи відносин уможливилює вихід на вирішення проблеми об'єктивності соціального пізнання. Таким чином, рефлексія виступає як продукт суспільного життя, що залежить від культурно-історичного розвитку певного суспільства. Завдяки єдності рефлексії й умов її формування, вона стає спрямованою на розкриття об'єктивних законів суспільного життя. Вона є переходом із прихованого стану законів суспільного життя в явне знання. Тому саме за допомогою рефлексивності може бути вирішена проблема об'єктивності й науковості знання, отриманого в межах феноменологічного підходу, або підходу розуміючої

соціології, які попри на всі зауваження й критику з боку позитивістської соціології залишаються альтернативою позитивістському способу пізнання в соціологічному теоретизуванні.

Так, з історичним розвитком соціологічного знання виникає новий складовий елемент соціологічної теорії, головним завданням якого стає постійний «моніторинг» процесу пізнання з метою забезпечення науковості й об'єктивності соціологічного знання. Але не лише це стає причиною розмов про рефлексивність як характерну ознаку сучасного теоретизування. Отже, рефлексія стала не лише прикметною рисою сучасного соціологічного теоретизування, а й тією точкою, яка здатна задати нову рамку для подолання розривів, сформованих ще в класичному соціологічному теоретизуванні, завдяки якій стає можливим підтримання цілісності наукового пізнання, отриманого в межах соціологічної науки.

### ***б) Рефлексія як установка та критерій сучасності***

Ще один вимір, щільно пов'язаний із розглянутою нами вище передумовою виникнення рефлексивної області як складової соціологічного теоретизування, видається визначальним для аналізу формування тем та стратегій дискурсу сучасної соціології. Мова йде про дослідження способу дискурсивної констеляції, у межах якої дискурс соціологічного теоретизування стає частиною більш широких соціальних дискурсів та процесів. У цьому аспекті рефлексія постає не лише як необхідний елемент розвитку соціологічної теорії на сучасному етапі, що характеризується переходом від екстенсивного способу розширення соціологічного пізнання (виникнення нових шкіл, наукових програм та парадигм), а й ознакою сучасності, тим способом, яким соціологічна теорія може бути визнана як сучасна, вписана в загальні характеристики й суспільні процеси епохи модерну.

Проблематика визначення характерних рис сучасності надзвичайно (і симптоматично) актуальна для соціологічного дискурсу. Так чи інакше до цієї теми звертаються різні автори, розмірковуючи про сучасність щодо інших періодів – як епоху, якій передуює досучасність (до-модерніті) і за якою йде постсучасність (такий улюблений і знайомий всім термін пост-модерніті). Саме через таке протиставлення намагаються усвідомити сучасність соціологи-теоретики, зокрема, З. Бауман в роботі «Сучасність, що плине» [19], або Е. Гідденс у «Наслідках сучасності» [52], або Ю. Габермас у «Філософському дискурсі модерну» [166].

Однак нас цікавить сучасність не стільки як історична епоха, якій передуює щось і за якою щось слідує, а, відповідно до міркувань М. Фуко [165, с. 145], як певна установка, специфічний етос, спосіб ставлення до актуальності, спосіб мислення й

відчуття, готовність діяти й поводити себе в певний спосіб, що вказує на приналежність до чогось і виступає як завдання.

Соціологія, як жодна інша наука, пов'язана із цією установкою сучасності, орієнтованістю на дійсність, оскільки саме виникнення соціології обумовлено, на думку Г. Фрайера, особливого роду необхідністю «схопити теперішнє як становлення й здійснення історичних структур особливого типу – суспільних структур» [159, с. 58]. Отже, у самих умовах виникнення соціології, на думку німецького соціолога, «втільено екзистенційний характер суспільної дійсності» [159, с. 60]. Саме цей характер соціологічна теорія повинна брати до уваги й розглядати як своє джерело. Тобто сама суспільна дійсність повинна бути в центрі уваги соціології в першу чергу, а дискурс соціології як науки має бути співвіднесений з іншими дискурсами саме в контексті проблеми сучасності.

Уявлення про соціологію як науку про дійсність виникає саме в німецькій соціологічній традиції внаслідок пошуків нею власної ідентичності, у першу чергу через протиставлення соціології історичній науці [46, с. 153]. Соціологія як «наука про дійсність» – це спеціальна наукова дисципліна, що пояснює механізм перетворення реальності: дійсності, що твориться, у створену, сталу. Ідея соціології як науки про дійсність (теперішність, сучасність) означає особливий спосіб позиціонування соціолога відносно історичного процесу. Дійсність постає як потік історичних напруг, що знаходять своє вираження в історичній реальності. У кожен наступний момент ця реальність знаходить те, що має місце в дійсності в попередній момент. Таке становлення може бути пізнане лише як принцип – за допомогою принципового теоретичного міркування. Що це за міркування? Фрайер визначає це таким чином: «Відчуваючи дійсність, що пронизує нас, ми повинні не намагатися визначити історичну реальність, а зобов'язані викласти її» [159, с. 10].

А втім, чи можемо ми бути впевненими, що почуття дійсності завжди залишиться з нами, що соціологія не втратить цього зв'язку з дійсністю? Як можна переконатися в існуванні цього зв'язку? Як варіант формування специфічної установки, що пов'язує дослідника із дійсністю, те, що можна назвати установкою сучасності. Саме як установку, що містить у собі певну межу (*attitude-limite*) визначає сучасність М. Фуко [165, с. 144].

Які ж тоді можливі критерії цієї установки сучасності, як можна її охарактеризувати? У першу чергу, мова йде про постійну критику нас самих – «аналіз меж і рефлексія над ними» [165, с. 146]. Ця критика, на думку Фуко, повинна здійснюватись «не через пошук формальних структур, що мають усезагальне значення, а як історичне дослідження подій, що призвели до конституювання нас самих і до нашої самосвідомості як суб'єктів того, що ми говоримо» [165, с. 146]. Так чи

інакше, сучасність як установка бере за основу рефлексію як основний механізм руху мислення.

Сутність сучасності як установки розкривається згідно з М. Фуко такими позиціями. По-перше, це спроба визначити сучасність через розрив із традицією. Сучасне постає як щось абсолютно нове, однак не те нове, що знаходиться в постійному русі оновлення (те, що приходить і постійно змінюється, плине як мода), не те, що знаходиться по той бік теперішнього або поза ним, але те, що знаходиться в ньому самому. Звідси – особлива чутливість до сучасності, прагнення до її героїзації, словами Фуко: «воля до героїзації теперішнього» [165, с. 147].

У чому вона проявляється? У тому, щоб визначити необхідні сутнісні риси сучасної епохи. У миттєвості й швидкоплинності сучасності стає необхідним виокремити й побачити щось суттєве, істотне, постійне, примусове й необхідне, що співвідносить «епоху зі смертю». Наприклад, для митця це означає зобразити людину, одягнену у відповідний, наприклад, чорний костюм, як людину, що презентує сучасність, де цей чорний костюм уже стає «необхідним елементом одягу сучасності» [165, с. 146]. Звісно ж, мова не йде про сакралізацію моменту теперішнього, неухильного бажання його зберегти або продовжити. Тим більше мова не йде про те, щоб збирати й зберігати такі моменти. Характерною рисою установки сучасності є співвіднесення двох моментів – визнання цінності теперішнього із невід’ємним бажанням «представити його іншим, ніж воно є», перетворити його, зберігаючи, однак, першопочатковий вигляд. Отже, співвідношення надзвичайної уваги до реальності з практикою свободи перетворення цієї реальності, що одночасно й поважає, і втручається в неї – ось друга характеристика установки сучасності.

Проте сучасність – це не лише специфічне ставлення до теперішнього, це ще й необхідний спосіб ставлення до самого себе. Якщо об’єктом рефлексії може стати сучасність, то такою необхідною умовою установки сучасності стає рефлексія самого себе. Що це означає? Як відповідає Фуко: «Бути сучасним – означає не приймати себе самого таким, яким ти став у потоці часу, а віднести до себе як до об’єкту складної й важкої роботи» [165, с. 147]. Це постійна практика себе – *eupimeleia heautou* – завдяки якій індивід не лише піклується про власне самовдосконалення, а й стає частиною більш загального цілого – суспільства, через специфічні дії зі створення (конструювання та конституювання) самого себе.

Отже, сучасна людина – не та, що намагається відкрити себе, свої таємниці, або приховані істини, це людина, що прагне створити / віднайти себе – подібно до практик виробництва. Тобто людина, що виробляє себе, стає предметом власного творіння. Зайняти таку позицію відносно себе, фактично сконструювати себе, стає можливим за умов рефлексії як специфічної установки, що розкриває сутність

сучасності. Отже, бути сучасним – означає постійно вдосконалювати себе на основі саморефлексії.

Як можна побачити, поступово рефлексія стає однією із принципів вимог самого процесу соціологічного пізнання, особливо, що стосується його співвіднесення з пізнанням сучасності. А отже, саме рефлексія як установка виступає необхідним критерієм й ознакою віднесення теоретичного знання до дискурсу сучасності. Проте водночас залишається швидше відкритим інше питання: як можливе здійснення такої рефлексії? На чому вона повинна ґрунтуватися? Адже якщо наукове знання, що стає предметом об'єктивації з іншого боку демонструє детермінованість, то як можна віднайти й визначити критерії успішності такого самообґрунтування? Це питання, що повинно торкатися розгляду самої природи соціологічного знання, а також рефлексивних процедур відносно функцій соціальної науки та її методології, швидше відкриває простір для нового теоретико-пізнавального дослідження. Тим не менше можна констатувати сам факт того, що пізнавальний проект соціології як науки про дійсність, як науки, що стала втіленням ідеалів Просвітництва, зрештою, як науки, що знаходить себе в процесах радикалізації «модерніті», стає умовою формування того, що можна назвати рефлексивною соціологією й вписує у такий спосіб соціологію в більш загальний дискурс сучасності.

Характерною рисою такого дискурсу сучасності, за визнанням відомих соціальних теоретиків [191], виступає «рефлексивна модернізація» як тенденція до визначення характерних рис сучасності, джерелом якої стає осмислення змін, що відбуваються в сучасному світі, у самій соціальній реальності. Так, У. Бек зазначає, що соціальний порядок, який сформувався в сучасному світі примушує замислитися про те, що «всі категорії, якими користувалися для визначення теперішнього, виявилися застарілими, переосмисленими та спростованими практикою» [190, с. 163]. За словами Бека, за останні 100 років соціологам вдалося встановити лише те, що ми живемо в суспільстві, у якого відсутнє визначення, яке стало неосяжним. Це не пізній капіталізм, не постіндустріалізм, не постсоціалізм, це, як мінімум, сучасність. І в цьому дискурсі осмислення процесів сучасності соціологія відіграє не останню роль. Утім представлена як невід'ємний компонент сучасності з притаманною їй рефлексивністю, соціологія виступає не лише способом осмислення того, що відбувається, але й активно впливає на самі суспільні зміни й трансформації, включаючись у порядок присвоєння дискурсу, способи контролю та впливу на суспільні процеси.

### *в) Рефлексивність і способи контролю дискурсу*

Наступний етап аналізу формування стратегій дискурсу соціологічного теоретизування пов'язаний із включенням дискурсу соціології у більш загальне поле недискурсивних практик, зокрема з розглядом аспектів взаємодії соціології та повсякденного життя: можливостей контролю й меж впливу соціологічного знання на саме соціальне життя. Який вираз це знаходить у межах соціологічної теорії? Справа в тому, що відповідно до того, як наука (у тому числі й соціологія як наука) утверджувалась як самостійний предмет дослідження (мова йде про розвиток галузі філософії й соціології науки), виникла потреба в тому, щоб наново перепозиціонувати відношення самої науки (і соціології в тому числі) до історичного процесу. У першу чергу у зв'язку з тим, щоб відобразити подвійність такого відношення – соціології як науки, що вивчає дійсність, до самої дійсності. Серед сучасних соціологів поширюється думка, що навіть абстрактні моделі теоретизування здатні активно впливати на суспільне життя, конституювати та конструювати його.

Найбільш радикально ідея конструювання соціального життя, представлення соціальної реальності як конструкту людської свідомості, а когнітивних практик як важливого способу конституювання суспільства, була сформована й представлена у відомій роботі П. Бергера та Т. Лукмана «Соціальне конструювання реальності» [23]. Ця робота, стверджуючи конструкціоністські принципи будови соціальної реальності, котра постає як результат повсякденної соціальної взаємодії людей та діалектичного поєднання процесів конструювання об'єктивно й суб'єктивно релевантного знання про неї, розвинула ідеї соціології знання та стала важливим підґрунтям для формування принципів рефлексивної соціології, наближаючи соціологів до осмислення проблем взаємодії науки та можливостей її впливу на суспільство.

Проблема впливу суб'єкта пізнання на об'єкт, що досліджується, а отже, соціології та соціологів на суспільство, яке вивчається та пізнається, стає надзвичайно актуальною для сучасного соціологічного теоретизування. Аналіз цієї проблеми відбувається разом із поширенням серед соціологів-теоретиків так званої рефлексивної установки та самого терміну «рефлексія», який, за словами С. Леша [94, с. 140], стає не менш популярним ніж термін «раціональність» у класичній соціології. Отже, дискурс рефлексивності, який впевнено поширюється серед сучасних соціологів-теоретиків, відповідає уявленням про сучасний світ як суперечливий, амбівалентний, невизначений та стає підґрунтям для переосмислення та реінтерпретації трансформаційних суспільних процесів, модернізації суспільства загалом.

Існують різні інтерпретації поняття модернізації. Так, П. Штомпка виділяє три значення цього поняття [173, с. 170–171]. На його думку, у першому, загальному

сенсі, модернізація – це синонім усіх прогресивних соціальних змін, коли суспільство рухається вперед. У цьому сенсі вихід з печер і будівництво перших укриттів, настільки ж явний приклад модернізації, як і прихід автомобілів на зміну кінським візкам або комп'ютерів на зміну друкарським машинкам. Проте він вважає, що до теорії модернізації ближчі наступні дві інтерпретації цього поняття. У першому значенні поняття «модернізації» тотожне поняттю «сучасності» й означає комплекс соціальних, політичних, економічних, культурних та інтелектуальних трансформацій, що відбувалися на Заході з XVI-го ст. і досягли свого апогею у XIX – XX ст. До них відносяться процеси індустріалізації, урбанізації, раціоналізації, бюрократизації, демократизації, домінуючого впливу капіталізму, поширення індивідуалізму й мотивації успіху, утвердження розуму й науки й т. ін. Модернізація в цьому сенсі означає досягнення сучасності, «процес перетворення традиційного, або дотехнологічного суспільства в міру його трансформації на суспільство, для якого характерні машинна технологія, раціональні та секулярні відносини, а також високо диференційовані соціальні структури» [173, с. 170]. У другому сенсі термін «модернізація» відноситься до відсталих або слаборозвинених суспільств й описує їхні зусилля, спрямовані на те, щоб наздогнати провідні, найбільш розвинені країни, які співіснують із ними в одному історичному часі, у рамках єдиного глобального суспільства. У такому випадку поняття «модернізація» описує рух від периферії до центру сучасного суспільства, характеризується як суспільно-історичний процес, у ході якого традиційні суспільства стають прогресивними, індустріально розвиненими.

Проте для теорій рефлексивної модернізації більш важливим є розуміння процесу модернізації, пов'язане із зміною ролі, зростанням і поширенням знання в суспільстві. Найбільш яскраво це визначення модернізації представлено в роботі С. Блека «Динаміка модернізації. Дослідження з порівняльної історії». Автор зазначає, що «якщо потрібна дефініція, то „модернізацію” можна означити як процеси адаптації історично сформованих інституцій до стрімких змін у функціях, які відображують безпрецедентне зростання людських знань, що уможливають контроль над середовищем, у ході наукової революції» [192, с. 7].

Отже, в основі концепції «рефлексивної модернізації» відбувається поєднання двох принципів і дещо взаємовиключних ідей [52]. По-перше, це ідея про те, що рефлексивність містить упорядкування модернізації за допомогою об'єктивного відбиття й аналізу соціальних процесів. (Так, сучасність визначається Гідденсом як радикалізація характерних ознак модерну). По-друге, те, що самі соціальні процеси не піддаються контролю, втрачаючи об'єктивне підґрунтя пояснення та полишаючи логіку будь-якого впорядкування: «рефлексивність у дійсності підриває розум, у



випадку, де розум, розглядається як отримання достовірного знання» [52, с. 157]. Отже, концепція рефлексивної модернізації містить як елементи самовпорядкування, що базуються на ідеях детермінізму та раціональності, так й елементи перервності, розривів та амбівалентності.

На думку У. Бека [190, с. 164], така визначальна суперечливість теорій рефлексивної модернізації своїм корінням сягає філософських рефлексій Р. Декарта та М. Монтеня. Якщо Декарт намагався підпорядкувати мислення суб'єкту заздалегідь встановленим моделям і правилам, то Монтень вбачав можливості рефлексії у свободі індивіда від авторитетів та догматизму. На думку Бека, саме скептицизм та самоіронія, що походять від Монтеня, стають основою рефлексивної модернізації. Більше того, якщо впорядковані моменти рефлексивності залишаються достатньо проблематичними, то елементи несподіваності, втрати контролю, а отже, обмеженостей об'єктивного відображення соціальних процесів та соціоінженерного вдосконалення суспільства особливо акцентуються [203].

Мова йде про специфіку соціальних наук, що, на думку Е. Гідденса, відрізняє їх від наук природничих. Так, за словами британського соціолога, функціонування соціальних наук передбачає двосторонні зв'язки із діями та інститутами, які досліджуються [49, с. 60]. Звідси, соціальну науку слід представляти як значущий компонент історичного процесу, однак у той самий час, й як інстанцію, що спостерігає за цим процесом. Водночас постає нова проблема, що не виникала на ранніх етапах інституціоналізації соціології, а саме: не лише стороннє спостереження, а й активна й діяльнісна участь соціології й соціолога в становленні суспільних структур. Її можна представити у двох аспектах.

По-перше, епістемологічно – у ракурсі певних вимог до методології соціальної науки, пов'язаних із розумінням того, що соціальна наука реально спостерігає об'єкт, на який сама впливає. Найяскравіше цей аспект представлено в працях Е. Гідденса, зокрема, у «Наслідках модерності» він зазначає, що соціологія серед суспільних наук, що беруть участь у рефлексивних зв'язках сучасності, посідає особливе місце у зв'язку із її роллю «найбільш узагальненого типу рефлексії про сучасне суспільне життя» [52, с. 160]. Наслідком розвитку соціології стає зростаюча соціологізація соціального життя: знання про стан суспільних справ, окремих сфер життєдіяльності впливає на перебіг повсякденного життя. Тобто певні уявлення про конкретні соціальні феномени включаються у взаємодію із цими явищами, про які вони рефлексивно інформують діючу особу.

Прикладом такого рефлексивного втручання соціологічного знання в дійсність можуть бути офіційні статистичні відомості або дані результатів соціологічних досліджень, які «стають сутнісним елементом соціального універсуму, з якого

беруться й вираховуються» [52, с. 160]. Так, знайомство із статистикою розлучень може вплинути на саме бажання вступити в шлюб або на прийняття супутніх рішень – таких, як укладання шлюбних контрактів, встановлення прав наслідування, розподілу майна тощо. «Шлюб і сім'я не були б тим, чим вони є сьогодні, якби вони не були повністю соціологізовані», – робить висновок Гідденс [52, с. 161]. А це означає, що соціолог, який сьогодні вивчає інститути шлюбу й сім'ї, не може не брати цей факт до уваги. Дискурс соціології – теорії, поняття, міждисциплінарні запозичення – безперервно пронизують своїми циркуляціями те, про що вони говорять, тим самим проникаючи у всі сфери життєдіяльності суспільства. У цьому процесі соціальні науки рефлексивно перебудовують свій власний предмет, який і сам отримує властивість мислити соціологічно: «сучасність як така за своєю природою глибоко соціологічна» [52, с. 162], – робить висновок Е. Гідденс. Однак із цим пов'язано вже такий аспект проблеми рефлексивної модернізації, який той самий Гідденс визначає як провідну тенденцію «радикалізації модерніті» – аспект інституціонального плану.

Недостатньо лише самого знаходження принципу розвитку соціальної науки як такої, що вивчає соціальну дійсність, на яку, у свою чергу, вона здійснює вплив. Мова повинна також іти про інституціоналізацію рефлексії. Так, У. Бек визначає реальний стан сучасної цивілізації (дійсності) через термін «рефлексивність», а здатність об'єктивувати цей стан – через термін «рефлексія» [21, с. 270]. Така теорія, на думку Бека, повинна протистояти «когнітивним теоріям рефлексивності», оскільки припускає можливість протікання рефлексивних процесів без того, щоб ці процеси були усвідомлені. Отже, інституціоналізація рефлексії – це вирішальне питання для науки, оскільки нездатність соціальної науки самостійно розробити схему самооб'єктивації може призвести до надмірної плюралізації. Тому для соціальної науки визначальним стає «практично ефективна зміна саморозуміння» [21, с. 276] – забезпечення такого процесу рефлексії, який задовольняв би вимогам дійсності. Цю думку підхоплює Гідденс, зазначаючи, що в науці ніщо не достовірно й ніщо не може бути доведене, навіть якщо зусилля науки забезпечують нам найнадійнішу інформацію про світ: «У самому серці світу науки спонтанно рухається сучасність» [52, с. 157].

Як можна побачити, поступово рефлексія стає однією із принципових вимог самого процесу соціологічного пізнання, особливо відносно його співвіднесення із пізнанням сучасності. Більше того, рефлексія, формалізованою версією якої виступає соціологічна наука як специфічний вид експертного знання, стає основою рефлексивного характеру сучасності в цілому. Незважаючи на суперечливі тенденції зазначених процесів сучасності, коли рефлексивний характер пізнання, пришвид-

шуючи самопізнання й виробництво нових знань, виявляється основою нестабільності відносин між експертами, ученими, дослідниками й споживачами цих знань: знання, яке виробляють професійні аналітики, приєднується до свого предмету й тим самим змінює його. Соціологія, таким чином, обговорюючи значущі суспільно-політичні питання та висуваючи альтернативні моделі розвитку, бере активну участь якщо не в контролі над процесами дійсності, то в конструюванні можливого соціального порядку. Так відбувається соціологізація сучасного суспільного життя. І це також один із суттєвих аспектів дискурсу сучасного соціологічного теоретизування.

Отже, представивши основні позиції дискурсивного підходу, що визначаються специфічними правилами формування й організації базових елементів дискурсу, а також дозволяють досліднику сформулювати уявлення про закономірності принципів функціонування дискурсивної формації, спробуємо застосувати визначені способи впорядкування дискурсу до напрямків сучасного соціологічного теоретизування: неофункціоналізму та постструктуралізму. Реалізація такого підходу й дозволить продемонструвати те спільне, що здатне об'єднати такі різні за методологією та пізнавальними стратегіями сучасні теоретичні підходи, виявити єдність у їх розмаїтті.

## 2. ПОРЯДОК НЕОФУНКЦІОНАЛІСТСЬКОГО ДИСКУРСУ

### 2.1. Дискурс неофункціоналізму як переосмислення парсонівської спадщини

Дослідження проблеми соціального порядку здійснюється представниками сучасної соціологічної теорії в межах різних напрямків і дослідницьких традицій. Утім, магістральним рухом при цьому залишається зв'язок із класичним соціологічним теоретизуванням, його переосмислення й вдосконалення.

Неофункціоналізм як напрям сучасної соціології почав формуватися в середині 80-х рр. ХХ ст. Уже сама назва течії вказує на бажання її представників продовжити й розвинути ідеї функціоналістської традиції. Вони прагнуть, зокрема, подолати основні труднощі функціоналізму, відповівши на ті критичні зауваження, що свого часу підірвали авторитет парсонівського вчення й призвели до втрати функціоналізмом провідного значення на теренах соціологічного теоретизування.

Коли в 1976 р. Е. Гідденс підбивав підсумки дискусії навколо функціоналізму, що мав надзвичайне значення для соціології в 50 – 60 рр. ХХ ст., то робив він це із відчуттям, яке він визначає «як після битви» [207]. Після битви, яка, хоча й завершилася тактичною перевагою критиків і не до кінця визнаною поразкою структурних функціоналістів, але призвела до всезагального теоретичного виснаження. Проте таке враження було, швидше за все, оманливим. І функціоналізм, і його критики протягом наступних років не лише пережили часткове відродження, а й знайшли нові мотиви та аргументи для розвитку своєї теорії. Одні дослідники почали вишукувати приховані форми функціоналізму в авторів, які самі ніколи б навіть не наважилися віднести себе до функціоналізму, інші спрямували свої зусилля на забезпечення розвитку практично забутої спадщини Толкота Парсонса.

Термін «неофункціоналізм» було запропоновано й введено в науковий обіг у 1985 р. американським дослідником Дж. Александером для того, щоб підкреслити два моменти: «наслідувальність та внутрішню критику теорії Парсонса» [11, с. 113]. Обґрунтовуючи можливість введення цього позначення нового теоретичного руху, його засновники проводять паралель із неомарксизмом: як неомарксизм намагався подолати механістичну обмеженість учення Маркса, включаючи до нього досягнення соціологічної думки ХХ ст., так само й неофункціоналізм відноситься до наукової традиції, закладеної парсонівською теорією [183, с. 11]. Отже, у широкому контексті неофункціоналізм є спробою «модернізувати тематику соціології Парсонса» [154, с. 56], переглянувши її в контексті розвитку й досягнень теоретичної соціології ХХ ст., а його виникнення й оформлення в самостійний напрям

соціологічного теоретизування можна трактувати як реконструкцію традиції функціоналізму й відродження інтересу до соціологічної спадщини Парсонса.

З появою робіт Парсонса функціоналізм оформився в послідовну й близьку до свого завершення теорію. Своїм основним завданням неofункціоналісти вважають відродження ідеї синтезу, від якої свого часу відмовився Т. Парсонс. Слід зазначити, що на початку роботи над структурно-функціоналістською концепцією Парсонс прагнув інтегрувати велику кількість різноманітних теоретичних конструктів, однак його цікавила й взаємодія основних сфер соціального світу, а особливо – культурної, соціальної та особистісної підсистем. Та, зрештою, Парсонс став дотримуватися вузької структурно-функціоналістської орієнтації, розглядаючи культурну систему як визначальну серед низки інших систем дії. Таким чином, він фактично відмовився від власних початкових пошуків синтетичного підходу, на що звертають особливу увагу представники неofункціоналізму.

У період після Другої світової війни, що позначився реконструюванням західного суспільства, структурно-функціоналістський підхід Парсонса відіграв провідну роль у системі соціологічного теоретизування. І хоча цей підхід був меншою мірою сприйнятий європейською соціологією, ніж американською, він становив «новітню грань соціологічної теорії в професійному та дисциплінарному сенсі» [6, с. 156].

Актуальність структурного функціоналізму полягала в тому, що абстрактні й універсальні аналітичні поняття знаходили широке й плідне застосування в емпіричній практиці. До того ж вони спиралися на принципи системного наукового підходу й авторитет класичних соціологічних ідей Е. Дюркгейма, М. Вебера, В. Паретто та П. Сорокіна. Парсонс ближче за всіх підійшов до поставленої мети – подолання однобічності як позитивізму, так й ідеалізму, інтеграції соціографічного опису й типологізації з конструктивізмом та функціоналізмом, метатеорії з предметно-узагальнювальним рівнем розгляду соціальних процесів [87, с. 110–111]. Йому вдалося теоретично обґрунтувати необхідність системного підходу, аналітичного реалізму, принципів структурно-функціоналістського аналізу, а також ключових категорій соціології (соціальна дія, соціальна система, ціннісно-нормативні орієнтири, функціональна інтеграція, дисфункціональні відхилення та ін. способи концептуалізації соціальних явищ).

Безперечне досягнення Парсонса полягає в поєднанні високого рівня теоретичного абстрагування, універсальності загальних понять і положень з можливістю їхнього ефективного застосування для формулювання спеціалізованих соціологічних теорій. Про плідність використання такого концептуального підходу свідчить значне поширення досліджень інституційних форм американського суспільства,

зокрема економічних відносин, державного устрою, моделей соціальних спільнот і громадянських прав як їхньої основи, культурних інститутів – науки, мистецтва, масової комунікації, що формують суспільну свідомість [13].

Послідовники Парсонса розвивають його принципи «аналітичного реалізму». У своїх теоретичних пошуках він мав на меті пояснити, як впорядковано соціальний світ, як його побудовано. Отже, центральною проблемою соціологічної теорії Парсонса була проблема соціального порядку. Стосовно конкретного суспільства ця проблема постає як питання його стабільного функціонування. Водночас Парсонс добре усвідомлював різницю між сконструйованим соціологом аналітичним порядком та існуючою емпіричною дійсністю.

Звідси випливають два рівні виміру соціології Парсонса, що було втілено у двох концептуальних площинах: теорії соціальної дії і теорії соціальних систем. Явища соціальної дійсності завжди були значно багатшими за теоретично уявні через те, що на їх формування впливає велика кількість чинників. Завдання соціолога – аналітично сконструювати, наскільки це можливо, усю систему координат діючих сил, врахувати взаємодію випадкового (контингентного) та закономірного.

Парсонс прагнув обґрунтувати в цьому плані «аналітичний реалізм» у соціологічному аналізі. Його суть полягає у формулюванні таких понять, які б адекватно «схоплювали» моменти соціального порядку. Поняття ці достатньо абстрактні й не відображають якихось визначених явищ дійсності, а служать виявленню в них аналітично виокремлених і відділених елементів, які мають універсальний характер. У межах аналітичного реалізму ставиться мета виділити такі аналітичні елементи від складних, багатозначних взаємозв'язків у соціальних процесах, і за їхньою допомогою побудувати загальну соціологічну теорію, яка розкриє системну природу соціального світу [121].

Стратегія побудови соціологічної теорії Парсонса полягає в конструюванні її з аналітичних елементів, позбавлених будь-якої конкретно-історичної форми: безвідносних до певного історичного періоду їх прояву й особливостей емпіричних обставин. У цьому можна побачити розвиток ідей Вебера про «ідеальні типи» й відповідних принципів соціологічного теоретизування. Однак «конкретизовану специфікацію» він залишив іншим дослідникам, зосередившись головним чином на «генералізуючих узагальненнях». Такі ж самі прогалини залишилися й у проблемах методології. Отже, поза інтересами аналітика опинилися характеристики реального соціального світу, що стало підґрунтям для критики його тез, нерозуміння й неприйняття самого підходу.

Водночас тлумачення «реалізму» соціологічної теорії потребує додаткових прояснень. Парсонівське розуміння зв'язку теорії з реальністю, а ще більше – його

обґрунтування загальносоціологічної теорії, базується на ідеї «генералізуючої аналітичної абстракції» [87, с. 113]. Він підкреслює різницю між конкретно-емпіричною та аналітичною дійсністю, яка формується з огляду на різний досвід і процес пізнання у, так би мовити, «простого діяча» й спостерігача-аналітика, що й обумовлює своєрідність концептуального підходу до соціальних феноменів. Перший – «простий діяч» – спирається у своїх міркуваннях на здоровий глузд. Другий – «спостерігач-аналітик» – відштовхується від сконструйованих понять, абстрагується від конкретного.

Елемент теоретичної абстракції включений у саме уявлення про факт. Коли ми розчленовуємо досліджувану реальність на частини та одиниці, формується особлива аналітична дійсність. Понятійне виокремлення з органічного цілого аналітичних категорій з метою пояснення конкретних явищ має, на думку Т. Парсонса, привести до відкриття конституюючих елементів соціальної дійсності. Тому парсонівська концептуальна схема постає як ідеальна модель – сукупність ідей, цінностей, логічних універсалій, що накладаються на розмаїття явищ суспільного життя [218].

Отже, парсонівський підхід характеризується значним рівнем спекулятивного аналізу. Він надавав перевагу абстрактним поняттям, а не узагальненням, які можна отримати в результаті емпіричних досліджень. Звідси його постійне акцентування уваги на розробці системи соціологічних понять, соціологічного теоретизування. Така система понять повинна певною мірою відповідати системі реальності. Тільки після досягнення цієї відповідності в дусі аналітичного реалізму можна формулювати загальні теоретичні положення.

Парсонс ставив собі за мету подолати однобічність як позитивістської, так й ідеалістської теорії соціальної дії, перекинувши місток між метатеорією й предметно-теоретичними узагальненнями, інтегрувавши ідеографію, ідеальні типи, номологічний підхід, конструктивізм, позитивістський утилітаризм з ідеалістичною нормативністю соціального життя й теорією культури, виявивши базові елементи мережі змінних соціальних систем.

На думку Дж. Александера [182, с. 9], Парсонс був тим мислителем, якому після Вебера вдалося найбільш послідовно розв'язати проблему «мікро» й «макро» на шляху до синтезу. «Велика хартія соціології», як називають найвпливовішу парсонівську книгу «Структура соціальної дії», запозичивши досягнення Вебера й уникнувши помилок Дюркгейма, запропонувала нову програму – «волюнтаристську теорію дії». Александер розглядає дві сторони парсонівської теорії: «З одного боку, Парсонс наполягав на центральності дії в ліберальному та утилітаристському розумінні. Цим відзначається мікро- аспект його аналізу» [177, с. 278]. З іншого

боку, Парсонс наполягав на розрізненні «аналітичного» й «конкретного» індивідів. Коли він писав про «діяча» у своїй концепції «одиначної дії – теоретичній моделі діяч–засоби–цілі–ситуація... він мав на увазі звернення до аналітичного індивіда, а не до реального індивіда в його конкретній формі» [177, с. 278]. Аналітичного індивіда визначає крайня контингентність його дій, тоді як конкретний індивід визначається також і набором соціальних обмежень. Парсонс уважав, що конкретний емпіричний індивід має стати значущим елементом соціальної теорії, якщо остання прагне бути волонтаристською. Цей волонтаризм, подібно до конкретного індивіда, поєднує контингентність і контроль та передбачає необхідність зв'язку «мікро» й «макро».

Розробка проблем соціального порядку та соціального контролю притаманна більшості робіт Парсонса, але центром його уваги була не структура колективної системи контролю як такої, а межа між дією й порядком. Він хотів точно визначити механізм, що поєднує індивідуальну дію з колективним контекстом, таким чином здійснивши синтез мікро- і макрорівнів соціальної реальності. Центральним у цьому розкритті, за Парсонсом, постає феномен інтерналізації – процесу, який є одним з найважливіших досягнень соціологічної теорії Дюркгейма й Вебера. Саме через визнання інтерналізації колективістська теорія стає волонтаристською.

Недоліком «Структури соціальної дії», на думку Александера [177, с. 280], є відсутність обговорення реальних механізмів, завдяки яким відбувається цей процес, хоча концепцію інтерналізації Парсонс розробляв ще з раннього періоду своєї творчості. Середній період парсонівської кар'єри відзначався пошуками цих механізмів, що й зумовило його головний аргумент проти Дюркгейма, якого він звинуватив у відсутності соціальної психології (або мікротеорії в прийнятих ним термінах), спроможної операціоналізувати дюркгеймівську суб'єктивістську теорію порядку в можливій волонтаристській манері.

У термінах нормального розвитку Парсонс показав, що соціальна диференціація уможлиблює автономію індивіда. Результатом парсонівської розробки теми мікро- і макрозв'язку стала концепція «ролі». Ролі виступають як трансляція «макро», тобто потреб середовища, на рівень потреб індивіда. Вони формуються з інтерналізації, очікувань і ресурсів, які входять до контингентної ситуації із середовища, що існувало раніше. Непомітність ролей дозволила Парсонсу наполягати на тому, що, вочевидь, «чиста мікроприрода» індивідуальних взаємодій насправді стає можливою лише в рамках колективних обмежень.

Попри те що Парсонс концептуалізував мікро- й макрозв'язок більш успішно, ніж будь-хто інший, все-таки в його спробах простежується обмеженість. Проблема полягає в тому, що, хоч індивід і був у центрі уваги Парсонса, дослідник все-таки



знехтував ідеєю контингентності. Парсонс мав рацію, зазначає Александер [177, с. 279], коли стверджував, що соціологія не може існувати в тому разі, коли аналітичний індивід становить основу мікроаналізу, проте він помилявся, коли писав, що саме поняття контингентності можна замінити лише справді соціалізованим, конкретним індивідом.

Отже, важко знайти будь-яку іншу течію в соціології, яка б зазнала стільки критики, спростовувань, ідеологічних звинувачень і водночас так привертала б увагу колег по цеху. Усі помітні напрямки соціологічної думки, що формувалися в другій половині ХХ ст., починалися з критики функціоналізму й теоретичних положень Т. Парсонса. Уже в середині 1960-х рр. теорія Парсонса, хоча з інтернаціональної точки зору вона й досягла своєї вершини та значного поширення, почала втрачати свою значущість.

На початку 1970-х рр. виникають нові політичні конфлікти та загострюються старі. Нові покоління студентів та науковців виходять з-під впливу попередніх традицій. Втраті функціоналізмом провідних наукових позицій можна знайти різноманітні пояснення – політичні, соціальні, генераційні. Адже кожна теоретична традиція переживала етапи піднесення та занепаду. Тим більше, що в історії соціальної думки гегемонія завжди мала обмежений характер.

Утім, існували й важливі теоретичні причини відходу соціології від функціоналізму, завдяки яким відмова від «теології» Парсонса була не лише інтелектуально обґрунтованою, а й у деяких аспектах прогресивною в науковому сенсі. Парсонс ставив перед собою завдання побудови нової синтетичної теорії, яка змогла б поєднати вже заведені суперечливі напрямки розробки теорії дії та порядку, включивши кожний із старих аспектів у ширші концептуально цілісні рамки. Проблема в тому, що зусилля Парсонса щодо об'єднання різноманітних соціологічних течій не були достатньо фундаментальними. Запропоновані ним рішення, хоч і відзначалися неординарністю, та все ж таки були небездоганними, оскільки передбачали внутрішню невизначеність, яка полягала в тому, що той чи інший елемент синтезу повинен мати перевагу над іншими.

Саме ця невизначеність провокувала різноманітні варіанти інтерпретації й спроби відійти від теорії Парсонса, розвиток яких умовно можна поділити на три етапи [77, с. 233].

*Перший* починається ще з 1960-х рр. і знаменується спробами переосмислення й надання переваги певним елементам функціоналістської традиції. Так, індивідуалістські теорії на зразок символічного інтеракціонізму, теорії обміну чи етнометодології вимагали більшої уваги до мікропроцесів. Колективістські підходи на зразок теорії конфлікту та неомарксизму передбачали, що більше уваги слід

приділяти макроелементам (економічна система, держава й соціальні класи). Інструментальні теорії потребували визнання раціонального елемента в дії. Культурологічні теорії – більш незалежного акценту на символічному та експресивному елементах. Усі разом ці теорії по-своєму поглиблювали розуміння індивідуальної дії і соціального порядку та водночас виявляли важливі недоліки парсонівського формулювання, звертаючись до більш ранніх класичних джерел.

*Другий* етап позначився посиленням радикальності в критиці й перегляді спадщини Парсонса. Саме в цей час виникають постпарсонівські теорії, які формувалися на ґрунті критики функціоналізму. Критика функціоналізму велася у двох основних напрямках. По-перше, вона була спрямована проти можливості функціоналістських пояснень. Критики вважають, що функціоналістські пояснення припустимі лише в значенні контрафактичних висловлювань про необхідні умови можливих наслідків. По-друге, вона ставила під сумнів есенціалістське застосування функціоналістських моделей. Це не означає, що відкидається припущення про існування процесів регулювання та саморегулювання, але для сфери соціальних наук не визнається можливість чітко визначити ті системні потреби, що виступали б орієнтирами й на основі яких існування функціоналістської моделі мало б сенс. Це дає підстави для закидів у бік функціоналістських теорій, адже в них на метатеоретичному рівні задалегідь вирішуються питання про процеси саморегулювання, замість того, щоб досліджувати його як емпіричний процес і не фіксувати задалегідь ступінь системності.

Нарешті, *третій* етап, який сформувався вже до початку 1980-х рр., коли критика функціоналізму, яка мала великий успіх і посідала місце визнаної домінуючої позиції, почала втрачати свій вплив, а в соціологічну теорію повернулася ідея відродження теоретичного синтезу. Для такого зсуву були соціальні та культурні передумови. Це й згладжування поляризації, яка була основою розколу західних суспільств 1960 – 70-х рр., і відхід від радикальних альтернатив ліберальним демократичним течіям, і, як наслідок, що більшою мірою позначився на сфері соціологічного теоретизування, – поява молодих дослідників, котрі заявили про односторонній характер парсонівської критики та її інтелектуальну обмеженість. Упродовж 1980-х рр. теорію синтезу різноманітних соціологічних шкіл було реабілітовано. Дослідники повернулися до «проблем Парсонса», хоча й відмовилися цілком прийняти його рішення. Важливими є не лише актуалізація старих проблем, але й повернення до самого змісту теоретичної роботи Парсонса.

Відбувається формування неофункціоналізму як теоретичного напрямку, що виникає із співчуття й водночас критичної інтерпретації теорії Парсонса, яка стає платформою для відродження соціологічної теорії в більш широкому контексті.

У Сполучених Штатах об'єднані керівництвом Дж. Александера молоді науковці здійснюють спробу саме через повернення до парсонівської теорії соціальної дії і через виявлення наслідувальності його праць обійти проблеми й суперечливості структурного функціоналізму. У Німеччині Н. Луман у низці програмних і предметних статей розробляє універсальну функціоналістську системну теорію суспільства. Ця теорія, яка прагне уникнути напружених стосунків між теорією дії та емпіричними дослідженнями, обіцяла вирішення проблем, що не були розв'язані Т. Парсонсом.

Отже, неофункціоналізм можна тлумачити подвійно. У широкому сенсі – це спроба подолання труднощів і суперечностей структурно-функціоналістської традиції та відновлення інтересу до теоретичної спадщини Т. Парсонса здійснена цілою групою сучасних соціологів-теоретиків, що створили прецедент своєрідного парсонівського ренесансу. У такому сенсі становлення й розвиток неофункціоналізму можна представити двома основними гілками: американською – на чолі з Дж. Александером та німецькою – з Н. Луманом. У німецькій соціології до цього напрямку певної мірою близькі роботи Р. Мюнха.

У вузькому сенсі термін «неофункціоналізм» пов'язано виключно з одним із етапів творчості Дж. Александера, коли він проголосив повернення до теорії дії Парсонса й зробив спробу її продуктивного переосмислення в новітніх контекстах.

Тож два напрямки переосмислення парсонівської спадщини умовно можна назвати двома версіями неофункціоналізму – версіями Дж. Александера й Н. Лумана. У межах кожної з них теоретиками-представниками цього напрямку пропонуються власні відповіді на традиційні проблеми та класичні соціологічні запитання, що, з одного боку, збагачують сучасний теоретичний дискурс соціології новітніми розвідками, а з іншого, можуть бути включені й осмислені з позицій, означених у попередньому розділі способів організації теоретичного дискурсу – формування об'єкту дослідження, позиціонування дискурсивних модальностей, формування основних понять та стратегій теоретизування. Саме із цих позицій ми й намагатимемося представити й проаналізувати дискурс неофункціоналізму як напрям сучасної соціологічної теорії.

## **2.2. Ревізія класичного об'єкту дослідження: неофункціоналістський дискурс порядку**

Аналіз неофункціоналістського дискурсу порядку, відповідно до визначених у першому розділі роботи правил формування дискурсу сучасного соціологічного теоретизування, передбачає, по-перше, звернення до аспектів формування об'єкту дослідження. Для неофункціоналізму як напрямку розвитку дискурсу сучасного

соціологічного теоретизування об'єктом дослідження в найбільш загальному формулюванні проблемного поля виступає питання можливості соціального порядку. Проте з позицій дискурсивного підходу важливим для нас стає не стільки визначення самого об'єкту дослідження, сформованого у вигляді запитання «як можливий соціальний порядок?», а той спосіб, у який це питання актуалізується в дискурсі сучасного соціологічного теоретизування, як воно формулюється та визначається сучасними теоретиками від соціології, а також ті варіанти відповіді на нього, які пропонуються зусиллями сучасних науковців.

Саме в цьому аспекті ми й намагаємось представити неофункціоналістську традицію сучасного соціологічного теоретизування, розглянувши здобутки її найвпливовіших представників – Дж. Александера та Н. Лумана – крізь призму формування об'єкту дослідження її теоретичного дискурсу, визначивши способи формулювання та розв'язання класичного соціологічного питання про умови можливості соціального порядку.

### **2.2.1. Дж. Александер: проблема порядку й пресупозиції соціологічного теоретизування**

Неофункціоналізм, за визначенням його засновника Дж. Александера, – це напрям, орієнтований на розробку нового теоретичного синтезу, у якому «дія та порядок, культура та соціальна структура можуть бути взаємопов'язані неявними, однак систематично відтворюваними зв'язками» [6, с. 158]. Такий амбіційний проект має три аспекти: загальнотеоретичний, ідеологічний (нормативний) і емпіричний. Метод, що застосовується в неофункціоналізмі, Александер називає «*інтерпретативною полемікою*» [6, с. 161]. Його суть полягає в поєднанні систематичного та історичного підходів у соціологічній теорії та застосуванні наукових положень робіт класиків соціології до теоретичного та емпіричного дискурсу сучасності. Отже, звернення до традиційних проблем соціологічної науки, серед яких однією із ключових є проблема соціального порядку і які залишаються не менш актуальними у світлі змін, що характеризують сучасні суспільства, відбувається через актуалізацію класичної спадщини, переосмислення та інтерпретацію праць засновників соціологічної науки.

Александер зазначає, що автори-соціологи, які сьогодні розмірковують про соціальні зміни, сучасність, владу та індивідуалізацію, пояснюють значення праць, написаних іншими, однак вони не роблять того ж самого, коли емпірично досліджують суспільство, коли розробляють систематичні теорії, спираючись на дослідження, проведені іншими [6, с. 161]. Розрізнення історичного та соціального, здійснене Р. Мертоном і представлене в емпіричній соціальній науці як розмежу-

вання систематичного й історичного підходів, на думку Александера, має зазнати зсуву й бути критично переосмисленим. Оскільки соціальна наука менш узгоджена, ніж природничі науки, вона становить собою швидше «дискурсивні дебати» [6, с. 162], ніж емпіричні пояснення.

Така дискурсивність зумовлює потребу розробки певних стандартів, взірців, які б допомогли створити консенсус поза об'єктами безпосередньої боротьби. Саме в цьому ракурсі Александер пропонує розглядати соціологічну класику. «Успішна суперечка з класиками означає те саме, що й суперечка про саму емпіричну дійсність» [6, с. 162]. Це і є функціональною причиною центрального місця класики. Якщо науковцям потрібно міркувати так, щоб охопити й структуру, і значення, і дію, і порядок, то немає кращого способу це розпочати, ніж переосмислити досягнення й недоліки класичних праць. Принципова позиція Александера полягає у тому, щоб, використовуючи антагоністичні напрямки, знайти щось середнє, встановити взаємну повагу, на якій базуватиметься будь-яке відповідальне критичне міркування.

Розглядаючи можливості й перспективи застосування дискурсивного підходу до аналізу теоретичної соціології Александер вважає, що дисципліна «може розвиватися без явного руху вперед» [5, с. 132]. Такий рух, найпевніше, «подібний до маятника, ніж до лінії», зазначав він, підкреслюючи просування науки як «плин усередині шкіл і напрямків» [5, с. 132].

Такий рух, на думку Александера, відбувається в межах певних пресупозицій [185] – найзагальніших припущень, до яких вдаються соціологи-теоретики при аналізі реальності. Сенс пресупозицій полягає в тому, що кожна з теоретичних позицій висуває певні припущення щодо найзагальніших проблем соціології: природи соціального порядку та походження соціальної дії.

Кожна соціальна теорія й кожна емпірична робота використовують певні апріорні припущення, які дають змогу вченим організувати дані в найпростіші категоріальні відношення. Такими найзагальнішими питаннями для соціології виступають проблеми порядку та соціальної дії: «проблеми дії і порядку є обов'язковими для розгляду в кожній теорії. Як такі, вони утворюють вісі, довкола яких накрутається дискурс соціальної науки» [5, с. 136].

Такі допущення, на думку Александера, відіграють важливу роль у теоретичних дискусіях через те, що вони містять імплікації, які виходять далеко за межі проблем, пов'язаних із можливостями пояснити суспільство: вивчення суспільства обертається навколо питання свободи й порядку, і кожна теорія розгортається між цими полюсами.

Чому саме проблема порядку є центральною для соціології? Відповідаючи на це запитання, на думку Александера, слід поглянути на умови виникнення соціології як окремої дисципліни. Соціологія оформлюється як самостійна галузь знання внаслідок виокремлення індивіда в суспільстві: саме «незалежність індивіда й розширення його права вільно думати про суспільство дає змогу суспільству сприймати себе як незалежний об'єкт дослідження» [5, с. 136]. Проте незалежність індивіда й робить суспільний порядок проблематичним, що, у свою чергу, уможливило появу соціології: «ця напруженість у відношенні між свободою й порядком і створює раціональні й моральні основи соціології» [5, с. 137].

Розвиток соціології, на думку Александера, у подальшому розгортався між двома варіантами відповіді на вирішення питання про соціальний порядок – колективістським на індивідуалістським підходами. Однак ці відповіді виявлялися щільно з'єднаними з іншою актуальною проблемою соціології – проблемою соціальної дії: «соціологи досліджують природу соціального порядку, маючи особливий інтерес до його наслідків для індивіда, і підтверджують дискурсивно-логічні покладання, які вони прийняли щодо цього питання» [5, с. 137].

Так, індивідуалістська позиція, відповідаючи на питання про умови можливості соціального порядку, має як відносні переваги, так і суттєві недоліки. Життєздатність індивідуалістських теорій в сучасних теоретичних розвідках, на думку Александера, зумовлюється тим, що їх апіорні постулати допускають цілісність раціонального індивіда, визнаючи належним здатність індивідів вчиняти вільно, всупереч матеріальним або культурним відносинам. Отже, саме через поєднання ідеологічного та пояснювального дискурсу індивідуалістські теорії залишаються такими привабливими. Проте через зосередження уваги на свободі індивідуальної дії і виникає проблема соціального порядку, що щільно пов'язує в індивідуалістичному дискурсі ці два питання. Важливим недоліком індивідуалістської теорії також виявляється ілюзія про те, що «індивіди не мають потреби в інших індивідах або в суспільстві загалом» [5, с. 138], а отже, вони не беруть до уваги той факт, що соціальні структури не лише обмежують, але й відкривають простір можливостей. У цьому аспекті, за словами Александера, колективістські теорії мають реальну перевагу перед індивідуалістськими як з боку морального, так і теоретичного.

Обстоюючи існування соціального контролю, колективістська теорія, за словами Александера, здатна піддати його експліцитному аналізу. І саме в цьому аспекті колективізм має реальну перевагу перед індивідуалізмом. Усе залежить від того, як в теоріях колективістського типу вирішується проблема співвідношення колективної сили із індивідуальною волею, співвідношення питання про можливість соціального порядку та реалізацію соціальної дії. Відповідь полягає в тому, що в

межах колективістських теорій здійснюється відокремлення цих питань, припущення про те, що проблема порядку й проблема соціальної дії повинні розглядатися окремо. Така ситуація формує певну невизначеність, що й зумовлює, на думку Александера, розмаїття та більшу життєздатність колективістських теорій.

Звертаючись до історії соціологічної думки, Александер виділяє різні типи колективістських теорій, залежно від того типу дії, який вони допускають – раціональної або емоційної. Так, якщо колективістською теорією припускається, що дії мотивуються вузькими, технічно ефективними формами раціональності, то, виходить, що колективні структури (тобто соціальний порядок) мають розглядатися так, ніби вони об'єктивно існують незалежно від індивідів і зовсім не реагують на їхню волю. Припущення, що дійові індивіди раціонально реагуватимуть на цю об'єктивно існуючу ситуацію, виключає мотиви, які становлять теоретичний інтерес. Таке теоретизування допускає, що реакцію індивіда можна передбачити, проаналізувавши об'єктивне існуюче оточення. Зрештою, така стратегія теоретизування фактично жертвує суб'єктом та його автономним «Я». До такої теоретичної позиції, на думку Александера, близький ортодоксальний марксизм та деякі класичні теорії.

Якщо ж колективістська теорія припускає, що дія може бути нераціональною й тлумачить дійових індивідів як таких, що керуються впливом ідеалів та емоцій, структурування яких формується під впливом процесу соціалізації, коли відбувається інтерналізація екстеріоризованих структур, то індивідуальна взаємодія стає консенсусом поміж двома соціальними «Я». Інша небезпека, на думку Александера, очікує на такий спосіб колективістського теоретизування: воно перетворюється на моралізаторсько-ідеалістичні конструкції, часто-густо недооцінюючи реальну напруженість між індивідом та соціальним середовищем – соціальною дією та соціальним порядком.

Отже, важливим внеском класичної соціологічної теорії в напрямку вирішення означених проблем стало, на думку Александера, те, що теоретикам від соціології вдалося відокремити онтологічні питання (проблему соціального порядку) від епістемологічних (проблему соціальної дії) і переформулювати їх у більш чіткі соціологічні терміни. Для соціологічної теорії епістемологія стає «проблемою дії», тобто питанням про те, чи є діяч раціональним або ж іраціональним? Але залишається розв'язати питання про кінцеві джерела знань діяча: це є проблемою порядку й свідчить про переформулювання онтологічних питань.

Проблема порядку, на думку Александера, вимагає виявлення джерел соціальних зразків або походження цих зразків, і може пояснюватись або індивідуалістично, або за допомогою сил, що перебувають за межами окремих

індивідів. Така пресупозиційна складність соціології зумовила введення щонайменш 5 основних підходів, які визначають стосунки між мікро- й макрорівнями в соціології: «соціологічна теорія постулює, що: 1) раціональні, цілеспрямовані індивіди створюють суспільство шляхом контингентних актів; 2) інтерпретативні індивіди створюють суспільство через контингентні акти свободи; 3) соціалізовані індивіди наново створюють суспільство як колективну силу через контингентні акти свободи; 4) соціалізовані індивіди репродукують суспільство шляхом переведення вже існуючого соціального середовища в мікроцарину; 5) раціональні, цілеспрямовані індивіди без обговорення погоджуються з суспільством під тиском зовнішнього соціального контролю» [177, с. 270].

Класична соціологія, на думку Александера, у різних авторських варіаціях тяжіла до одного із зазначених полюсів. Так, наприклад, позицію Дюркгейма можна представити як 4-й варіант, у той самий час, як Маркс у своїх пізніших працях тяжів до 5-ї позиції, класична політекономія та біхевіоризм тяжіють до 1-го, а прагматизм – до 2-го варіанту.

Серед представників класичної соціології, на думку Александера, лише Макс Веберу вдалося уникнути традиційних дилем та окреслити можливості виходу за межі однозначного тлумачення співвідношення порядку та дії. Так, колективний порядок виступає відправною точкою веберівського теоретизування, однак класик соціології намагається уникнути оцінки ролі діючих індивідів як незначущої. Хоча він і визначає соціологію, як «науку, що прагне чітко розуміти соціальні дії і в такий спосіб первісно пояснити їх у їхньому перебігу та впливі» [44, с. 23], однак завданням розуміючої соціології є тлумачення не індивідуальної дії як такої, а «типової дії», «дії, які повторюються в значенні, що типово однаково мається на увазі одними й тими самими діючими особами» [44, с. 42]. Отже, на думку Александера, Вебер відносить порядок до впорядкованості, яка не є контингентною в рамках якої-небудь дії, але підтримується певними елементами, які можуть бути названі структурами. Тоді соціологія Вебера, згідно з Александером [177, с. 273], може бути представлена як дослідження історичних і порівняльних варіацій таких структур у різноманітних сферах, а його теоретизування може бути зрозумілим як рух між макроаналізом ідеаційних комплексів та інституціональних систем та мікроаналізом того, як індивіди в цих ситуаціях здійснюють інтерпретації і цілеспрямовано діють. Звідси, позиція Вебера (відповідно запропонованої Александером попередньою схемою) може бути віднесена до 3-го варіанту зв'язку мікро- і макро-, тобто визнання того факту, що соціалізовані індивіди наново створюють суспільство як колективну силу через контингентні акти свободи.



Отже, аналіз змісту теоретизування соціологів-класиків дозволив Александеру запропонувати умови розробки більш синтетичної теорії, яка б спромоглася подолати класичні напруження та антагонізми. Звернення до класичної соціологічної спадщини дає можливість формулювання та виділення тих ключових позицій й осей, навколо яких відбулося формування соціологічного теоретизування і яке продовжує стимулювати дискурс сучасної соціологічної науки. Тобто саме класична традиція, у якій було сформовано означені пресупозиції, два способи відповіді на запитання про співвідношення соціального порядку та соціальної дії – колективістський та індивідуалістський, заклала умови можливості подальшого теоретизування й дискусій у цьому напрямку, через що стає можливим аналіз дискурсу сучасної соціологічної теорії.

А втім, чи зможе дискурс локалізований у континуумі теоретичної логіки, яка є інтерпретацією класичної традиції, вийти за її межі й опанувати нові дослідницькі програми? Як показав час, такий спосіб теоретизування стає лише гарним підґрунтям для формування нових теоретичних розвідок – на прикладі творчості самого ж Александера, який, попри захоплення неофункціоналізмом і достатньо оптимістичний погляд на його майбутнє, уже всередині 1980-х був змушений зробити висновок про те, що «неофункціоналізм слід визнати швидше тенденцією, ніж розробленою теорією» [184, с. 228]. Така зміна особливо позначилася в його роботі «Неофункціоналізм і після нього», де Александер стверджує, що однією з його основних цілей було відтворення легітимності й значущості парсонівської теорії. У певному сенсі неофункціоналізм мав успіх у цьому напрямку, у зв'язку із чим, на думку Александера, програму неофункціоналізму можна вважати виконаною. Таким чином, дослідник виявив готовність іти у своїх теоретичних пошуках далі Парсонса й далі неофункціоналізму, хоча й пояснює, що його майбутні розвідки багато в чому будуть зобов'язані неофункціоналізмові.

Як демонструє приклад розробки неофункціоналізму, представлений у роботах Дж. Александера, переосмислення об'єкту дослідження сучасної соціологічної теорії – проблеми соціального порядку – відбувається через звернення до розробок і теоретичних надбань, актуалізацію, інтерпретацію та переосмислення праць класиків соціології. Отже, зазначений нами спосіб формування об'єкту дослідження, який виступає принциповим моментом для підтримки й оформлення рамок дискурсу сучасного соціологічного теоретизування, виявляється доволі показовим і дієвим, реалізуючись у межах неофункціоналізму за версією Дж. Александера.

### 2.2.2. Н. Луман: порядок із парадокса й подвійна контингентність

Дещо в іншому ключі намагається представити й переосмислити класичну проблему соціального порядку ще один представник неофункціоналізму в сучасній соціологічній теорії – німецький соціолог Ніклас Луман.

Беручись до розгляду цього питання, сформованого ще за часів Т. Гоббса – «як можливий соціальний порядок?» – Луман зазначає, що мова повинна йти не про практичні вдосконалення тих відхилень, що можуть бути визначені в існуючих суспільствах, а про «можливість будь-яких вдосконалень взагалі» [99, с. 45], що може бути сформульовано як відповідь на запитання про те «як побудовано систему, що перетворює неймовірне на ймовірне, неможливе на можливе – які умови можливості соціального порядку?» [96, с. 327]. Для того щоб відповісти на це запитання, на думку Лумана, необхідно переглянути й докорінним чином змінити класичну соціологічну традицію з її традиційними – структурними та функціональними – установками, що значно обмежують перспективи пошуку можливої відповіді на поставлене запитання. Отже, звертаючись до традиційної проблеми соціології, сформованої класичною теоретичною традицією, Луман іде достатньо традиційним шляхом формулювання й розгляду цієї проблеми: проаналізувавши здобутки й недоліки класичних варіантів відповіді на запитання, запропонувати власний варіант розв'язання завдання.

На думку Лумана, до Парсонса соціологія розглядала проблематику соціального порядку, користуючись понятійним апаратом ХІХ ст., який застосовувався й в аналізі післявоєнного суспільства. Звертаючи увагу на історію питання про можливість соціального порядку, Луман відзначає в ньому кантівський присмак техніки постановки питання, коли запитується не про те, що має місце, а про те, «як щось можливе?»: як щось можливо пізнати?, як щось можливо оцінити?, як можлива людська взаємодія?, як можливий порядок такої взаємодії?

Зрештою, класичні відповіді на запитання про умови можливості соціального порядку, за словами Лумана, так чи інакше зверталися до розгляду природи людини – соціальної, політичної (полісного укладу життя – згадаймо аристотелівське визначення людини як істоти політичної, полісної, а отже, соціальної), божественної – такої, що намагалася прояснити зовнішні – політико-етичні або теологічні – приписи регулювання соціального життя. Альтернативою божественно-природним концепціям соціального порядку стала поява в ХVІІ – ХVІІІ ст. договірних концепцій соціуму. Утім, головною проблемою таких концептуальних пояснень, що розглядають договірний характер суспільних утворень, на думку Лумана, є те, що вони вже передбачають існування певного соціального порядку, те, що він існує до всяких договорів: «сім'я існувала до того, як з'явилося сімейне право... релігія

існувала до того, як з'явилися догмати та регламентації з боку церкви» [96, с. 328]. Отже, звернення до історії укладання суспільного договору виявляється таким саме беспорядним, як і пошуки відповіді на запитання про формування соціального порядку через виявлення зовнішніх обставин його укладання.

Яке ж походження має питання про можливість соціального порядку, які умови його появи й постановки в соціології? На думку Лумана, виникнення питання про можливість соціального порядку було пов'язано з тими змінами, що відбувались у європейських суспільствах у Новий час. Мова йде про «ієрархічний колапс» попереднього суспільного порядку, який базувався на визнанні того, що дехто від народження й лише за правом народження кращий за інших. Саме в таких умовах, коли в «територіальній державі більше немає соціальної опори в стратифікації або в релігії й воно може спиратися виключно на себе» [96, с. 334], і виникає питання про можливість соціального порядку. Отже, саме це питання – є, на думку Лумана, імовірніше питанням певного історичного періоду розвитку й становлення європейських держав, викликане необхідністю розібратися з конкретними ситуаціями невизначеності або перехідними ситуаціями, виробивши відповідні концепції для їхнього опису. За умов сучасного постмодерного суспільства ситуація посилення на певні апріорні природні константи у вирішенні питання про можливість соціального порядку була б, на думку Лумана, неприйнятною, а тому це питання потребує переформулювання й змінення акцентів на розгляд умов і причин: «чому саме хтось використовує таку схему для пояснення такої ситуації?». Тобто запитується не про те, як можливий соціальний порядок, а про те, чому саме дається така відповідь на запитання про можливість соціального порядку: «за будь-якої ситуації повинна бути можливість спитати, як хтось обґрунтовує свої причини» [96, с. 334].

Подолання цього відставання в теорії стало для Лумана однією з найважливіших теоретичних установок. Його соціологія націлена на оволодіння складністю соціального світу, на можливість його адекватного розуміння людиною. Щоб досягнути такої масштабної мети, соціологія повинна стати сучасною. А для цього, на думку Лумана, слід переорієнтувати основний пізнавальний інтерес з питання про те, «що таке суспільство?» на питання: «як воно функціонує?» [96, с. 329]. Саме із цих позицій, за словами Лумана, класичне соціологічне питання про умови можливості соціального порядку повинно бути переформульовано в питання про можливість подвійної контингентності.

Звернення до поняття подвійної контингентності, на думку Лумана, здатне надати відповідь на поставлене запитання на новому рівні. Це поняття, що сформулювалося внаслідок міждисциплінарних досліджень – культурної антропології, політології, психології та соціології – особливу увагу зосереджує на ціннісній

перспективі структури очікувань, прагнучи зрозуміти, як утворюються спільні цінності і як відбувається символічне кодування соціальної поведінки.

Перспектива побудови соціальної теорії на основі поняття подвійної контингентності передбачає модель, згідно з якою одне одному протистоять *Ego* та *Alter Ego* (це можуть бути людина або група), кожен із своїми потребами та здібностями. Перший залежить від результатів діяльності другого, другий – відповідно від першого. Кожен може або діяти, або утриматись від дій. Тут і виникає питання, як знайти шлях до взаємодоповнення очікувань діяльності, а не просто розходження один від іншого. Ця двостороння залежність – коли дії *Ego* обумовлені діями або очікуванням дій з боку *Alter Ego*, який тією самою мірою орієнтує свої дії на дії *Ego* – існує одночасно, і жодна із сторін не може діяти, якщо не знає, як буде діяти інша. Щоб визначити свою поведінку, кожен повинен знати, як вирішує цю проблему інший, але він може це знати лише тоді, коли знає, яке рішення він приймає сам. Отже, *Ego* повинний знати про *Alter Ego* те, що він не знає про себе сам. Як можливий соціальний порядок, якщо неймовірність звичайної контингентної дії підвищується в багато разів? При цьому мова йде про подвійну контингентність, оскільки обидва знають, що діють залежно від іншого: кожне *Ego* пізнає іншого, як *Alter Ego*.

Парсонс при вирішенні цієї проблеми йде шляхом класичної соціології, що базується на розгляді спільних ціннісних орієнтацій: передбачається, що існує певна спільна система цінностей, яка актуалізується в процесі взаємодії і надає взаємним очікуванням спільної точки відліку. У більш абстрактній формі в соціологічній концепції Парсонса це задається розрізненням культури та соціальної системи, де культура ставиться на більш високу позицію в ієрархії. Тобто визнається, що соціальні системи неможливі без регламентуючого впливу культури, без загального визнання цінностей і норм, спільної мови тощо [122]. Далі мова в Парсонса йде про громадянське суспільство та його недосконалість, про конформність та девіантність, функціональні потреби тощо, тобто про відхилення від досконалого порядку та пошуки шляхів, що до нього ведуть.

Справді, така позиція, на думку Лумана, виправдовує себе, оскільки в емпіричній реальності навряд чи знайдуться суспільства, у яких не було б хоча б мінімального ціннісного консенсусу або спільних нормативних основ права, моралі або мови. Утім, питання стоїть про те, як врегулювати ситуацію подвійної контингентності, якщо уявити собі, що учасникам взаємодії із самого початку, взагалі, не відомо, які є цінності, і чи є вони спільними, а виявлення цієї спільності відбувається вже в другу чергу після формування черги сумісних очікувань, реалізації дій та взаємодій. Таку ситуацію можна експліцитно представити двома варіантами рішень.

Перший, представляє ситуацію, коли кожен із учасників взаємодії «утримує» в собі подвійну контингентність і здійснює соціальну дію через консультацію самого себе із собою, тобто поза комунікацією з іншим. Другий варіант можна представити як ситуацію, коли обидва актори, не комунікуючи між собою, приймають раціонально очікувані й передбачувані рішення в межах чітко сформульованих правил гри, які й виконують роль ціннісного порядку. Обидві конструкції, на думку Лумана, є псевдосоціальними, оскільки вони не передбачають комунікації, а соціальний порядок встановлюється поза ними. Взаємодія й комунікація в такому разі передбачає вже заведений соціальний порядок, а не навпаки. Те саме, за словами Лумана, стосується й теорії соціальної дії Вебера, який говорить про «сенс взаємодії», але не розкриває умови, за яких вона стає можливою.

Саме детальна увага до механізму взаємодії встановлення очікувань і сподівань, наводить німецького соціолога на висновок про те, що вирішальним моментом пояснення умов можливості впорядкування соціальних дій є час, асиметрія в часі: «Хтось діє першим і тим самим встановлює термін, який ставить іншого перед вибором – сказати так чи ні, прийняти чи відхилити» [96, с. 332]. Отже, робить висновок Луман, – відповіддю на запитання, як можливий соціальний порядок, потрібно вважати не ціннісний консенсус, а часовий аспект, часову структуру: «соціальний порядок утворюється тоді, коли хтось задає час, запускає дію, робить пропозицію або самопрезентацію й тим самим ставить інших перед необхідністю реагувати» [96, с. 332].

Луман шукає методологічне обґрунтування того, як виникає порядок із рекурсивних (самозвернених) комунікацій, як можливий порядок, якщо об'єкти, що стають змістом комунікації не можуть виступати основою для раціональної вибудови й узгодження. Порядок, за Луманом, – це результат циркулярного відношення комунікації до комунікації, оскільки лише в такому зверненні за принципом кола й може бути народжена власна поведінка системи – її самореферентність: те, що визначає систему як таку.

Систему понять, що стала основою соціологічної теорії Лумана, було запозичено в австро-американського кібернетика Х. фон Ферстера. Він розробив теорію закритого системного процесу, який можна визначити, як «спостереження спостереження із зникненням спостереженого» [15, с. 11]. Елімінація висхідного аргументу й поява «власних значень» є наслідком рекурсивного характеру операцій: звернення до результатів попередніх операцій як до підґрунтя наступних. У процесі опису опису відбувається зняття питання про предмет опису (що спостерігається?), залишаючи одне лише питання – як спостерігається?, тобто питання про те, за допомогою яких операцій здійснюється спостереження.

Якщо розуміти подвійну контингентність як результат комунікації й передумову соціального порядку, то дія визначається як контингентна, якщо вона розглядається як здійснення селекції. Кожна ситуація контингентної дії відкрита для можливостей вибору, кожна реалізація дії є реалізація вибору, але слід завжди мати на увазі, що цей вибір міг би бути іншим. Крім альтернативності, контингентність створює час. Контингентність є момент, що плине, єдність проєкції й спогадів, те, що використовує минулий час як матеріал для майбутнього, створюючи, таким чином, механізм селективної побудови системи.

Подвійна контингентність перетворюється на інтерпретацію ситуації, у якій дія слугує селективній побудові соціальної системи. І *Alter*, і *Ego* вільні спиратися одне на одного у формі усвідомлення подвійної контингентності. Якщо вони це роблять – виникає нова визначеність, у формі системи, яка пропонує вибір: або продовжувати, або припинити взаємодію. Завдяки цьому подвійна контингентність перетворюється на автокаталізатор, який діє на основі того, що кожний випадок може бути витлумачено як привід для виникнення нових взаємодій.

Отже, основоположною тезою неофункціоналістського переосмислення Луманом класичної соціологічної проблеми про можливість соціального порядку стає ідея про те, що суспільство саме себе описує за допомогою комунікації. Ця парадоксальна теза про самозверненість та самовідтворення суспільства, яка формується та обґрунтовується німецьким соціологом під впливом теоретичних і методологічних досягнень сучасної біології, нейрофізіології та кібернетики – є ключовою в розумінні луманівської концепції суспільства й соціального порядку. Принцип подвійного опису – повернення або входження опису предмету до самого предмету опису (так, згідно з Луманом, соціологія, спостерігаючи за суспільством – суспільство суспільства, знаходить у своєму предметі себе, перетворюючись на опис опису) – переорієнтовує увагу дослідника з предмета на сам процес опису, ідучи за програмою не дослідження соціальних фактів у класичному дюркгеймівському сенсі, а умов, у яких ці факти оформлюються й знаходяться. Такий теоретичний підхід дозволяє по-новому поглянути на класичну проблему соціального порядку, не стільки визначаючи принципи його організації, як демонструючи парадоксальність і неймовірність можливості самого порядку, складність та умовність його існування, фіксуючи увагу дослідника на тих процесах, які перетворюють неможливе (неймовірне) на можливе. Для Лумана соціальний порядок є не метою, яку потрібно досягнути або визначити міри відхилення від цієї мети та причини таких відхилень (як це було сформовано класичною функціоналістською традицією). Сам порядок і його досягнення вже є певною проблемою – вирішення якої не можливе без розуміння умов постановки й формулювання цієї проблеми.

Отже, формування об'єкту дослідження в межах неофункціоналістської традиції, представленої в працях Н. Лумана, відбувається через переосмислення класичного запитання соціології – як можливий соціальний порядок?, однак парадоксальність підходу німецького соціолога до розгляду цього питання полягає в тому, що він проблематизує, ставить під сумнів сам соціальний порядок та умови його можливості. Уведення Луманом поняття подвійної контингентності ще більше підкреслює й вказує на умовність і випадковість будь-якого порядку, коли головним принципом виступає можливість того, що все могло бути інакше.

### **2.3. Реконструкція теоретичної традиції: способи переосмислення функціоналізму**

Дослідження проблеми соціального порядку теоретиками неофункціоналістського напрямку, як ми побачили в попередньому розділі, відбувається через звернення й переосмислення класичної соціологічної традиції. Власне й сам напрям виник як специфічна течія сучасного соціологічного теоретизування й оформився через актуалізацію й розриви із традиційним функціоналістським способом мислення й дослідження соціальних феноменів (сам префікс «нео-» вказує на перспективи переосмислення й оновлення функціоналізму).

Однак, у якому відношенні і як саме відбувається це переосмислення функціоналізму – питання, які дозволять представити й зрозуміти неофункціоналістський дискурс через визначення його основоположних модальностей. При цьому слід пам'ятати, що з позицій дискурсивного аналізу, нас цікавить не стільки означення позицій суб'єктів висловлювань (у нашому випадку – авторів, що представляють неофункціоналізм як напрям сучасного соціологічного теоретизування), скільки спосіб їхнього «розсіювання в статусах», що задається і встановлюється специфічністю самих дискурсивних практик [160, с. 120]. Із цією метою й стає необхідним визначити й окреслити ті принципові моменти, які єднають неофункціоналізм із функціоналізмом та виокремлюють його від цієї традиції, як щось абсолютно нове й новаторське.

#### **2.3.1. Дж. Александер: неофункціоналізм як постпарсоніанство**

У програмній роботі Дж. Александера й П. Коломі, що має назву «Неофункціоналізм сьогодні: відновлюючи теоретичну традицію», неофункціоналізм визначається як «самокритичний напрямок функціональної теорії, що прагне розширити інтелектуальні горизонти функціоналізму, зберігаючи його теоретичну основу» [11, с. 119]. Тобто Дж. Александер і П. Коломі розглядають структурний

функціоналізм як досить вузький напрямок, ставлячи собі за мету створити більш цілісну теорію.

За словами засновників, неофункціоналізм радикально відрізняється від ортодоксального парсонівського вчення, не розділяє деякі його центральні ідеї. Навіть коли неофункціоналізм зберігає зв'язок із попередніми роботами Парсонса, він не може розглядатися як проста спроба відродження його ідей. Розробляючи програму власного теоретичного підходу, Александер перераховує основні проблеми, пов'язані з функціоналізмом та вченням Парсонса, серед яких: «антиіндивідуалізм», «несприйняття змін», «консерватизм», «ідеалізм», «неувага до емпіричних досліджень» [6, с. 156].

Виходячи із критики функціоналістської традиції, передусім критикуючи структурний функціоналізм Т. Парсонса, Дж. Александер визначає базові принципи неофункціоналізму [183, с. 9–10].

*По-перше*, неофункціоналізм відкидає будь-який однофакторний детермінізм у розгляді суспільства, оперуючи описовою моделлю, яка дозволяє представити суспільство як цілісну систему. Елементи цієї системи, взаємодіючи між собою, утворюють структуру, яка відділяє систему від зовнішнього середовища. Внутрішній зв'язок елементів системи має символічний характер, тому їхня взаємодія не визначається жодною зовнішньою всезагальною силою.

*По-друге*, наголошується необхідність приділяти однаково увагу як діяльнісному, так і структурному підходам. У такий спосіб, надається перевага розгляду не макрорівневих чинників суспільного порядку (соціальні структури та культура), що було характерним для структурного функціоналізму, а мікрорівневій проблематиці (моделі поведінки). До того ж, неофункціоналізм пропонує досить широке тлумачення дії, включаючи у сферу інтересів не лише раціональну, а й експресивну дію.

*По-третьє*, зберігається притаманний структурному функціоналізмові інтерес до розгляду соціальної інтеграції. Однак вона досліджується не як факт, що вже здійснився, а як можливість. Інтерес до проблеми рівноваги з позицій неофункціоналізму виявляється набагато ширшим, ніж у попередників, оскільки рівновага розглядається лише як точка відліку для функціонального аналізу, а не як описова характеристика існування індивідів у реальних суспільних умовах. Отже, відхилення й соціальний контроль визнаються як реалії функціонування соціальних систем.

*По-четверте*, для неофункціоналізму, як і в парсонівській концепції, важливе співвідношення систем особистості, культури та суспільства. Уважається, що взаємопроникнення цих систем створює конфлікт, який є не лише джерелом змін, а й чинником соціального контролю.



*По-н'яте*, значна увага приділяється соціальним змінам у процесі диференціації соціальної, культурної та особистісної систем. Однак зміни ці розглядаються, швидше, не як узгодженість і гармонія, а як «індивідуальні та інституційні викривлення».

Нарешті, Александер стверджує, що неофункціоналізм має бути незалежним від інших рівнів соціологічного аналізу, концепцій та теорій.

Отже, Александер представляє свій проект неофункціоналізму не просто як перегляд структурного функціоналізму, він прагне внести серйозні зміни до парсонівської традиції, навіть здійснити її перебудову з метою відродження цієї традиції та забезпечення підґрунтя для розвитку нової соціологічної теорії. Саме тому неофункціоналізм проголошується одним із напрямків того, що Александер позначає як «новий теоретичний рух» [182, с. 6], що стає характерною ознакою розвитку сучасного соціологічного теоретизування.

Що ж нового привніс неофункціоналізм у соціологію? Розглядаючи перспективи зародження й формування нової теоретичної течії, її засновник – Дж. Александер – вказує на три основні моменти, відповідно яким відбувалося формування неофункціоналізму: 1) дискурсивна структура соціологічної теорії; 2) спосіб інтерпретації класиків соціології; 3) масштабність дослідницьких програм [11, с. 116].

На думку Александера, історично склалося так, що соціологічна теорія – це єдиний потік різноманітних концептуалізацій соціальної дійсності. Взаємодіючи, соціологічні концепції протиставляються й іноді суперечать одна одній, однак при цьому вони, спираючись на соціологічну рефлексію, взаємно доповнюються й створюють різнопланову картину суспільного життя [182, с. 6]. Сучасний соціологічний дискурс неможливо утримати в межах єдиної традиції, парадигми, школи. Так чи інакше представники новітніх теоретичних напрямків вдаються до синтезу різних теоретичних традицій, що виникли в межах соціологічної науки, використовуючи все розмаїття дослідницьких підходів і знахідок соціологічної думки. Тому, на думку Александера, основним шляхом розвитку соціологічного знання має бути генералізуючий дискурс, як специфічна форма інтерпретативної полеміки [6, с. 161]. Його формування обумовлено не стільки аналізом емпіричної реальності, накопиченням отриманих даних і множиною дослідницьких концепцій, скільки суперництвом і дискусією всередині дисципліни між прихильниками різних шкіл та течій: «Соціальна наука розвивається не лише через прагнення краще зрозуміти соціальну реальність, а її мета не полягає лише в накопиченні знань і збільшенні концептуальних можливостей» [11, с. 117]. Мова йде про специфічний «внутрішній двигун» соціології, яким стає конфлікт і конкуренція традицій, а разом із цим вихід на «позитивний соціологічний дискурс» [11, с. 117]. Такий дискурс, на думку

Александера, було сформовано разом із становленням соціології як окремої науки, й він залишається основною формою розвитку соціологічного теоретизування в єдиному сенсовому полі дисципліни. У цьому і полягає, надумку Александера, дискурсивна структура сучасної соціологічної теорії.

Соціологічна теорія сьогодні, за словами Александера, – це певний набір теоретичних узагальнень різних сфер суспільного буття, на яких зосереджується увага різних дослідницьких напрямків і течій [5, с. 132]. Якщо теорія становить собою центр, ядро наукової дисципліни, то соціологія загалом має характер поліцентричної науки. Однак, на відміну від інших гуманітарних наук, у соціології теоретичний аналіз розвивається через вибір певної стратегії теоретизування й концептуалізації, без яких неможлива реалізація дослідницької стратегії соціологічного вивчення суспільства. Особливу роль у цьому відіграє класична спадщина. На думку Александера, слід усвідомити й визнати роль традиції в організації, формативанні, стимулюванні й розвитку такого генералізуючого дискурсу.

Соціологічна класика – це ядро соціальної науки, навколо якого формується дисциплінарна спільнота [6, с. 161]. Класика не лише відіграє роль скарбниці еталонних знань, набору методів, підходів і дослідницьких моделей, а й виступає арбітром у сучасних теоретичних дискусіях. Дискурс вимагає чітких стандартів, зазначає Александер, які здатні утворити консенсус поза об'єктами безпосередньої боротьби. Саме тут і настає черга класики. Дискусії навколо значення класичних робіт стають тим, що уможливорює об'єднання учасників дисциплінарної спільноти, тим, що є зрозумілим для всіх, хто виявляє власну приналежність до дискурсу соціологічного теоретизування. Тому, підсумовує Дж. Александер, «успішна суперечка із класиками означає те саме, що й суперечка про саму емпіричну дійсність» [6, с. 162].

Саме консенсусне визнання робить соціологічні теорії класичними, ставить їх у центр відліку, з якого виходить коло ідей і проблем, з'являються нові дослідницькі напрямки. Дискутуючи про праці засновників соціології, науковці прагнуть зрозуміти один одного. Класичні праці в соціології виконують функції теоретичного фундаменту, інтегрованої загальнотеоретичної основи, на якій базуються нові дослідницькі конструкції: «Оскільки перцепція опосередковується дискурсивними установками, що беруть свій початок у традиції, наукові формулювання соціології знаходяться в межах відносно стандартизованих парадигматичних форм» [11, с. 116].

Важливим аспектом розвитку неофункціоналізму є співвідношення дослідницької програми та дискурсу. Щоб зрозуміти зміни, які відбулися з функціоналістською традицією на етапі її реконструкції, на думку Александера, необхідно розглянути

співвідношення двох її аспектів: *загального дискурсу* та *дослідницьких програм*. Під *загальним дискурсом* мають на увазі наукові дискусії про вихідні постулати, онтології та епістемології, ідеологічний та метафізичний зміст, соціологічну аргументацію та їхній історичний контекст. Тоді як у *дослідницькій програмі*, спрямованій на конкретну діяльність, інтерпретацію та пояснення емпіричних явищ і процесів, подібні питання навіть не порушуються. Попри різне проблемне поле питань, які постають перед дослідницькими програмами й дискурсом, вони виявляються наскрізь пронизаними підходами до розвитку традиції – вдосконаленням, ревізією та реконструкцією. Проте на початкових етапах ревізія та реконструкція в соціологічній традиції фактично не стосувалися дискурсивних форм, здійснюючись переважно в полі дослідницьких програм. Так, метою більшості робіт учнів Парсонса було лише розібратися з тією чи іншою невизначеністю вчення свого вчителя, що здійснювалося у формі, швидше, прихованої ревізії класичної спадщини, ніж загального дискурсу.

У загальному дискурсі обговорення здійснюється в межах і з приводу вихідних передумов, моделей, методологічних установок і поглядів на світ. Він існує як в *інтерпретаційній*, так і в *експозиційній* формах. *Інтерпретація* для теоретиків – це засіб перегляду досягнень засновника (а будь-яка традиція базується передусім на харизматичній силі особи) і провідних представників певної традиції, а також оригінальних і похідних текстів, створених у межах інших класичних традицій. В *експозиційному* дискурсі аналізуються основні принципи традиції, що розглядаються як даність.

Стосовно теоретичної спадщини Парсонса приклади загального дискурсу виникають з появою та оформленням неофункціоналізму. Відмінність неофункціоналізму від функціоналізму полягає у тому, що в першому відбувається спроба реконструювати ядро парсонівської традиції з метою здійснення нового синтезу на базі такого узагальнюючого дискурсу.

Неофункціоналізм включив у зону реконструювання й переосмислення не лише загальний дискурс, а й дослідницькі програми. Найбільш розроблені дослідницькі програми в дусі неофункціоналізму з'явилися у сфері соціальних змін, соціології культури, політичній соціології, соціології масових комунікацій, економічній соціології та соціології професій. Основний зсув у межах таких дослідницьких програм відбувся в напрямку від ортодоксального функціоналізму до проблеми соціальних змін.

Розглядаючи сукупність робіт авторів, що працюють у руслі неофункціоналістської традиції, Дж. Александер пропонує виділити чотири її основні напрямки [11, с. 119]:

1. Дослідження змін, що доповнюють загальний опис «основного тренду» стосовно спеціалізованих інститутів на основі розробки моделей типових відхилень, у працях П. Коломі, Е. Тірік'ян, Ф. Лехнер, Н. Смелзер, К. Хондрих.
2. Дослідження, що ідуть далі системно-еволюційних пояснень конфліктів соціальних рухів і колективної поведінки, представлені в працях С. Ейзеншадта, П. Коломі, Л. Мея, Дж. Александера, Н. Смелзера;
3. Дослідження, у яких визнається, що притаманний класичному функціоналізму акцент на процесі адаптації і ціннісному узагальненні – це лише одна конфігурація факторів серед широкої сукупності наслідків соціальної диференціації (праці Н. Лумана, К. Едера, Г. Роудза, Р. Мюнха).
4. Дослідження, у яких оптимізм стосовно наслідків соціальної диференціації змінюється критичним модернізмом (праці Р. Мюнха, П. Коломі).

Отже, доки центральне ядро неофункціоналізму розвивалося до рівня загальної теорії, паралельно тривала розробка сфери емпірично орієнтованих досліджень, які доповнюють реконструкціоністські тенденції неофункціоналізму, перетворюючи цю течію на царину інтенсивного теоретичного дискурсу.

Однак, поставши на шлях інкорпорації до функціоналізму інших соціологічних напрямків, неофункціоналізм, по суті, розпочав рух у напрямку постфункціоналізму: долаючи суперечності структурно-функціонального аналізу неофункціоналісти настільки змінювали його центральне змістовне ядро, що перетворилися, як зазначив Дж. Тернер, на «нефункціональних» соціологів [228, с. 120]. Таким чином, неофункціоналістська соціологія не стільки завершила свій розвиток у 90-х рр. ХХ ст., як отримала постфункціоналістські риси.

Це зовсім не означає, що в процесі оновлення парсоніанства не було отримано важливих результатів або не було започатковано новітніх напрямків теоретичного розвитку. Проте твердження про те, що неофункціоналізм єднає навколо спадщини Парсонса окремих авторів, які здійснили свій внесок в оновлення парсоніанства, але зробили це по-різному, ближче до реальної характеристики цієї течії, ніж визнання того, що неофункціоналізм має єдиний теоретичний контекст. Можливо, саме це стало приводом для Александера проголосити новий етап у розвитку власної творчості, який він позначив як «після неофункціоналізму» [184].

Неофункціоналізм став, за словами Дж. Александера, надто обмеженим, тому він прагне характеризувати й свою творчість, і цей напрямок швидше частиною того, що можна назвати «новим теоретичним рухом», формулюючи це таким чином: «Я кажу про нову хвилю теоретичної творчості, що йде далі досягнень неофункціоналізму» [182, с. 228]. Така теоретична перспектива, на думку Дж. Александера,

порівняно із неофункціоналізмом матиме більш синтетичний характер, стане більш еkleктичною, позичаючи набір теоретичних ресурсів і використовуючи їх більш продуктивно. Інтерес Дж. Александера більшою мірою зосередився на розробках у галузі мікросоціології та теорії культури. Це призвело до культурального повороту у творчості Дж. Александера.

Як зазначає Дж. Рітцер, «у сучасній соціології зміни відбуваються настільки швидко, що, можливо, те, що було лише років 10 тому новим яскравим рухом, сьогодні стає частиною нашої недавньої історії» [130, с. 145].

### **2.3.2. Н. Луман і радикалізація функціоналізму**

Своє ставлення до принципів класичного функціоналізму представляє й обґрунтовує і Н. Луман. Саме в аспекті переосмислення основних положень функціоналістського теоретизування, що були сформовані й представлені класиками соціологічної науки, німецький дослідник пропонує власний проект реконструкції й вдосконалення принципів функціоналізму, позиціонуючи його як радикальний функціоналізм [156, с. 178]. Реалізація цього проекту передбачає детальний огляд й аналіз принципів функціоналізму через звернення до робіт класиків соціології, у першу чергу – до праць Т. Парсонса, представлення основних здобутків і виявлення принципових недоліків його структурно-функціоналістської теорії.

Луман завжди стверджував, що соціологія Парсонса – це найвище теоретичне досягнення в соціології ХХ ст., яке, з огляду на певні обставини, залишилося недооціненим – «єдина, наявна нині систематична соціологічна теорія була розроблена Т. Парсонсом як загальна теорія систем дії» [100, с. 19]. Серед цих обставин важливу роль відіграли й цілком ідеологічні [96, с. 16] – критика Парсонса, і всього структурного функціоналізму, з яким частіше за все ототожнювали його теорію. Однак Луман вважає, що Парсонс у своїй теорії натрапляє на проблеми, породжені самим способом конструювання теорії – «вона [теорія] не враховує того, що пізнання соціальних систем залежить від соціальних умов не лише завдяки своєму предмету, але вже в силу того, що саме є пізнанням...» [100, с. 19]. При цьому, з одного боку, можна побачити спроможність теоретика вирішувати ці проблеми, відкривати нові шляхи пізнання, з іншого боку, він стикається з тим, що Луман називає «герметичністю теорії» [96, с. 38].

Ідеться про відому схему AGIL – чотири функції, які виконує система будь-якого типу й рівня. Поняття визначаються лише всередині цієї схеми 4-х функцій, і необхідність заповнювати її клітинки, на думку Лумана, починає керувати теоретичними рішеннями [96, с. 38]. Тоді вже все менше сенсу в тому, щоб розмірковувати, як співвідноситься парсонівське поняття культури з таким самим поняттям

культурної антропології або проблемами герменевтики у гадамерівському розумінні тощо. Зіставлення теорій стає тим складнішим, чим більшого значення набуває специфічний взірець теорії. На думку Лумана, у теорії Парсонса погано інтегровані між собою й три аспекти міжсистемних відносин, про які він особливо багато писав у пізній період творчості [96, с. 39]. Не можна було обмежитися лише однією диференціацією за чотирма функціями, оскільки системи не лише виконують функції, але й реагують на навколишній світ, отримують результати діяльності інших систем і створюють щось для них.

Парсонс вів розмову про кібернетичний контроль (інформаційний – зверху донизу, енергетичний – знизу догори), про взаємопроникнення систем, засоби комунікації та обміну між ними. А втім, при спробі пов'язати це зі схемою 4-х функцій він отримує досить складні й не завжди прийнятні рішення, коли для певної позиції, що напрошувалася відповідно до логіки теорії, пропонувалися далеко не очевидні інтерпретації у сфері соціального світу. Тут Парсонс, як стверджує Луман, усе далі відходить від прийнятої в науковій спільноті термінології [96, с. 41], він дедалі більше вимушений реагувати на проблеми самої теорії, а не на реальні соціальні проблеми. У свою чергу, учні й послідовники Парсонса змушені були зосередитися не на найпринциповіших питаннях теорії, а на темах малого формату, докладаючи значних зусиль для наповнення клітинок великої схеми. Це значно скоротило коло послідовників ученого й дуже зашкодило їм у роботі.

Луман уважає вчення пізнього Парсонса єдиною загальною теорією, досить складною й перспективною для створення бази нового соціологічного підходу, який би вмістив досягнення й відкриття таких суміжних галузей знання, як кібернетика й біологія. Однак у підході Парсонса він знаходить два принципові недоліки. По-перше, це відсутність самореферентності (самоспрямованості) системи, її здатності звертатися до самої себе, що, згідно з Луманом, є принциповим у розгляді суспільства як системи: «вона [теорія Парсонса] залишає відкритим питання про когнітивну самоімплікацію, оскільки вона нічого не стверджує про ступінь конгруентності аналітичної понятійності й реального системоутворення» [100, с. 19]. По-друге, Парсонс не визнає випадковості. Інакше кажучи, він не може адекватно аналізувати сучасне суспільство як таке, оскільки не мислить, що воно могло б бути іншим. Так, якщо взяти парсонівську схему AGIL, то її слід розглядати не як факт, а як модель можливостей.

Наприклад, вона вказує на те, що підсистеми адаптації й цілепокладання можуть співвідноситися по-різному. З огляду на це, метою аналізу повинне стати розуміння того, чому система породжує конкретне відношення між цими двома підсистемами в будь-який заданий момент часу. Саме розгляд цих проблем

спадщини Парсонса дає можливість Луману розробити теорію, поклавши в її основу самореферентність як центральну характеристику систем та випадковість (контингентність) як визнання того, що все могло б бути іншим.

Луман не випадково так детально зупиняється на глибоких причинах невдачі теоретичного проекту Парсонса. Розмірковуючи від протилежного, можна сказати, що теорія, яка б стала кращою за парсонівську, повинна була зберегти всі її досягнення й водночас уникнути певних хиб: «дефіцит методів функціонального порівняння відображає своєрідність сучасного суспільства, але саме в цьому полягає причина відмови від теоретичної та методологічної опори на традиційні взірці» [96, с. 42]. Це означає, що така теорія також повинна виходити з необхідності побудови системи абстрактного знання про соціальне, однак при цьому не бути герметичною, не пропонувати чогось на зразок автоматично діючого механізму виробництва теоретичного знання. Ця теорія має бути, так би мовити, не занадто екзотичною: звичайні поняття, добре відома й зрозуміла термінологія не повинні тлумачитися в ній новим, чудернацьким способом. Якщо ми бажаємо розробити таку теорію, то, як зазначає Луман, така «теорія суспільства повинна формулюватися в суспільстві», представляючи «архітектуру теорії із максимальною прозорістю та демонстрацією понять» [96, с. 42].

У зв'язку із цим Н. Луман вирішив начебто перевернути парсонівську стратегію аналізу і зробити акцент саме на функціоналістському моменті системної теорії. Таку зміну Луман підкріплює термінологічно, заявивши про заміну парсонівського структурного функціоналізму на власний функціональний структуралізм [156, с. 178]. На думку Лумана, недолік структурно-функціональної системної теорії полягає у самому її принципі, а саме в тому, що вона ставить поняття структури перед поняттям функції. Тим самим, зауважує Луман, структурно-функціональна теорія обходить можливість уявити структури як проблеми й поставити питання про сенс формування структури або навіть про сенс утворення системи. Така можливість з'являється, на думку Лумана, лише тоді, коли ми перевертаємо співвідношення цих основних понять, так щоб поняття функції передувало поняттю структури [108, с. 214–215].

Внаслідок цієї теоретичної перестановки Луман відходить від парсонівської конструкції принаймні у трьох взаємопов'язаних аспектах. По-перше, оскільки Луман не звертається до існування системних структур, які повинні бути збережені за будь-яких умов, проблема порядку для нього не є центральною проблемою соціології, якою вона була для Парсонса. Відповідно Луману не потрібно для пояснення соціального порядку звертатися до понять цінностей і норм, які повинні утримувати соціальну структуру. За рахунок цього він автоматично позба-

вляється нормативістського ухилу, який був притаманний теорії Парсонса. Крім того, Луман вважає, що в сучасних суспільствах норми й цінності вже не є механізмами інтеграції [96, с. 331].

По-друге, якщо системи не визначаються через конкретні умови підтримки їх існування і якщо вже не потрібно посилається на інтегративні функції цінностей і норм, як це представлено в теорії Парсонса, то у такому випадку системи слід розуміти більш абстрактно. Саме тому Луман і звертається до біології, запозичуючи у біологів розуміння того, як організми підтримують свій стабільний стан. Луман переносить таку біологічну модель на соціальні утворення й визначає соціальні системи як такі, що відмежовують себе від довкілля. У зв'язку із цим свою функціонально-структурну системну теорію Луман презентує як «теорію системи й довкілля»: «теорія, якщо вона хоче бути системною теорією, починається із розрізнення, з розрізнення системи й довкілля» [96, с. 69].

Нарешті, по-третє, Луман звертає увагу на те, що основні проблеми соціальних систем не вирішуються за допомогою існуючих структур раз і назавжди, а кожен раз лише тимчасово відносно успішно регулюються в тій чи іншій формі. За інших обставин ці проблеми можуть бути вирішені за допомогою абсолютно інших форм і структур. Отже, Луман рішуче відходить від функціоналізму в тому вигляді, як він був запропонований Парсонсом, який вважав, що можна виявити і визначити фіксовані характеристики систем, необхідні для їх збереження. Свою версію функціоналізму Луман визначає як еквівалентний функціоналізм, постійно звертаючи увагу на те, що завжди можуть бути знайдені еквівалентні рішення, що тимчасово вирішують проблеми системи: «загальна теорія систем не фіксує істотні ознаки, що виявляються у всіх без виключення системах... вона формулюється мовою проблем і їх рішень, одночасно прояснюючи, що для певних проблем можуть існувати різні функціонально еквівалентні рішення» [110, с. 39]. Перевага теорії такого еквівалентного функціоналізму, запропонованого Луманом, полягає також у тому, що вона дозволяє уникнути одного серйозного зауваження, що традиційно адресувалося класичному функціоналізмові. Ця критика полягала у тому, що функціоналістські теорії пропонують лише описи й каузальні гіпотези, а не справжні пояснення процесів і явищ.

Луман звернув увагу на те, що доки функція розглядається як певний інваріант (дія, яка повинна бути виконаною), доти не можна уникнути закидів супротивників функціоналізму в тому, що функціональний підхід, який формувався під знаком боротьби з каузальністю (тобто пошуком не функцій, а причин, які зумовлюють суспільні явища), насправді виявився приховано каузальним і телеологічним, оскільки розглядав функцію як кінцеву мету, а отже, як «цільову причину» явищ.



Ідея Лумана полягала в позбавленні функціоналізму від пошуку будь-яких констант, заміні поняття про функцію як необхідний результат. Функція, уважав Луман, не є результатом, вона становить собою регулятивну сенсову схему, яка організовує сферу порівняння еквівалентних результатів.

Слід зазначити, що якщо Луман іноді й веде розмову про каузальність, то тлумачить її досить своєрідно – як особливий вид функціоналізму, коли жоден з емпіричних доказів не є вирішальним. Отже, початок і розвиток кожного пізнавального процесу вимагає безперервних теоретичних рішень. Звідси, каузальні відносини постають як свого роду застосування функціональних категорій. Під «функцією» в цьому випадку не розуміються фіксовані відносини між специфічними причинами й специфічними наслідками. Функція – це значуща регулююча структура, яка уможлиблює організацію порівняльних ситуацій між рівнозначними діями.

Класична соціологічна теорія розглядає функцію як передумову існування соціальної системи [103, с. 174]. Функція гарантує стабільність її стану за умов стабільності довкілля. Стан визначає структури, які реалізують функції. Луман не згодний із цим визначенням, оскільки поняття соціальних структур є історичною змінною й лише затемнює ту обставину, що тільки аутопойезис є константою, яка надає їм визначеність.

Для більш чіткого визначення понять Луман пропонує таку схему розрізнення між функцією, її продуктом та рефлексією залежно від того, з якої позиції система спостерігається [103, с. 183]:

- функція спостерігається із загальної системи, до якої належить підсистема;
- її продукт – з позицій інших підсистем у соціальному оточенні;
- рефлексія – позиція самоспостереження підсистеми.

Ці розрізнення, на думку Лумана, достатньо плідні, оскільки дозволяють запобігти певного стандартного змішання понять. Наприклад, поняття «держава» з позицій рефлексії (самоспостереження підсистеми) не повинне змішуватись із суспільною функцією системи визначати колективно зобов'язуючі рішення. Функцію економіки не слід вбачати у використанні матеріалів із природного оточення для задоволення потреб, оскільки це – лише продукт. Реальна функція економіки – гарантувати майбутнє постачання в умовах нестачі ресурсів [103, с. 183–184]. Не слід розводити також фундаментальну науку й прикладну, оскільки перша – лише продукт, друга – функція.

Отже, метою неофункціоналістської соціології такого роду буде не пояснення необхідності або можливості відносин між причинами й наслідками, а визначення

відношення й пошуки «функціональної еквівалентності» між різноманітними можливими причинами, беручи до уваги проблематичність наслідків.

Переваги функціонального аналізу, на думку Лумана, полягають в порівняльному дослідженні, яке поєднує різноманітні можливі причини з однаковим наслідком, а різноманітні можливі наслідки з однаковою причиною, тобто в постійному відкритті «нових можливостей». Специфічним об'єктом такого методу є раціональне представлення соціальних проблем через абстрактні конструкції порівняльних можливостей: «урешті функціональний метод встановлює зв'язки між зв'язками – він відносить щось до проблемної позиції, для того, щоб виникла можливість зв'язати це з іншими варіантами рішення проблеми» [110, с. 89].

На думку Лумана, це можна здійснити через більш послідовну реалізацію методології функціоналізму, передусім шляхом його своєрідної радикалізації. Необхідно, вважає він, відмовитися від будь-якого телеологічного мислення, тобто пошуку кінцевої мети, до якої були б спрямовані всі дії системи (навіть її існування); а також від спроб встановити, з одного боку, детермінованість будь-яких подій, а з іншого – здатність тих чи інших структур виконувати цілком визначені дії. Такі положення, на думку Лумана, покликані зруйнувати «онтологічні упередження» про те, що системи існують як об'єкти. Автор робить наголос не на «соціальній об'єктивній області систем, а на “властивому світові” розрізненні системи й навколишнього середовища» [106, с. 27]. Відповідно й структура, за Луманом, перестає бути чинником стійкості системи: вона стає чинником її оновлення.

Дослідник прямо вказує на те, що недоліки функціоналізму зумовлюються розглядом функції як «концепції цінності». Для досягнення необхідного рівня складності важливо провести розрізнення між функцією і її виконанням (дією). Як наслідок, доходить висновку Луман, стає можливим визначення, наприклад, політики через обмеження рішень: «оскільки завжди можна поставити запитання: «Кому вигідна певна (політична) дія?». Тоді, як інше запитання – «Чи можуть особливі дії реалізовуватися через обмеження дій?» – залишається відкритим. Тобто створення моделі обмеженості не є цінністю самою з себе й ще меншою мірою є критерієм раціональності. Це просто щось, що повинно бути покладено щодо можливості існування десь ще більшої раціональності. Тим не менше, саме в цьому полягають специфікації, стосовно яких політична система й повинна бути диференційованою [215, с. 80]. За Луманом, сучасне суспільство відрізняється від суспільств попередніх етапів наявністю функціональної диференціації. Проте він тлумачить це поняття дещо інакше, ніж у дюркгеймівській традиції, де функції фактично виконуються людьми. У Лумана мова йде про диференціацію систем [103, с. 171–172].

Поняття функціональної диференціації покликане підкреслити ту особливу роль і значення, які має функція відносно системи. Сенс функції полягає у відношенні підсистеми до суспільства як цілого, а не до самої себе. Звідси, функціональна диференціація розкриває розмаїття проблем цілого суспільства з позиції його окремих підсистем. Це означає, що підсистеми передбачають власну спеціалізацію й некомпетентність зовнішнього щодо них середовища в тому, у чому вони виявляють власну компетентність. Тому, наприклад, для науки її оточення некомпетентне в науці, а не в економіці чи політиці [103, с. 173].

Функціональна диференціація, на думку Лумана, відрізняється від інших форм організації системи (сегментації та стратифікації) ще й тим, що більшою мірою акцентує увагу на розрізненні системи й зовнішнього середовища. На відміну від них, вона не має прив'язки до демографічних корелят у вигляді груп людей. Це стає можливим завдяки тому, що елементом системи стають не індивіди (актори або діючі особи), а сама комунікація – «конкретні люди не є частиною суспільства, але частиною навколишнього середовища... суспільство не складається з “відносин” між людьми... поняття комунікації містить у собі більш точне уявлення (і реконструює те, про що міркують звичайні соціологи, коли ведуть розмову про “відносини”» [106, с. 36]. У комунікації беруть участь щонайменше двоє. Якщо комунікація відбулася, то вона вже не належить жодному з них. Вона відбулася між ними.

Яким же чином можна її побачити, дослідити й вивчити, адже сама з себе комунікація не помітна? Побачити можна лише дію. Справа вирішується, на думку Лумана, шляхом спостереження: комунікація спостерігається, як дія. Дія, у свою чергу, може бути приписана й людині, хоча це також питання розрізнення, яким користується спостерігач. Жодних пріоритетів індивід (людина, діюча особа) не мають. Тому й поняття функції в Лумана не пов'язане з традиційною «корисністю», «доцільністю», а виявляється певною регулятивною змістовною схемою порівняння випадкового (контингентного) й спрямоване на пошук функціональних еквівалентів. Вихідним пунктом такого порівняння мають бути не ті чи інші постійні сутності, а проблеми, вирішення яких може відбуватися тим чи іншим чином. Кожен із цих способів еквівалентний іншому у вирішенні цієї проблеми (хоча вони і є цілком різними в іншому вимірі), крім того, кожний спосіб сам може розглядатися як проблема.

Отже, позиціонування неофункціоналізму за версію Лумана відбувається через критику й подолання обмеженостей класичної функціоналістської традиції, а також як пошук власних варіантів розвитку теорії, що постає як радикалізація функціоналізму за рахунок надання переваги функції перед структурою. У цьому аспекті, неофункціоналізм Лумана, на думку Тьорнера [228, с. 118], має більш чітко

виражену функціоналістську приналежність, ніж, наприклад, неофункціоналізм Александера, оскільки звертається до аналізу системних процесів й оперує традиційними функціоналістськими реквізитами.

#### **2.4. Удосконалення основних понять: міждисциплінарні впливи й зв'язки неофункціоналізму**

Аналіз дискурсу сучасної соціологічної теорії із необхідністю передбачає розгляд одного із центральних питань, найелементарнішої складової будь-якої теорії – її понятійного апарату. Як зазначає Дж. Тернер, «поняття означають або вказують на явища, і в такий спосіб виділяють ті особливості світу, що вважаються важливими в певний момент» [151, с. 29]. Отже, будь-яке поняття не лише становить собою інструмент, за допомогою якого дослідник намагається описати й зафіксувати певний факт або явище, а й інструмент цей формується в межах певної традиції, певного дослідницького поля науки, специфічним чином сформованого й організованого. Із цих позицій завдання дискурсивного аналізу в напрямку дослідження специфіки формування понять у полі певної дискурсивної формації полягає не в тому, щоб «скласти їх вичерпний перелік, встановити їх можливі загальні риси, розробити їх класифікацію, виміряти їх внутрішній зв'язок і сумісність» [160, с. 129], а й визначити ті схеми, за якими висловлювання можуть бути пов'язані в межах певного типу дискурсу, той спосіб, яким ці різномірні елементи пов'язуються одне з одним.

Історично склалося так, що розвиток соціологічної теорії відбувався під впливом і натхненням інших наук. Ще за часів О. Конта взірцем для наслідування при створенні проекту нової науки про суспільство була обрана біологія (хоча першопочатковою назвою, яку отримала соціологія в проекті позитивної філософії видатного француза, була соціальна фізика, однак саме біологія, за задумом Конта, повинна була стати основою розвитку та передувала соціології в позитивістській системі класифікації наук), а її методологічні досягнення, як-от: синтетичний підхід до осмислення біологічних процесів – ставали орієнтирами для обґрунтування можливості й необхідності наукових розвідок у сфері спільного життя людей.

Віднесення соціології до групи гуманітарних наук, що задається особливостями конфігурації епістемі наукового знання, яку інший француз – М. Фуко – позначає як сучасну, які проявляються «в прогалинах» трикутника «математика – емпіричні науки – філософія» [164, с. 374] й характеризуються постійним прагненням усвідомити й обґрунтувати свою позитивність, орієнтуючись на зразки науковості, представлені точними науками, стимулює науку про суспільство до пошуків і запозичень із цих сфер пізнання, залучаючи ті способи та пізнавальні моделі, що

розроблялись у межах цих наукових перспектив до власного методологічного апарату й стратегій пізнання соціального. Наслідуючи пізнавальні стратегії точних наук епістемологічне поле соціології як гуманітарної науки, ідучи за концепцією Фуко, визначається двома типами пізнавальних моделей, що характеризують спосіб наукового обґрунтування можливостей пізнання соціального.

Це, по-перше, метафоризація, що постає як запозичення й перенесення понять з інших сфер пізнання, яка широко представлена в історії розвитку соціологічної науки. По-друге, це – понятійно-категоріальні зв'язки, що позначаються як основоположні «пізнавальні моделі», які є не лише засобом наочно представити процеси, що характеризують сферу дослідження гуманітарних наук за допомогою метафор, а й дозволяють утворюватись ансамблю явищ і об'єктів можливого пізнання, вони забезпечують їхній зв'язок в емпіричності, але даються досвіду вже зв'язаними в єдине ціле. Вони відіграють роль категорій у тому особливому роді пізнання, яким є гуманітарні науки. Ці основоположні моделі позичені гуманітарними науками з 3-х галузей знання – біології, економії та аналізу мови. З пари таких понять утворюють відповідні пізнавальні моделі, так звані зв'язки понять: функція й норма, конфлікт і правило, значення й система – охоплюючи всю сферу пізнання людини.

Так, наприклад, у біологічній проекції людина виявляється як істота, що має *функції*, отримує подразнення й відповідає на них, пристосовується, розвивається, підпорядковується вимогам середовища, приймає певні модифікації, прагне зменшити суперечності й конфлікт, а отже, має певні умови існування й можливість визначити середні *норми*, що дозволили б їй успішно функціонувати. Отже, та зв'язка понять, що формує епістемологічний ансамбль, запозичений соціологією з біологічної традиції мислення, пропонує перенесення із цієї емпіричної галузі понять «*функція й норма*», що стало основою формування в межах соціологічного теоретизування цілого напрямку, відомого під назвою функціоналізм.

Маючи давню традицію розвитку функціоналістська методологія як стратегія пізнання соціального [228, с. 120], пройшовши становлення від вульгарного органіцизму (буквального ототожнення між суспільством та організмом) до принципів аналітичного реалізму в розробці системної теорії (в основі якої лежить функціональна схема AGIL), виявляється в сучасному соціологічному теоретизуванні як переосмислення принципів функціоналістського аналізу та спроб застосувати нові досягнення в галузі біологічної науки до методології й принципів пізнання соціального. Якщо перший напрямок – переосмислення функціоналізму й повернення до функціоналістської традиції – характерний для теоретичного руху неофункціоналізму, то другий (назвати який неофункціоналізмом можна лише з

певною умовністю) претендує на більш амбіційну назву – загальна теорія систем, і був запропонований у творчому спадку німецького соціолога Ніколаса Лумана.

Характерною рисою розвитку сучасного соціологічного теоретизування в напрямку способів формування понять та понятійних ансамблів стало не просто запозичення й перенесення до соціологічного дискурсу притаманних іншим емпіричним наукам понятійних зв'язок (на зразок функція-норма, конфлікт-правило, система-значення), а й спроби знайти способи розширення можливостей застосування лише одного типу понятійного зв'язку внаслідок включення інших понятійних зв'язок і запозичень. Рух у цьому напрямку здійснюється через встановлення й пошуки можливостей залучення до соціологічного теоретизування методологічних та епістемологічних досягнень інших наук. Отже, характерним способом розвитку понятійного апарату сучасної соціології, як і її класичних теоретичних зразків, залишаються активні пошуки в напрямку міждисциплінарних запозичень. Теоретики неофункціоналізму у своїх концептуальних пошуках яскраво демонструють способи такого розвитку.

#### **2.4.1. Дж. Александер у напрямку широкого теоретичного синтезу: відносна автономність культури й способи означення**

Одним із важливих досягнень неофункціоналізму, на думку Александера, стала ідея про те, що розробка соціологічної теорії, яка б відповідала вимогам сучасності, є можливою через широкий теоретичний синтез. Результатом такого синтезу у творчості самого Александера (після проголошення ним завершення проекту неофункціоналізму) стала робота над парадигмою культуральної соціології, яка, за задумом американського соціолога, і повинна була б продемонструвати можливості реалізації такого широкого теоретичного синтезу, асимілюючи здобутки культурології, антропології, семіотики та суміжних дисциплін з метою дослідження тих змін, що відбулися в сучасності.

Культуральна соціологія (від транслітерації латинського написання англійського слова *cultural*), що була запропонована Александером, – це не традиційна соціологія культури. Вона виявляється ближчою до антропології – вивчення змін навколишнього середовища під впливом діяльності людини. Тут можна побачити й принципову відмінність концепції Александера від Парсонса, що фіксує та відображає еволюцію його неофункціоналістських поглядів. На відміну від Парсонса, який також багато уваги приділяв дослідженню системи культури, Александер принципово розглядає людину як таку, що вільна не підкорятися дійсності, а змінювати її для себе, створюючи альтернативний світ. Основні принципи й положення цього

нового проекту було викладено в його книзі «Сенси соціального життя. Культуральна соціологія» (2003) [186].

Дослідник пропонує таке визначення культуральної соціології: «Це підхід до роботи соціолога, що презентує людській бік соціальних феноменів. Це спроба акцентувати способи сприйняття й виробництва соціального життя активним агентством людських істот, які занурені в переплетіння сенсів, створені ними самими» [7, с. 91]. Такий підхід виявляється ближчим до структурної антропології, однак, на відміну від останньої, він прагне повернути в історію й культуру людину як суб'єкта. Важливим у цьому аспекті виявляється бажання автора вийти за межі вузько функціоналістського тлумачення культури, як це було представлено у творчості Парсонса, додавши до визнаних переваг дослідження культури класиком американської соціології досягнення антропології й семіотики, а до класичної функціоналістської понятійної зв'язки функція-норма, вимір, сформований у межах лінгвістичних та антропологічних розвідок, що позначається через співвідношення-системи й значення.

Основним об'єктом дослідження при цьому виступає сучасне суспільство, у якому, за словами Александера, відбувається ускладнення й плюралізація соціальної реальності, а разом із цим кількісне та якісне збільшення виробництва сенсів сучасного життя: «У нашому постмодерному світі фактичні судження та фіктивні наративи щільно переплетені, суперечливі й латентні сенси динамічно й нелінійно змінюються, піддаються парадоксальним синтезам і розривам» [186, с. 5]. Щоб проаналізувати та інтерпретувати ці складні процеси традиційного соціологічного інструментарію виявляється недостатньо. Саме тому Александер і пропонує звернутися до розробок і досягнень, здійснених у полі суміжних дисциплін – тих, що особливу увагу звертають на проблеми формування й зміни значень. Серед теоретичних джерел культуральної соціології Александер визначає: психоаналіз, семіотику й лінгвістику, антропологію, феноменологію та етнометодологію – те, що може бути позначено як широкий теоретичний синтез.

Розкриваючи основні положення культуральної соціології, Александер виокремлює п'ять принципових моментів.

*По-перше*, обґрунтовується її необхідність. Автор зазначає, що сучасні люди живуть, не замислюючись над реальними причинами свого життя. Їхнє життя та їхні дії занурені в риторику добра і зла, дружби та ненависті, Бога і батьківщини, цивілізації і хаосу. Ці риторики виявляються глибоко вкоріненими культурними структурами. Утім, проблема в тому, що ми не розуміємо їх. Зрозуміти – це і є завданням культуральної соціології. Розуміння, яке вона дає, може змінити, але не скасувати їх, оскільки без таких структур суспільство не може вижити. Тим самим

стверджується, що культурні структури – ідеальні смисли й значення – не менш необхідні суспільству, ніж матеріальні й соціальні.

*По-друге*, головним сенсом у розумінні культурних структур є співвідношення матеріалізму й ідеалізму, або матеріальних та ідеальних аспектів. В історії соціальних наук, зазначає Александер, соціологія культури, називалася соціологією знання, мистецтва, релігії, ідеології, виходила не з розуміння й сенсу культурних структур, а з того, як ці структури формуються під впливом інших, більш матеріальних утворень. Культуральна соціологія робить колективні емоції та ідеї центральним предметом, але це не перетворює її на ідеалізм або «асоціологічний волюнтаризм». Тому, якщо ідеалізм має бути відкинутий так, як і матеріалізм, то факти колективної ідеалізації відкинути неможливо. У цьому – плюралістичність позиції культуральної соціології, яка ставиться над однобічністю матеріалізму та ідеалізму, однак включає й розглядає їх як рівноправні моменти.

*По-третьє*, особливої уваги надається психоаналітичному аспекту. Культурні структури є несвідомими, однак вони регулюють суспільство у світлі «розуму», тобто розуміння може змінити, але не скасувати їх. Культурні структури й сенси продукуються суспільством, навіть якщо ми їх не помічаємо, науковці мають їх унаочнити, зробити «видимими». Метою психоаналізу є усвідомлення латентних, прихованих, несвідомих процесів. Культуральна соціологія в цьому сенсі постає як різновид психоаналізу. Її мета в тому, щоб зробити соціальне несвідоме явним, допомогти людям зрозуміти його міфи.

*По-четверте*, Александер каже про діалектичний сенс культуральної соціології та її контексту. У сучасному постмодерному суспільстві фактичні твердження та вигадані наративи тісно переплетено. Бінарні символічні коди істини й хибі вкорінено одне в одне. Фантазія й реальність виявляються настільки переплетеними, що їх важко відрізнити. Багатовимірність і суперечливість – те, що відрізняє сучасне суспільство від традиційного. Осягнути це можливо лише за допомогою багатовимірного, міждисциплінарного, діалектичного мислення, яке й повинно бути покладеним в основу культуральної соціології.

*По-п'яте*, особлива увага автора культуральної соціології зосереджена на діалектичному співвідношенні теорії і практики, теорії та емпірії. Він віддає перевагу жанру есе, наголошуючи цим, що його творчість не є ані чисто теоретичною, ані чисто практичною. Вона поєднує в собі і те й інше. Александер зазначає: «Ці есе не націлені на створення нової моделі культури. Вони не включені до генералізуючої й дедуктивної теорії. У цьому розумінні вони, ймовірно, постфундаментальні. Я бачу їх, як ризиковані пошуки в діалектиці культурного мислення. Вони рухаються



між теоретизуванням і дослідженням, інтерпретацією й поясненням, культурною логікою й культурною прагматикою» [186, с. 10].

Водночас він визнає, що його мета завжди була теоретичною. Застосовуючи культурно-соціологічний метод до широкого спектру проблем, він демонструє, що «культура є не річчю, а виміром, не залежною змінною, а ниткою, що пронизує кожную мислиму соціальну форму» [186, с. 18]. Отже, культуральна соціологія претендує на багатовимірний, плюралістичний зміст, який постійно підкреслюється автором.

На думку Александера, сучасна соціологія вже відійшла від вивчення соціальних елементів, виходячи з їх положення в соціальній системі. Тому те, що пропонується культуральною соціологією, можна назвати багатовимірною концепцією суспільства. З погляду такої багатовимірності, соціальні елементи розглядаються як опосередковані культурними кодами. Події, діячі, ролі, групи й інститути як елементи конкретного суспільства є частиною соціальної системи, вони існують одночасно в різних підсистемах, зокрема й в культурній. Услід за П. Рікером Дж. Александер пропонує визначати культуру як «організовану множину багатозначно зрозумілих символічних взірців, що знаходяться в межах такої впорядкованої системи, у якій кожна соціальна дія може бути зрозумілою як текст» [186, с. 20].

Зважаючи на це, соціальні науковці, на думку Александера, повинні передусім прагнути описати й проінтерпретувати внутрішнє життя світу в термінах його значень. Із цієї позиції культура виступає як навколишнє середовище кожної дії, і наповнити світ значенням – означає увійти до організованого ланцюга символічних взірців, які для діючих індивідів є багатозначними.

Суть культурального повороту полягає в тому, що традиційна соціологія розглядала культуру як залежну змінну. Александер пропонує виходити з розгляду культури як такої, що має відносну автономію, і може самостійно впливати на соціальні інститути та дії окремих людей. Відповідно культуральний поворот стимулював появу нового інструментарію в сучасній соціологічній теорії, спрямованого на дослідження процесу виробництва сенсу, його впливу на суспільні інститути та соціальні дії [186, с. 12].

Підкреслюючи принципово новий характер цієї парадигми, Александер називає її «*сильною програмою*» на протипагу «*слабкій програмі*» соціології культури. В обох підходах визнається важливість культури в суспільстві. Між ними багато спільного, однак ця подібність швидше поверхова. На структурному рівні виявляються суттєві розбіжності.

Соціологія культури розглядає культуру як щось зовнішнє, відокремлене від домінуючого сенсу й пояснює її як щось залежне, що знаходиться під впливом

«важких» змінних, але не як незалежну. Незначна роль, що відводиться культурі в соціології, робить її слабкою програмою, яку, услід за К. Гірцем, Александер називає «худим описом» (*thin description*) культури.

Слабка програма залишається домінуючою в сучасних соціологічних дослідженнях культури, однак нині вже виникає потреба в культуральній соціології як «сильній програмі». Першим кроком її становлення вважають герменевтичний проект «щільного опису» (*thick description*), представлений у працях К. Гірца. У них культура розглядається як складний текст, який непомітно впливає на суспільне життя. Суспільства подібні до тексту й можуть бути прочитані як текст, тож інтелектуальним центром стає потреба пояснення сенсу. Гірц енергійно відстоює ідею культурної автономії. Ідучи за проектом Гірца, Александер визнає в культуральній соціології автономність культури як «єдиної найбільш важливої якості сильної програми» [186, с. 68]. Він прагне доповнити підхід Гірца, який відмовлявся від конструювання загальної теорії, рухом від герменевтики часткового до герменевтики універсального.

Культура постає як внутрішній життєвий текст, а не зовнішнє оточення дії. Тому необхідність визнання відносної автономії культури й текстуальності соціального життя становлять дві аксіоми сильної програми, які поєднуються з третім імперативом, що встановлює конкретні (семіотичні) механізми, через які культура здійснює свою роботу.

Для нього культура – це незалежна змінна, яка має такий самий автономний характер, як і клас, раса, гендер і якій притаманні атрибути «реляційності» (коди, бінарні опозиції), які, з одного боку, пов'язують і поєднують індивідів у групи, а з іншого – усамостійнюють роль культури. «Культурні множини складаються з культурних кодів, утворюючи структуру символічних відносин, незалежних від конкретної волі або мови соціального діяча» [7, с. 92]. Метою ж культуральної соціології має стати аналіз зв'язку семіотичних кодів із соціальним і психологічним середовищем у їхній дії.

Александер також пропонує інтегрувати до культуральної соціології ідеї дискурсу як наділення сенсами проблем, що є актуальними для суспільства. Він спирається на теорію дискурсів М. Фуко, який представляє їх символічними множинами, що уособлюють відносини в соціальній системі з приводу влади, солідарності та інших організаційних форм. «Дискурс соціалізує семіотичні коди й виявляється як серія наративів-міфів, що визначають і стереотипізують основи суспільного порядку» [7, с. 93].

За Александером, соціальні реалії із самого початку не є ані поганими, ані хорошими, ані священними, ані профанними. Вони отримують певний якісний,

оцінковий зміст лише внаслідок означення як процесу кодування реальності, що й визначає характер соціального знання. Із самого початку означення здійснюється за допомогою бінарної опозиції, що розгортається за певних соціокультурних умов і відносин. Саме в їхніх межах знак отримує сенс щодо іншого знаку, що знаходиться з ним в опозиції. При цьому бінарні опозиції проявляють себе неоднозначно, знаходячи підґрунтя в бінарних уявленнях та бінарних дискурсах.

З таких позицій Александер пропонує розглянути технологічний дискурс, що сформувався в сучасному суспільстві, позначеному появою комп'ютерів. Критикуючи сформований раціоналістичний дискурс, у якому необмежені перспективи комп'ютеризації трактуються як провідник ідеології «комунікаційної прозорості», Александер стверджує, що технологія в межах соціальної системи не може існувати сама по собі. Спираючись на загальні принципи культуральної соціології, з одного боку, та застосовуючи її методи в дослідженні розвитку технології, з іншого, автор намагається подати такий аналіз комп'ютерних технологій, який би розкрив їх з позицій значущості, наповненості сенсами й мотивами людської діяльності. Роль технології в сучасному суспільстві повинна розглядатися не з позицій звільнення людської свідомості, але й не з погляду її пригнічення економічною або політичною реальністю. Александер пропонує розглядати технологію через порівняння з релігійним дискурсом, ідеєю спасіння та Апокаліпсису, стверджуючи, що віра в могутність комп'ютерної технології має багато спільного із релігійною вірою, у якій суспільство обожнює саме себе.

Щоб обґрунтувати таку позицію, автор звертається до праці Дюркгейма, присвяченій аналізу примітивного тотемізму, вважаючи, що саме в цій роботі класик соціології розробив достатньо переконливу модель дії соціальних конструкцій семіотичних кодів. На думку Дюркгейма, релігія організовує соціальні речі через протиставлення сакрального й профанного. Так, сакральні об'єкти певним чином захищені, суспільство весь час підтримує дистанцію між ними та іншими, рутинними або профанними речами. Водночас соціальні діячі постійно прагнуть відсторонитися від усього профанного й доторкнутися, хоча б опосередковано, до сакрального.

Александер пропонує застосувати таку саму схему опозиції сакрального й профанного для аналізу інформаційних машин. Він зазначає, що від самої появи комп'ютерів 1944 р. в них вбачали сакральний, містичний об'єкт, наділений надзвичайними можливостями, який водночас уособлює й надлюдське зло, і надлюдське добро. У риториці спасіння, яка виникла внаслідок цих технологічних змін, стверджувалося, що комп'ютери допоможуть вирішити всі проблеми людства. Тоді, як апокаліптична риторика, актуалізуючи профанний бік технології, погрожувала руйнуванням – комп'ютери навіювали страх деградації, страх того, що люди

можуть бути ними поглинуті; з'явилася фобія механічної людини, яка повністю замінить живу істоту.

Дві позиції, що виникли внаслідок оформлення технологічного дискурсу, лише підтверджують те, що технологія, виникаючи в межах соціальної системи, набуває додаткових сенсів і значень, виступає у всій власній конкретиці й образності, швидше нагадуючи ідеологію, ніж те, що базується на раціональності або абстракції. Отже, технологія стає частиною дискурсу, який можна назвати «великим нарративом життя». Щоб отримати контроль над технологією в її матеріальній формі, необхідно, на думку Александера, зрозуміти, яким чином формуються й дискурс спасіння, і дискурс прокляття, та, зрештою, відійти від них. І в цьому досліднику може допомогти культуральний підхід.

Отже, культуральний поворот, спрямувавши аналітику соціальної реальності до ідей багатогранності та мінливості, став основою для нового погляду на проблеми сучасного суспільства. Основне досягнення запропонованої Александером методології, що прагне синтезувати здобутки функціонального аналізу культури з розробками в галузі семіотичного підходу, доповнивши понятійну зв'язку класичного функціоналізму (функція-норма) виміром, запозиченим із лінгвістики (система-значення), полягає в тому, що соціальні об'єкти представляються не як реальні утворення, а такі, що знаходяться в системі постійного означення, їхня суть виявляється як релятивна, залежна від змісту, дуже часто латентного, такого, що формується за допомогою символів і кодів у процесі комунікації. Такий підхід дозволяє краще зрозуміти природу сучасного світу, у межах якого все більшого значення отримують процеси означення та кодування реальності, за умов якого соціальна боротьба та вирішення конфліктів відбуваються в умовах культурного й інформаційного протиборства, а їхній результат залежить від самого характеру знання та ефективного перфомансу.

#### **2.4.2. Н. Луман на шляху до розробки загальної теорії систем: розрізнення, аутопойезис та редукція комплексності**

Інший спосіб переосмислення понятійного апарату функціоналізму представлено в системній теорії Н. Лумана. Включивши до теоретичної соціології досягнення кібернетики та біології, філософської антропології та феноменології, Луман намагається розширити понятійний апарат соціології за допомогою нових концептів, вмонтовуючи їх до системи класичних понять та принципів соціологічного теоретизування та власної загальної теорії систем.

Луман розробляє системну теорію як теорію соціальних систем, «на підставі розробленого нами підходу, теорія суспільства є теорією всеохоплюючої соціальної

системи, яка включає в себе всі інші соціальні системи» [100, с. 83]. І хоч він залучає до побудови своєї концепції значний матеріал із суміжних дисциплін: лінгвістики, кібернетики, біології та філософії, – знання із цих галузей беруться вже у формі, адаптованій до соціології – «на рівні загальної теорії аутопойезійних, самореференціальних, операційно замкнених систем теорія суспільства відбирає для себе ті понятійні рішення й результати емпіричних досліджень, які відносяться до інших систем того самого типу. Тут можливий широкий міждисциплінарний обмін досвідом й ініціативами» [100, с. 84].

Утім, це не означає, що загальної теорії систем буде достатньо для того, щоб у ході логічної процедури розкрити те, що собою являє суспільство за Луманом. Окрім цього, необхідно надати визначення й виявити особливості соціальних систем, а потім – усередині теорії соціальних систем – слід виявити те, що складає особливість системи суспільства, а отже, ті наслідки, що має за собою визначення суспільства як всеохоплюючої соціальної системи.

Виходячи із цього, Н. Луман пропонує виділити 3 рівні аналізу суспільства [100, с. 83–84]:

1. загальну теорію систем, а в ній – загальну теорію аутопойезійних систем;
2. теорію соціальних систем;
3. теорію системи суспільства як особливого випадку соціальних систем.

На 3-му рівні значення набуває специфіка систем суспільства. Тут артикулюється, що саме означає «всеохоплююча система».

На рівні теорії соціальних систем мова йде про особливості аутопойезійних систем, що можуть бути розглянуті як соціальні системи. На цьому рівні, на думку Лумана, повинні бути визначені специфічні операції, аутопойезійний процес яких призводить до утворення соціальних систем у відповідних оточуючих світах. Це – комунікації.

На рівні загальної теорії аутопойезійних, самореференціальних, оперативно замкнених систем і відбувається залучення знань із суміжних галузей досліджень для інноваційного розвитку теорії суспільства та широкий міждисциплінарний обмін досвідом та ініціативами.

Щоб показати традицію, на яку спираються його міркування, Луман мобілізує досить широкі ресурси – це й лінгвістика Ф. де Соссюра, і теорія наслідування Г. Тарда, і філософська антропологія А. Гелена, і феноменологія Е. Гуссерля. Однак головним джерелом і висхідним каркасом для побудови теоретичної системи, що претендує на універсальність, для нього стає «логіка вирахування форм» Г. Спенсера Брауна. Саме в неї Луман запозичує ідеї про парадоксальний характер єдності розрізнення й позначення та про повторення операції розрізнення всередині

самого розрізненого (так зване повторне входження, *re-entry*): «найбільш глибока для розуміння перебудова полягає в тому, що мова має йти не про об'єкти, а про розрізнення» [112, с. 216].

Висхідним моментом при цьому виступає уявлення про систему як таку, що має дві сторони та утворюється як послідовність однорідних операцій – розрізнення системи й навколишнього світу. Саме із цього принципового положення виводяться всі наступні поняття системної теорії Лумана: «перше уточнення полягає в тому, щоб розуміти під системою не певні сорти об'єктів, а визначене розрізнення, а саме: розрізнення системи й навколишнього середовища... система є формою розрізнення, тобто має дві сторони: систему (як внутрішню сторону форми) й навколишнє середовище (як зовнішню сторону форми)» [106, с. 27]. Луман нагадує, що, згідно з традицією, яка бере витоки ще з античності, термін система використовувався в значенні «ціле», «цілісність». Однак, з огляду на цю традицію, виникає проблема: ціле потрібно розглядати подвійним чином – як єдність і як сукупність частин. Завдяки загальній теорії систем таке традиційне розрізнення цілого й частини замінюється розрізненням системи й навколишнього середовища. Системна диференціація – це відтворення розмежування системи й навколишнього світу всередині системи. Найважливішим у понятті диференціація є не абсолютна ізолюваність і самодостатність кожної сфери, а співвіднесеність, завдяки якій вони й набувають визначеності: «Лише обидві сторони створюють розрізнення, створюють форму, створюють поняття. Отже, навколишнє середовище є для цієї форми таким саме важливим, як і система. Форма як розрізнення є закритою» [106, с. 27]. На думку Лумана, розрізнення більше не розглядається як сутність або інваріантність, воно становить собою відношення між різними величинами, тобто між системою й довкіллям. Вирішення системних проблем знаходиться поза зв'язком з будь-якою «незмінною частковістю» й базується на структурному припущенні альтернативних можливостей.

До Лумана вважалося, що системи (зокрема й соціальні) мають принципово відкритий характер. Для збереження будь-яка система повинна отримувати енергію, інформацію зовні, взаємодіючи з довкіллям, маючи для цього «вхід» і «вихід». Луман дотримується інших принципів. На його думку, система здатна самовідтворюватися, самоорганізовуватися й співвідносити із собою свої елементи в процесі їхньої організації і в елементарних операціях (таких, як самореференція).

Ідея самовідтворення системи й термін *аутопойезис* були запозичені Луманом у чилійських нейрофізіологів У. Матурани й Ф. Варели. Матурана – нейробіолог, який розробив теорію аутопойетичних біологічних систем. Однак, якщо роботи Матурани не виходять за межі спеціальних системно-теоретичних досліджень в аспекті

еволюції біологічних систем, то Луман надає ідеям цього дослідника фундаментальне системно-теоретичне значення. У межах біологічної теорії Матурана намагався теоретично описати й представити процес циркулярної репродукції життя, який запропонував описати за допомогою поняття аутопойезису – самовідтворення. Життя, на думку Матурани, стійко відтворює себе тому, що пов'язаний із ним операційний базис хімічних процесів діє як системоутворювальний фактор. Саме системність внутрішньої організації процесу дозволяє в полі системи боротися з деструктивним впливом зовнішнього середовища. Новизна, яку вносить поняття аутопойезис до методології системного аналізу, полягає в перенесенні пріоритетів із дослідження метаболічних процесів (взаємодії системи із зовнішнім середовищем) до вивчення внутрішньосистемної організації як автономної та самодостатньої. Цей термін означає, що система (і в цьому аспекті біологічні системи, на думку Лумана, схожі із соціальними) здатна виробляти й відтворювати всі свої частини із самої себе.

Отже, за Луманом, аутопойезійність соціальної системи виражена в тому, що вона сама здатна встановлювати й змінювати свої елементи за допомогою реляційних процесів. Саме в цій методологічній вимозі вчений вбачає основу для стабілізації суспільства, різних його підсистем. Пояснювальна роль поняття «аутопойезис» пов'язується з подоланням ціннісних орієнтацій та інших суб'єктивістських установок. Як результат, змістовна спрямованість функціонування суспільства та його підсистем отримують надособистісний характер. До того ж аутопойезис як акт самовідтворення не передбачає відтворення причин та умов виробництва, конституювання системи, оскільки в цьому разі йдеться про відтворюваність функціонування суспільства. Тому Луман уважає суспільство не лише самореферентною, але й аутопойезійною системою, що означає здатність суспільства не лише описувати, а й відтворювати саме себе.

При цьому Луман зазначає, що аутопойезійне відтворення систем не є точним повтором вже існуючого, оскільки передбачає постійне створення нових елементів, пов'язаних із попередніми. За кожною комунікацією в системі йде неідентична комунікація, але вона відповідає загальному комунікативному коду системи, його сенсу й завжди наперед визначена комунікаціями, що відбулися раніше. Система, що має лише одну повторну комунікацію, втратила б сенс: вона перестала б залишатися системою через нестачу комплексності.

Однак, крім запозичень із кібернетики та біології, які Луман намагається активно застосувати в розробці загальної теорії систем, не менш важливим виявляється включення до системної теорії ідей філософської антропології та феноменології таких, як зазначає Х. Йоас, дуже «німецьких дисциплін» [78, с. 369]. Філософська

антропологія, сформована в німецькому культурному просторі на початку ХХ ст., увібрала в себе біологічні, етнологічні та соціологічні знання та методи. Найбільш відомі представники цього напрямку – М. Шелер, Х. Плеснер та А. Гелен. Ідеї останнього викладено в роботі «Людина, її природа та положення в світі», були підхоплені Н. Луманом і в дещо переосмисленому варіанті включені до його загальної теорії систем. Мова йде про таке поняття філософської антропології А. Гелена, як «зняття навантаження», що постає в системній теорії Н. Лумана як «редукція комплексності».

Поняття «зняття навантаження» щільно пов'язано з філософською концепцією людини, яку Гелен розуміє як «недостатню істоту» [47, с. 164]. Це визначення, за Геленом, означає лише те, що людина, на відміну від тварин, не пов'язана й не визначена раз і назавжди інстинктами й потягами. Така обмеженість людини відкриває перед нею нові можливості: якщо поведінка людини не визначається інстинктами (за висловом Гелена, людина не є «фіксованою істотою»), то звідси виникає можливість активного всеохоплюючого навчання – людина має сама себе визначити – за допомогою інтелекту, через комунікацію з іншими людьми. Однак те, що відкриває можливості, має й свої небезпеки: виникає необхідність зробити поведінку людини передбачуваною, очікуваною. Саме ці функції беруть на себе звички та рутина, знімаючи з людини проблеми мотивації та контролю, без яких жодна дія не є можливою. Так з'являється поняття «зняття навантаження». Але воно розглядається Геленом не лише на рівні індивіда – як рутинізовані та впорядковані, сформовані відповідно до отриманого особистісного досвіду практики, а й на рівні міжособистісної взаємодії, суспільства як традиції та соціальних інститутів. Так, соціальні інститути є формами, за допомогою яких нестабільна та афективно перевантажена за своєю природою істота (людина) здатна переносити себе й собі подібних. За допомогою соціальних інститутів відбувається формування життєвих цілей та орієнтирів, які спрямовують людську діяльність та стабілізують внутрішнє життя особистостей.

Луман запозичує геленівську ідею «зняття навантаження», однак використовує її, абстрагуючись від філософської концепції людини, концентруючи увагу виключно на специфіці функціонування системи. Виходячи із цього, Луман робить висновок, що основна функція систем полягає в тому, щоб редукувати комплексність: інститути, структури системи фіксують певні форми взаємодії, обмежуючи можливості дії її учасників, тим самим забезпечуючи не лише передбачуваність індивідуальної поведінки, а й впорядкованість взаємодії між людьми. Отже, системи редукують комплексність зовнішнього світу і водночас вибудовують комплексні структури всередині.



Комплексність світу – це нескінченна кількість можливостей, які постійно загрожують системі – «зовнішній світ, у порівнянні із системою, і є сферою розрізнення, що має більш високу комплексність і меншу впорядкованість» [110, с. 284]. З метою виживання система повинна здійснювати редукцію (спрощення), зводячи комплексність до можливостей, що забезпечують її функціонування й збереження – «мова йде лише про оперування в контексті комплексності, а саме: про постійні переходи актуального й потенційного» [100, с. 153]. Отже, Луман ототожнює редукцію із раціональністю за умови, що вихідним пунктом концепції є розрізнення (між системою та навколишнім середовищем), а не принцип розуму або принцип моралі, солідарності чи щось інше.

Редукція – це спосіб, у який системи можуть обробляти комплексність оточення, створюючи власну комплексність системи. При цьому редукція – це селекція можливостей, яка не обов'язково супроводжується стабільністю, але може вести до нестабільної системи. «Комплексність – це проблема, а не поняття», – підкреслює Луман [110, с. 93].

Нарешті, важливим джерелом запозичення й впливу для розробки системної теорії Лумана стала феноменологія Е. Гуссерля. Найбільш цікавими для Лумана виявились дослідження феноменологів у галузі психології сприйняття, які пропонують розглядати сприйняття не як пасивний процес віддзеркалення дійсності, а такий, що залежить від активної дії свідомості, яка фокусується на певних фрагментах світу. Звідси такі категорії, як «інтенціональність», «горизонт», «сенс», що були запропоновані феноменологами для опису індивідуального сприйняття переносяться Луманом на опис соціальних систем. Системи редукують комплексність світу, однак саме завдяки формуванню систем стає можливим надання значення, оскільки системи фокусують нашу увагу на певному фрагментові світу. Отже, системи не лише виробляють сенс, а й визначають те, що може бути помислено, а що – ні. У цьому плані Луман переносить ті характеристики, якими Гуссерль описує індивідуальне сприйняття, на властивості системи: сприйняття завжди обмежене, а внутрішню логіку системи можна зрозуміти, лише розкривши той спосіб, у який вони пізнають світ.

Луман робить висновок, що сенс кожного соціального утворення «напівконтекстуальний»: сенси такі ж численні, як і відповідні їм соціальні системи – жоден з них не має статусу одиничного, первісного. Жодна система не в змозі заперечити аутопойезис іншої системи, оскільки кожна система сприймає предмети лише відповідно до властивих їй і тільки їй сенсів. Наслідком цього є свого роду випадковість усього, що існує – контингентність, як її називає Луман. На думку вченого, світ, взагалі, не має центру й не має надійних основ. Системи приречені на постій-

ний розпад і нове самовідтворення. Справжній результат діяльності систем Луман вбачає в тому, що вони обумовлюють зв'язок розпаду із виробництвом.

Ще одне важливе запозичення з феноменології, яке дозволило надати системній теорії динамізму, – це поняття часу. Завдяки цьому запозиченню, Луман повністю відмовився від традиційної для структуралістського системного дослідження схеми синхронії-діахронії. Лише маючи на увазі наявність горизонту минулих та майбутніх подій, стає можливим схопити теперішнє в схематизмі його взаємозв'язків, у які включено систему. Заради вивчення послідовних рекурсивних зв'язків у часі Луман готовий абстрагуватися від горизонтальних каузальних зв'язків, що розгортаються в просторі теперішнього.

Отже, реформа понятійного апарату, яку замислив Луман, включивши до системної теорії досягнення та ідеї із різних галузей знання, призвела до формування достатньо оригінальної і своєрідної соціологічної теорії, що виходить за межі традиційного функціоналізму. Така міждисциплінарність обернулася тим, що з наукової перспективи луманівський понятійний апарат виявився надзвичайно специфічним, таким, що потребує додаткових пояснень та адаптації, особливо для соціологічної спільноти. Із цих позицій, з ім'ям Лумана в сучасні соціології пов'язують серйозні зміни в розвитку системної теорії, що реалізуються в спробі вмонтувати в методологічний і понятійний каркас загальної системної теорії соціологічні концепти та запозичення з інших дисциплін на метанауковому рівні. Як зазначає Назарчук О.В., характеризуючи творчість Лумана: «Він був одним із тих, хто послідовно боровся за подолання класичного розділення між науками про природу та науками про дух» [117, с. 39]. Саме тому стало можливим розширення понятійного базису й концептуальних принципів соціологічної науки через вихід функціоналістської традиції за межі класичної понятійної зв'язки «функція-норма» та розгортання уявлення про суспільство як систему найвищого рівня в аспекті іншого способу концептуалізації в межах понятійного співвідношення «система-значення».

## **2.5. Стратегії тематизації дискурсу: рефлексивна специфікація нефункціоналізму**

Дискурс нефункціоналізму, вписаний у загальну побудову дискурсивної форми сучасного соціологічного теоретизування, формується не лише як певний спосіб організації понять, відношення до традиції та переосмислення проблеми порядку як класичного об'єкту соціологічного дослідження, а й оформлюється вибором стратегії теоретизування, яка покликана розкрити певні точки дифракції (несумісності), розриви та парадокси такого дискурсу, констеляції у зв'язку із прийнятими в суспільстві сумісними дискурсами та відношенням до недискурсив-

них практик, що розкривають порядки й процеси присвоєння дискурсу. Зазначені стратегії сучасного соціологічного теоретизування допомагають краще зрозуміти й розкрити специфіку дискурсу, визначити способи його індивідуалізації. Реалізація цього завдання стає можливою через визначення напрямків формування теоретичних стратегій, які розгортаються в межах цього дискурсу, у тій формі, яка є притаманною сучасному соціологічному теоретизуванню як дискурсивній формації.

Такою провідною стратегією теоретизування, способом тематизації та організації сучасної соціологічної теорії стає тема рефлексії. Сучасна соціальна теорія виступає особливою галуззю рефлексивного осягнення соціальної реальності, яка супроводжується реконструкцією чинних та конструюванням нових ідей, понять і засобів її пізнання й перетворення. Саме рефлексія задає спосіб, в який соціологічна теорія стає спроможною підтримувати власну цілісність та визначати власну специфіку відносно феноменів і процесів, які вона досліджує.

Які способи підтримки цієї цілісності, здійснені за допомогою рефлексивного методу, представлено в загальному дискурсі неофункціоналізму? як вони розробляються конкретними представниками неофункціоналізму? – запитання, відповідь на які ми намагатимемося розглянути через аналіз творчого доробку двох представників неофункціоналістської традиції в сучасній соціології – Дж. Александера та Н. Лумана.

### **2.5.1. Дж. Александер: перформативність соціології та сфера громадянського суспільства**

Об'єктом інтелектуального інтересу Дж. Александера на всіх етапах (у тому числі і в до-, і в постнеофункціоналістській періоди) його творчості завжди залишалась соціологічна теорія, шляхи й способи її розвитку, рефлексія принципів засад соціологічного теоретизування та роль і значення класичної спадщини в соціологічному дискурсі. Незважаючи на те що проект неофункціоналізму виявився завершеним, ідеї широкого теоретичного синтезу, які свого часу стали принциповою теоретичною позицією неофункціоналізму, були застосовані Александером у його інтелектуальних розвідках у напрямку розробки принципів відносної автономності культури, та ширше – у культуральній соціології. Разом із цим, ті питання, що хвилювали американського соціолога ще на початку його кар'єри, залишились для нього не менш актуальними, але відповідь на них (у першу чергу, мова йде про проблеми розвитку соціологічної теорії, способи її організації та впорядкування) він намагається представити з інших позицій уже як адепт та теоретик культурального напрямку.

Саме із цієї методологічної бази, що підкріплюється ідеями означуваності та перформативності соціальних процесів і явищ, Александер намагається відрефлексувати процеси розвитку сучасної соціології через аналіз співвідношення емпіричного й теоретичного знання в її межах, визначити можливості подолання розривів між теорією та емпірією, що стали характерною ознакою сучасної соціології. Отже, лише рефлексія епістемологічних координат соціології, на думку Александера, дозволить по-новому представити й окреслити шляхи подолання того принципового розриву, що характеризує соціологію з початку її існування – розриву між теорією та емпірією [12, с. 4]. Рухаючись у цьому напрямку, дослідник слідує визначеному нами характерному способу формування стратегії дискурсу – рефлексії як способу подолання розривів сучасного соціологічного теоретизування, що визначає специфіку організації сучасної теоретичної соціології як дискурсивної формації.

Аналізуючи шляхи розвитку соціології протягом ХХ ст., американський соціолог звертає увагу на періодичний маятникоподібний інтерес, що спостерігався серед дослідників від соціологічної науки, з рухом від теоретичних побудов і «відповідей на фундаментальні запитання» (які були особливо актуальними у 60 – 80-х рр. ХХ ст.) до емпіричних досліджень і спроб «зрозуміти структури світу шляхом спостереження й підрахування» [12, с. 4] (починаючи із середини 80-х). Рух до емпірії, що характеризує стан соціологічної науки, починаючи з кінця ХХ ст., який проявив себе в прагненні соціологів опанувати та осмислити різноманітні прояви суспільних реалій, таких новітніх соціальних утворень, як: глобальні міста, мережі відносин, патріархат та норми гетеросексуальності, пам'ять тіла, інформаційні ринкові системи, нові соціальні рухи, новий імперіалізм, расові режими, постколоніальність, глобальність, екосистеми, новий космополітизм, другий модерн, життєві траєкторії, громадянське суспільство тощо – безсумнівно, вражає своєю новизною й оригінальністю. «Але, чи не загублено й втрачено при цьому надзвичайному інтересі до опису проявів сучасності та спроб їх емпірично зафіксувати, щось більш важливе?» – ставить питання Александер. І дає невтішну відповідь на нього – відбувся відрив теорії від «дисциплінарних пошуків емпіричної соціології», відбулася «ізоляція теорії від світу, у якому продукуються, вимірюються й верифікуються соціальні факти», «відбулась втрата теорією її дискурсивної спроможності» [12, с. 6]. Зрештою, робиться висновок про те, що відбувся розкол соціології.

Отже, рефлексія й осмислення тенденцій розвитку сучасної соціології дозволяє Александеру представити загальну ситуацію стану соціологічного пізнання, визначаючи той суттєвий розрив, дифракцію, що пролягла між емпіричним

мейнстримом та теорією, яка «живе коли й де може», обмежена у фінансуванні та інтересі з боку соціологічної спільноти.

«Чи слід при цьому ставити під сумнів емпіризм та його досягнення або, навпаки, розробляти нові варіанти теорії, яка б відповідала таким емпіричним пріоритетам?» [12, с. 7] – ставить наступне запитання Александер. Так, наприклад, реалізм, запропонований Р. Бхаскаром [43], дозволив укріпити почуття впевненості соціологів-практиків з приводу того, чим вони займаються: розкривати латентні структури світу для пояснення соціальних явищ, які можна спостерігати й вимірювати. Спираючись на принципи філософії науки, такий емпірично-орієнтований реалізм претендує на здатність розуміти соціальний і культурний світ учених, що займаються практичною діяльністю, і теоретизувати з приводу умов прагматичного дослідження світу, яке стає основою дослідницької установки вчених. Однак, як показали критики цього напрямку, такий реалізм містить свої небезпеки й постає як «ілюзія герменевтичної премудрості заради невдалої метафори, що пов'язала каузальність сил природи з онтологічною теорією емерджентних структур суспільства як основи соціологічного пояснення» [12, с. 8].

Шукаючи власну відповідь на поставлену проблему, Александер вважає необхідне переглянути самі основи інтересу до емпірії (того, що він позначає як «рух униз») та визначити його епістемологічні наслідки, які здатні, на думку соціолога, вказати на можливі шляхи виходу із ситуації. Так, одним із наслідків інтересу соціологів до емпірії став особливий інтерес до культури з активним запозиченням й проникненням досягнень у сфері етнології та культурної антропології до соціології. Досить показовим у цьому плані, за словами Александера, є той факт, що в АСА (Американській соціологічній асоціації) секція культури найчисельніша – більша за секції соціальної стратифікації, класів, політики та соціальних рухів. Значну частину робіт представників цієї секції присвячено емпіричним дослідженням. Утім, саме цей інтерес до культури, суто емпіричний за своїм характером, здатний, на думку Александера, привести до суттєвих епістемологічних зрушень у сучасній соціологічній науці, а отже, сприяти розвитку соціологічної теорії. Так, від позначення й рефлексивного осмислення розривів сучасної соціології відкривається шлях до оновлення дискурсу соціологічного теоретизування через його співвіднесення з іншими дискурсами сучасності (зокрема, дискурсом культури) та задаються стратегії його розвитку.

Це, за словами Александера, стає можливим завдяки 2-м моментам. По-перше, аналіз культури виходить із принципового уявлення про те, що емпіричні об'єкти в соціології двозначні, тобто беруть участь як знаки у двох системах сенсів, які ніколи не перетинаються (мається на увазі повсякденна мова, якою позначають культурні

феномени в буденному житті, і мова теорії, за допомогою якої намагаються описати й представити об'єкти культури дослідники). По-друге, соціологія сама складається з мовленнєвих актів, символічних та конотативних, а отже, є своєрідним перформансом, у межах якого теорія та емпіричні дані використовуються в конструюванні соціологічних пояснень. Ці два принципові моменти, які привносяться до соціології розвідками в напрямку розвитку культуральної соціальної науки, на думку Александера, здатні надати комплексності соціальній епістемології, і, разом із цим, стати підґрунтям для вирішення позначеного розриву між теорією та емпірією. Як цього можна досягти?

Із цією метою, за словами Александера, слід стати на позицію представлення соціологічного дослідження не як спостереження, а як читання, важливим елементом якого стає процес означення. Зрозуміло, що без емпіричних даних – інформації про соціальне життя – соціологія не може існувати як наукова дисципліна. Але що ми робимо із цими даними? – «вмонтуємо їх у власну теоретичну систему сенсів, описуючи системи сенсів у соціальному світі, у якому вкорінені ці дані» [12, с. 10]. Емпіричні об'єкти можуть бути зрозумілі та «ефективно» проінтерпретовані лише тоді, коли наша теорія «гарно» розроблена. Що означає ця «гарна» розробка? У першу чергу розуміння того, що наші можливості пізнання цих емпіричних об'єктів завжди обмежені – нашими ментальними картами, почуттями, надіями й сподіваннями. А тому, лише постійна рефлексія з власним інструментарієм дослідження дозволить отримувати надійні результати: «у соціальній науці наші знання перетворено на раціоналізований, абстрактний і жорсткий дискурс сутності самої соціальної теорії» [12, с. 10].

Однак і цього виявляється недостатньо в ситуації подвійного означення, у ситуації, коли емпіричні факти, що отримують сенс у межах буденного знання й мови, переосмислюються й переозначаються з позицій теоретичного уявлення дослідника про їхнє функціонування в суспільстві, тобто переводяться на мову науки. Переведення емпіричних даних на мову теорії через представлення соціологічного дослідження як читання – читання, яке здійснюється за допомогою певних інструментів, приладів, конструктів, що складають сутність теорії – це лише перший крок. Другий – перетворення соціології на перформанс: «зусилля, які докладаються на створення, представлення та зміну соціального світу» [12, с. 13], з врахуванням умов – інституційних, професійних, наукових, особистісних, за яких відбувається продукування власного соціологічного дискурсу. Це і є рефлексія в чистому вигляді.

Отже, саме рефлексія стає тим способом, який відкриває можливості на основі епістемології культурального підходу, запропонованого Дж. Александером, зафіксувати ситуацію розриву між теоретичним й емпіричним знанням у сучасній

соціології і означити можливі шляхи для його подолання, а встановлення відносин із дискурсами інших галузей знання (так звані дискурсивні констеляції) дозволяють розширити епістемологічні межі сучасного соціологічного теоретизування.

Іншим напрямком застосування елементів рефлексії в інтелектуальних наробках Александера стали пошуки можливостей опису й аналізу сучасного суспільства, дослідження явних і латентних соціальних конфліктів та, особливо, проблематика розвитку громадянської сфери. Тут рефлексія постає як спосіб формування стратегії теоретизування через пошуки її співвідношення з недискурсивними практиками, порядками присвоєння та способами контролю над дискурсами.

Зміни, які відбуваються в сучасному суспільстві, активізація й зростання ролі та впливу соціальних рухів зумовлюють потребу розробки адекватної соціальної теорії, яка, на думку Александера, була б спроможна описати новітні суспільні тенденції. Така теорія має не лише відповідати на виклики сучасності та співвідноситись з іншими дискурсами про сучасність, а й аналізувати способи контролю та порядок присвоєння дискурсу в умовах сучасного суспільства. Цей порядок присвоєння дискурсу постає як способи пояснення й регламентації соціальних процесів та рухів, що характеризують сучасне суспільство.

Упродовж тривалого часу для західного суспільства критичною теорією, що визнавала розмаїття соціальних ідентичностей та рухів і водночас створювала «теоретичний каркас» для захисту й розвитку різноманітних форм боротьби за звільнення, був марксизм. Однак, як зазначає Александер, «марксизм помер, але антиавторитарні, революційні, культурні й глибоко реформістські рухи збільшуються» [9, с. 3], їхнє значення зберігається. Це стає викликом для створення нової критичної теорії, яка б краще відповідала умовам плюралізації сучасного постіндустриального суспільства, що зростає, та пояснювала способи контролю й практики присвоєння, що існують у сучасному суспільстві. Таке суспільство вже не можна описати апріорними посиленнями про працю й класову нерівність, тому розроблення критичної теорії має брати початок у пошуку певного об'єднувального орієнтиру або базового взірця для сучасних рухів соціальної критики та соціальних змін.

Чи можлива така нова критична теорія сьогодні? Якщо врахувати позиції, представлені в працях соціологів постмодерної течії, розробка й обґрунтування такої теорії не лише неможлива, а й нерозумна. Проте Александер все-таки намагається довести й обґрунтувати необхідність і можливість такої теорії. Він вважає, що основою для її розробки має стати відродження класичних утопічних проєктів.

Загалом, критичну соціальну теорію може бути визначено як опозиційну соціальну думку, що надихається утопічним орієнтиром. Утопія пропонує нормативно бажану модель фундаментально іншого соціального порядку, яка стає регулятором і

соціального мислення, і соціальної дії. Існування такого утопічного орієнтиру забезпечує стандарт нормативної належності, яка ніколи не може бути зведеною до емпірично наявного.

Якщо розглядати соціальні утопії саме в такому сенсі, як пропонує Александер, то зрозуміло, що вони формують і доповнюють різноманітні види диференційованих і плюралістичних суспільств, які називають демократичними. Диференціація й плюралізм завжди були головними темами соціологічних теорій, від праць Маркса, Дюркгейма й Вебера до розробок Лумана й Габермаса. Однак, на думку Александра, ці роботи були занадто приземленими, «сприйнятливими до реалізму», адже в сучасних суспільствах існують не лише сфери диференціації і спеціалізації, практицизм і ефективність, не менш важливу роль тут відіграють сфери справедливості, які формуються особливим утопічним баченням. Такі утопії, імовірно, належать до конкретних сфер, ніж мають всеосяжний характер. Вони зберігають свою життєздатність лише за умови плюралізму та соціокультурної диференціації.

Сама по собі природа утопії базується на фактичному бажанні вдосконалення і, заради втілення певного ідеалу, спрямована на подолання меж існуючих інституційних обмежень. Однак зрозуміло, що таке вдосконалення неможливе так само, як неможливе розв'язання протистояння належного й наявного. У плюралістичному суспільстві утопії змагаються між собою, що самообмежує їх і унеможливорює тоталізацію й тоталітаризм. Якщо кожна утопія формується в межах окремої сфери суспільного життя, то постає необхідність певної узагальнювальної утопії, яка б вмістила весь «пакет» утопічного мислення. Тривалий час роль такого «тоталізуючого пакету» утопічного мислення виконував соціалізм, однак у ХХ ст. ідею соціалізму, на думку Александра, було остаточно дискредитовано.

Постає питання, чи існує сьогодні одна генеральна ідея чи концепція, яка б стала альтернативою соціалістичній утопії, яка була б здатна поєднати різноманітні утопічні ідеї в один цілісний проект? На думку Александра, нею може стати ідея «громадянського суспільства», що набирає нової сили сьогодні. Це досить давня ідея, яка вже виконувала свого часу роль утопії для надихання перших демократичних революцій. Вона відійшла, коли з'явилися більш суспільно й економічно орієнтовані програми реформування суспільства. Цю ідею досить жорстко придушували, особливо ті, хто захищав ідеали іншої, соціалістичної утопії. Однак вона була відроджена інтелектуалами, котрі ідеалізували антикомуністичні революції 1980-х років, і стала нормативним стандартом для руйнування авторитарних диктатур. «Дух громадянського суспільства, – зазначає Александер, – це самообмеження, індивідуальна автономія й плюралізм відповідно до ліберальних витоків» [9, с. 9].



Щоб зрозуміти диференційований та самообмежувальний характер цієї утопії, слід концептуалізувати її не через співвіднесення з всезагальною тотальністю соціальної системи, а як кристалізацію однієї конкретної частини соціальної сфери серед інших, громадянської сфери серед негромадських. Вона не замінює собою множину інших утопій, які існують у сучасних плюралістичних суспільствах, але виконує завдання ревізії способу їхньої інституціалізації і сфер їхнього застосування. Отже, саме ідея та ідеали громадянського суспільства здатні виступити інструментом аналізу способів контролю та присвоєння дискурсу в сучасному суспільстві.

Громадянські критерії у формі комунікативних тверджень стосовно норм або у формі кодифікованих законів, можуть входити в контекст інших соціальних інститутів шляхом, який Александер називає «рухом за громадянський ремонт» [178]. Цей рух сьогодні виступає однією з форм боротьби за громадянське суспільство, яка сприймається як утопічна й водночас радикальна. Утім, коли рух за громадянський ремонт приведе до успіху чи невдачі, спроби ідеалізації громадянського суспільства завершаться, утопічний ентузіазм вичерпається. На його місці з'являться нові утопії з інших сфер суспільства, які також будуть покликані захищати ідеали справедливості, але базуватимуться на інших сферах. Адже джерело руху утопічних і громадянських сил суспільства завжди залишається відкритим.

На думку Александера, стає необхідною розробка такої моделі демократичного суспільства, у якій набагато більше уваги приділялося б солідарності та соціальним цінностям, тобто тому, що і як люди говорять, думають і відчують стосовно політики. Отже, визнається необхідність теорії, яка була б менш прив'язаною до розгляду соціальних структур, а більшою мірою враховувала б повсякденний досвід та стосунки людей.

Визначаючи громадянське суспільство як «сфери інтеракції, інститутів і солідарності, що підтримують життя суспільства поза межами економіки та держави» [8, с. 27], Александер зосереджує основну увагу не стільки на соціальних інститутах, скільки на тому, що відбувається поза ними. Акцентування ролі соціальної солідарності в демократичному суспільстві, на думку Александера, не суперечить визнанню індивідуальності. Демократичне суспільство для нього – це фундамент, який уможлиблює визначення соціальної солідарності за допомогою універсалістських термінів: «Ми – сутність національної спільноти, у найглибшому сенсі означає почуття єднання з кожним членом цієї спільноти, що виходить за межі особистих обов'язків, відданості груповим або сектантським інтересам» [8, с. 30]. Солідарність як основа формування ідентичності здатна об'єднувати людей, роз'єднаних релігійними, класовими або етнічними інтересами. І саме в такому розумінні

об'єднання та уніфікація дає індивідам можливість, об'єднавшись, відчувати себе водночас відповідальними за власні природні права.

Звідси й постає, як зауважує Александер, парадоксальність громадянського суспільства, яке одночасно передбачає й радикальну індивідуалізацію, і «безкомпромісний колективізм», індивідуальний волонтаризм і колективну солідарність, що стає джерелом напруження та конфліктів. Парадоксальна суть громадянського суспільства зумовлює проблеми неточного використання самого поняття. У зв'язку із цим постає необхідність більш чіткого й диференційованого розуміння цього терміна, відповідно до емпіричних меж громадянського суспільства та його орієнтації на демократію як ідеал.

Вирішення питання стає можливим завдяки аналітичному розрізненню різних сфер: політичної, державної і, власне, громадянського суспільства. Лише визнаючи їх незалежними поняттями, а також точно визначаючи їхні специфічні інтереси й дискурси, можна, на думку Александера, зрозуміти й реконструювати дії, що виконуються різноманітними колективними утвореннями: соціальними рухами, елітами або пересічними людьми («рухаючись *аналітично*, ми зможемо *емпірично* дослідити відносини між громадянським суспільством та іншими негромадськими сферами» [8, с. 40], у межах яких діють своя справедливість і свої права).

Якщо з позицій і в термінах функціоналізму громадянське суспільство можна розглядати як соціальний вимір або підсистему, що тісно пов'язана з іншими підсистемами суспільства і відчуває їхній зворотний вплив, а з позицій феноменології можна сказати, що громадянське суспільство бере на себе основні обов'язки, від яких залежить життєдіяльність інших сфер, то насправді громадянське суспільство утворює значну частину публічного життєвого світу, завдяки якому існує сучасна соціальна організація.

Отже, людина може одночасно належати й до громадянського суспільства, і до різноманітних інститутів. Завдяки такому подвійному членству підтримується зв'язок особистості з досвідом, нормами й санкціями цих специфічних сфер. Однак лише за умови утвердження в суспільстві більш універсальної громадянської солідарності особистості можуть бути гарантовані її права та приписані її обов'язки, саме такі права й обов'язки, які здатні успішно взаємодіяти з внутрішніми прагненнями особистості й обмежувати їх асоціальний потенціал.

Підсумовуючи розробки Александера в напрямку створення загальної теорії громадянського суспільства, слід визнати, що, з огляду на загрози сучасному світові, а також широке поширення дисфункціональності різноманітних інститутів, тема громадянського суспільства постає надзвичайно актуальною для сучасного соціологічного теоретизування. На прикладі розробки Александером теми грома-

дянського суспільства виявляється можливим продемонструвати те, як відбувається розгортання тематичних стратегій сучасного соціологічного теоретизування, яке через рефлексивний аналіз розкриває способи контролю та порядки присвоєння дискурсу в сучасних суспільствах.

### **2.5.2. Н. Луман: соціологія як самоопис сучасного суспільства**

Теоретичний дискурс неофункціоналізму, представлений працями Н. Лумана, не залишає осторонь такий важливий спосіб формування стратегій теоретизування, як рефлексія пізнавальних можливостей та умов функціонування соціології як науки. Реалізація цієї рефлексії відбувається через визначення розривів, що характеризують стан розвитку сучасної соціологічної науки, та розробки пропозицій щодо їхнього осмислення та подолання.

Отже, висхідною позицією Н. Лумана з приводу рефлексії статусу соціології як науки виступає констатація й фіксація ситуації кризи сучасної соціології [113, с. 320]. Ця криза, на думку німецького соціолога, може бути позначена як «брак єдності дисципліни» [113, с. 321], що проявляється в 3-х основних, однак розрізних, напрямках – емпіричному, критичному та теоретичному. Ці напрямки, кожен з яких досягає успіхів у своїх областях, хоча й представляють одну й ту саму дисципліну, виявляються абсолютно відстороненими один від одного, знаходячи способи самообґрунтування та реалізації власних проєктів і завдань.

Так, зазначає Луман, емпіричні дослідження в межах соціології здійснюються через співвіднесення із зовнішнім світом, базуючись на передумові, що лише звернення до реальності може вирішити що істинно, а що хибно [113, с. 322]. Критична соціологія, спираючись на самодостовірність, давно вже визначилась, що вона є надзвичайно вдалим проєктом, у той час як суспільство, яке вона вивчає, не є таким досконалим. Що стосується теоретичних дискусій, то вони здебільшого орієнтуються на досягнення минулого, намагаючись схопитись за позиції, сформовані класиками, але, в той самий час, прагнучи дистанціюватися від них через їх інтерпретацію. При цьому абсолютно нормальним визнається відмова від вироблення єдиного опису суспільства, від прагнень досягнення єдності соціології як науки.

Отже, ситуація, що склалася в сучасній соціології, позначається Луманом як кризова, але не внаслідок того, що фіксуються наявні розриви й невідповідності між різними рівнями соціологічного знання, а тому, що відсутньою виявляється така позиція, яка б дозволила «отримати єдність через розрізнення, знайти єдність як єдність розрізнення» [113, с. 322] – парадоксальність, фіксація й розгортання якої, на думку Лумана, повинні стати основою для розробки нової теорії суспільства. Такий спосіб пізнавальної стратегії, відмінний як від класичного діалектичного

способу мислення, так і від стратегії пізнання, що базується на виявленні логічних суперечностей, може бути позначено як парадоксальний. Парадокс не має вирішення, а повинен розгортатися в нових парадоксах: «парадокс – це випадок чистого самоопису – це не просто рух маятника “туди і назад”, а та чарівність, що від цього виникає. Парадокс – форма, що розгортається сама в собі без вказівки на зовнішню думку, з якої його можна було б спостерігати. Він – початок і кінець в одному» [213, с. 247].

Розгортання цього парадоксу (представлення соціології як єдності розрізень через розрізнення) здійснюється Луманом через розведення 2-х питань, які, на думку дослідника, закладають основи й визначають умови вкорінення цього парадоксу: Що відбувається? та Що за цим приховується? Отже, два запитання, які із самого початку розривають соціологію, на які, із самого свого виникнення вона намагалася реагувати: що відбувається? і що за цим приховується? Причому запитання кожного окремо з необхідністю заперечення протилежного привело в глухий кут однозначності, ставлячи під сумнів можливість, якої б то не було цілісності. Але перш ніж дати власну відповідь на них, Луман пропонує розібрати кожне з них.

Отже, що відбувається? – запитання, навколо якого, за словами Лумана, вибудувалася ціла «фабрика» проектів емпіричних досліджень, головним завданням яких, зрештою, стало видобування грошей і робочих місць для продовження наступних досліджень [113, с. 323]. Інше питання – що за цим криється? – в основі своїй покриває добру стару волю вчених до пошуків прихованих істин, коренів, причин і меж існування, одвічну підозрілість і прагнення виходу з печери, де проекція тіней замінює блиск справжньої дійсності.

Так, контівське проголошення нової позитивної науки про суспільство, зобов'язало останню назавжди забути запитання чому?, замінивши його на запитання як? – прагнуло нівелювати й приглушити бажання розкрити справжні причини того, що за цим криється. Але спокуса зазирнути за лаштунки, побачити виставу з іншого боку, постійне очікування підступу й пристрасне бажання викрити акторів – та вони просто грають! вони шарлатани! – ось справжнє покликання іншої науки – марксової традиції підозри й вічного: а що за цим криється?

Проста діалектика заперечення йшла шляхом підміни одного іншим у варіанті Конта – абсолютизації питання «що відбувається?», Маркса – «що за цим криється?». Але мета-завдання, яке намагається реалізувати Луман, – не заперечувати будь-який із цих полюсів, а затверджувати кожний із них, зайняти таку позицію, по відношенню й виходячи з якої два запитання й дві відповіді на них стали б можливими: досягти єдності через розрізнення, знайти єдність як єдність розрізнення

– це здається парадоксальною теоретичною програмою, але саме так і пропонує вчинити Луман.

Різне – є одне й те саме. У цьому й полягає вихідний парадокс, на якому наголошує Луман. Тому тільки, завдяки можливості одночасного запитування – і «що відбувається?», і «що за цим криється?» – стає можливим існування єдиного проекту, під назвою соціологія. Просто сама соціологія ще «не відрефлексувала свою єдність, тобто єдність цього розрізнення» [113, с. 323], що й пропонує зробити Луман. На думку німецького соціолога, було б великим виграшем для соціологічної науки, якби не тільки шляхом логічного та розумного аналізу, а й шляхом безпосередньої інтуїції прийшли до визнання, що поступальний рух пізнання суспільства (чим власне й займається соціологія) пов'язаний із подвійністю її основ – емпіричного й теоретичного знання, одночасних пошуків відповідей на питання – «що відбувається?» і «що за цим криється?» [113, с. 324].

Отже, відмінність двох питань потребує єдності – вона утворює діалектичну проблему, як сформулювали б це представники певної філософської традиції. Але завдання, яке намагається вирішити Луман, – не пов'язати діалектично ці дві позиції, використовуючи гегелівський принцип заперечення заперечення (шлях, яким пішов Маркс), а беручи саму суть парадоксальності – можливість затвердити відмінність як таку – поклавши, таким чином, в основу утвердження різноманітності.

Це стає можливим, за словами Лумана, через маркування розрізнення, завдяки введенню спостерігача. Спостерігач і є розрізнення – той, хто таке розрізнення встановлює. Тут слід більш детально пояснити, що має Луман на увазі під спостереженням. Для Лумана спостереження – не психологічний і не пізнавальний процес, а абстрактне й формальне поняття покладання «розрізнення і позначення» як єдиної системної операції. Спостереження, за Луманом, не «бачить», а «розрізняє» [100, с. 67]. Воно відноситься до визначальних й основоположних операцій будь-якої системи, оскільки будь-яка операція розпочинається з розрізнення. Не можна щось відрізнити й розмежувати, не означивши одну й іншу сторони. Розрізнення «розколює світ навпіл». Спостерігач, розрізняючи, створює специфічний комплекс системних відносин, оскільки спостереження «одним поглядом», одночасно охоплює дві сторони. Отже, операція спостереження створює двосторонню форму. Проте спостерігач бачить розрізнення, але не бачить те, що (хто) розрізняє, тобто самого себе. Для себе він – «сліпе поле» [111, с. 197]. У той самий час, якщо спостерігач не бачить себе, його може бачити інший спостерігач, здатний спостерігати за першим спостерігачем і тим, що спостерігається. Це і є *спостереження другого порядку*: спостереження спостереження. Ті види спостереження, у яких

реалізується спостереження другого порядку, не можуть спостерігати самі себе (наприклад, теорія). Для цього вони потребують спостереження третього порядку й т. ін. Але неможливий такий стан, у якому система має всю вичерпність знання про себе. Чи можливі тоді, взагалі, самоопис і самоспостереження?

Проблема автологічності виникає саме тоді, коли мова йде про суспільство як систему та способи його самоопису. У випадку із суспільством немає зовнішнього спостерігача, оскільки тут усе знання виробляється шляхом самоспостереження й самоопису. Система сама повинна створювати спостереження своїх спостережень й опис своїх описів. Вирішення цієї проблеми, на думку Лумана, не повинно йти шляхом створення метарівнів або нескінченим зростанням порядків спостереження. Ідея самозвернення, врешті-решт, наштовхується на парадокс, з якого система бере свій початок і який виявляється конструктивним для її розвитку. Шляхом самоопису виникає можливість *re-entry* – входу всередину системи: розрізнення може вступати в область, що ним розрізняється. Як зазначає Луман, «спостерігач повторно вступає в спостережуване. Спостерігач є частиною того, що він спостерігає, він бачить себе в парадоксальній ситуації того, що він спостерігає» [96, с. 173].

Під чарами парадоксальності не тільки знову зникається те, що здавалося розрізненим: «сама відчужена, ворожа або поневолена основа науковості знову святкує свято примирення зі своїм блудним сином – людиною, суб'єктом» [113, с. 324]. Щоб зрозуміти сказане, вважає Луман, доведеться, якби знести камінь за каменем раніше зведену будівлю соціологічної науки, доки не буде видно фундаменту, на якому вона побудована.

Луман вважає, що без додаткових аргументів зрозуміло, що соціологія може описувати суспільство тільки в суспільстві [113, с. 325]. У всякому разі, соціологія існує лише в суспільстві, не поза суспільством. Оскільки соціології доводиться бути наукою, вона ставить питання «Що відбувається?». Оскільки вона цікавиться питанням «Що за цим криється?», системою відліку для неї є система суспільства. Різниця в постановці запитання є, отже, відмінність в системах відліку, з якими повинна мати справу соціологія. Вона не може уникнути ані того, що вона наукова, ані того, що вона наука про суспільство. Проте в обох випадках вона виступає як внутрішній спостерігач системи, в операціях якої вона бере участь, а це робить притаманний їй спосіб спостереження як логічно, так і теоретично складним. Крім того, подібно фізику, вона своїм спостереженням змінює свій об'єкт, а описи, які пропонуються, не тільки відбуваються в самому об'єкті опису, але й істотно змінюють сам об'єкт.

Якщо соціологія, вважає Луман, має намір описувати суспільство як систему, що описує саму себе (а як інакше?), вона одночасно описує тим самим свою власну

позицію у своєму об'єкті. Як спостерігач вона включається в спостережуване нею. Однак можливість такого опису укорінена в особливості суспільства як системи, яка всередині себе створює для самої себе можливість зовнішнього спостереження (що пов'язане з ускладненням внутрішньої диференціації системи) [113, с. 334]. Тобто система не покладається виключно на самоопис своїх функціональних підсистем (теологію, педагогіку, теорію права, державознавство, ринково орієнтовану національну економіку тощо), але зіштовхує ці описи, які в наші дні виступають у формі теорії, із зовнішнім спостереженням, яке не прив'язане до норм і інституціональних самоочевидностей тієї чи іншої його об'єктної сфери.

Завдання соціології при цьому представляється як опис у термінах розрізень того, що «місцевим» здається звичайним, необхідним і природним, зображуючи все контингентним і штучним. Гра випадковостей, яка стає основою для такого опису, забезпечує спостережуваним системам потенціал варіативності й імпульси для вибору. Але й сама соціологія, поставляючи іншим структурним елементам суспільства інструменти, що базуються на варіативності, повинна починати з деякого завжди для неї випадкового, контингентного, завжди залежного від спостерігача вирішення парадоксу спостереження. У такому початку знаходиться лише вказівка на інші можливості початку, але жодних вихідних даних щодо форм (розрізень), які могли б довести свою спроможність. Тому й всяке перше розрізнення повинне розумітися як контингентне, випадкове. Це виходить унаслідок зведення будь-якої теорії до парадоксу проведення розрізень, що має бути розв'язаний.

Завдання соціологічної теорії з таких позицій, за словами Лумана, може полягати лише в тому, щоб реалізувати цю форму в суспільстві, тобто в тому, щоб копіювати форму у форму [113, с. 346]: за аналогією з формами мистецтва, можна сказати, що соціологія повинна була б пародіювати суспільство в суспільстві, постійно повертаючись до вихідної позиції розрізнення й наново переробляючи власні можливості опису та спостереження. Усю теорію сучасного суспільства варто було б, особливо що стосується понять, сконструювати так, щоб доводилося змінювати кожне поняття, яке має увійти в таку теорію. Така теорія створювалася б, виключно виходячи з принципу гри випадковості, у неї не було б ні функції відображати, ні функції репрезентувати. Свої обмеження вона брала б не як щось задане «природою» або «сутністю» свого предмета, а повинна була б конструювати їх сама.

Отже, на думку Лумана, вона була б моделлю суспільства в суспільстві, яка «інформує» про своєрідність цього суспільства. Ось який був би її результат: звільнити самодисциплінуючі можливості спостереження, які не прив'язані до

звичних у повсякденному житті або в функціональних системах можливостей спостереження: «тоді її (соціології) завдання буде полягати не в тому, щоб відображувати певний напередзаданий об'єкт (у його статичі чи динаміці). Швидше мова буде йти про появу теорій, які зберігають дистанцію до того, що саме собою зрозуміле в повсякденному житті, і навіть свідомо генерують цю дистанцію, щоб досягти більш абстрактного рівня несуперечності» [104, с. 285]. Якби це вдалося, уважає Луман, у нас було б суспільство, яке само себе описує з допомогою соціології. І питання «Що за цим криється?» – просто б зникло.

Такий самоопис підкреслює ідею того, що суспільство не існує саме собою, принаймні воно не є доступним для нас поза своїми описами. Це ще раз підкреслює луманівську ідею про те, що в дослідженнях суспільства важливі не критерії ідентичності суспільного стану, але те, хто і як спостерігає. Саме ця позиція й утворює епістемологічний базис підходу Лумана. Класичне питання про природу соціальної реальності та умов можливостей соціального порядку, переформулюється на нове питання соціології: про спостереження й опис цієї реальності, цього порядку. Спостереження створює спостережувальне тією мірою, якою ефекти спостереження впливають на його об'єкт. Отже, соціологія як самоопис суспільства і є тим спостерігачем, завдяки якому виникає можливість представлення суспільства як чогось, що існує.

Отже, соціологія бере на себе роль своєї аналітичної епістемології суспільства, аналізує наукові поняття, розкриває історію їхньої семантики, принципи розвитку та еволюції, але найголовніше – розвиває принцип залежності соціальних структур і семантики. Саме епістемологія виявляється рефлексивною інстанцією в соціології, що забезпечує її аналіз її власних передумов, співставлення її самої із зовнішнім світом.

Запропонована Луманом концепція соціології як аналітичної епістемології суспільства розкривається через розгортання тематики рефлексивності як стратегічного напрямку розвитку соціологічної теорії і способу подолання розривів і суперечок теоретизування. Саме завдяки визнанню парадоксальності єдності як єдності розрізнення, німецькому соціологу вдається віднайти нові точки зчеплення, що відкривають умови й можливості до поєднання одночасно несумісних але еквівалентних способів опису суспільства. Визначені в межах неофункціоналістського проекту Лумана способи тематизації дискурсу відповідають зазначеним і проаналізованим нами попередньо способам формування стратегій сучасної соціологічної теорії, представленої як дискурсивна формація.



### 3. ПОРЯДОК ПОСТСТРУКТУРАЛІСТСЬКОГО ДИСКУРСУ

#### 3.1. Дискурс постструктуралізму як епістемологічний протест

Постструктуралізм як філософська течія виникає в 70-х рр. ХХ ст. у Франції, пізніше його було підхоплено й розвинено науковцями в інших країнах. Цей напрямок з'явився передусім як реакція на структуралістську методологію та її широке (часом, навіть надмірне) застосування в гуманітарному знанні. Постструктуралізм як інтелектуальний проект базувався на протесті проти самого принципу влади, утіленому в ідеї структурного впорядкування світу, у цілому був співзвучний бунтарській ідеологічній атмосфері, що запанувала у Франції в другій половині 1960-х рр., і втілилася у відомій студентській революції. Студентський бунт унаочнився бажанням подолати не лише старі схеми й способи викладання, але й самі принципи, що були нав'язані структуралістською парадигмою мислення. Стосовно цього досить демонстративним був заклик студентів, залишений ними на дошці порожньої аудиторії Сорбони, – «Структури не виходять на вулиці». Заклик, який пропонував змінити саму систему мислення, повернувши, нарешті, в науку активного діяча, суб'єкта, а не поставлену йому на підміну структуру. Так, на зміну «структуралістському аскетизму приходять елегантний гедонізм та іронічний скепсис, підкреслена строгість квазіматематичних побудов поступається місцем вільній імпровізації та невимушеному есеїзму» [88, с. 5], які стають характерними рисами постструктуралізму

Стосовно епістемології постструктуралізм ґрунтується на кількох принципових засадах [137, с. 93]. По-перше, на відмові від цілісного й зв'язаного опису, масштабного теоретизування, систематизації, пошуку об'єктивних законів функціонування та розвитку суспільства. По-друге, на ствердженні методологічного плюралізму, принципової рівноцінності всіх поглядів на явище, що вивчається, і навіть таких, які вважаються доннауковими або ненауковими. По-третє, на відмові проводити чітку межу між суб'єктом та об'єктом наукового дослідження: ці поняття з їхнім традиційним протиставленням одне одному зазнають перегляду. І, нарешті, постструктуралізм характеризується особливим ставленням до політичного, владного виміру наукового знання.

Однак центральним аспектом цієї методології, з якого випливають усі інші, є особливий погляд на структуру соціальної реальності. Реальність (передусім, соціальна) розглядається як сукупність слабо пов'язаних між собою фрагментів, адже зв'язність і цілісність – це або результат опису, за яким приховано ці суперечливі фрагменти, або результат дії конкретних сил, що насильно пов'язують ці

фрагменти в єдине ціле, формуючи певний штучний продукт. Якщо в класичній епістемології розрив, суперечність розглядаються як проблема, яку потрібно пояснити, то з погляду постструктуралізму, навпаки, проблемою виступають цілісні й пов'язані фрагменти.

Мова йде, по суті, про нову онтологію, що лежить в основі постструктуралізму, про своєрідне вирішення проблеми співвідношення цілого та частини. У класичній онтології будь-який об'єкт розуміється як частина якогось, навіть уявного, цілого й, у свою чергу, є цілим, яке або складається з частин, або хоча б уявно може бути поділено на частини. Постструктуралізм базується на іншій онтології, на іншому вирішенні проблеми цілого та частини: «Ми живемо в епоху часткових об'єктів, цеглин і залишків. Ми більше не віримо в ті фальшиві фрагменти, подібні до уламків античної статуї, які чекають, що їх відновлять і склеять, щоб сформувати єдність» [64, с. 72]. На думку Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, будь-який об'єкт, з одного боку, не є цілим, він принципово частковий, а з іншого боку, він не є частиною якогось цілого, навіть уявного: «Ми більше не віримо ні в першопочаткову єдність, ні в кінцеву єдність» [64, с. 72]. Це частина, яка абсолютно виключає існування цілого: не існує такого цілого, гармонійною частиною якого був би цей частковий об'єкт у своєму первісному вигляді. Щоб вмонтувати об'єкт у ціле, його необхідно спочатку деформувати, змінити, зруйнувати: «ціле виробляється, воно вироблене як частина нарівні з іншими частинами, воно не об'єднує і не робить цілим – навпаки, воно приєднується до них, встановлюючи викривлені шляхи між сполученими посудинами, трансверсальні єдності елементів, що зберігають вся свої відмінності у своїх власних вимірах» [64, с. 73]. Отже, як можна зрозуміти, з погляду постструктуралістської онтології, будь-яке цілісне утворення в соціальній сфері має розглядатися як штучно сформований феномен, як сума суперечливих фрагментів, штучно пов'язаних за допомогою соціального дискурсу.

Ідея безструктурності, або «децентрованої» структури, є ключовою для розуміння відмінності між структуралізмом та постструктуралістськими ідеями. Розглянемо, як аргументується цей принцип в роботах Ж. Дериди. На його думку, поняття «центру структури» визначається самим принципом «структурованості структури»: «Цей центр мав своєю функцією не тільки орієнтувати та врівноважувати, організовувати структуру – адже фактично неможливо мислити структуру неорганізовану, – а й, насамперед, домагався, щоб принцип організації структури обмежував те, що ми могли б назвати *грою* структури. Безперечно, центр будь-якої структури, орієнтуючи та організуючи зв'язність системи, дозволяє гру елементів усередині тотальної форми» [65, с.352].

Водночас, у самому «центрі пермутація або трансформація елементів (які, проте, можуть бути й структурами, що включені в цю структуру) заборонена... Отже, завжди вважалося, що центр, єдиний за визначенням, конститує в структурі те, що, керуючи структурою, уникає структурності. Ось чому для класичного уявлення про структуру властиво, що про центр можна сказати, що він парадоксально розташований і в структурі, і поза структурою. Він перебуває в центрі тотальності, а проте, оскільки центр до тотальності не належить, вона має свій центр десь-інде. Центр не є центром... Уся історія концепту структури... повинна бути осмислена як низка субституцій від центру до центру, як зчеплення детермінацій центру» [65, с. 353].

Дерида представляє структуру як таку, що сама нівелює свою структурність. Структура передбачає існування певного центру, який орієнтує й організовує узгодженість системи, але й водночас дозволяє гру – люфт елементів усередині форми як цілого. Утім, дослідник виходить з положення, що центр – це те, навколо чого створюється структура, те, завдяки чому вона стає стійким утворенням; перестановка й перетворення елементів у самому центрі неможливі. Отже, те, що керує структурою, не підпадає під характеристику структурності [65, с. 354]. Центр, хоча й знаходиться в центрі сукупності, все одно лежить поза нею, тому що просто не може бути включений у неї.

Поняття центрованої структури, на думку Дерида, є насправді поняттям обґрунтованої гри, встановленої на основі нерухомості та заспокійливої достовірності. Тобто гри навколо нерухомого й незмінного центру, що надає структурі впевненості, цілісності, стійкості, хоча й не входить до самої структури. Дерида на основі цього робить висновок, що вся історія розвитку поняття «структура» повинна усвідомлюватися як серія підмін одного центру іншим [65, с. 353]. Тепер же можна подивитись на структуру як таку, що не має центру й перетворюється на дискурс, розширюючи поле гри до безкінечності. Постструктуралізм тут постає немов би еволюційним продовженням попередніх теорій, він виривається з полону підміни центрів.

Отже, в основі уявлення про структуру знаходиться поняття центру структури як певного начала, що організовує структуру та керує нею та водночас і запобігає структурності. Звідси, на думку Дерида, «центр» – це не об'єктивна властивість структури, а фікція, що постулюється спостерігачем, результат його «сили бажання», «волі до влади», результат нав'язування певного сенсу, який сам із себе може бути абсолютно іншим. Принцип центрації проймає всі сфери життєдіяльності сучасної людини: у філософії та психології він призводить до раціоцентризму, що стверджує перевагу дискурсивно-логічної свідомості над іншими її формами, у культурології – до європоцентризму, що перетворює європейську соціальну практику й тип мислення на критерій для аналізу над іншими формами культури, в

історії – до футуроцентризму, що визнає історичне сьогодні або майбутнє завжди «кращим», прогресивнішим за минуле [65, с. 356].

Виклад ідей Дериди має форму критики, що також є характерним для постструктуралістів. Він веде інтелектуальну гру, і гра складається навколо самого автора, який, власне кажучи, перестає бути її центром, адже ця гра вже стала дискурсом. Деріда зазначає, що часто, критикуючи щось, ми користуємось методами того, що критикуємо. Так, критикуючи метафізику, неможливо не використовувати її ж терміни. Етнологія, критикуючи етноцентризм (децентралізацію), як європейська наука виникає в рамках відповідного дискурсу й використовує відповідні традиційні поняття.

Розвиток постструктуралістського мислення відбувається в кількох напрямках. По-перше, постструктуралізм ставить перед собою завдання звільнитися від влади абсолюту. Так, Деріда, непрямо відкидаючи істину-логос (хоч він і виступає проти логоцентризму), уводить поняття *differance* [67, с. 377] («диференція», «розрізнення», акцентуючи увагу на часовій тривалості, «відтяжці», «відтермінування»). Це дозволяє поставити під сумнів «наявність», «самонааявність» цієї істини, її живу присутність «тут і тепер». У концепції Дериди центр або відступає у нескінченну ретроспективу минулого, або зникає у нескінченній перспективі майбутнього [88, с. 32], але в будь-якому разі він не являється людині, будучи лише множиною слідів своєї відсутності.

По-друге, залишений без онтологічної основи світ перетворюється на суто феноменальний: якщо, згідно з Ж. Дельозом, учення Платона було «філософією виходу» (з «печери» до «світу ідей»), а вчення Ніцше – «філософією сходження вниз» (коли за кожною печерою відкривається інша, ще більш глибока) [62, с. 343], то для Ж. Дельоза «немає більше ані глибини, ані висоти» [62, с. 178], немає нічого, крім «автономії поверхні», де можна віднайти «події, сенси та ефекти, які не можна звести ані до глибин тіл, ані до високих Ідей» [62, с. 180]. Усе, що відбувається, усе, що висловлюється, відбувається й висловлюється на поверхні, яка є також мало дослідженою та пізнаною як глибина й висота.

Концепт поверхні стає знаковим для постструктуралізму, протиставляючи його попередній філософській традиції. Цей принцип – принцип поверхні – пов'язується з критикою будь-якої онтології, що вибудовується за стратегією ієрархізування: усі сенси й принципи урівнюються на поверхні. На думку Ж. Дельоза, поверхня – це тонка межа, що не має товщини, сформована злиттям висловлювань та речей, яка одночасно й поєднує, і розділяє: «Смислом є те, що формується й розгортається на поверхні. Описана вище межа є не певним водорозділом, а, ймовірніше, елементом,

що зв'язує, так що смисл постає і як те, що відбувається із речами, і як те, що впирається в реченнях» [62, с. 173].

По-третє, зрештою, і сама ця поверхня не має ані єдності, ані однорідності. На противагу гегелівській «суперечності», у якій передбачено збереження цілого, постструктуралізм уводить поняття радикального «розрізнення», яке, на відміну від «негативності», є не джерелом доцільного розвитку, а основою безцільного калейдоскопічного «руху» множини різнорідних і відокремлених культурних інстанцій, що не допускають ні синтезу, ні асиміляції: «Така ситуація передбачає копірвання розрізень, плюралізм вільних розрізень, диких і неприручених, власне диференціальні прості і час, що проступають скрізь спрощення меж або опозиції» [63, с. 70–71]. Утім, ці інстанції представлено як множину «центрів сили», які ведуть між собою нескінченну й безвихідну боротьбу – боротьбу не за істину, а за владу.

Як бачимо, у постструктуралізмі поняттю влади надається визначна роль, а точніше – поняттям влади й насилля. Влада знаходиться, на думку постструктуралістів, усюди; усе підвладне владі й все має владу над чимось. Окремої уваги заслуговує влада дискурсів, комунікацій, мови, слів. Так, ще один яскравий представник постструктуралізму Р. Барт вважає мовну діяльність основним осередком влади. Він безапеляційно називає мову фашистом. Адже мова самою своєю сутністю примушує нас говорити так, а не інакше, вона є «владним, наполегливим, невмолимим голосом самої структури» [18, с. 548].

Як же тоді позбутися цього тягаря влади? Барт пропонує як порятунок хитрощі з мовою. Можливість почути звучання безвладної мови він називає літературою. Вона дозволяє завдяки грі слів, усеосяжності інтересів, багатомовності (у широкому значенні цього слова) і здатності відтворювати реальність (чи, швидше, утворювати іншу реальність) постійно оминати владу мови, постійно перебувати не в тому місці, де влада цього очікує, казати одне й одночасно інше кількома різними способами, для всіх і ні для кого, про все й ні про що. «Письмо перетворює знання на свято» [18, с. 550], – стверджує Барт. Утім, навіть якщо за умов здійснення всіх цих хитрощів, витвір автора стає інструментом влади, завжди є можливість відмовитися від цього витвору. А чи взагалі існує автор як такий, суб'єкт діяння? Постструктуралізм дає на це запитання свою власну відповідь, відмінну від структуралістської традиції.

Деконструюючи структури, ставлячи під сумнів принцип структурації постструктуралізм за структурами знаходить агента діяння. Це, однак, не той старий, доструктурний, екзистенціальний суб'єкт філософії, що мав певну кількість стабільних, невідчужених якостей, які даються йому від природи, а лише формальний суб'єкт діяння, позбавлений будь-яких субстанціонально укорінених атрибутів. Це

«чистий квант» волі до влади, пов'язаний з певною структурою. Сам з себе цей суб'єкт не має форми, як і суб'єкт структуралізму. Щоб існувати, він повинен входити в структури, але його ставлення до цих структур активне й творче, він може їх змінити й перетворити. Суб'єкт не існує сам з себе, його завжди включено в систему «дискурсивних практик», яка, у свою чергу, не існує поза суб'єктом: «“Суб'єкт-у-собі”, тобто автономна свідомість, суб'єкт як центр, який усе навколо себе організовує і є першопричиною й одночасно кінцевою метою власної діяльності, неможливий, як й “об'єкт-у-собі”, “річ-у-собі”, тобто фактична об'єктивна реальність, незалежна від людської свідомості» [76, с. 28].

Така концепція суб'єкта отримує підтримку й у відповідній теорії соціального знака. Якщо структуралізм і семіотика досліджують передусім звичайний, конвенціональний модус функціонування знака, то постструктуралізм акцентує увагу на такому способі його буття, який підриває систему значень, що соціально контролюється [210, с. 124]. Основним способом функціонування знака із цього погляду є відхилення від соціально закріпленої норми. У центр уваги потрапляють не просто конвенції й загальноприйняті забобони, а метафоричне та рефлексивне їхнє використання. Наприклад, якщо ці конвенції є основою аргументації, то виступають не прямо й безпосередньо, а змінюються суб'єктом із погляду його власної вигоди. При цьому вони можуть відігравати роль прямо протилежну тій, що була спочатку.

Суб'єкт не просто несвідомо підкоряється забобонам, а цілеспрямовано використовує їх у власних інтересах. На перший план виходить не конвенціональне, як у структуралістів, а риторико-метафоричне використання знака, де конвенції виступають лише будівельним матеріалом. Стосовно цього можна протиставити «наївний» суб'єкт структуралізму, який заплутався в павутинні структур, «хитрому» суб'єкту постструктуралізму, який ці структури активно використовує, зводить їх до рівня предмета маніпуляцій.

Кожна соціальна група маніпулює цими структурами, захищаючи власні інтереси. Сукупність соціальних дискурсів, що прийняті в суспільстві, перетворюється на своєрідну клаптикову ковдру, яку намагаються перетягнути на себе різноманітні соціальні групи. Ідеологічна боротьба, яка розгортається в суспільстві, націлена на модифікацію того чи іншого дискурсу, зміну його конфігурації, вигідну для соціальної групи, яка веде боротьбу. Утім, попри цю відносну свободу розпорядження дискурсом, суб'єкт постструктуралізму не може існувати поза дискурсом, тобто поза структурою; дискурс уплетено в його суть [71, с. 319–320]. Будь-яка зміна дискурсу суб'єктом призводить до зворотного впливу на нього самого, оскільки суб'єкт не існує і не може існувати поза системою відносин, невід'ємною частиною яких є він сам (і як творець цих відносин, і як центральний елемент

їхнього існування). Зміна, модифікація дискурсу спричинює зворотний вплив на всі соціальні сили, які включено в прямі відносини із цим дискурсом, і, таким чином, група, що отримала перемогу, не просто нав'язує іншим свою волю, а модифікує і змінює соціальні сили, при цьому змінюючи й себе.

Отже, якщо структуралізм звів роль суб'єкта до ролі гравця, який веде гру за правилами, що задані раз і назавжди, то в постструктуралізмі цей гравець отримав певну владу над правилами, так і не повернувши, утім, своєї субстанціальності й незалежності. Цей гравець став нібито персоніфікацією структури, її внутрішньою силою, яка створює її і приводить у дію, будує і перебудовує, але окремо від неї існувати не може. Ця незрозумілість, невловимість постструктуралістського суб'єкта пов'язана, правду кажучи, з тим, що в межах цієї філософії конкретні соціальні персонажі – класи, групи, індивіди – відходять на другий план, а в центр уваги потрапляє павутиння відносин влади, у якій вони розміщені, джерелом, знаряддям і водночас продуктом якої вони є. Соціальний суб'єкт у постструктуралізмі зводиться до відносин влади, до яких його включено.

Своєрідність і привабливість постструктуралізму полягає в тому, що в межах цієї течії було переглянуто багато старих філософських принципів і запропоновано новий спосіб аналізу соціокультурного простору. Це, у свою чергу, дало можливість постструктуралізму стати фундаментом і теоретичним підґрунтям постмодерністського способу теоретизування в соціогуманітарному пізнанні. Найяскравіше основні принципи та положення постструктуралізму в соціології представлено у творчості французького дослідника П. Бурдьо та його послідовників. Деякі спроби переосмислення спадщини класичного структуралізму здійснює також Е. Гідденс у своїй теорії структурації. Теоретичні розвідки цих двох авторів будуть розглянуті далі як приклади постструктуралістського теоретизування в сучасній соціології, а їхній творчий доробок проаналізовано з позицій способів впорядкування дискурсу сучасного соціологічного теоретизування за чотирма основними напрямками: переосмислення класичного об'єкту соціологічного дослідження (проблеми соціального порядку); переосмислення зразків і способів класичного теоретизування (позиціонування відносно структуралістської традиції); формування й введення в соціологічну теорію нових понять та тематизація дослідницьких стратегій (рефлексивні процеси дискурсивного теоретизування).

### **3.2. Переосмислення класичного об'єкту дослідження: рецепція проблеми соціального порядку**

Проблема порядку як класичний об'єкт уваги соціологів знаходить своє осмислення й в працях представників постструктуралізму. Однак із позицій аналізу способів впорядкування дискурсу сучасної соціологічної теорії нашу увагу привертають не стільки варіанти відповіді на це класичне питання соціологічної теорії, які пропонуються теоретиками постструктуралістського напрямку, скільки те, в якій спосіб це питання формулюється й розв'язується, які наслідки для соціологічної теорії мають способи переосмислення цього питання, зрештою, які зміни в стратегії соціологічного теоретизування разом із цим привносяться.

Така постановка питання та спосіб представлення постструктуралістського дискурсу вимагає більш детального аналізу й фокусування уваги на методологічних принципах і стратегіях постструктуралістського теоретизування в щільному зв'язку із класичними соціологічними концепціями, серед яких не останню роль відіграють ідеї представників структуралістського напрямку. Саме через переосмислення класичної соціологічної спадщини (і структуралістської методології соціального пізнання зокрема) представники постструктуралізму, концепції яких будуть розглянуто детально – П. Бурдьо та Е. Гідденса, – пропонують й обґрунтовують своє бачення проблеми соціального порядку та ті зміни, що з необхідністю вносяться до соціологічного теоретизування задля можливості розв'язання означеної проблеми.

#### **3.2.1. П. Бурдьо: соціальний порядок крізь призму соціальної топології**

Намагаючись подолати суперечності в різноманітні підходів до розуміння й аналізу соціальної реальності та проблеми соціального порядку, які сформувалися в середині ХХ ст., П. Бурдьо розвиває власну соціологічну концепцію, яку називає «конструктивістським структуралізмом» або «структуралістським конструктивізмом». Із самої назви вже стає зрозуміло, що він намагається поєднати два протилежних підходи до розуміння й аналізу соціальної реальності та соціального порядку: об'єктивізм та суб'єктивізм, або, як зазначає сам Бурдьо, конструктивізм та структуралізм. «За допомогою структуралізму я хочу показати, – зазначає теоретик, – що в самому соціальному світі... існують об'єктивні структури, незалежні від свідомості й волі агентів, здатні спрямовувати та підпорядковувати їхні практики та уявлення. За допомогою конструктивізму я хочу показати, що існує соціальний генезис, з одного боку, схем сприйняття, мислення та дії, ...а з іншого боку, соціальних структур, які, зазвичай, називають класами» [37, с. 181–182].

Така теоретична стратегія дуже близька до структуралістського способу мислення, що пропонує розглядати в будь-якому соціальному феномені два рівні:



явний, або поверхневий, що даний у безпосередньому спостереженні, та неявний або глибинний, який і є власне структурним. При цьому специфіка структуралістського підходу полягає не у визначенні специфіки кожного з рівнів окремо, а в аналізі й розкритті їх взаємозв'язків, співвідношення та впорядкування. Фактично, формулюючи методологію дослідження соціального порядку, П. Бурдьо використовує принципи структуралістської методології, віддаючи пріоритет відносинам, а не структурам.

Саме тому у своїй соціологічній концепції Бурдьо пропонує відмовитися від способу мислення, який він називає субстанціоналістським, й ідентифікувати соціальну реальність не із сутностями, що відкриваються повсякденному досвідові агентів, а із соціальними відносинами. «Соціальна реальність, – пише Бурдьо, – є ансамблем невидимих зв'язків, тих самих, що формують простір позицій, зовнішніх по відношенню одна до одної, таких, що визначаються одна через іншу, за їхньою близькістю або дистанцією між ними, а також за відносною позицією: зверху, знизу або між ними, посередині» [37, с. 185]. Отже, намагаючись уникнути крайнощів об'єктивізму та суб'єктивізму (орієнтації на структури й протилежної їй орієнтації на дію), Бурдьо прагне розвинути «науку діалектичних відносин між об'єктивними структурами... і структурованими диспозиціями, у межах яких ці структури реалізуються й відтворюються» [37, с. 205].

На противагу формам методологічного монізму, які передбачають онтологічний пріоритет структури або агента, системи або актора, колективного або індивідуального, Бурдьо стверджує первинність відносин. На його думку, дуалістична альтернатива «структура-діяльність» відображає те узвичаєне сприйняття соціальної реальності, від якого соціологія повинна звільнитися. Отже, у конструктивістському структуралізмі задіяно реляційну модель соціальної реальності, на підставі якої все, що існує в соціальному світі, – це суб'єкт-об'єктні відносини: не інтеракції між індивідами (інтерсуб'єктивні відносини), а «незалежні від волі й свідомості індивіда» соціальні відносини. Той специфічний порядок, що формується на проміжному рівні – між об'єктивними структурами та суб'єктивними уявленнями, – як «ансамбль відносин», що існує між ними.

Теоретична основа соціології П. Бурдьо – концепція «подвійного структурування», суть якої розкривають такі постулати. Соціальна реальність вважається структурованою. Це структурування проявляється й в соціальних відносинах (через розподіл різноманітних ресурсів (капіталів) як матеріального, так і нематеріального характеру), і в уявленнях людей про ці відносини та про навколишній світ, що мають зворотний вплив. «Особливість соціального універсуму полягає в тому, що структури, які його оформлюють, існують двічі: як реальність першого порядку, що

проявляє себе через розподіл матеріальних ресурсів та значущих соціальних цінностей і благ; а також як реальність другого порядку, у формі систем класифікацій, ментальних та тілесних схем, що функціонують як символічні взірці практичної активності – дій, мислення, почуттів та смаків – соціальних агентів» [200, с. 7].

Отже, визнається існування об'єктивних структур, що виявляються через розподіл значущих матеріальних і нематеріальних ресурсів, тобто соціальна реальність, якою вона представлена в працях Е. Дюркгейма. Також визнається, що соціальний світ є уявленнями про нього, які конструюються самими агентами, а соціальна реальність – це досвід повсякденної свідомості людей (про який ідеться в працях соціологів феноменологічного напрямку). Ці дві позиції: позиція соціальної структури та позиція діючих агентів – пов'язані діалектично. Поряд із детермінацією людської діяльності з боку об'єктивних структур Бурдьо вводить до аналізу детермінацію з боку історичних агентів: соціальні структури обумовлюють практики й уявлення агентів, але агенти здійснюють практики і, таким чином, відтворюють і перетворюють структури.

Отже, концепція подвійного структурування включає два ряди детермінацій людської діяльності, що відображають, з одного боку, генезис, а з іншого – структуру соціальної реальності [169, с. 59]. До першого роду детермінацій Бурдьо відносить каузальні зв'язки: існують об'єктивні структури, які не залежать від волі та свідомості людей, саме вони виступають «кінцевими причинами» практик та уявлень агентів. З іншого боку, іманентною рисою агентів є активність, самі вони – джерело безперервних дій та впливів на соціальну реальність. Ці моменти генезису соціальної реальності для Бурдьо не є рівнозначними, він вказує не лише на діалектичний зв'язок між ними, але й на їхню ієрархію.

Агенти не можуть реалізувати свої практики незалежно від «наперед заданих» їм об'єктивних структур, вони діють винятково «всередині» вже заданих соціальних відносин, а отже, спроможні лише репродукувати й трансформувати їх. Активна діяльність агентів неможлива без інкорпорованих (засвоєних) структурних обмежень – практичних схем – «принципів, що визначають порядок дії» [32, с. 121]. Це принципи класифікації, ієрархії, поділу, які одночасно є принципами сприйняття та бачення соціальної реальності й продуктами інтеріоризації об'єктивних соціальних структур. Саме тому суб'єктивне структурування соціальної реальності завжди є підпорядкованим.

Ще один аспект подвійного структурування – структурний. Він пов'язаний з тим, що, по-перше, соціальні відносини нерівномірно розподілені в просторі й часі. По-друге, агенти нерівномірно розподілені між соціальними відносинами – не всі агенти в один і той самий час беруть участь в одних і тих самих відносинах. По-

третє, нерівномірно розподілені між ними об'єктивації соціальних відносин (капітали, мовою Бурдьо). По-четверте, інкорпоровані соціальні відносини (практичні схеми) також розподілені нерівномірно: виходячи зі своїх практичних схем (інтеріоризованих соціальних відносин), агенти по-різному структурують соціальну реальність. Водночас структура суб'єктивного сприйняття завжди подібна до структури об'єктивного світу, оскільки вирішальну роль у суб'єктивному структуруванні відіграють інтеріоризовані об'єктивні структури: практичні схеми, адаптовані до позиції агента, яку він займає в соціальному просторі. Що ж до деформацій, відхилень і соціальних дисфункцій, то вони можуть бути пояснені як невідповідність між двома рівнями структурації – об'єктивним і суб'єктивним.

Отже, у суспільстві, на думку Бурдьо, існують «соціальні структури», що не залежать від свідомості та волі людей, і певним чином спрямовують, тобто підпорядковують або стимулюють, їхні практики та уявлення. Невід'ємною й необхідною частиною цих структур виявляються схеми сприйняття, оцінювання, мислення та дії, що властиві агентам. Отже, історія суспільства не є історією саморозвитку структур. Об'єктивні структури, які, по суті, є суб'єкт-об'єктними відносинами, – це необхідні умови й передумови здійснення суб'єктивних практик, які системно детермінують безпосередні соціальні взаємодії й людське сприйняття. Об'єктивні структури розкриваються в концепції П. Бурдьо як соціальний простір.

Головне завдання соціології, за П. Бурдьо, полягає у виявленні найбільш глибоких структур різноманітних сфер, що формують соціальний універсум, а також механізмів, які задіяні в процесах його відтворення та трансформації. Не об'єктивні структури, що визначаються розподілом матеріальних ресурсів та системою соціально сконструйованих позицій, і не суб'єктивні уявлення щодо соціальних статусів та способів соціальної взаємодії, а те, що виникає в проміжку між ними, специфічний порядок, який задається й підтримується цими двома типами структур і формує систему соціальних топосів.

Бурдьо пише: «Передусім соціологія є соціальною топологією. Так, можна зобразити соціальний світ у формі багатовимірного простору, який побудовано за принципами диференціації та розподілу, що формуються під впливом сукупності діючих у цьому універсумі особливих властивостей, тобто таких властивостей, які здатні надавати їхньому володарю силу та владу в цьому універсумі. Агенти та групи агентів, таким чином, визначаються за їхніми відносними позиціями в цьому просторі. Кожен із них виявляється розміщеним у позиції та класи, що визначаються по відношенню до сусідніх позицій (тобто в певній частині даного простору), і не можна реально займати дві протилежні частини в просторі, навіть якщо це можливо мисленнево» [38, с. 56–57].

Чому мова йде саме про соціальний простір, а не про структуру? На відміну від соціальної структури, яка становить, за визначенням Е. Гідденса, організовані соціальні практики, правила й ресурси, поняття соціального простору передбачає реальність не лише стійких форм зв'язків, а й тих реальних форм і зв'язків, що зумовлені випадковістю, рухливістю кордонів тощо. Якщо соціальну структуру можна назвати реальною суб'єктно-ресурсною конструкцією соціального простору, то соціальний простір, за Бурдьо, – це простір зв'язків уявних і реальних, стійких та флуктуючих, які існують паралельно або збігаються, які можуть сходитися й розходитися. Ідучи за логікою Бурдьо, можна стверджувати, що, на відміну від визначення соціальної структури, соціальний простір – це динамічне багатовимірне утворення, яке нескінченно продукує нові групові солідарності й знаходиться в постійному пошуку стану рівноваги.

Розмірковуючи про співвідношення соціального та фізичного простору, Бурдьо зазначає, що їх не можна розглядати в «чистому вигляді»: тільки як соціальне або тільки як фізичне утворення: «...Соціальний розподіл, об'єктивний у фізичному просторі, функціонує одночасно як принцип бачення та розподілу, як категорія сприйняття та оцінювання, отже, як ментальна структура» [39, с. 37]. Тому соціальний простір – це не якась «теоретично сформована порожнеча», у якій визначено координати позицій агентів, а втілена фізично (інкорпорована) соціальна класифікація: агенти займають певний простір, а дистанція між їхніми позиціями – це також не лише соціальний, але й фізичний простір.

Соціальний і географічний простір мають багато спільного, але вони не зводяться один до одного. Соціальний простір сконструйовано таким чином, що агенти, групи або інституції, розміщені в ньому, мають тим більше спільних властивостей, чим ближчими вони є в цьому просторі. І хоч просторові дистанції збігаються із соціальними – усе-таки вони не існують у реальному просторі.

Бурдьо ілюструє це таким прикладом: люди, які знаходяться досить близько в соціальному просторі, намагаються стати близькими й в географічному просторі, але це ще не означає, що люди, віддалені в соціальному просторі, не можуть зустрічатися, вступати у взаємодію у фізичному просторі, навіть на короткий проміжок часу. Отже, за взаємодіями досить часто маскуються структури, які в них реалізуються, це один із тих випадків, коли те, що безпосередньо дано, приховує за собою щось невидиме, що його визначає: «істина взаємодії ніколи цілком не полягає у взаємодії в тому вигляді, у якому вона може бути спостережена» [37, с. 187].

Щоб зрозуміти, що знаходиться між агентами, які посідають різні позиції в соціальному просторі, Бурдьо говорить не про звичайного «соціального суб'єкта», а про «агента», що робить позицію в просторі незалежною від конкретного індивіда.

Поняття «агент» відбиває, в першу чергу, таку властивість індивіда, як активність, здатність діяти, бути носієм практик певного типу й здійснювати стратегії, спрямовані на збереження або зміну своєї позиції в соціальному просторі. Бурдьо пише: «...справжнім об'єктом соціальної науки виявляються не індивіди... але це не означає, що індивіди – це просто “ілюзія”, що вони не існують: вони існують як агенти – не як біологічні індивідуальності, а як актори або суб'єкти, котрі соціально конституювані як активні й діючі» [200, с. 107].

Отже, з одного боку, сукупність позицій соціального простору конституюється практиками, а з іншого – практики є те, що знаходиться між агентами. Простір практик, таким чином, так само об'єктивний, як і простір агентів. Соціальний простір ніби поєднує ці два простори – агентів і практик – у їхній постійній і активній взаємодії.

Як же можна зафіксувати ці об'єктивні зв'язки, не редуковані до взаємодій, через які вони проявляються? Ці об'єктивні зв'язки є зв'язками між позиціями. Позиція має значення місця, у якому особливим чином (у кожному по-своєму) проявляються соціальні відносини, тобто це така сфера подій, у якій перехід від однієї соціальної позиції до іншої передбачає порушення безперервності характеристик, стрибок, зміну соціальної якості. Соціальною позицією може бути лише те, що має місце в соціальній реальності, те, що включене в безпосереднє життя суспільства: соціальні відносини «проходять» крізь позицію. Соціальна позиція «пропускає» через себе соціальні відносини, наповнює їх змістом, але сама позиція набуває сенсу лише в цілості ансамблю соціальних відносин, у співвідношенні з ними.

Сукупність відносин між соціальними позиціями формує «соціальне поле» – одне з центральних понять у концепції Бурдьо. Відносини між позиціями всередині поля існують незалежно від індивідуальної свідомості й волі, вони не є інтеракційними або інтерсуб'єктивними зв'язками між індивідами.

Соціальний простір у вертикальному вимірі репрезентує стан боротьби статусів і престижів різноманітних професійних груп, тоді, як у горизонтальному вимірі, він відображає розподіл на специфічні соціальні поля. Соціальний простір у концепції французького соціолога подано як розмаїття «полів», і агент може одночасно займати позиції в кількох з них. Поле визначається як специфічна система об'єктивних зв'язків між різними позиціями, що знаходяться в згоді або конфлікті, конкуренції або кооперації, визначаються соціально й значною мірою не залежать від фізичного існування індивідів, які ці позиції займають [200, с. 78].

Бурдьо замінює «порожнє» поняття суспільства своїми концепціями поля й соціального простору. Для нього диференційоване суспільство не є тотально інтегрованим системною функцією, загальною культурою чи класовими конфлікта-

ми, це, швидше, ансамбль відносно автономних сфер «гри» – економічний, політичний, естетичний, інтелектуальний – «життєпорядки», на які соціальне життя поділяє себе саме. Кожен із цих «життєпорядків», кожне поле приписує собі певні цінності та певні нормативні принципи, власні закони. Ці принципи визначають соціально структурований простір, у якому агенти змагаються залежно від їхніх позицій в цьому просторі.

Соціальна реальність як сукупність всіх соціальних відносин не є чимось аморфним і гомогенним, вона має певну обумовлену структуру. Це привело Бурдьо до формування поняття «поля» як відносно замкненої та автономної системи соціальних відносин: «соціальний простір є багатовимірним відкритим ансамблем відносно автономних полів, тобто підпорядкованих більшою або меншою мірою безпосередньо у своєму функціонуванні й своїх змінах полю економічного виробництва: всередині кожного підпростору ті, хто займає домінуючу позицію й ті, хто займає підпорядковану позицію, безпристрасно залучені до різного роду боротьби» [38, с. 82]. Отже, поле виступає місцем розподілу сил, відносно незалежним простором, структурованим опозиціями, які не можна звести до однієї лише класової боротьби. Це особливе місце, де визначаються різноманітні ставки в боротьбі, але, частіше за все, в перетвореному вигляді, завдяки чому їх складно розпізнати. Спостерігач, який розглядає поле зовні, не сприймає реальної ролі цих ставок і зводить їх лише до звичайних міжособистісних або політичних конфліктів. Поле, таким чином, є сукупністю позицій, які визначають погляди окремих індивідів (агентів) як на процеси, що відбуваються в межах окремого поля, так і на власні практики, спрямовані на збереження або зміну структури владних відносин у межах окремого поля.

Стосовно окремих індивідів логіка функціонування поля конструює з множини різних позицій простір можливостей для кожного агента. Ансамблі позицій – це ніщо інше, як розподіл поля відповідно до логіки боротьби за різні можливості. Кожній позиції поля відповідає система уявлень і диспозицій. Існує певна схожість між полем можливостей, структурою позицій і структурою продукції, створеної в межах певного поля. У зв'язку із цим боротьба агентів за збереження або зміну своєї позиції в полі, за трансформацію чинної структури поля водночас є боротьбою за збереження або зміну структури продукції цього поля та інструментів цього виробництва. «Процес створення продукції є результатом боротьби між агентами, які залежно від їхньої позиції в полі, пов'язаної із володінням певним специфічним капіталом, зацікавлені в консерватизмі або перевороті...» [195, с. 70].

Форма й розподіл поля стають центральною ставкою в боротьбі, оскільки «зміна розподілу й відносної ваги форм капіталу рівноцінні модифікації структури поля» [200, с. 18]. Це надає будь-якому полю історичного динамізму й податливості,

чим нівелюється негнучкий детермінізм структуралізму. Будь-яке поле, стверджує Бурдьо, – це «структура можливостей – нагород, виграшів, призів або санкцій, – але завжди є певна частина невизначеності – навіть у всесвіті *par excellence* правил і регуляцій, гра за правилами є частиною правил гри» [31, с. 101].

Для пояснення специфіки одного з центральних понять власної соціологічної концепції Бурдьо досить часто використовує аналогію з поняттям «гра» для певного інтуїтивного розуміння поля. Проте, на відміну від гри, зазначає Бурдьо, поле не виступає результатом запланованого, навмисного творення, і воно регулюється правилами, які не є визначеними та експліцитними. Ті, хто бере участь у грі, іноді жорстоко протистоять одне одному в змаганнях залежно від того, наскільки збігається їхня віра (докса) в гру та їхні ставки. Гравці домовляються самим фактом участі в грі, а не підписанням контракту, що «гра варта того, щоб у неї грати», і ця домовленість виступає основою їхніх змагань. Також мають місце козири, тобто карти, можливості сили яких змінюються з кожною грою. Однак, якщо відносна вартість карт змінна, ієрархія різноманітних сортів капіталу змінюється залежно від поля, у якому знаходиться гравець. Інакше кажучи, існують карти, які виявляються дієвими в усіх полях – це фундаментальні сорти капіталів, – але їхня відносна цінність як козирів залежить від кожного поля й навіть від положення в полі.

Поле є простором «конфлікту й компетенції», за аналогією до поля битви, на якому учасники конкурують для досягнення монополії, застосовуючи різні види капіталу, ефективні в межах різних полів – культурний капітал на полі мистецтва, науковий авторитет на полі науки тощо – і владу для встановлення ієрархії та «коефіцієнтів обміну» між різними видами капіталу на полі влади. Поле влади не знаходиться на одному рівні з іншими полями, хоча й оточує їх частково. Воно мислиться як «мета-поле» з багатьма емерджентними та специфічними якостями.

У соціальному світі, на думку Бурдьо, існує розмаїття напівавтономних полів (економічне, релігійне, мистецьке тощо), усі вони мають свою специфічну логіку й формують в акторів віру в речі, які знаходяться в межах цього поля [38, с. 57]. Та серед різних типів полів є одне найважливіше – поле влади (або поле політики). Генеруючи ієрархію відносин влади, воно постачає владні структури всім іншим полям.

Отже, переосмислюючи класичну проблему соціального порядку, сформулювавши її як проблему природи соціальної реальності, Бурдьо, спираючись на методологію структуралізму, намагається представити соціальний простір як систему складних зв'язків та відносин, що утворюють специфічні топоси – місця напруження, сформовані співвідношенням двох типів структур – об'єктивних, представлених як розподіл матеріальних ресурсів, та суб'єктивних, що виявляються як уявлення про такий розподіл. У той самий час, переосмислюючи такий структу-

ралістський підхід французький соціолог намагається представити соціальну реальність і соціальний порядок не лише як складно структурований соціальний простір, а як простір боротьби за владу, у якій ставками виступають не лише матеріальні ресурси, а й способи представлення соціальної реальності й виправдання соціального порядку. Саме в цьому напрямку переосмислення класичного об'єкту соціологічного дослідження Бурдьо робить крок від структуралістської методології соціологічного пізнання до постструктуралізму. Утілюючи в соціології основні положення постструктуралізму, Бурдьо стверджує, що соціальна реальність не є єдиним, цілісним і сталим об'єктом дослідження, вона становить собою штучно сформований феномен, який постійно змінюється, знаходиться в процесі конструювання, постійної боротьби соціальних сил за нав'язування свого бачення соціальної реальності. З'ясувати приховану сутність та наміри соціальних відносин, які лежать в основі цієї боротьби, – ось завдання соціології.

### **3.2.2. Е. Гідденс: соціальний порядок із позицій теорії структурації**

Вирішуючи класичну для соціології проблему порядку, Гідденс прагне побудувати таку соціологічну теорію, за допомогою якої можна було б описати як дії окремого індивіда, так і переплетення дій кількох або багатьох людей. У цьому – його принципова відмінність від традиції парсонівської спадщини, у якій для вирішення питання про можливість соціального порядку знадобилось доповнити теорію соціальної дії розробкою загальної теорії систем та знаменитою схемою AGIL. Завдання, яке ставить перед собою Гідденс, – розробити таку синтетичну теорію дії, яка б пояснювала принципи організації як на індивідуальному, так і на системному рівні. Для цього, звісно, стає необхідним перегляд як традиційних уявлень про людську діяльність, так і сформованих у соціології принципів розгляду системних та структурних взаємозв'язків – а отже, питання щодо можливостей соціальної інтеграції. Що й здійснюється англійським соціологом у його масштабному теоретичному проекті під назвою теорія структурації, основні принципи якої було викладено в роботі «Конституювання суспільства» [56].

В основу гідденсівської теорії дії покладено кілька принципових моментів, сформованих у теоретичних координатах – мислити разом і мислити всупереч. Автор, разом і всупереч якому Гідденс будує свою теорію дії та соціальної інтеграції, – це Т. Парсонс, переосмислення спадщини якого стає для англійського соціолога стимулом для пошуків власної відповіді на запитання про те, як можливий соціальний порядок. І першим кроком для формулювання відповіді на це запитання стає епістемологічний розрив із класичним соціологічним розумінням поняття соціальної дії. Якщо для Парсонса базовою одиницею суспільної організації



виступав одиничний акт діяння (*unit act*), на основі якого класик соціології намагався визначити елементи будь-якої дії, то, на думку Гідденса, діяння слід розглядати як безперервний потік дій: «Людська дія, як і пізнання, представлена у вигляді безперервного потоку поведінкових проявів» [56, с. 41]. Гідденс використовує при цьому поняття, запозичене в представника французької філософії життя А. Бергсона, «чистої протяжності» (*duree*). Згідно з останнім, чиста протяжність – «є форма, яку приймає послідовність наших станів свідомості, коли наше “я” просто живе, коли воно не встановлює різниці між наявними станами й тими, що ним передували» [24, с. 93], порушити або перервати цей потік можливо лише шляхом розумових зусиль.

Гідденс пропонує використати цю ідею Бергсона не лише відносно опису процесів, що описують людську свідомість, а більш широко – відносно людської діяльності. Звідси, діяння постає не у вигляді послідовності одиничних актів, а як безперервний потік, який зупиняється лише на мить, коли з'являються перепони, який лише в ретроспективній рефлексії можна розділити на окремі акти дії: «Дія є безперервним потоком “досвіду, що переживається”»; її категоризація на дискретні частини залежить від рефлексивного процесу уваги діючого або від точки зору іншого» [56, с. 298].

Наступним важливим моментом розуміння поняття дії Гідденсом є розрив з уявленням про те, що діяння передують чіткі цілі. Класичне уявлення про дію з позиції реалізації певних цілей також належить Т. Парсонсу. Гідденс підкреслює, що людська дія в більшості випадків відбувається без попереднього чіткого формування намірів: інтенціональність не є чимось зовнішнім щодо дії, так, якби спочатку визначалась ціль, а потім здійснювалась дія. Цілі формуються в процесі самого діяння. Отже, для Гідденса інтенціональність означає дещо інше, ніж те, як вона була сформульована в традиційній теорії дії. Інтенціональність, за Гідденсом, означає здатність до рефлексивного самоконтроля в самому процесі діяння, що позначається британським соціологом словосполученням «рефлексивний моніторинг дії» [56, с. 41].

Слід за переосмисленням інтенціональності, Гідденс робить ще один крок, який посилює розрив із традиційною теорією соціальної дії. Мова йде про особливу увагу до ненавмисних наслідків дії. Якщо прихильники функціоналізму (зокрема, Р. Мертон) вважали факт існування ненавмисних наслідків дій аргументом на користь функціоналістської теорії порядку, оскільки появу множини побічних дій можна витлумачити як безсуб'єктне відтворення одних і тих самих взірців (незалежних від бажань чинних суб'єктів), а їх нескінченність зрозуміти й описати за допомогою поняття системи (безособистісної та абстрактної), то Гідденса таке

пояснення ситуації не переконує. Саме тому, він робить з факту існування ненавми-  
сних наслідків дій зовсім інші висновки, більше того, підкреслює та акцентує увагу  
на проблематичності функціоналістського пояснення соціального порядку. Так,  
уявлення про стабільні стани соціальної системи стає, на думку Гідденса, дуже  
проблематичним, оскільки з'являються все нові й нові непередбачувані наслідки, а  
структури виявляються такими, що постійно змінюються, щоб їх врахувати й  
включити. Саме із цієї критики структури як стабільного утворення й відбувається  
формування Гідденсом основного принципу теорії структурації: принципу дуально-  
сті структури – структури кожен раз наново структуруються акторами, оскільки  
вони не лише обмежують дію, а тільки вони й роблять її можливою. Як зазначає сам  
Гідденс: «Структуру не можна ототожнювати із примусом, вона завжди як обмежує,  
так і створює можливості для дії» [56, с. 70].

Критичне осмислення й методологічна переорієнтація соціологічного дискурсу  
дозволяє Гідденсу розвинути основні поняття й положення «теорії структурації». У  
соціології термін «структура» використовується здебільшого в межах двох впливо-  
вих шкіл: функціоналізму та структуралізму. У функціоналізмі «структура» – це,  
передусім, описовий термін, тоді як основне пояснювальне навантаження вкладаєть-  
ся в поняття «функція». У структуралізмі ж саме структура є пояснювальним  
принципом. Структурний аналіз, незалежно від того, застосовується він в аналізі  
мови, міфу чи в більш широкому контексті соціальної взаємодії, спрямований на  
пошук залежностей по той бік поверхових очевидностей. Мова йде про те, що будь-  
яке соціальне явище пояснюється перетворенням його структурних елементів, які  
лежать у його основі.

Гідденс критикує й функціоналізм, і структуралізм за те, що вони протиставля-  
ють синхронічний і діахронічний виміри; ототожнюють систему й структуру;  
уважають владу вторинним феноменом, а предметом соціології називають норми та  
цінності; за те, що не здатні концептуалізувати договірний характер норм. Проте  
найголовніше, у чому звинувачує ці теоретичні напрямки Гідденс, – це те, що в цих  
концепціях індивіди завжди виявляються доповненням до системи. Гідденс  
переконаний, що жодна соціологічна теорія не може адекватно пояснити конститу-  
ювання суспільного життя як результат діяльності суб'єктів. Гідденс розмежовує  
«структури» й «соціальні системи», маючи на увазі людські колективи, що залиша-  
ються стабільними в часі й просторі. Структура відноситься до «структурних  
властивостей» і «структуруючих якостей», що забезпечують зв'язаність простору й  
часу в соціальних системах. Ці властивості слід розглядати як правила й ресурси,  
рекурсивно вплетені у відтворення соціальних систем. Структури передбачають  
існування, по-перше, знань – «відбитків у пам'яті» – з боку суб'єктів, по-друге,

соціальних практик, організованих через рекурсивну мобілізацію цього знання, і, по-третє, здібностей, необхідних для виконання цих практик.

У теорії структурації відбувається й переформулювання традиційного розуміння поняття «система». Гідденс не відмовляється від поняття система та його використання в межах соціальної науки, розуміючи, що в соціальному світі існують стабільні взірці дії, що актори й навіть покоління акторів знову й знов створюють достатньо стійкі конструкції. Однак, на відміну від Парсонса, який сформулював аналітичне поняття системи, Гідденс відстоює емпіричне розуміння системи: поняття системи можна застосувати лише тоді, коли емпіричні умови такі, що ми можемо спостерігати, як із взаємодії акторів виникають наслідки, які через механізм зворотного зв'язку у свою чергу впливають на висхідні умови дії акторів, а потім – знову й знов – запускають одні й ті самі форми дії. У той самий час Гідденс зазначає, що в соціальній реальності такі системи зустрічаються нечасто: «соціальні системи різняться за ступенем власної системності й мало коли мають той тип внутрішньої єдності, який можна виявити у фізичних та біологічних системах» [56, с. 501].

Отже, перехід від теорії дії до загальної теорії порядку – такий, який був запропонований функціоналістською та системною теоріями – не влаштовує Гідденса, оскільки своїм завданням він вбачає розробку теорії соціального порядку, спираючись виключно на теорію соціальної дії, не підміняючи останню безсуб'єктною теорією систем. Здійснення цього амбіційного проекту стає можливим унаслідок переосмислення Гідденсом ще одного ключового соціологічного поняття – поняття влади.

Поняття влади Гідденс безпосередньо пов'язує з поняттям дії. Так, зазначає Гідденс, якщо ми бажаємо побудувати таку теорію, яка б пояснювала соціальний порядок, відштовхуючись від розуміння й опису природи дії окремих акторів, то до фокусу нашої уваги обов'язково потрапить феномен влади, оскільки лише за допомогою влади можна зв'язати чи об'єднати кількох або багатьох акторів [56, с. 356]. І в цьому аспекті англійський соціолог також прагне переосмислити чинну традицію. Він відмовляється від класичного веберівського розуміння влади як можливості нав'язування власної волі та розподілу влади залежно від її волевиявника (один отримує стільки влади, скільки її втрачає інший), фокусуючи свою увагу на питанні виробництва влади. При цьому Гідденс підкреслює, що будь-яка дія пов'язана з владою, а слова «діяти» й «мати владу» означають одне й те саме: мати можливість змінювати світ [56, с. 56]. Отже, спростовуючи веберівське уявлення про владу та наголошуючи на тому, що не можливо уявити собі ситуацію абсолютної відсутності влади в кого-небудь, Гідденс відтворює тезу гегелівської діалектики панування, відому як «діалектика раба та господаря» [48, с. 101–104], на підставі

якої підкорені й підвладні мають значну свободу дії, а ті, хто знаходиться при владі залежать від кооперації дій підлеглих у реалізації власних цілей. Звідси й постає діалектичне коріння гідденсівської концепції дуальності структури – структура не лише обмежує, а й відкриває можливості.

Крім переосмислення поняття влади, для побудови несуперечливої теорії соціального порядку, сформованої на основі теорії соціальної дії, важливим для Гідденса виявляється ще один аспект людської взаємодії, пов'язаний із тілесністю. Британській соціолог вважає, що тіло, тілесність мають ключове значення для розуміння та опису людської взаємодії: «соціальні властивості співприсутності фіксуються в просторовому розміщенні тіла, його орієнтації відносно інших і “самості”, що його переживає» [56, с. 117]. У той самий час Гідденс підкреслює, що людське тіло не сприймається як певна єдність. Так, дослідження антропологів доводять, що як спосіб вираження й комунікації обличчя людини має виключне значення в порівнянні з іншими частинами тіла. Такі висновки дають підстави Гідденсу для критики інших концепцій соціальної взаємодії, схильних зводити соціальну комунікацію лише до обміну мовленнєвими висловлюваннями. Гідденс зазначає, що в безпосередній комунікації обличчя-до-обличчя мовлення завжди пов'язане із тілесністю, жестами, мімікою тощо, а фізична співприсутність іншого, розуміння того, що тебе не лише чують, але й бачать – це базовий досвід людської інтерсуб'єктивності, елементарний досвід, відносно якого всі інші виміри взаємодії мають похідний характер.

Саме цей елементарний досвід тілесної співприсутності й лежить в основі соціальної інтеграції – переплетенні дій акторів, що безпосередньо спостерігають один за одним. Порядок у такому типі взаємодії встановлюються не через апеляцію до сформованих соціальних норм (як це намагались представити функціоналісти), або на прагненні врівноважити різні претензії на значущість (як це намагається представити теорія комунікативної дії Ю. Габермаса), але підкреслюється, що порядок встановлюється на більш глибинному рівні і відбувається це внаслідок доступності символічних виразів (мовленнєвих і тілесних), а також унаслідок віри в розумність повсякденного світу.

Разом із цим Гідденс розрізняє соціальну й системну інтеграції. Якщо соціальна інтеграція описує «системність» на рівні безпосередньої взаємодії «обличчям-до-обличчя» й підкреслює значення простору та одночасної присутності в соціальних відносинах, то системна інтеграція описує «системність» на рівні відносин між колективностями, розділеними в часі й просторі, тобто такими діями, у яких немає фізичної співприсутності акторів. «Соціальна інтеграція – це взаємообумовленість акторів у контекстах одночасної присутності (відносини автономії / залежності).

Системна інтеграція – це взаємообумовленість акторів або колективів у розширених просторово-часових проміжках (відносини автономії / залежності)» [56, с. 501].

Простір і час мають визначальне значення для гідденсівського розрізнення між соціальною та системною інтеграцією. І навіть якщо переплетення дій відбувається по-іншому внаслідок того, що актори в умовах фізичної співприсутності діють не так, як в умовах віддаленості одне від одного, це не означає, що слід відмовитися від теорії дії. Достатньо лише застосувати поняття влади в тому контексті, як воно було розглянуто Гідденсом, щоб прояснити взаємозв'язок на макросоціальному рівні, а отже, обґрунтувати можливості системної інтеграції.

Гідденс виділяє три рівні системної інтеграції: гомеостатичні причинні петлі; саморегуляцію через механізм зворотного зв'язку; рефлексивну саморегуляцію. Гомеостатичне системне відтворення включає дію причинних петель, тобто циркуляційні причинні відносини, у яких непередбачувані наслідки перебудовують початкові умови [56, с. 497]. Саморегуляція через механізм зворотного зв'язку – це вищий рівень системної інтеграції. На відміну від гомеостатичних процесів, механізм передбачає зміни, які спрямовуються й контролюються. Рефлексивна саморегуляція включає операцію селективної «інформаційної фільтрації», за допомогою якої актори рефлексивно регулюють умови системного відтворення, щоб підтримати наявний стан або його змінити [56, с. 500].

Отже, у теорії структурації соціальний порядок представляється не як данина, висхідні умови людського існування, а як такий устрій, що потребує постійного творення й відтворення. Процес творення й відтворення зразків соціальної взаємодії і виступає тією ланкою, що зв'язує особистість і соціальне життя. При цьому, на думку Гідденса, соціології слід відмовитись від традиційної схильності уречевлювати структуру – структура не є чимось зовнішнім, що існує поза соціальною дією – діяльність і структуру не можна розділяти. Теорія структурації Гідденса являє приклад системної реконструкції соціальної теорії на основі синтетичного підходу, що передбачає теоретичний і концептуальний синтез через осмислення проблеми соціального порядку та соціальної інтеграції.

### **3.3. Позичування постструктуралізму в просторі класичної традиції: стратегії переосмислення структуралізму**

Упорядкування теоретичного дискурсу в аспекті формування модальностей висловлювань у полі постструктуралізму відбувається через розсіювання суб'єктів висловлювань відносно тієї пізнавальної традиції, що склалася в соціологічному теоретизуванні. Саме в цьому аспекті впорядкування теоретичного дискурсу відбувається розгортання простору взаємовідносин зовнішнього характеру. Це

відносини особливого типу: не такі, що виникають стосовно тематики дослідження та його емпіричних об'єктів (через «речі»), і не ті, що оформлюються відносно суб'єктів дискурсу та їхніх специфічних функцій (через «слова»), а такі, що реалізуються через розсіювання в різних статусах, місцезоташуваннях і позиціях, які може потенційно отримати суб'єкт пізнання і які визначаються сукупністю зв'язків та специфікацією дискурсивних практик у самому дискурсі. Таке розсіювання відбувається через переосмислення проблематики класичної теоретичної спадщини, визначення її суперечностей і демонстрацію варіантів, якщо не відповіді на класичні запитання, то їх переформулювання та переосмислення. Це те, що задає цілісність дискурсу сучасного соціологічного теоретизування не лише через пошук континуумів, породжений бажанням розвинути вже досягнуте, а й, не в останню чергу, через епістемологічний розрив із попередньою традицією, джерела якого лежать у критичній орієнтації наукової раціональності, її полемічності, іманентної схильності до заперечення.

Такий специфічний раціоналізм французький епістемолог Г. Башляр називає «новим раціоналізмом» [20]. Означена пізнавальна стратегія спирається не на чуттєвий досвід, а на принципи розуму, при цьому іноді цей «новий раціоналізм» розходиться з традиційними, повсякденними уявленнями й передпоняттями (те, що можна назвати «реальністю першого порядку»), утворюючи свій власний світ, маючи справу з абстракціями, у межах яких очевидність досягається дискурсивно внаслідок роботи розуму. Саме такі принципи функціонування й продукування наукового пізнання було представлено в епістемологічній концепції розвитку науки французьким філософом Г. Башляром. Розкриваючи принципи сучасного наукового пізнання, французький епістемолог зауважує, що фундаментальні наукові принципи – раціоналізм та реалізм – є недостатніми для опису й розуміння сутності сучасної науки. Новий реалізм, на якому наголошує вчений, повинний проявитися як «реалізм, здійснений розумом». Саме тому при розвитку наукової епістемології не можна не враховувати наявності в науці «подвійності, або метафізичної невизначеності, що спирається як на досвід, так і на розум, що має відношення як до дійсності, так і до розуму» [20, с. 29]. Чисте теоретизування, що базується на принципах раціональної очевидності – характеризує розвиток сучасної соціологічної теорії разом із визначенням принципів обмежень і неузгодженостей класичної традиції.

Аналіз постструктуралістського теоретичного дискурсу, представленого у творчості П. Бурдьо та Е. Гідденса, здійснено з таких позицій, вимагає приділення особливої уваги способам позиціонування соціологічних концепцій зазначених авторів у просторі соціологічної традиції структуралістського теоретизування: тих принципів розривів із ним, які відкривають можливості для реалізації абсолютної

творчості, проявів «нового раціоналізму», що відбувається як «разом», так і «всупереч» усталеним класичним зразкам.

### **3.3.1. Постструктуралістський синтез П. Бурдьо**

Визначення ключового принципу побудови соціологічної концепції П. Бурдьо як «постструктуралістського синтезу» є парадоксальним уже само з себе. Якщо взяти до уваги, що визначальним положенням постструктуралістської пізнавальної стратегії є принцип деконструкції, інтелектуальної критики, виявлення розривів і пошук невідповідностей теоретичного мислення, будь-яка цілісність і єдність якого розглядається як штучна, така, що базується на примусі й застосуванні влади, то синтез як такий із позицій постструктуралістської методології є принципово неможливим. А втім, наскільки постструктуралізм відмовляється від класичного способу теоретизування, настільки ж привабливим для цієї пізнавальної стратегії є оперування саме такими парадоксами, парадоксальний спосіб мислення як такий. Саме тому, наскільки неймовірним із позицій постструктуралізму має вигляд словосполучення «постструктуралістський синтез», настільки ж привабливим і бажаним є спроба його досягнення й реалізації. Отже, представлення соціологічної концепції П. Бурдьо як спроби постструктуралістського синтезу, одночасно підкреслює рух його теоретичного дискурсу в напрямку переосмислення класичної традиції, та встановлення розривів із нею.

Коли ми говоримо про «постструктуралістський синтез», то повинні мати на увазі, по-перше, що синтез є одним з теоретичних методів пізнання, і в цьому аспекті він постає засобом для досягнення дослідницької мети, а по-друге, прикметник «постструктуралістський», що є похідним від постструктуралізму як методологічного напрямку в соціологічній теорії, що пов'язаний з певними онтологічними засадами, указує на якісні ознаки тієї дослідницької традиції, того інтелектуального простору, у якому відбувається цей теоретичний синтез. Саме цей інтелектуальний простір умовно може бути названо інтелектуальним базисом теоретичної надбудови у вигляді в такому випадку синтезу, тобто цей інтелектуальний простір є необхідною умовою теоретичного синтезу. Це означає, що представлення соціологічної концепції П. Бурдьо як постструктуралістського синтезу повинно рухатися у двох напрямках: 1) напрямку формування проблем в інтелектуальному просторі, які є одночасно й суттєвою «тканиною» цього простору (інтелектуальний простір є принципово проблемним, інакше б він ніяк не стимулював теоретичну діяльність), і причинами теоретичного синтезу; 2) напрямку аналізу матеріалу для теоретичного синтезу.

Потрібно зазначити, що якісно визначений інтелектуальний простір являє собою інтелектуальне поле. Кожне поле своєю проблемною інтелектуальною напругою стягує навколо себе інтелектуальні сили дослідника, який у реальному житті вченого може апелювати до продуктів усього універсального інтелектуального простору (навіть будучи культурно укоріненим у якомусь одному полі), привносячи їх до конкретного поля, де він працює, для розв'язання певних проблем. Цими продуктами є переважно ідеї та поняття. Але будь-які продукти чужих полів у власному полі дослідника є чимось на зразок уламків, тобто необхідно їх зібрати – синтезувати в теорії для того, щоб їх повноцінно використовувати. У зворотному випадку ці уламки так ними й залишаться, отримавши статус маргінальних, що призведе, врешті, до еклектизму думок ученого. Чужі думки є лише символами, які потрібно перетворити на поняття.

Конкретизуючи визначення «постструктуралістський синтез», потрібно зазначити, що для П. Бурдьо постструктуралізм є тим інтелектуальним полем, у межах якого інтеграція постала як проблема поєднання суб'єктивної та об'єктивної структур, і засобом вирішення якої виступає теоретичний синтез ідей багатьох різнопланових представників соціологічної і філософської думки: К. Маркса, Е. Дюркгейма, М. Вебера, феноменологів, структуралістів і екзистенціалістів.

Отже, для того, що зрозуміти принципові засади постструктуралістського синтезу П. Бурдьо, необхідно проаналізувати й визначити: 1) інтелектуальний базис соціологічної концепції П. Бурдьо, розглядаючи, по-перше, історичне формування проблеми інтеграції в універсальному інтелектуальному просторі та, по-друге, особливості існування інтелектуального поля, до якого належить П. Бурдьо; 2) її інтелектуальну надбудову, по-перше, реконструюючи його соціологічну концепцію, а по-друге, критично осмислюючи теоретичний синтез проведений французьким соціологом.

Саме з огляду на специфіку визначених завдань стає необхідним звернення до витоків соціологічної теорії, тобто до класичної спадщини, у якій стає можливим, за визначенням самого П. Бурдьо, простежити формування двох аналітичних традицій – об'єктивістської та суб'єктивістської (позицій «соціальної фізики» та «соціальної феноменології» [37, с. 183]), а отже, визначити історичні передумови, що призвели до потреби синтезування сучасної соціологічної теорії. Усе це виступає необхідним моментом розгляду тих умов, у яких формувалася соціологічна концепція П. Бурдьо.

Перша позиція, що може бути означеною як «позиція соціальної фізики», у найзагальнішому вигляді, представляє соціальний світ як спектакль, що пропонується спостерігачеві, останній має певний погляд щодо дії, яка відбувається на сцені; соціальна реальність подається тут як об'єктивна структура, яка може бути



досліджена зовні за допомогою матеріальних показників, виміряна й представлена, незалежно від уявлень і бажань тих, хто знаходиться в цьому світі. Сила такого об'єктивістського погляду або структуралістського підходу полягає в руйнуванні «ілюзії про прозорість соціального світу» [37, с. 183], відповідно до якого всі члени суспільства діють спонтанно, а соціальне життя може бути пояснене принципами, які не можна звести до ідей та намірів окремих індивідів.

Головний недолік об'єктивістського погляду полягає в обмеженості принципу «генерування регулярностей», іншими словами, у тому, що вона має тенденцію зводити «структури, що конструюються дослідником, до самої реальності, трактуючи їх винятково як об'єктивні та автономні, такі, що спрямовують дії окремих індивідів» [37, с. 190].

Якщо об'єктивізм намагається виводити дії та взаємодії із соціальної структури, то суб'єктивізм схильний зводити ці структури до суб'єктивних взаємодій. Суб'єктивістську, або конструктивістську, позицію на сьогодні краще від інших представлено в працях етнометодологів та теоретиків раціонального вибору. На відміну від об'єктивістської, представники цього погляду стверджують, що соціальна реальність залежить від повсякденного знання окремих індивідів і постійно конструюється ними в ході їхньої практичної діяльності. Крізь призму соціальної феноменології суспільство виявляється емерджентним продуктом рішень, дій, значень, свідомих і обережних індивідів, для яких світ даний як добре знайомий та наповнений сенсом, а його цінність полягає в усвідомленні частково того, що повсякденне знання та практична компетенція постійно залучені до процесу відтворення суспільства. Такий погляд надає особливої значущості індивідові та системі, завдяки якій індивіди наповнюють свій життєвий світ сенсом.

Можливо, ці дві позиції сьогодні мало коли відверто й прямо висловлюються й, тим більше, застосовуються в науковій практиці. Але й нині має значення те, що Е. Дюркгейм, його прихильники та послідовники найбільш поступово захищали об'єктивістську позицію, коли зазначали, що соціальне життя повинне розкриватися не через концепцію тих, хто бере в ньому безпосередню участь, а через його глибинні причини, що приховуються від свідомості. Що ж до другої позиції, то найбільш «чисті» висловлення суб'єктивістського характеру можна знайти в М. Вебера, А. Шюца та етнометодологів. У їхній інтерпретації соціологія є сукупністю конструкцій («конструктів другого порядку» [175, с. 485]), які невід'ємні від мисленневих об'єктів, що конструюються здоровим глуздом («конструктів першого порядку»). Соціальна реальність у межах такого підходу редукується до уявлень про неї, а об'єктивність – до інтерсуб'єктивності, соціологія ж як наука може бути зведеною до специфічного «світу досвіду», який з'являється з

повсякденності як реальності *par excellence*. Центральними для цього підходу стає поняття «життєвого світу» як сукупності типізацій повсякденного досвіду, до якого звертаються соціальні індивіди для взаєморозуміння та узгодження власних дій.

Маємо повне протиставлення: якщо в першому випадку наукове пізнання здійснюється лише через розрив із первинними уявленнями, які Е. Дюркгейм називає «передпоняттями», то в другому випадку соціальне пізнання невід’ємне від повсякденного пізнання, оскільки воно не є чимось іншим, а тільки «побудовою побудови». Отже, на подолання цього класичного теоретичного протистояння й спрямовує свою теоретичну увагу та дослідницьку діяльність П. Бурдьо. Однак до формулювання цього протиставлення й цієї проблеми він приходять не стільки шляхом аналізу теорії, скільки через безпосередній досвід дослідника й спостерігача.

Соціологічні погляди й концепція П. Бурдьо формувались у межах тієї інтелектуальної атмосфери, яка склалася у Франції в післявоєнні роки. Серед головних складових цієї атмосфери важливо визначити структуралізм, який здійснив у 60-і рр. переворот, примусивши визнати соціальну науку як поважну й навіть пануючу, висунувши її на перше місце. Мова звичайно ж іде про запропоновану К. Леві-Стросом структурну антропологію. Як зазначає П. Бурдьо: «Структуралізм був дуже важливий. К. Леві-Строс, який охрестив свою науку антропологією замість Етнології, облагородив науку про людину, констатувавши її тим самим, завдяки посиланням на Соссюра й лінгвістику, у королівську науку, на яку навіть самі філософи повинні були посилатися» [35, с. 17]. Отже, концепція П. Бурдьо складалася в умовах певного погляду на світ, який панував за тих часів у соціологічній думці Франції. Є всі підстави визначити це бачення світу як структуралістське. Довгий час Бурдьо працював над впровадженням у соціологію структуралістського способу мислення. Але, визнаючи недоліки структуралізму, його певну механістичність, Бурдьо намагається розробити власну соціологічну концепцію, у певному сенсі переосмисливши структуралізм, що дає право віднести його до постструктуралістів.

П. Бурдьо починає свою наукову діяльність із етнологічних досліджень шлюбних відносин у алжирських берберів, застосовуючи структуралістську методологію. Але невідповідності, які виникали між сконструйованими структуралістськими моделями й реально спостереженою поведінкою, стають для Бурдьо відправною точкою розриву із структуралізмом і основою для розробки власної концепції. Сутність цього казусу, або як ще його називають «парадоксу Бурдьо», полягала в тому, що на підставі зовнішніх структурних описів найбільш поширеною й необхідною формою шлюбу в племені кабілів був шлюб із двоюрідною сестрою. Але шляхом аналізу статистичних даних було встановлено, що, насправді, такі

шлюби зустрічаються дуже рідко і, навіть якщо й зустрічаються, то відбуваються не за логікою зовнішнього правила або звичаю, а за внутрішньою логікою прагнення певних переваг, не завжди усвідомлюваних [34, с. 34]. Бурдьо зазначає, що актори застосовують правила надзвичайно довільно, тому навряд чи слід говорити про додержання правила. Мабуть, правила додержуються лише для того, щоб завуалювати конкретні інтереси.

Отже, реальність, з якою дослідник мав справу, являла собою не систему заборон та правил, як її було представлено в структуралізмі, а сукупність практик. Виявилось, що поведінка агентів, які беруть участь у цих практиках, скерована не зовнішніми правилами (як у структурних моделях) і не свідомим розрахунком (як у теоріях раціонального вибору), а стратегіями практик, принцип яких і намагався пояснити Бурдьо у своїх працях, створивши систему опису, яка здатна, на його думку, враховувати й пояснювати реально спостережуваний баланс між свободою й примусом, відтворенням старого й появою нового.

Як зазначає Бурдьо, як наслідок власних досліджень за реальною поведінкою людей, правила, що не збігаються з інтересами акторів, часто порушуються. Це призводить дослідника до висновку: діям людей, що стосуються правил, зразків, ритуалів та приписів властивий елемент непередбачуваності [197, с. 46], який ставить під питання всю структуралістську пояснювальну схему навколо правил і організації суспільного життя. Бурдьо переконаний, що додержання правила завжди пов'язане із певним конфліктним моментом. І якщо правила не ігноруються повністю, то вони все-таки спрямовуються на реалізацію інтересів учасників взаємодії: правила свідомо інструменталізуються акторами.

Критикуючи структуралізм за зосередження уваги головним чином на об'єктивних структурах та ігнорування процесів соціального конструювання, у ході яких люди розуміють, думають, конструюють структури й лише потім діють на основі цього, Бурдьо зазначає: «Я хотів увести знову в певному сенсі агентів, яких Леві-Строс і структуралісти, особливо Альтюсер, намагалися знищити, зробивши з них прості епіфеномени структури» [35, с. 21]. Мова йде саме про агентів, а не про суб'єктів. Агент розглядається як істота, що діє, а дія – це не просто виконання правила, підпорядкування правилу. Замінивши поняття «правило», яке виступає центральним у структуралізмі Леві-Строса на поняття «стратегії», Бурдьо намагається звільнити агентів від примусовості структур: «Соціальні агенти ... не є більш автоматами, налагодженими, як годинники, відповідно до законів механіки, про які вони не знають» [35, с. 21].

Критикуючи структуралізм, Бурдьо веде розмову про зарозуміле, на його погляд, відношення етнологів, який на місце справжнього досвіду агента ставить

модель, що побудована аналітиком. Для ілюстрації помилок структуралізму Бурдьо застосовує відому фразу Маркса про заміну «логіки речей» на «логічні речі». Головна помилка структуралістів, за Бурдьо, полягає в тому, що вони «вірять у реальність моделі реальності» [31, с. 95], яку самі ж і побудували. Проблема тут приховується, на думку Бурдьо, у неоднозначному розумінні поняття «правило». Він виділяє, як мінімум, три значення цього поняття:

1. Правило як принцип юридичного або квазіюридичного характеру, який свідомо продукується й засвоюється агентами.
2. Правило як сукупність об'єктивних закономірностей, що нав'язуються всім, хто бере участь у грі (як правила гри).
3. Правило як пояснювальний принцип, що вводиться дослідником для розуміння гри інших.

Саме останнє розуміння поняття «правило» приховує в собі головну небезпеку. Щоб запобігти цьому, необхідно, на думку Бурдьо, вписати в теорію «реальний принцип стратегій», або, як він ще його називає, «почуття гри», під яким розуміється «практичне засвоєння логіки або необхідності..., яке здійснюють через досвід гри і яке функціонує по той бік свідомості» [31, с. 96].

Поняття стратегії в концепції Бурдьо стає інструментом розриву з об'єктивістським поглядом і з дією без агента, як це пропонується структуралізмом. Для нього стратегія виступає результатом певної соціальної гри, яка засвоюється з дитинства шляхом участі в соціальній діяльності. Вона завжди відповідає об'єктивній ситуації незважаючи на те, що вона не є ані продуктом свідомого спрямування на мету, ані продуктом механічної детермінації будь-якими причинами. (Поведінка може бути орієнтована на мету, при цьому не будучи свідомо спрямованою до неї). Стратегія має всі характеристики раціональної дії, але не розсуд лежить у її основі. Це, у певному сенсі, є поверненням до поняття «несвідомого» в К. Леві-Строса, але, на відміну від нього, механізми, які породжують стратегії кожного окремого індивіда не є однаковими для всіх людей, хоча залежать від умов, що є результатом досвіду кожної конкретної особи. Таким чином, вони змінюються залежно від місця та часу. Це дає можливість агентам постійно адаптуватися до нескінченно різноманітних ситуацій, які ніколи не бувають ідентичними.

Бурдьо не відмовляється від поняття «правило», але намагається його уточнити. Щоб зрозуміти різницю між правилом і стратегією, Бурдьо наводить різні приклади, здебільшого пов'язані з етнологічними дослідженнями. Перш за все, необхідно розрізнити правило й закономірність. Соціальна дійсність – місце дії закономірностей, події тут відбуваються регулярним чином. Але якщо, наприклад, багаті прямі нащадки регулярно беруть шлюби з молодшими дочками багатих родин, це ще не

означає, що для багатих нащадків є правилом одружуватись із багатими молодшими [31, с. 101]. Таким чином, Бурдьо виступає проти тих етнологів, які намагаються описувати соціальний світ так, нібито для пояснення соціальної практики необхідно й достатньо сформулювати експліцитне правило, за яким ці практики виробляються. Це змушує Бурдьо вважати, що людина здебільшого діє не відповідно до правила, а залежно від ситуації.

На підтвердження такої своєї думки він наводить цитату з М. Вебера: «Соціальні агенти підлягають правилам, коли вигода підлягати їм переважає вигоду їх порушувати» [32, с. 117]. Отже, правило само з себе не є автоматично ефективним і застосовується лише за певних умов. Саме тому Бурдьо вважає, що дії людини в конкретній ситуації підпорядковуються, ймовірно, певному «почуттю гри», ніж правилу.

Отже, альтернативою правилу (як чомусь зовнішньому й примусовому стосовно дії), за Бурдьо, стає стратегічна поведінка, побудована на основі раціонального розрахунку. Коли ж він зосереджується на дії як стратегії, відбувається перехід від розгляду дії як комунікації до простого обміну: «Кожний обмін має в собі більш або менш прихований виклик, і логіка виклика-відповіді стає схемою будь-якого акта комунікації» [197, с. 14]. З погляду підходу, запропонованого в концепції стратегічної дії, виникнення волюнтаризму як відносної автономності діючого суб'єкта від колективного примусу, пояснюється не як у теорії габітусу під впливом особистісного досвіду, а як реальна неможливість передбачити наслідки дії. Тобто волюнтаризм розглядається як неусвідомлення наслідків дії, а звідси, і виникає відсутність можливості раціонального розрахунку. «У відносній передбачуваності-непередбачуваності можливого наслідку дії, агенти шукають нагоди, щоб примусити свої стратегії працювати» [197, с. 15]. Ефективні дії, як і успішна війна, на думку Бурдьо, повинні мати елемент непередбачуваності. Отже, волюнтаризм редукується до непередбачуваності. За Бурдьо, навіть пересічні селяни грають у життя, як на ринку.

Отже, більш значна увага до реальної практики об'єктів дослідження демонструє, на думку Бурдьо, неадекватність і недостатність структуралістського аналізу. Тим не менш, Бурдьо не поспішає розривати зв'язок із структуралістським способом мислення. Він визнає ті переваги й внесок структуралізму в розвиток соціологічної теорії: «Філософські коментарі, що оточували свого часу структуралізм, забули й примусили забути те, що, безсумнівно, становило його істотну новизну: ввести до соціальних наук структурний метод, а точніше, реляційний спосіб мислення, який, пориваючи із субстанціалістським способом мислення, описує кожен елемент через відносини, що об'єднують його з іншими елементами в систему, у якій він отримує своє значення й функції» [34, с. 12]. Однак, синтезуючи структури зовнішні із

структурами внутрішніми, Бурдьо відходить як від принципів структуралізму К. Леві-Строса, що розглядає інваріанті структури лише як відображення структур людського мислення, так і від постструктуралістської методології, що деконструює структуру, розчиняючи суб'єкта у відносинах влади.

Отже, розробка теоретичного синтезу, запропонованого в соціологічній концепції П. Бурдьо, відбувається через переосмислення та подолання недоліків структуралістської традиції теоретизування, відповідно до розробок якої й позиціонується проект П. Бурдьо, що надає йому ознак постструктуралістської спрямованості. Наскільки вдалим видається такий теоретичний синтез – це питання потребує більш детального аналізу та звернення до того категоріального апарату, який пропонується французьким соціологом з метою реалізації заявлених теоретичних завдань, що й буде здійснено на наступному етапі розгляду постструктуралістського дискурсу порядку.

### **3.3.2. Е. Гідденс: позитивна критика структуралістської соціології**

Розробка Гідденсом власної синтетичної теорії, означеної ним як теорія структурації, відбувається через аналіз і критику класичних традицій теоретизування, під впливом яких розвивалася соціологія в ХХ ст.. Отже, розгортання принципів теорії структурації здійснюється Гідденсом відповідно до визначення та переосмислення ключових позицій функціоналізму та структуралізму, які постають, за словами самого Гідденса, «провідними інтелектуальними традиціями в соціальній теорії» [206, с. 10]. Детальний аналіз цих традицій – точок їхнього розходження й перетину – дозволяє британському соціологу визначити власну позицію в науковому полі сучасного соціологічного теоретизування, не просто пропонуючи нові уявлення стосовно традиційних об'єктів дослідження та ключових питань соціологічної науки, а через реконструювання інтелектуальних позицій класичної спадщини, і вже стосовно них запропонувати та розробити власний проект побудови синтетичної соціологічної теорії.

На думку Гідденса, і структуралізм, і функціоналізм мають важливі схожі риси, і навіть спільне джерело походження, яке відсилає нас до праць Е. Дюркгейма. Так, обидва напрямки акцентують свою увагу на понятті «системи», натомість менше значення приділяючи елементам, що утворюють її. Розходження між функціоналізмом та структуралізмом, на думку Гідденса, розпочалося саме із цього акценту. Функціоналізм за основу моделі системи приймає модель організму. Структуралізм виникає в межах лінгвістичного підходу, а тому в межах соціальної теорії його представники намагаються застосувати лінгвістичну модель до пояснення соціальних і культурних феноменів. Те, що певною мірою об'єднує й функціоналізм, і

структуралізм – це опозиція «синхронія – діяхронія» – обидва напрямки підкреслюють методологічний характер цього розрізнення, який здійснюється з аналітичною метою. Утім, основна проблема, яка, на думку Гідденса, при цьому постає, полягає в неможливості дослідження будь-якої системи (біологічної, лінгвістичної чи соціальної) без врахування тих змін, що з нею відбуваються: «Рекурсивний характер як мови, так і соціальної системи не можливо досягнути без розуміння того, що засоби, за допомогою яких відбувається відтворення таких систем містять у собі джерела змін» [206, с. 18]. Творчість, яка керується правилами, за словами Гідденса, – це не просто дотримання фіксованих правил, за допомогою яких виникає щось нове; це засіб і відтворення правил, і їхньої принципової модифікації. «Дуальність структури» – принцип, на думку Гідденса, якого бракує й структуралізму, і функціоналізму, принцип, який стає основою розробки його власної теорії структурації: «ключовим поняттям теорії структурації є концепція дуальності структури» [56, с. 70].

Однак, повертаючись до осмислення класичної традиції, Гідденс зазначає, що часткове об'єднання обох теорій також можна знайти вже в працях К. Леві-Строса. Три висунуті Леві-Стросом принципи здійснили особливий вплив на розвиток соціальної науки. Це розуміння поняття самої «структури», концепція несвідомого і його підхід до історії. Проте ані функціоналізм, ані структурна антропологія Леві-Строса не проводили чіткої відмінності між структурою й системою: «одне із цих понять було зайвим для обох шкіл думки» [206, с. 22]. Такий підхід, на думку Гідденса, не є прийнятним, оскільки не існує «анатомії» соціального життя окремо від її «психології».

Функціоналізм, представлений у соціології працями Дюркгейма й Парсонса, характеризується британським соціологом як «ущербний» [51, с. 292] і також зазнає нищівної критики. Гідденс зазначає, що суттєвим недоліком функціоналістської традиції є її нездатність розглядати соціальне життя як таке, що активно конституюється діяльністю членів суспільства. При цьому функціоналісти, за словами Гідденса, схильні зводити весь спектр людської діяльності до інтерналізації цінностей, що теж неприпустимо. Істотним недоліком функціоналізму стає розгляд влади як вторинного явища, а також висування при цьому на перший план «норми» або «цінності» як єдиної основоположної характеристики людської активності, а отже, й соціальної теорії. Нарешті, суттєвим недоліком функціоналізму, на думку Гідденса, стає нездатність поставити в центр концептуальної уваги конвенціональний характер норм, які є відкритими для різних, іноді навіть протилежних і конфліктних, інтерпретацій відповідно до таких саме різних і конфліктних інтересів учасників соціальної взаємодії. Відповідно до цих критичних зауважень Гідденс робить висновок про те, що будь-які зусилля та спроби врятувати функціоналізм,

представивши його в оновленому вигляді, примиривши його із іншими напрямками (власне, те, що намагались зробити представники неофункціоналізму), із самого початку приречені на провал. У цьому сенсі стимули для розвитку власної синтетичної соціологічної теорії дії Гідденс намагається знайти в тих теоретичних підходах, що виникли на основі розвитку структуралізму – зокрема у філософії пізнього Л. Вітгенштейна та постструктуралізмі Ж. Дериди.

Розглядаючи подальший розвиток структуралістського напрямку, Гідденс зазначає, що винятково важливим внеском у соціальну теорію виявилася філософія пізнього Л. Вітгенштейна, яка зв'язала мову з певною соціальною практикою. Вітгенштейн робить акцент на співіснуванні мови з «тим, про що не можна сказати», на залежності мови від нелінгвістичного, від того, що не може бути виражене словами. Однак «те, про що не можна сказати», у пізнього Вітгенштейна більше не є таємничою метафізикою, навпаки, це щось прозаїчне й повсякденне. Це те, що повинне бути «зроблено». Так, за словами Гідденса, значення лінгвістичних термінів внутрішньо переплітаються з «практикою, яка містить форми життя» [206, с. 34].

З позиції Гідденса, такий поворот у розвитку теорії практики став надзвичайно важливим у порівнянні із загальною орієнтацією структуралізму, коли «те, що не може бути висловлено», ототожнюється з несвідомим або, як це реалізується межах постструктуралізму Ж. Дериди, ототожнюється з письмом, з писанням. Для пізнього Вітгенштейна пізнати мову означає мати знання про об'єктивний світ, опосередковане практикою; бути здатним брати участь у формах життя, у рамках яких він виражається і які його виражають. «Соціальний простір» Вітгенштейна як джерело значення пов'язує аналіз мови й герменевтику, оскільки «простір» мови виявляється в організації різних соціальних практик, а не в абстрактному відношенні «означуване – означальник». «Не існує ніякої позначальної практики; позначення слід розуміти, швидше, як інтегральний елемент соціальної практики в цілому» [206, с. 39]. Зрозуміти, що буття передує суб'єктно-об'єктному відношенню у свідомості, слід не через реконструйоване *cogito*, а через зв'язок буття й дії.

На основі цих ідей Вітгенштейна Гідденс розробляє власну теорію діючого суб'єкту, яка акцентує увагу на понятті «рефлексивного моніторингу поведінки» як постійної характеристики закону соціального життя. Мотиви й наміри не є визначеними «моментами присутності», які приховуються за соціальною діяльністю людини, а постійно та впорядковано проявляються в цій діяльності. Іntenціональний характер людських дій, робить висновок Гідденс, по-перше, повинен розглядатися як безперервний потік інтенціональності в часі і, по-друге, не повинен тлумачитися як набір свідомих станів, які якимось чином супроводжують дію [51, с. 300].



Так простежується зв'язок між уведеним Гідденсом поняттям «рефлексивний моніторинг дії» та ідеєю Вітгенштейна про знання, яке «не можна вимовити словами», але яке, тим не менш, відіграє надзвичайно важливу роль у розумінні природи людської діяльності. Таке знання, практичне й контекстуальне за своїм характером, не є несвідомим, як це часто представляється в структуралістській літературі. Такі «запаси знання», що використовуються у виробництві та відтворенні соціального життя як кваліфікована діяльність, значною мірою «несвідомі», оскільки суб'єкти соціальної діяльності, зазвичай, можуть запропонувати лише фрагментарний звіт та уявлення про те, що саме вони «знають»; однак вони не є несвідомими в тому сенсі, який надається цьому терміну структуралістськими авторами. Значення поняття «рефлексивний моніторинг дії», розробленого на основі ідеї «невимовного знання», у тому, що воно розкриває суть будь-якої повсякденної соціальної діяльності – аспект, який фактично не брався до уваги структуралістською традицією. Хибним шляхом при цьому йде, на думку Гідденса, і постструктуралізм, пропонуючи принцип деконструкції та децентралізації суб'єкта: «Децентралізація суб'єкта настільки ж згубна, як і філософія свідомості, яку критикують постструктуралісти, оскільки вона просто замінює суб'єктивність структурною детермінацією» [206, с. 40].

Гідденс ретельно аналізує «правила інтерпретації» тексту, висунуті в постструктуралістській концепції Ж. Дериди, розглядаючи їх у контексті теорії соціальної дії. Це переосмислення дозволяє британському соціологові визначити основні елементи власного підходу до цієї проблеми.

Так, ідучи за принципом правил інтерпретації Дериди, Гідденс зазначає, що виробництво тексту, як і виробництво соціальної практики, не є результатом інтенції або сукупності інтенцій. Навпаки, інтенціональний характер розглянутої діяльності слід розуміти як постійну характеристику рефлексивного моніторингу дії. Текст, робить висновок Гідденс, не розглядається як фіксована форма, яка потім співвідноситься з окремими інтенціями; він повинен вивчатися як конкретний засіб і результат процесу виробництва, що рефлексивним чином контролюється автором або читачем.

Далі, дослідження процесу виробництва тексту має охоплювати всю область «раціоналізації дії»: не лише її інтенціональний компонент, а й причини й мотиви, залучені до цього процесу. «Знання, на яке спирається автор, буде в основному й, по суті, невимовним і практичним» [206, с. 42] – так, за словами Гідденса, формується володіння певним стилем, усвідомлення специфічних рис потенційної публіки, що знаходить своє відображення як у тексті, так і в соціальних практиках.

Усе це торкається питання, яке стає ключовим для постструктуралістської традиції мислення – що таке «автор» як діючий суб'єкт? З позицій постструктуралізму автор не є ані сукупністю інтенцій, ані серією «слідів», певним чином внесених у текст. Автор не просто «суб'єкт», а текст – «об'єкт», автор конститує себе через текст, через сам процес виробництва тексту. Отже, автор здатний виявити себе лише через текст, адже саме в тексті він і знаходить своє вираження. Тут можна провести паралель із суб'єктом і практикою: лише в процесі діяльності (в практиці) відбувається конституювання суб'єкту.

Отже, тексти слід вивчати як ситуативний продукт, визнавши їхній подвійний статус, і як того, що хтось має на увазі написати або зробити, і як те, що вже здійснено – написано або зроблено. Це зовсім не повернення до суб'єктивізму, однак розкриття можливостей більш детального й глибокого аналізу як тексту, так і людської діяльності: «Одне з головних завдань вивчення тексту, як і будь-якого іншого культурного продукту, полягає в дослідженні саме розбіжностей, які можуть виникнути між обставинами їх виробництва й значеннями, які підтверджуються їх подальшою втечею з горизонту їхнього творця чи творців» [206, с. 44]. Ці значення ніколи не містяться в тексті як такі, вони вплетені в потік соціального життя в такий самий спосіб, як і його початковий простір. Розгляд автономності тексту, тобто втечі його значення від того, що спочатку мав на увазі автор, на думку Гідденса, об'єднує проблему текстуальної інтерпретації з більш широким колом питань соціальної теорії, зокрема принципами організації соціальних практик, оскільки наслідки дій завжди усуваються від інтенцій їхніх ініціаторів у процесі їх об'єктивації: те, що Гідденс називає «непередбачуваними наслідками навмисної дії» [51, с. 301].

Пропонуючи власну теорію соціальної практики Гідденс намагається уникнути як пасток постструктуралізму з його прагненням до концептуального усунення суб'єкту, так і крайнощів суб'єктивізму – наділення суб'єкту дії надзвичайними повноваженнями. Завдання, яке, на думку Гідденса, стоїть сьогодні перед соціальною теорією, полягає «в сприянні відновлення суб'єкта» [206, с. 44]. Таке відновлення включає розуміння вітгенштейнівського «того, що не може бути висловлено» як практики. Теорія дії, що пропонується Гідденсом, вимагає передусім адекватного врахування людського (суб'єктивного) фактору, а тому передбачає щільний зв'язок із теорією діючого суб'єкту та розгляд дії в часі й просторі як безперервного потоку без його розділення на окремі одиничні акти або складові елементи – цілі мотиви тощо.

Підсумовуючи значення структуралізму для розробки теорії соціальної дії, яка б відповідала зазначеним критеріям, Гідденс виділяє кілька найбільш важливих аспектів структуралістської думки.

Так, важливим внеском структуралістської теорії стає те, що вона зосереджує особливу увагу на значенні простору, утвореного через відмінність (бінарні опозиції), що лежить в основі конституювання як мови, так і суспільства. Застосування цього принципу має потрійні наслідки для запропонованої Гідденсом у межах його теорії структурації концепції соціальної практики. Так, виходячи із цього принципу, соціальна практика виявляється не тільки трансформацією фактичного порядку відмінностей і відмінностей у часі (повторюваність), а також і відмінностей у фізичному просторі [206, с. 45].

Далі, за словами Гідденса, структуралістська думка намагається вмонтувати часовий вимір у кожний момент свого аналізу. Саме тому структуралістська теорія змогла породити концепцію структурації через подолання опозиції синхронічне-діахронічне (що було заблоковано функціоналізмом), однак це не призвело до змоги пояснювати соціальні зміни (у Дериди це представлено у формі історизму, яка заперечує можливість історії від свого власного імені). Намагаючись уникнути «метафізики присутності» Дериди приходять до погляду, схильного виганяти історичне пояснення у визнання того, що все завжди знаходиться в стані руху [65, с. 367]. Що стосується інтерпретації історії Леві-Стросом, то вона, на думку Гідденса, також містить кілька вкрай цінних моментів. На відміну від історизму, Леві-Строс вказує, що «дистанція в часі» є в деяких важливих аспектах тим самим, що й «етнографічна дистанція». Більше того, підкреслюючи контрасти між тими типами суспільства, які оперують у «зворотному часу», і тими, які перетворюють час на рушійну силу їхнього розвитку, Леві-Строс закладає основу для теорії соціального відтворення.

Наступним важливим досягненням структуралізму є те, що він пропонує сформулювати «більш задовільне розуміння соціальної тотальності» [206, с. 46]. Суспільство, вважає Гідденс, як і мову, слід розглядати, йдучи за Соссюром, як «фактичну систему» з рекурсивними властивостями. Подальша розробка цього положення вимагає концептуального розмежування між структурою й системою, що не було здійснено ні структуралізмом, ні функціоналізмом, і що стає основоположним принципом гідденсівської теорії структурації.

У структуралізмі спостерігається спроба подолати дуалізм «суб'єкт – об'єкт». Проте повністю подолати це протиставлення, за словами Гідденса, стає можливим, тільки якщо визнати, що «це не дуалізм, а дуальність (*duality*)», як це пропонується в теорії структурації. Під «дуальністю структури» Гідденс розуміє взаємозалежність структури та дії: «Під дуальністю структури я маю на увазі, що структурні властивості соціальних систем є засобами й водночас результатами практики, яка конститує ці системи. Теорія структурації, таким чином, відкидає поділ на

синхронію та діахронію, на статику та динаміку. Структуру не можна ототожнити з обмеженнями: вона не лише обмежує, але й дає можливості. Завданням соціальної теорії, зокрема, є вивчення умов, що керують взаємодією цих двох моментів» [56, с. 16]. Отже, теорія структуризації відкидає будь-який поділ на синхронію та діахронію. Ототожнення структури з примусом також відкидається. Структура формує особистість і суспільство одночасно, але не вичерпує їх завдяки непередбачуваним наслідкам дії і її неусвідомлюваним умовам. Вона не концептуалізується як бар'єр для дії, а включена в її здійснення. Структура є способом того, за допомогою чого відношення між моментом і цілісністю виражається в соціальному відтворенні.

Критика гуманізму й децентрація суб'єкта як основоположні принципи постструктуралістського теоретизування, на думку Гідденса, також становлять істотний інтерес для соціальної теорії. Однак вони не призводять до зникнення рефлексивних компонентів людської поведінки або до розгляду їх як свого роду епіфеноменів більш глибоких структур [206, с. 48]. Рефлексивність, за словами Гідденса, повинна реконструюватися в рамках дискурсу соціальної теорії не тільки щодо членів суспільства, поведінка яких є об'єктом дослідження, а й відносно самої соціальної науки як форми людських зусиль.

Нарешті, структуралістська теорія на думку Гідденса, зробила серйозний внесок в аналіз процесу виробництва культурних об'єктів. Подальша розробка цих ідей стосовно соціальної теорії вимагає, за Гідденсом, відмови від визначених структуралізмом опозицій: «синхронія – діахронія», «означувальне – означальник», а також від концепції довільного характеру знака. Їхнє місце в теорії структуризації може зайняти розвиток теорії кодів, пов'язаної з більш широкою теорією соціальної практики й поверненням до герменевтики. Залучаючи принципи герменевтики до власної теорії структуризації Гідденс зазначає, що фундаментальна різниця між соціальним і природним світом полягає в тому, що останній не конститує себе як світ «усвідомлений». Саме герменевтика дозволяє звернути особливу увагу на сенси, що виробляються людьми в їхньому повсякденному житті, і виступають наслідками спроб індивідів зрозуміти й пояснити світ для себе. У зв'язку із цим соціальне життя, як підкреслює Гідденс, має подвійну природу: воно й виробляється безпосередніми учасниками взаємодії, і осмислюється ними в поняттях, що розкривають процес «активного конституювання й реконституювання сенсових рамок» [51, с. 303], за допомогою яких відбувається впорядкування повсякденного досвіду. Спираючись на ці ідеї, Гідденс висуває ще один принциповий елемент теорії структуризації – тезу про «подвійну герменевтику», з якою мають справу соціальні науки, яка становить те, що принципово відрізняє їх від наук природничих.

Отже, формування соціологічної теорії Гідденса, яка позиціонує себе як спроба теоретичного синтезу з метою подолання протистояння структури та дії, притаманного класичному соціологічному теоретизуванню, відбувається через переосмислення принципів структуралістського та постструктуралістського теоретизування, які стають тим інтелектуальним полем, у якому здійснюється запропонований британським теоретиком синтез. Наскільки вдалим і несуперечливим виявляється цей синтез? На це запитання можна буде відповісти, проаналізувавши основні поняття та представивши ті понятійні зв'язки, які були покладені в основу теорії струкутрації Гідденса. Однак це завдання передбачає аналіз дискурсивних аспектів соціологічної концепції Гідденса з позицій формування понять.

### **3.4. Категоріальний синтез як принцип формування понятійних схем постструктуралізму**

Постструктуралістська пізнавальна стратегія, як зазначалося раніше, принципово відмовляється від оперування образом суспільства як сталого, цілісного й завершеного утворення, зосереджуючи свою увагу не стільки на структурних вимірах досліджуваного об'єкту, скільки дотримуючись позиції розгляду суспільства як такого, що знаходиться в процесі постійного становлення, оновлення й змін. У зв'язку із цим для соціологічної теорії постають нові завдання, пов'язані не в останню чергу із спробами подолання традиційного підходу до вивчення суспільства й вироблення більш адекватних засобів для його опису й пояснення. Одним із таких важливих завдань стає робота представників постструктуралізму в соціології в напрямку розробки й оновлення категоріального апарату класичної науки, за допомогою якого виявляється можливим описання зазначених змін. Робота сучасних соціологів над вдосконаленням категоріального апарату йде пліч-о-пліч із ще одним провідним напрямком розвитку сучасної соціологічної теорії – теоретичним синтезом.

Спроби подолання різниць у підходах, що виникають унаслідок невідповідності концептуальних систем, породжують необхідність переосмислення ключових понять: дії, структури, системи тощо. Це формує особливий підхід до синтезування в соціологічній теорії, який можна позначити як категоріальний (концептуальний) синтез, характерною рисою якого стає пошук понять-операторів, за допомогою яких намагаються подолати різноманіття концептуальних дуалістичних співвідношень – об'єктивізму та суб'єктивізму, структури та дії, мікро- й макро- тощо.

Представлення та аналіз сучасної соціологічної теорії як дискурсивної формації вимагає від дослідження не лише виявлення та опису послідовності тих понятійних систем, кожна з яких має свою власну організацію й оформлюється під впливом ви-

значення чинних соціальних проблем (викликів дійсності), безперервності традицій (звернення до класики) або на основі механізму впливів (міждисциплінарні запозичення), важливим також є знаходження певної закономірності в послідовному або одночасному виникненню нових соціологічних понять, певної системи, що визначається не лише дедуктивною логікою побудови уявної схеми, а й самими умовами організації простору висловлювань, у якому ці поняття з'являються й функціонують.

Запропоновані в підставах дослідження схеми формування «понятійних ансамблів», пов'язаних із прагненням соціологічної науки знайти підтримку в системі позитивних емпіричностей інших наук (зокрема, біології, економії та лінгвістики, що замикаються трикутником життя-праця-мова), таких, що стали основою розробки понятійного апарату класичних соціологічних дискурсів, за умов розвитку сучасної науки отримують вигляд нових послідовностей, не виходячи за межі визначених емпіричностей. Так, якщо класичні концепції базувались на виборі стратегії розробки лише одного з визначених напрямків понятійних ансамблів (функція-норма, конфлікт-правило, система-значення), то сучасні теоретики намагаються синтезувати визначені принципові понятійні схеми-орієнтири, додаючи до структуралістських вимірів понятійного зв'язку (система-значення) інші понятійні схеми, запозичені з політичної економії або біології. Саме в напрямку реалізації такого типу категоріального синтезу відбувається розвиток та формування постструктуралістського дискурсу в соціології, представлений у працях П. Бурдьо та Е. Гідденса.

### **3.4.1. Бурдьо: габітус як синтез об'єктивної та суб'єктивної структур**

Соціологічну концепцію П. Бурдьо можна вважати найбільш яскравим прикладом такого категоріального синтезу, у якому він пов'язує прогрес соціологічної теорії із комплексним підходом до розуміння соціальної дії, що й передбачає подолання протиставлення структури та індивідуальної дії. Для осмислення такого складного характеру соціальної дії соціолог уводить цілу низку нових понять. Серед них – габітус (*habitus*), культурний капітал (*cultural capital*), різноманітні сфери діяльності або поля (*distinctive fields*).

Центральним поняттям його категоріального синтезу стає поняття габітус, яке, на думку Бурдьо, дає можливість розуміння соціальної реальності з позицій усвідомлення практичних соціальних відносин. Саме за допомогою габітусу як універсального оператора людської діяльності стає можливим, на думку Бурдьо, подолання традиційного протиставлення структури та діяльності. Габітус, що виступає одночасно й структурою, і структуруючим механізмом, дозволяє розглянути соціальні практики як основи постійного процесу відтворення суспільст-

ва, акцентуючи увагу на процесуальності соціального життя, часовому вимірі соціальних процесів.

Цінність поняття «габітус», за словами Бурдьо, полягає першочергово в тому, що воно створене з метою подолання «хибних проблем і хибних рішень». Цими «хибними проблемами», на його думку, є передусім класична альтернатива «індивід – суспільство» та суміжні з нею: «свобода – детермінізм», «обумовленість – творчість», «структура – дія» тощо. Абсолютизація того чи іншого полюсу зазначених опозицій призводить, на думку Бурдьо, до «хибних рішень», які отримують своє відображення в односторонніх підходах до аналізу соціальної реальності. «Габітус містить у собі вирішення парадоксів об'єктивного змісту без суб'єктивних намірів: він суть основа всіх тих послідовних «прийомів», які організовані об'єктивно як стратегії, а не є результатом реалізації стратегічного наміру. Це означає, що ці «прийоми» сприймаються лише як одна з реалізацій множини можливих стратегій» [34, с. 120].

Особливістю поняття «габітус» є те, що воно, на відміну від інших понять у теорії Бурдьо, має довгу історію. Про це свідчить і те, що серед інших французьких термінів, які використовуються дослідником, габітус – єдине, записане латиною. Сам Бурдьо вказує на його аристотелівсько-томістське походження. Насправді ж, Арістотель використовував поняття, яке входило в десять виділених ним категорій – способів говорити про суб'єкт. *Hexis* був перекладений Боецієм як *habitus*. Цей термін почали використовувати Аквінат і схоласти. Згодом його неодноразово використовували Г. В. Ф. Гегель, Е. Гуссерль, М. Вебер, Е. Дюркгейм і М. Мос [125]. Попри різницю в конкретному вживанні поняття «габітус», саме звернення до нього вказує на загальну теоретичну інтенцію або напрямок пошуку.

Відмінною рисою терміна «габітус» є його подвійне відношення до повсякденної мови. Морфологічно «*habitus*» нагадує «*habitude*» («звичка» французькою мовою) або «*habit*» («звичка» – англійською). Багато в чому ці терміни близькі за змістом. Як і габітус, звичка формується внаслідок багаторазового повторення досвіду; звичка примушує діяти певним чином; дії, які вчиняються за звичкою, здійснюються спонтанно, інакше кажучи, «звичка – друга натура». Водночас латинське написання терміна «*habitus*» дає зрозуміти, що йдеться про дещо інше, ніж звичка в повсякденному її розумінні.

Відповідно до визначення Бурдьо, габітус – це «системи тривалих і переносних диспозицій, структурованих структур, що функціонують як структуруючі структури, тобто як продукуючі та організуючі принципи практик і уявлень, які можуть бути об'єктивно пристосовані для досягнення мети, при цьому не передбачаючи свідомого цілепокладання й строгого опанування операціями, необхідними для

досягнення цієї мети. Вони об'єктивно й регулярно «регулюються», не підпорядковуючись правилам, і, таким чином, є колективно «оркестрованими», не будучи витвором організовуючої дії диригента» [193, с. 175]. У цьому досить складному й важкому для сприйняття визначенні можна виокремити кілька змістових блоків, які проливають світло на окремі сторони поняття, що розглядається.

По-перше, габітус – це система стійких і змінюваних диспозицій. У визначенні габітусу Бурдьо часто замінює термін «диспозиція» словом «схема», а габітус визначається ним як «сукупність схем сприйняття, мислення й дії», або «інтеріоризована схема», на основі якої люди сприймають і розуміють, цінять і оцінюють соціальний світ.

По-друге, габітуси – це «структуровані структури, які схильні діяти як структуруючі структури». Тобто габітуси соціальних агентів є структурами, які вже певним чином структуровані їхніми соціальними позиціями й водночас самі здатні структурувати індивідуальні практики. Габітус – посередник між соціальними структурами й індивідуальними практиками в процесі їхнього взаємного породження.

По-третє, габітуси можуть бути «об'єктивно пристосовані для досягнення мети», але вони: а) не передбачають ні свідомого цілепокладання, ні оволодіння операціями для досягнення відповідних цілей; б) не є наслідком підкорення правилам або ж породженням певної організовуючої дії. Ця частина визначення, вказуючи на пристосованість габітусу до зовнішнього світу, говорить, передусім, про те, чим габітус не є. Отже, її можна назвати «негативним визначенням» габітусу. Таке «негативне» визначення поняття «габітус» вказує на те, що опозиційними до концепції Бурдьо є різноманітні теорії «раціональної дії» (габітуси не передбачають «свідомого цілепокладання та... оволодіння операціями» для досягнення відповідних цілей), а також теорії, у яких механістично трактується людська практика (габітуси не є наслідком «дотримування правил» або ж «організовуючої дії»).

Габітус втілюється в регулярних практиках агента, що відтворюються, повторюються і є відносно стійкими в часі та просторі. Як структуруюча структура, він має дещо іншу природу, ніж практики та об'єктивні соціальні відносини. Соціальні відносини – це минулі умови й дії агентів, які стали передумовами теперішніх практик, а габітус – це «залишки» минулих практик агентів, які зумовлюють їхні теперішні й майбутні практики. Складний статус габітусу можна проілюструвати таким прикладом. З одного боку, габітус не існує поза зумовленими ним практиками; подібно до граматики, яка не існує поза мовою. З іншого боку, габітус не збігається повністю з практиками, бо він є чимось «соціально-об'єктивним», структуруючою структурою, що радикально відрізняється від практик, як і грамика відрізняється від мовлення. (Практики – це те, що витворено, – сам процес творення).



«Він, забезпечуючи активну наявність минулого досвіду в кожному організмі (не лише індивіді, але й групі, колективі, навіть класі) у вигляді схем сприйняття, мислення й дії, дає більш точно ніж усі формальні правила й сформульовані явним чином норми, гарантію тотожності та стабільності практик у часі» [34, с. 105].

Габітус – не практики, але й не об’єктивні соціальні умови. Він детермінує практики (у взаємодії із соціальними відносинами) і водночас детермінований соціальними відносинами. Соціальні відносини, існуючи незалежно від агентів, є попередніми умовами й передумовами практик; практики реалізуються згідно з внутрішніми тенденціями габітусу, що взяті у взаємодії із соціальними відносинами, як результат відтворення / творення соціальних відносин. Тому неправомірно стверджувати, що агенти створюють соціальні відносини. Відносини завжди дані, агенти лише відтворюють / творять їх: «Практики відтворюють закономірності, що відповідають умовам, за яких було сформовано основу, що породжує їх, але при цьому співвідносяться з вимогами, що існують як об’єктивна можливість у ситуації, яка визначається когнітивними й мотивуючими структурами, що входять до складу габітусу. У зв’язку із цим не можна вивести практики ні з умов, що існують нині і які, як може здаватися, породжують дані практики, ні з попередніх умов, що створили габітус – стійкий принцип їхнього творення. Зрозуміти, чим є габітус, можливо лише за умови співвіднесення соціальних умов, у яких він формувався, із соціальними умовами, у яких його було «введено в дію» [34, с. 108–109].

Отже, габітус відіграє посередницьку функцію в схемі «об’єктивні соціальні структури – дії агентів». Існування «структурованих структур», що діють як «структуруючі структури», свідчить про габітус як про певний опосередковуючий механізм. За таким принципом будується більшість визначень габітусу, що їх можна знайти в Бурдьо. Дослідник представляє габітус посередницькою ланкою двоєдиного процесу інтеріоризації-екстеріоризації соціальних відносин («Габітус, як продукт історії, продукує індивідуальні й колективні практики, а отже, історію» [196, с. 82]; габітус – «система набутих схем, що функціонують на практиці як категорії сприйняття та оцінювання або як принципи класифікації й водночас як організуючі принципи дії» [35, с. 28]). Саме ця посередницька функція габітусу визначає його значення й евристичну цінність.

Отже, поняття «габітус» має для Бурдьо значення медіації – сполучної ланки. Пов’язуючи соціальні позиції агентів з їхніми індивідуальними практиками, габітус утворює проміжну ланку між теперішнім і майбутнім. Будучи середнім терміном, він сприяє не просто переведенню першого терміна в другий, а певним чином його перетворенню. У цьому сенсі габітус відрізняється від звички (англ. *habit*) тим, що, як пише Бурдьо, він не є «механічним» або «автоматичним» утворенням, а має

«потужну виробничу функцію», діючи на зразок «трансформуючої машини» [33, с. 21]. Отже, підкреслюючи закладене в габітусі творче, активне начало, Бурдьо намагається порвати як з об'єктивізмом, у якому недооцінюється роль людської активності, так і з «інтелектуальним ідеалізмом».

А втім, чи дійсно можна подолати зазначені антиномії за допомогою поняття габітусу? На думку американського соціолога Дж. Александера, габітус не лише не спроможний стати основою для макро- і мікро- синтезу в соціології, а й повертає соціологічну теорію на тупиковий шлях детермінізму та редукціонізму. «Теорія практики [Бурдьо] є ніщо інше, як теорія детермінації практики, і теоретичне призначення габітусу показати, як і чому це відбувається» [181, с. 140].

Проблеми з поняттям габітусу полягають уже в самому його визначенні як «диспозицій, що виступають продуктом економічних та соціальних процесів і можуть бути зведені до цих зовнішніх умов» [197, с. 50]. Габітус представлено як неусвідомлювана мотивуюча структура, що формується на ранніх стадіях сімейного життя. Структура, яка, з одного боку, структурує людську діяльність, а з іншого – виявляється структурованою соціальними відносинами, минулим досвідом агента.

Проте найбільша проблема й слабкість соціологічної концепції Бурдьо, на думку Александера, пов'язана з тим, що цінності та ідеали, як і сама сфера культури, не отримують відносної автономії від матеріальної сфери [181, с. 161]. За Бурдьо, у процесі соціалізації засвоюються цінності, які виступають відображенням ієрархічної структури матеріального життя. Іншими словами, позиція родини в соціальному просторі, впливає на формування ціннісних орієнтацій та ідеалів дитини. Роль, яка при цьому відводиться габітусові, – щось на зразок трансформації структурних кодів у тілесні схеми (інкорпорація) та втілення їх у практичних діях. Габітус при цьому відіграє роль певного несвідомого механізму, який перетворює зовнішні структурні обмеження на «дію-без-примусу», тобто дію, обмеженість якої не усвідомлюється актором, але ця обмеженість існує, оскільки габітус не лише структуруюча практики структура, але й, у той самий час, структура структурована. Замість того, щоб надавати більше свободи суб'єктові дії, габітус призначений виконувати функцію неусвідомлюваного обмеження практик.

Агенти мають право вибору, але цей вибір знаходиться в межах структурних обмежень, і завдяки неусвідомлюваним діям габітусу як посередника між структурою та практикою цей вибір здається невимушеним. Так, наприклад, у своїх емпіричних дослідженнях [194] Бурдьо доходить висновку про те, що представники соціальних верств, чиє життя спрямоване на зведення кінців із кінцями (тобто ті, хто займає нижчі щаблі структурованого соціального простору), оцінюють усе в термінах утилітарної значущості, необхідності. Вони схильні цінувати реалістичне

мистецтво. На відміну від них, ті, хто мають більше вільного часу й не відчують економічної залежності, чия праця не спрямована на задоволення негайних потреб, виявляються більш відкритими до абстрактного мистецтва. Під впливом габітусу, а по суті, зовнішніх матеріальних структур, формуються практичні судження, естетичні смаки, етичні цінності. Навіть вибір дружніх стосунків, дії симпатії та солідарності стають залежними від зовнішніх умов соціалізації. Отже, усе, що привносить габітус до схематичного детермінізму, за який Бурдьо критикує структуралізм, це лише неусвідомлюваність цього зовнішнього тиску: структура розглядається не просто як набір певних обмежень, а як простір для вибору.

Якщо йти далі за програмою Бурдьо, необхідно досліджувати не суб'єктивні уявлення агентів, а реальні політично-економічні причини, що спрямовують людську поведінку. Отже, як результат ми маємо не спробу поєднання суб'єктивістської та об'єктивістської соціології, а концепцію, метою якої стає більшою мірою елімінація ознак будь-якої суб'єктивності, ніж підкреслення її важливості. «Лише конструюючи об'єктивні структури (криві цін, можливості отримання вищої освіти, закони шлюбного ринку тощо), можна дати відповідь на питання про механізми, за допомогою яких відбуваються відносини між структурами та практиками, або уявленнями, які супроводжують їх, на противагу теоріям, які намагаються знайти детермінуючі причини практик у «мисленневих об'єктах, “розумі” або “мотивах”» [195, с. 21].

Ще більше проблем і питань виникає, коли ми звертаємося до процесу формування габітусу. Саме його визначення як «структуруючої структури», що є результатом інтеріоризації зовнішніх умов практик, вимагає звернутися й більш детально розглянути сам процес інтеріоризації. На жаль, Бурдьо не надає належної уваги розгляду цього процесу, а тому певним чином обмежує свою соціологічну концепцію. Отже, габітус виступає як перенесена всередину свідомості людини зовнішня структура міжособистісних відносин. Таким чином, габітус виступає тією ланкою, яка покликана поєднати зовнішні умови існування людини з її практичною діяльністю, дати відповідь на запитання про співвідношення соціального та індивідуального, а отже, з'ясувати, як стає можливим соціальний порядок, коли кожна особа має власні інтереси. Наскільки він здатний виконати таку відповідальну роль? Формування габітусу – інтеріоризація – засвоєння індивідом соціальних норм, цінностей, установок, уявлень, стереотипів і т. ін. відбувається завжди в процесі активного відношення індивіда до світу. Ця активна діяльність являється як відношенням до зовнішнього світу (продуктивна, трудова діяльність) і як відношенням із іншими людьми (комунікативна діяльність). Таким чином, процес формування габітусу характеризується активною, практичною, діяльністю

спрямованістю суб'єкта до зовнішнього середовища – об'єкта пізнання. Бурдьо обмежується лише визнанням інтеріоризації як засвоєнням зовнішніх умов практик. Оскільки це засвоєння відбувається всередині структурованого соціального простору, то сформований унаслідок такої інтеріоризації габітус буде відповідати умовам формування, а отже, буде найкращим чином пристосований до тієї позиції, яку індивід посідає в соціально-ієрархізованому просторі. Саме так, на думку Бурдьо, виявляє себе соціальна обумовленість людської свідомості.

Дж. Александер називає соціальну дію, як вона представлена в Бурдьо, «теоретичним оксюморonom» – поєднанням протилежних за змістом характеристик дії, «несвідомою стратегією» – сполученням, теоретичною функцією якого стає «перетворення на більш прийнятне вульгарної редукції соціальної дії до стратегічної» [181, с. 152]. Соціальна дія, за Бурдьо немов би й раціональна, але вона також обмежується зовнішніми по відношенню до діючого агента матеріальними умовами, представленими в концепції Бурдьо як габітус. Зосереджуючи свою увагу на афективно-символічному габітусові, Бурдьо при цьому наголошує на комплексності зовнішніх умов стратегічної дії. Актор здійснює свій вибір, враховуючи як матеріальні, так і символічні умови дії, але останні знаходяться не зовні, а всередині діючого. А втім, якщо об'єкт дії розглядається як несвідомий і нематеріальний, то така дія не може бути раціональною. Проблема Бурдьо полягає в тому, що він також не може назвати таку дію й нераціональною. Вона, насправді, є оксиморonom, бо одна й та сама дія не може бути одночасно раціональною й нераціональною.

На думку англійського дослідника Е. Сейера, зазначена розбіжність виникає внаслідок небажання Бурдьо визнати існування неупереджених суджень акторів. Поняття «габітусу, стратегії поведінки створюють уявлення про соціальну дію як інструментальну, егоїстичну й аморальну, здійснюючи яку, актори або не мають ніяких власних суджень, або їхні думки виявляються повністю обумовленими особистим інтересом та габітусом» [224, с. 409]. Не визнаючи існування неупереджених суджень, Бурдьо тим самим ставить під сумнів власну теорію, її здатність адекватно відображати реальність, оскільки і його думки опиняються наперед обумовленими. Лише визнавши існування неупереджених суджень, можна вести розмову про будь-яку теоретичну й практичну спроможність соціологічної концепції Бурдьо.

Прикладом таких суджень можуть стати оцінка споживної вартості об'єктів, естетичні та моральні судження. Так, усі об'єкти мають безпосередню цінність або споживну вартість, що визначається їхньою якістю, практичністю, зручністю й т. ін. Тому необхідно відрізнити утилітарну цінність об'єкта та його мінову вартість, яка залежить від боротьби в соціальному полі. Судження про утилітарну вартість і виявляються відносно неупередженими.

Іншим прикладом неупередженості виступають естетичні судження. З погляду Бурдьо, естетичні прихильності повністю залежать від габітусу. «Габітус лише частково визначає смак. Людина може насолоджуватися оперою й віддавати перевагу Паваротті, аніж якомусь непрофесійному співаку, не тому, що ці виконавці посідають різне соціальне положення, а просто тому, що Паваротті співає краще» [224, с. 411].

Що ж до моральних суджень, то, якщо, ідучи за Бурдьо, визнавати детермінованість габітусом або егоїстичним розрахунком будь-якої людської дії, існування моральних почуттів, а тим більше, вчинків, виявляється взагалі неможливим. Альтруїстична поведінка – відтворення в дії загальних моральних норм – стає просто неможливою в будь-якому сенсі. Оскільки для Бурдьо обмін виступає не чимось іншим, а саме прихованим викликом, не дивно, що він визначає альтруїзм як найбільш розумно замасковану форму, яку тільки може прийняти егоїзм. Отже, він відстоює позицію, що альтруїзм являє собою «стратегію другого порядку», завдання якої полягає в тому, щоб трансформувати «визначальну користь дії» в дію, метою якої стає відповідь на задоволення вимог офіційних правил.

Але якщо пригадати «Теорію моральних почуттів» А. Сміта, де захищається погляд про те, що судження моралі або моральні почуття не залежать від егоїстичних інтересів актора або від звичаїв та нормативних установок суспільства, то виявляється, що моральний вчинок – це не лише прихований спосіб визнання, дотримання зовнішніх правил. Характерною ознакою такої дії є те, що вона буде здійснена, незважаючи на позитивні чи негативні її наслідки для діючої особи. Таким чином, моральні судження та дії не носять інструментального характеру, а моральність не можна зводити до характеристик габітусу.

Отже, суперечність, яка виявляється в концепції Бурдьо в розумінні ним соціальної дії – її одночасна «раціональна нераціональність», а обумовленість габітусом поєднана з раціональним розрахунком – вказує на неспроможність синтетичної теоретичної побудови французького соціолога. Хоча протиріччя й виступає одним з елементів діалектики, та чи можна вести розмову про застосування Бурдьо діалектичних принципів у його соціологічній концепції? На думку американського дослідника Дж. Потера, «там (у концепції П. Бурдьо), де Дж. Александер бачить логічну розбіжність і спрощення, необхідно побачити опис онтологічно стратифікованої комплексної реальності, поясненої діалектично» [219, с. 240]. Справді, однією з ознак діалектичного способу мислення є розгляд речей з погляду розвитку, одним з елементів якого є протиріччя. Але поєднання протилежностей, протилежних тенденцій, не є механічним поєднанням двох уявлень, понять про ізольовані між собою протилежні сторони того чи іншого протиріччя. Не еклектичне додавання

одних та інших, а розгляд цих тенденцій у діалектичному взаємозв'язку й запереченні на ґрунті спільної для них основи, пізнання речі як єдності суперечливих тенденцій, як внутрішнього цілого, хоча й розділеного на протилежні частини, може дати істину. Отже, не завжди там, де виникає протиріччя, наявна діалектика. Те, що Бурдьо розкриває суперечливість людської практики, наголошує на раціонально / нераціональних її характеристиках, ще не означає застосування діалектичних принципів. Він, швидше за все, пропонує формально-логічне розуміння суперечності, що є позадіалектичним.

Обраний Бурдьо варіант категоріального синтезу, виявився не здатним пояснити протиріччя, що були виявлені ним у процесі аналізу людської практики. Водночас, він зупиняється лише на моменті фіксації існування двох протилежностей, будучи неспроможним побачити за проявом протиріч те, що здатне їх поєднати. У зв'язку із цим, намагаючись подолати субстанціалістський спосіб мислення – схильність людського розуму до розуміння речей у сталому вигляді – французький соціолог потрапляє в пастку субстанціалізму, не вирішуючи зазначену вище суперечність.

Поняття габітусу, безсумнівно, розширює горизонти розуміння людської практики, але цінність його полягає не в тому, що воно поєднує два різні підходи до розуміння соціальної дії – структурний та діяльнісний. Значення поняття габітусу полягає в тому, що воно встановлює зв'язок між умовами існування, представленими об'єктивними структурами суспільства та структурами сприйняття й поведінкою людей. Проміжною ланкою цього зв'язку виступає саме габітус як інкорпорована (засвоєна тілесно) схема дії, структурована зовнішніми умовами й водночас структуруюча поведінку індивіда структура. Особлива роль у процесі перенесення умов існування на внутрішні передумови дії відведена в концепції П. Бурдьо людському тілу. Саме тіло, людська тілесність стає тією основою, яка переломлює через себе, через регулярність практик («гімнастику тіла») зовнішні умови існування породжуючі схеми поведінки, але не автоматизовані, а ідеально підігнані під ситуацію. У цьому, без сумніву, той елемент новизни соціологічної концепції П. Бурдьо, який розширює розуміння людської практики.

Однак, як ми побачили, заявлений Бурдьо синтез виявляється непереконливим. Габітус, скоріше, відкриває неусвідомлювані моменти детермінації людської поведінки соціальними структурами, прояснює зв'язок між минулим досвідом агентів та їхніми вчинками й діями в теперішньому часі, аніж поєднує концепції раціонального вибору із структурним примушенням. Соціальні агенти так і не отримали обіцяної свободи. Невизнання ж Бурдьо неупереджених суджень ставить під сумнів і його власну концепцію – вона також повинна бути сформована, якщо

слідувати Бурдьо, під впливом його власного габітусу – з одного боку, і з раціональним розрахунком – з іншого.

Синтез, що пропонується в концепції Бурдьо, це не синтез між об'єктивними структурами та суб'єктивними діями агентів (синтез структури та дії), цей синтез можна охарактеризувати, скоріше, як «структур-структурний», оскільки французький соціолог намагається розкрити зв'язок між структурою зовнішніх умов існування (об'єктивні соціальні відносини) та внутрішньої структурою сприйняття (ментальною структурою), що виступає основою формування практик агентів. Але зв'язок цей у Бурдьо виявляється асиметричним – умови визначають структури сприйняття, і негнучким – соціальні відносини можуть змінюватись при незмінних ментальних структурах, викликаючи певні труднощі щодо адаптації індивідів до умов життя. Але Бурдьо не бере до уваги зворотній процес – зміни ментальних структур за умов стабільних соціальних відносин. Справді, як можливі такі зміни – адже в концепцію Бурдьо вони не вписуються? Наприклад, під впливом просвітницької діяльності праць Бурдьо та його послідовників. Ці питання залишаються поза увагою.

Отже, категоріальний синтез, розглянутий нами на прикладі поняття габітусу, що вводиться в соціологічний дискурс П. Бурдьо, вказує на пошуки сучасною соціологічною теорією адекватних засобів пояснення й опису соціальної реальності, яка все частіше розглядається як така, що знаходиться в постійному процесі становлення й відтворення. Однак нові поняття не завжди спроможні адекватно вирішити й розв'язати поставлені перед ними теоретичні завдання, у зв'язку із чим потребують ретельного перегляду та критики з позицій класичної соціологічної традиції та запитів соціальної практики.

### **3.4.2. Е. Гідденс: структурація як основа дуальності структури**

Критичне осмислення й методологічна переорієнтація соціологічного дискурсу дозволяє Гідденсу розвинути основні поняття й положення «теорії структурації». На відміну від Бурдьо, Гідденс не намагається збагатити соціологічний словник новими (нехай і добре забутими) поняттями. Його стратегія теоретизування базується на реінтерпретації та переосмисленні з метою надання нового значення традиційним для соціології поняттям. Переважно, це поняття, притаманні структуралістському способу теоретизування: структура, система, значення. Саме їх нова інтерпретація стає запорукою можливості теоретичного синтезу, який прагне реалізувати британський соціолог. При цьому центральною ланкою всієї теоретичної побудови Гідденса стає поняття структурації.

Структурація – це процес відтворення соціальних систем, що розглядається як сукупність соціальних практик. Соціологічне дослідження структурації, на думку

Гідденса, означає виявлення способів, за допомогою яких відбувається організація й відтворення системи через взаємодії агентів і груп та застосування відповідних правил і ресурсів. Структурація як процес оформлення соціальної системи постає в концепції Гідденса нічим іншим як процесом становлення й оформлення суспільства. Отже, спираючись на класичну понятійну зв'язку «система-значення», сформовану в межах структуралістської традиції мислення, яка відсилає до тих досягнень, що були здійснені лінгвістичною наукою, Гідденс зосереджує свою увагу на процесі становлення системи, розкриваючи цей процес через розгляд і опис відповідних формальних складових: через концепцію соціальної дії, соціальної структури, соціальної системи й соціальних інститутів. Усі ці поняття, як зазначалось, переосмислюються й перевизначаються Гідденсом через аналіз і критику попередньої традиції.

Концепція дії, яка пропонується Гідденсом як «стратифікаційна модель діючої самості», розкривається у двох напрямках: через теорію суб'єкта діяльності та через розгляд дії як «безперервного потоку поведінкових проявів» [56, с. 41]. Теорія суб'єкта діяльності, згідно з Гідденсом, включає три рівні, які пропонуються автором за аналогією до відомої психоаналітичної тріади З. Фрейда: несвідоме, практична свідомість та дискурсивна свідомість [56, с. 46]. Поняття практичної свідомості становить, за словами Гідденса, фундамент теорії структурації. Це той елемент (властивість соціального суб'єкту), який фактично був проігнорований структуралізмом. Утім, завдяки дослідженням феноменологів та етнометодологів, а також вченим, що зосередили свою увагу на проблематиці повсякденності, цей суттєвий недолік було компенсовано. Межа між практичною та дискурсивною свідомістю, за словами Гідденса, є достатньо умовною й залежить значною мірою від впливу різноманітних аспектів соціалізації та освіти діяча. Фактично між ними не існує бар'єрів: мова може йти лише про невідповідність між тим, що сказано, і тим, що зазвичай робиться. Такі бар'єри, якщо вони виникають, відносяться до області несвідомого: у такому разі спрацьовує механізм витіснення в підсвідомість.

Що стосується теорії дії, то, крім уявлення про неї як про безперервний потік, ключовим моментом її переосмислення стає концепція рефлексивності. Рефлексивність слід розглядати не просто як «самосвідомість», а як «свідоме спрямування дії». Рефлексивність дії, за Гідденсом, означає те, що діючі суб'єкти постійно зберігають розуміння основ своєї діяльності. Однак це розуміння не є ані раціоналізацією (тобто дискурсивним розумінням причин дії), ані практичною свідомістю. Мова йде про «рефлексивний моніторинг дії», який означає, що знання про умови дії (і зміни, які можуть бути до нього внесені) стає умовами самої дії. Оскільки соціальні інститути не лише визначають дію, а й відтворюються через дії, то рефлексивність



означає також усвідомлення інституціональності дії, і, в той самий момент, закладену в дії можливість і фактичність змін самих інститутів. Таке відтворення / творення соціальних інститутів, однак, не означає, що вони розчиняються в діях / практиках агентів. Гідденс наголошує на тому, що, не зважаючи на такий значний потенціал до змін, соціальні інститути мають об'єктивну природу.

Рефлексивна спрямованість і раціоналізація дії також відрізняються від її мотивації. Діючі можуть усвідомлювати наміри й підстави для дії, але не завжди здатні визначити мотиви й потреби, що їх обумовлюють. Існування несвідомої мотивації є, на думку Гідденса, важливою характеристикою людської діяльності. При цьому слід розглядати мотивацію як процесуальне поняття, а сама дія не залежить виключно від індивідуальних психологічних особливостей діяча, опосередковуючись соціальними відносинами, які підтримуються індивідами у своїй повсякденній рутинізованій практиці.

Наступним кроком концептуальної побудови теорії структурації стає переосмислення Гідденсом класичних соціологічних понять: «структура» і «система» – й представлення їх у взаємозв'язку.

Так, реінтерпретуючи поняття «структура» Гідденс співвідносить його зі «структурними властивостями», що забезпечує зв'язок часу й простору в соціальних системах. Ці властивості можна розуміти як правила й ресурси, рекурсивно залучені до процесу відтворення соціальних систем. Отже, структура – це правила й ресурси, організовані як властивості соціальних систем. Структури існують парадигматично, як розсіяний набір відмінностей, тимчасово присутніх лише в організуючих моментах соціальних систем.

Структурний аналіз в соціальних науках включає дослідження структурації соціальних систем. Додаткове значення «видимої моделі», яке має зазвичай термін «соціальна структура», переноситься в термінологію Гідденса за допомогою поняття системи: «з принциповим застереженням, що соціальні системи моделюються як у часі, так і в просторі через безперервність соціальної репродукції» [206, с. 64]. Соціальна система є, таким чином, «структурованою цілісністю». Система, як зазначає Гідденс, – це відтворювані відносини між суб'єктами дії та колективами, організовані як регулярна соціальна практика. Структури не існують у часі й просторі, за винятком тих моментів, коли організуються соціальні системи. Але ми можемо аналізувати те, як глибинні структури існують у рамках того історичного періоду практики, яку вони рекурсивно організують; як широко вони охоплюють діапазон взаємодій» [206, с. 65].

Структурації – це умови, тобто способи відтворення систем. Соціальні системи є системами соціальної взаємодії, вони включають у себе ситуативну діяльність

суб'єктів і існують синтагматично в потоці часу. Системи мають структурні властивості, але самі з себе не є структурами. Останні виступають як необхідні властивості систем або колективів і характеризуються «відсутністю суб'єкта». «Вивчати структурації соціальної системи означає вивчати способи, якими ця система через застосування загальних правил і засобів, а також у контакті непередбачених наслідків організовується й відтворюється у взаємодії» [206, с. 66].

Соціальні системи включають регулярні відносини взаємозалежності між індивідами або групами, що аналізуються як повторювані соціальні практики. Системи не є структурами: вони мають структурні властивості. Структури, як властивості систем, характеризуються «відсутністю суб'єкта». «Аналіз структурації соціальних систем означає вивчення способів, якими творяться й відтворюються такі системи, що базуються на свідомій діяльності акторів, які покладаються на правила й ресурси у всьому розмаїтті контекстів дії» [56, с. 69–70]. Що ж означають правила й ресурси?

По-перше, Гідденс відкидає розрізнення між «конститутивними» й «регулятивними» правилами. Усі соціальні правила однаково конститутивні й регулятивні, оскільки регулятивний припис передбачає конституювання певних цінностей, тоді як конститутивні правила передбачають певні санкції.

По-друге, за Гідденсом, слід бути обережними у використанні правил гри, скажімо, гри в шахи як прикладу для характеристики соціальних правил, оскільки правила гри в шахи досить формалізовані, передбачають певний лексикон, і найголовніше – ніколи не стають предметом обговорення з приводу їхньої легітимації, як то трапляється із соціальними правилами. Правила – це не узагальнення практик, а засіб їхнього творення й відтворення. Проте не слід ототожнювати знання правил зі знанням того, як формулювати ці правила. Так, дитина в природних умовах завжди правильно розмовляє рідною мовою, що передбачає знання правил цієї мови, однак вона не зможе сформулювати ці правила.

По-третє, можливо, більш коректним стане посилення на правила дитячих ігор для концептуалізації структур як правил. Річ у тому, що в дитячих іграх немає жорсткого лексикону формальних правил. Суть цих правил полягає в тому, що вони принципово невизначені. І не лише через обмеженість суб'єктивних можливостей дітей або дорослих у визначенні цих правил, а й внаслідок того, що ці правила просто виключають правиловідповідність. Зрозуміло, що гру в хованки ніяк не концептуалізувати у вигляді правил, відповідно до яких можна було б грати в хованки, і тим не менш, для дітей – це більш ніж банальність.

Під ресурсами Гідденс розуміє «трансформативну здатність» індивіда або, іншими словами, здатність «діяти інакше». Звісно, головне тут – поняття влади. Влада

передбачає не опис якоїсь наявної ситуації, а певну здібність. Згідно з Гідденсом, ресурси – це «носії» влади, які включають відносини панування та підкорення й відтворюються в дуальності структури. Як і правила, ресурси характеризують структурні властивості соціальних систем, однак це не означає, що вони чинять зовнішній тиск на творення / відтворення практик.

Поняття структурації включає поняття «дуальності структури», яке співвідноситься з принципово рекурсивним характером соціального життя і виражає взаємозалежність структури й суб'єкта дії. Під дуальністю структури Гідденс має на увазі, що структурні властивості соціальних систем є і засобом, і результатом практики, яка організовує систему. Таким чином, теорія структурації відкидає будь-який поділ синхронії й діахронії. Ототожнення структури з примусом також відкидається. Структура формує особистість і суспільство одночасно, але не вичерпує їх завдяки непередбаченим наслідкам дії і її неусвідомлюваним умовам. Вона не концептуалізується як бар'єр для дії, а залучена в його здійснення: «Структура є спосіб, за допомогою якого відношення між моментом і цілісністю виражається в соціальному відтворенні» [206, с. 71].

Це відношення не є відношенням частини й цілого в процесі координації суб'єкта й групи в соціальних системах, як це передбачається у функціоналістській теорії. У Гідденса відмінності, що утворюють соціальні системи, відображають діалектику відносини «присутності й відсутності» в просторі та часі, яке пов'язує найпростіші форми соціальної дії із структурними властивостями суспільства в цілому. З погляду дуальності структури Гідденс виокремлює інституціональний аналіз та аналіз стратегічної поведінки. Розрізнення має методологічний характер і вказує на два різні способи дослідження системного відтворення. Отже, тільки за допомогою методологічного *epoche* (утримання) ми можемо дослідити стратегічну поведінку окремо від інституціонального аналізу і навпаки.

Конституювання соціальних систем як стратегічної поведінки означає дослідження способів укладання правил і ресурсів у соціальних відносинах. Структура в такому разі слугує мобілізації дискурсивної й практичної свідомості з боку акторів. Або ж, якщо мова йде про правила, то аналіз стратегічної поведінки передбачає аналіз взаємного знання про ресурси; він означає аналіз діалектики контролю (здатності індивідів впливати на поведінку інших і на умови відтворення соціальної системи). Водночас інституціональний аналіз не передбачає аналізу стратегічної поведінки, розглядаючи правила й ресурси як властивості соціальних систем, що постійно відтворюються. Отже, аналіз стратегічної поведінки й інституціональний аналіз свідчать про дуальний характер структури, а не про дві сторони дуалізму.

Гідденс розрізняє три виміри «дуальності структури» – сигніфікацію (позначення), панування й легітимацію. Сигніфікація виникає внаслідок комунікативних процесів і представляє собою правила, що виступають як коди чи способи кодування. Панування – наслідок владних відносин, що виникають з асиметричного доступу до ресурсів, – включає розгляд взаємозв'язків між повноваженням і розподілом. Легітимація виникає внаслідок закріплення певних форм поведінки й передбачає розуміння способів нормативної регуляції [206, с. 97]. Те, що Гідденс називає модальностями структурації, становить собою основні виміри дуальності структури у взаємодії. У процесі соціального відтворення модальності опосередковують відносини між взаємодією й структурою.

Кожний із трьох аспектів структури можна зрозуміти з погляду опосередкування (медіації) і трансформації в просторово-часовій організації соціальних систем. Сенс медіації зводиться до зв'язування часу й простору, що означає «наявну присутність» суб'єктів-діячів усередині соціальної системи. Будь-яка соціальна взаємодія включає медіацію, оскільки завжди є «провідник», що несе соціальний взаємообмін крізь просторово-часові інтервали [206, с. 103]. Поняття трансформації передбачає «трансформаційний характер» усіх соціальних правил (тобто вони породжують нескінчений ряд емпіричних контекстів) і ресурсів. Отже, внутрішньою рисою людської дії є «трансформаційна властивість».

Поняття трансформації й медіації застосовуються не лише до структурування взаємодії в просторі та часі, а й до самих структур, що аналізуються. Узяті разом, вони забезпечують зворотність правил і ресурсів. Розрізнення сигніфікації, панування й легітимації має суто аналітичний характер. Сигніфікація структурується в мові й за допомогою мови. Мова служить для вираження аспектів панування, а коди, що включено в сигніфікацію, мають нормативну силу.

Взаємозв'язок усередині цієї схеми є базою для класифікації інститутів, що підкреслює їхню взаємозалежність усередині соціальної цілісності. Соціальні інститути класифікуються таким чином: 1) символічний порядок (способи дискурсу); 2) політичні інститути; 3) економічні інститути; 4) закони (способи) санкціонування [206, с. 107].

Комунікація передбачає використання інтерпретативних схем, за допомогою яких актори усвідомлюють те, що вони роблять і кажуть. Застосування таких схем базується на «пізнавальному порядку», який приймається всією спільнотою, і водночас реконструює її. Відносини влади передбачають використання здібностей або засобів для впливу на поведінку інших. Використання здібностей базується на регулярних відносинах панування й підкорення і, в той самий час, відтворює порядок панування. Так само формуються відносини між моральністю, нормами й

легітимацією. Як і комунікація, влада та моральність – це основоположні елементи взаємодії; сигніфікація, панування й легітимація – лише аналітичні властивості структур.

Коди як структурні властивості соціальних систем втілюють різноманітні характеристики й, в певному сенсі, повинні прочитуватися «текстуально». Поняття коду обов'язково передбачає поняття трансформацій. Це відноситься як до синтаксичних правил, задіяних у виробництві лінгвістичних знаків, так і до інших семіотичних систем, що становлять інтерес для соціального аналізу. Розрізняючи повноваження й розподіл, Гідденс виділяє два головні джерела утворення структур панування, які відтворюються як владні відносини у взаємодії. Під «повноваженням» розуміються здібності командувати іншими людьми, а під «розподілом» – здатності розпоряджатися суб'єктами та іншими матеріальними феноменами.

Гідденс розділяє поняття інституту (*institution*) й соціальної системи, або «колективності». Інститути відносяться до стандартизованих способів поведінки, які відіграють основну роль у просторово-часовій організації соціальних систем. Стандартизація поведінки в часі й просторі передбачає її постійну перебудову залежно від контексту повсякденної соціальної діяльності. Часовий характер поведінки впливає на відтворення соціальних систем і пов'язаний з розумінням соціалізації. Гідденс стверджує, що соціальні системи складаються не з ролей (на противагу структурному функціоналізму), а з практик, які відтворюються. Тому саме практики, а не ролі повинні виступати (через дуальність структури) «точками артикуляції між суб'єктом діяльності й структурами» [206, с. 117]. Оскільки соціальні системи розміщені в часі й просторі, то їх можна інтерпретувати як структурні поля, де агенти посідають певні позиції один стосовно одного. Соціальна позиція визначається як соціальна ідентичність, що приносить із собою певне коло прерогатив і обов'язків діючого суб'єкта: ці прерогативи й обов'язки утворюють рольові приписи, пов'язані з певною позицією.

Такі міркування важливі для розуміння проблеми соціалізації, що виявляється фундаментальною для аналізу інституціональної організації соціальних систем. По-перше, соціалізація не є пасивним відбитком, який залишає суспільство на кожному індивіді. З раннього віку діти беруть активну участь у двосторонньому процесі взаємодії й успішного входження в суспільство. По-друге, соціалізація не завершується на момент становлення індивідом членом суспільства, вона триває впродовж усього життєвого циклу. По-третє, соціалізація зазнає надто великої стандартизації або уніфікації.

Соціалізація не є пасивним відбитком, що залишається суспільством на кожній особистості. Із самого раннього віку діти виступають активними партнерами у

двосторонньому процесі взаємодії та успішного входження в суспільство. Соціалізація не закінчується в момент становлення індивіда зрілим членом суспільства, вона стосується всього життєвого циклу. Соціалізація часто піддається занадто значній стандартизації або уніфікації. «Становлення соціальним» не можна зрозуміти в монологічних термінах. Навпаки, воно включає в себе певний рівень пізнання, майстерності діалогічного контексту комунікації, що, у свою чергу, передбачає накопичення практичного знання про умови, задіяні у творенні й відтворенні соціальної взаємодії. Тому, на думку Гідденса, соціалізацію слід розглядати не як «інкорпорацію дитини в суспільстві», а як спадкоємність поколінь [206, с. 130].

Теоретичний проект Гідденса відзначається своїми важливими досягненнями. Це, передусім, прагнення досягнути синтезу концепцій через подолання традиційного протиставлення понять структура-діяльність, індивід-суспільство. Також його відрізняє критика соціального детермінізму функціоналістської теорії та тієї визначальної ролі, яку Парсонс та його послідовники віддають функціонуванню системи цінностей, ролей та статусів. Основним предметом теоретичних обґрунтувань Гідденса стає переосмислення концепції соціальної дії, акцентуючи увагу на активній, творчій та креативній ролі суб'єкта в системі соціальних відносин.

Утім, певні положення теорії структурації залишаються досить проблемними. Передусім, ці недоліки та проблеми зумовлені зверненням Гідденса до структуралістської методології й фактично повторенням її основних положень. Гідденс розглядає структуру як трансцендентальну умову суспільного життя. І не важливо, як розглядається структура – як така, що обмежує, чи відкриває можливості для здійснення соціальної дії. Якщо із самого початку передбачається певна даність (навіть віртуальна) наявності структур у вигляді правил і ресурсів, то структурація – це вже струкутрація певної структури, і, відповідно, індивіди досліджуються тією мірою, якою вони відтворюють наперед завдану структуру. Можливість іншого структурування відкидається. Підтвердженням цього є те, що Гідденс розуміє структурацію більш у методологічному сенсі. Тобто, як це не парадоксально, не структурація, а структура виявляється методологічною й онтологічною константою суспільного життя.

Звісно, теорія структурації долає розрив, що існує в класичній соціології, між структурою й дією, однак увесь простір і конститутивні можливості суспільного життя виявляються обмеженими взаємодією структури й діяльності. Онтологічні можливості соціальних явищ виявляються напередвизначеними віртуальною структурою. Попри критичні зауваження та деякі проблеми методологічного плану, що виявляються при ретельному аналізі теорії структурації, сьогодні неможливо

увияти соціологію без основних положень цієї теорії (наприклад, розуміння структур як таких, що одночасно обмежують і відкривають можливості).

### **3.5. Тематизація дослідницьких стратегій постструктуралістського дискурсу: рефлексивність сучасності**

Тематизація постструктуралістського дискурсу в напрямку організації основних понять, перегрупування об'єктів дослідження та способів висловлення оформлюється навколо визначення характерних рис сучасного суспільства та можливостей соціологічної науки щодо їхньої фіксації, опису, осмислення та аналізу. Центральну тему, навколо якої відбувається організація постструктуралістського теоретизування, можна визначити як осмислення рефлексивної природи сучасності, її суперечностей та наслідків. Аналіз тематики рефлексивності сучасного світу, представлений у дискурсі постструктуралістської соціології, ґрунтується не лише на визначенні ключових аспектів і ролі рефлексії в житті сучасного суспільства в цілому та життєвих практиках і стратегіях діяльності людей зокрема, а й у тих змінах, які з необхідністю стосуються соціології як науки, що претендує на статус діагноста сучасності.

Розгортаючи соціологічну теорію саме в цьому напрямку представники постструктуралізму – П. Бурдьо та Е. Гідденс – пропонують своє бачення і свої проекти соціологічної науки, яка здатна відповісти на запити і виклики сучасного суспільства. І якщо перший – П. Бурдьо – рухається в напрямку розробки таких пізнавальних принципів й інструментарію соціологічної науки, які б дозволили вирішити актуальні гносеологічні проблеми соціального пізнання, пропонуючи проект соціоаналізу як рефлексивної науки про суспільство, то другий – Е. Гідденс – зосереджує свою увагу на специфічних рисах та відмінностях сучасного суспільства, тих трансформаціях, що відбуваються як на рівні національних держав, так і на рівні міжособистіних взаємодій та індивідуальних стратегій поведінки.

Більш детальний аналіз кожної з визначених концепцій рефлексивної соціології дозволяє визначити точки розсіювання постструктуралістського дискурсу, у рамках яких відбувається як виявлення й фіксація невідповідностей та суперечностей щодо предмету дослідження (точки несумісності), що вимагає, у свою чергу, переосмислення методології соціологічного дослідження та внесення корекцій і змін до традиційного соціологічного інструментарію, так і спроба осмислити, вписати і визначити місце цих нововведень відповідно до чинних сукупностей дискурсивних практик (пошук точок зчеплення), разом із цим, встановивши форми контролю (порядок присвоєння) дискурсу в проявах сучасності.

Важливим напрямком дослідження тематизації дослідницьких стратегій теоретизування постструктуралізму, представленого як специфічним чином організована дискурсивна формація, стає визначення його взаємовідносин з іншими видами дискурсів. Такі відносини можуть приймати різноманітні форми від опозиції до компліментарності, від взаємообмеження до доповнення, однак саме в цьому зіставленні стає краще зрозумілою специфіка самого постструктуралістського дискурсу, його відмінні ознаки.

Нарешті, у контексті аналізу стратегій тематизації дискурсу стає важливим визначення того способу, у який відбувається порядок і процеси присвоєння дискурсу, стратегії реалізації цього дискурсу в конкретних рішеннях, здатних впливати на організацію та функціонування соціальних інститутів або дій певних груп індивідів. У цьому аспекті дослідження стратегій тематизації постструктуралістського дискурсу основна увага концентрується на тих функціях, які цей різновид теоретичного дискурсу реалізує в полі недискурсивних практик.

Розглянуті як приклад постструктуралістського дискурсу теоретизування соціологічні концепції П. Бурдьо та Е. Гідденса по-різному розкривають зазначені способи тематизації дискурсу, спрямовуючи теоретичні зусилля на представлення визначених напрямків дослідницьких стратегій. Так, предметом детального аналізу П. Бурдьо стає виявлення суперечностей класичного соціологічного теоретизування та визначення проблем функціонування соціології як автономної галузі наукового знання, а запропонований ним проект рефлексивної соціології, означений як соціоаналіз, пропонується французьким соціологом як спосіб подолання визначених загроз та несумісностей. Для Е. Гідденса принциповим завданням стає визначення ролі рефлексії відносно способів організації сучасного суспільства, а також аналіз способів контролю та порядків присвоєння дискурсу соціологічної науки відносно інших дискурсів та недискурсивних практик сучасності.

### **3.5.1. П. Бурдьо: соціоаналіз як проект рефлексивної соціології**

Вимога рефлексивності соціологічного пізнання та умови її появи як невід'ємного елемента сучасного соціологічного теоретизування стають передумовами формування і розробки П. Бурдьо власного проекту рефлексивної соціології. Головною умовою появи та обґрунтування необхідності рефлексії як методологічного принципу соціологічного теоретизування стає, за словами П. Бурдьо, загроза для автономії самої науки: «Наука знаходиться під загрозою небезпечного регресу. Автономія, якій вдалося завоювати відносно релігійної, політичної, економічної влади й навіть частково відносно влади державної бюрократії, що гарантує їй мінімальні умови незалежності, нині дуже слабка» [198, с. 6]. Економічний тиск, який здійснюється на представників як природничих, так і



соціальних наук, менш значний, хоча дослідники в усіх напрямках знання стають об'єктом уважного піклування. Ті, хто погоджуються обслуговувати пануючу позицію, розглядають таке піклування скоріше як позитивне, оскільки воно виражається в гарній матеріальній та символічній оплаті. Для тих, хто, роблячи свою справу, прагне того, щоб розкрити істину соціального світу, таке піклування стає не лише негативним, а іноді й просто руйнівним.

Рефлексивність – засіб, на думку Бурдьо, який допоможе запобігти соціального тиску на сам процес пізнання. «Соціальні науки можуть уникнути релятивізму, пов'язаного з тим, що вони суть продукт історичних істот, але за умови, що вони піддадуть історизації самих себе... Про який би тип поведінки не йшлося, побоювання пасивної релятивізації продуктів мови, що претендує на науковість, можна обмежити й навіть запобігти, якщо ми піддамо історизації, з одного боку, суб'єкта, що пізнає, з іншого – об'єкта, що пізнається» [29, с. 22]. При цьому, як зазначає сам Бурдьо, він не намагається релятивізувати наукове знання, розглядаючи його через певні історичні умови, але передбачається дещо інше: надати можливості тим, хто займається наукою, краще зрозуміти соціальні механізми, що керують науковою практикою.

Що це означає? Суб'єкт, який пізнає, посідає певну позицію в соціальному просторі. Він не може позбутися своєї соціальності. Тому те конструювання соціальної реальності, яке робить кожен із нас, коли формує свою думку щодо оточуючого соціального середовища, у тому числі й соціолог, котрий претендує на об'єктивність свого наукового погляду, залежить від своєї позиції в соціальному просторі. У найзагальнішому сенсі це позиція в соціальному просторі, однак цей простір, за Бурдьо, має свою структуру – сфери діяльності, які соціолог позначає як «поля». Так, ним виокремлюються різноманітні види поля: поле політики, мистецтва, літератури, науки, релігії, економіки й т. ін., автономні стосовно одне одного. Це означає, що кожне поле має свої закони, і кожен, хто в нього потрапляє, «повинен прийняти гру незалежно від того, чи варта вона, щоб у неї грали» [29, с. 17]. Отже, позиція суб'єкта змінюється залежно від його знаходження в тому чи іншому полі. Тобто існують певні, укладені історично, незалежні від конкретного суб'єкта «умови гри», які він, потрапляючи в певне поле, повинен співвідносити із своєю поведінкою.

Те саме стосується й об'єкта, що вивчається. Він також має своє місце в полі, де його було винайдено. Звідси, для того щоб вивчити якийсь об'єкт, слід визначити «позицію суб'єкта, що пізнає, у полі виробництва, всередині якого він веде свій аналіз (об'єктивація об'єктивуємого суб'єкта), а також розташувати в цьому полі об'єкт, що пізнається (об'єктивація об'єкта)» [29, с. 18]. Такий імператив подвійної

об'єктивації надзвичайно складно здійснити. Але, на думку Бурдьо, завжди необхідно пам'ятати про нього.

В одній з останніх своїх робіт Бурдьо, розглядаючи проблему рефлексії в соціології, веде мову про рефлексію трьох різних рівнів [200, с. 39]. Перший і другий рівні рефлексії стосуються фігури самого дослідника: визначення спочатку його соціальної приналежності (класової, гендерної, етнічної тощо), а потім визначення його позиції в конкретному академічному полі – полі окремої науки (посада, науковий ступінь, визнання з боку інших діячів науки й т. ін.). Третій рівень, або тип має назву *інтелектуальної* рефлексії й пов'язаний із поверненням до початку теоретизування – до когнітивних структур самої науки. «Що потрібно постійно та ретельно досліджувати – у кожному акті конструювання об'єкта – це колективні, несвідомі, укорінені в теорії, проблемах і категоріях наукові судження» [36]. Значна частина нашого несвідомого знання, на думку Бурдьо, є не що інше, як історія освітніх інституцій, продуктом яких ми виступаємо. А отже, щоб дослідити цей неусвідомлювальний аспект самої науки, необхідно звернутися до процесів функціонування освітньої системи, її соціальної історії і т. ін.

Отже, Бурдьо визнає соціальну обумовленість процесів пізнання. Посилаючись на працю Е. Дюркгейма та М. Мосса «Деякі примітивні форми класифікацій», він підхоплює ідею про те, що когнітивні схеми примітивних суспільств пов'язані з їхньою соціальною системою. Водночас Бурдьо розширює дюркгеймівську тезу про «соціоцентризм» систем мислення в 4-х напрямках. По-перше, він доводить, що співвідношення між когнітивними й соціальними структурами має універсальний характер: не лише в примітивних, а й у сучасних суспільствах структури свідомості соціально обумовлені, до того ж не останню роль у гомологічності – формуванні єдності – цих структур у сучасних суспільствах відіграє система освіти. «Відмінність між суспільствами, що мають систему освіти, і суспільствами, які її не мають, – зазначає Бурдьо, – а отже, між мисленням освіченим і тим, що називають дикунським, у тому, що ми маємо можливість звернутися в першому випадку до його джерел, тобто до освітніх інституцій, які, головним чином, через свої структури, організують категорії, структури розуміння людини» [36].

По-друге, там, де аналіз Е. Дюркгейма й М. Мосса потребує знаходження причинного механізму для доказу соціальних детермінацій класифікацій, Бурдьо доводить, що соціальний розподіл і ментальні схеми структурно схожі, оскільки вони, на думку французького соціолога, пов'язані генетично: останні виявляються втіленням перших. Узагальнений вплив певних соціальних умов нав'язує індивідові «ансамбль стійких і переносних диспозицій», які інтерналізують – переводять на внутрішній план – необхідність зовнішнього соціального оточення, готуючи

всередині організму образи зв'язку й тиску зовнішньої соціальної реальності. Якщо ж, за Бурдьо, структури об'єктивності другого порядку (а, як це зрозуміло із визначення, вони і є габітусом) є втіленою версією структур об'єктивності першого порядку, тоді «аналіз об'єктивних структур логічно переходить в аналіз суб'єктивних диспозицій, руйнуючи при цьому хибну антиномію, звичайно ж представлену між соціологією та соціальною психологією» [200, с. 47]. Отже, робить висновок французький соціолог, адекватна наука про суспільство повинна поєднувати вивчення як об'єктивних регулярностей, так і процесів інтерналізації об'єктивності, через які конститууються трансіндивідуальні, несвідомі принципи бачення й розподілу соціальної реальності, що й використовують у своїй практиці соціальні агенти.

По-третє, Бурдьо доводить, що взаємозв'язок між соціальними й ментальними структурами обтяжено політичним навантаженням. Символічна система не тільки виступає інструментом знання, вона також є інструментом домінування. Як оператор когнітивної інтеграції, вона підтримує (за своєю логікою) соціальний порядок, який у своїй основі має довільний характер: «Збереження соціального порядку визначально підтримується оркестром категорій сприйняття соціального світу, які, будучи врегульованими розподілом існуючого порядку (а отже, інтересами домінуючих) і схожими із структурами свідомості, внутрішньо нав'язують всі прояви об'єктивної необхідності» [200, с. 47]. Соціально визначені класифікаційні схеми, за допомогою яких ми активно конструємо суспільство, мають тенденцію представляти структури, за межі яких вони виходять, природно й необхідно, ніж як історично сформований існуючий розподіл влади між класами, етнічними групами або ж статями. Але якщо ми припустимо, продовжує Бурдьо, що символічні системи є соціальними продуктами, які співдіють у конструюванні світу, що вони не є просто дзеркалом соціальних відносин, а й допомагають їм сформуватись, тоді стає можливим, звісно, у певних межах, трансформувати світ, змінюючи уявлення про нього.

Звідси випливає четверте зауваження про те, чим концепція Бурдьо відрізняється від дюркгеймівської проблематики: системи класифікацій відбивають ставки в боротьбі, які протиставляються індивідам і групам у міжіндивідуальних взаємодіях повсякденного життя. У класовому суспільстві, уважає Бурдьо, соціальні таксономії (такі, як престиж професій або шкали заробітної платні), які формують уявлення про групи, виявляються «в кожному моменті виробленими й водночас відгородженими владними відносинами між класами» [200, с. 48]. Таким чином, за символічними класифікаціями французький соціолог намагається знайти й розкрити владне коріння, доказуючи, що джерелом динаміки соціального світу виступають відносини

влади, боротьба за владу. Визнання цього вказує на постструктуралістське коріння соціологічної концепції Бурдьо – зведення соціальної проблематики до відносин влади. Соціальний суб'єкт – а в Бурдьо він перетворюється на агента, – хоча вже й не є безвільним роботом структуралізму, який знаходиться під детермінуючим впливом соціальних структур, але він занурений і діє в межах системи відносин влади, а його свобода визначається як ступінь обізнаності агента про межі своїх можливостей.

Соціальна рефлексія, на думку Бурдьо, у порівнянні з рефлексією як принципом людського мислення, полягає в усвідомленні та розумінні соціального походження нашого знання, його форм і передумов. Рефлексивність – це той засіб, який допомагає хоча б частково позбавитись соціального тиску на пізнання, визнавши його дію. Піддати соціальній рефлексії – означає встановити соціальний генезис знання.

Отже, об'єктом аналізу такої рефлексії стає не індивідуальність якогось конкретного аналітика, а соціальні, інтелектуально неусвідомлені підвалини інструментів пізнання, які ним використовуються. Сама особистість дослідника не викликає зацікавленості, оскільки вона виявляється цілком обумовленою позицією науковця в суспільній структурі. Відтак, в основі концепції рефлексії Бурдьо лежить визнання соціальної природи наукового пізнання. Він убачає головним завданням соціології постачання інструментів рефлексії соціальним наукам. Визначення соціальних умов пізнання – і є завданням соціології стосовно інших наук, тобто в кожній науці має місце своя соціологія. Із цих позицій можна розглянути й соціологію як науку, що має соціальне походження. Так виникає соціологія соціології.

Яким би не було наше бачення соціальної реальності, на думку Бурдьо, необхідно постійно пам'ятати про те, що це завжди наше знання про неї, а не сама реальність, яка значно багатша за мисленнєві конструкти дослідника. Тому рефлексія в соціології дає можливість критично осмислити результати діяльності самих соціологів, і, що найголовніше, не дати змоги використати продукти цієї діяльності на користь чийогось владного бажання.

На практиці це пов'язано з проясненням, викриттям прихованих – усвідомлених чи ні – спроб маніпулювання думками й діями інших, що діють усупереч відкритості й публічності. Адже першопочатковий принцип соціальної взаємодії – визнання свободи іншого – дуже часто замінюється бажанням нав'язати йому свою волю. Соціальна рефлексія стає необхідним моментом розуміння спрямованості дії людини, її мети й мотиву. Саме так соціальна рефлексія діє у сфері повсякденності.

Соціологія, як її бачить Бурдьо, також виступає однією з реальних форм захисту від «символічного насилля» тією мірою, якою вона пропонує знаряддя для розриву певного роду узгодженості між мисленневими та соціальними структурами. «Символічне насилля» Бурдьо визначає як «м'яку форму насильства, що здійснюється над соціальним агентом за його або її участю» [200, с. 157]. «Символічне насилля» практикується непрямо, досить часто за допомогою культурних механізмів, і становить протилежність прямим формам соціального контролю. Система освіти виступає головним інститутом, через який символічне насилля практикується на людях. Мова, визначення, символічна система тих, хто знаходиться при владі, нав'язується більшості населення. Це дає змогу верхівці тримати в незнанні членів суспільства. Більш загально Бурдьо бачив систему освіти глибоко втягнутою в репродукцію чинних владних і класових відносин. Пов'язане з ними символічне панування спирається на незнання умов домінування та інструментів його реалізації, тобто на таке собі неусвідомлене підсобництво. Тому соціологія, навіть коли вона описує факти та їхні наслідки, виявляючи механізми, схожі на ті, що виступають основою символічного насилля, здійснює критичну дію. Вона розкриває, за Бурдьо, приховані й навіть іноді витіснені речі – такі, наприклад, як зв'язок між успіхами в навчанні, що досить часто ототожнюються з розумом і культурним капіталом, який унаслідкується від сім'ї. Соціологія «видає першому зустрічному таємниці, що зберігаються лише для посвячених» [200, с. 67]. Такими виявляються, наприклад, механізми виробництва цінностей деяких культурних благ – «сукупність операцій, що змушують приймати «голден» за яблуко, а продукт роботи маркетингу, редактури та реклами за інтелектуальні витвори» [200, с. 68]. Соціологія, таким чином, викриває незаконне захоплення наукового авторитету, яке влада бере на озброєння з метою правління, і, що більш важливе, – легітимування свого панування.

З іншого боку, соціоаналіз, у якому головною ідеєю стає те, що найбільш особистісне виявляється найбільш безособовим, сприяє перенесенню провин за всі негаразди, навіть найбільш глибокі, на приховані від усіх соціальні причини. Він не призводить до знищення нещастя, але робить можливим «перетворення соціальної хвороби на симптоми більш означені» [200, с. 173]. Такий погляд, що є водночас об'єктивуючим і розуміючим, дає змогу прийняти, використовуючи поняття Бурдьо, свій габітус, не викликаючи почуття провини й страждання, «зробити необхідним те, що спершу вважалось випадковим» [200, с. 171]. Відповідно до цього погляду соціологія як інструмент розуміння індивідом себе самого та інших, стає шляхом до певної «соціальної толерантності». Знання всіх примушень та обмежень, пов'язаних із позицією, що займається в конкретному полі та сформованою на її основі траєкторією поведінки, дають змогу також нейтралізувати наслідки цього факту.

Соціоаналіз, за Бурдьо, як інструмент звільнення соціального несвідомого, що вписано в інститути та габітуси, надає можливість звільнитися від несвідомого, що спрямовує та обмежує практики. Шляхом нейтралізації наслідків детермінізму він робить можливим виникнення раціонального суб'єкта. Суб'єкта, який володіє знанням про свої можливості і, зрештою, здатний прорахувати й передбачити результати своєї діяльності відповідно до досягнення певної мети.

Отже, виявляється, що рефлексія, як її розуміє Бурдьо, має багато переваг у своєму практичному застосуванні, серед яких можна зазначити критичне ставлення індивіда як до самого себе через визначення меж власних пізнавальних можливостей, так і визнання обмеженості пізнання інших, спрямоване проти нав'язування кимсь свого бачення певної об'єктивної структури соціального світу. Тобто вихідною тезою Бурдьо виявляється визнання відносності, релятивності будь-якого знання, його залежності від позиції в соціальному просторі, а вирішення проблеми про об'єктивність цього знання він вбачає в визнанні існування такої релятивності. Отже, щоб об'єктивувати знання, необхідно, за Бурдьо, передусім, визнати його релятивність. Усе здається на перший погляд логічним і безсумнівним. Але лише на перший погляд. Будь-яке знання, як ми з'ясували, відносне, але відносне щодо певної структури соціального простору, простору позицій. Іншими словами, визнається існування якоїсь незмінної структури, яка виступає певним абсолютним диференціалом, структурою розподілу позицій у соціальному просторі. Саме відносно цієї структури ми встановлюємо релятивність людського пізнання. Постає правомірне запитання: як можливе стало знання про цю структуру, якщо будь-яке наше знання відносне? Якщо, як визнає це сам Бурдьо, соціальна реальність є лише конструкцією самого дослідника, як можливе об'єктивне знання про соціальну реальність? Виявляється ціла низка логічних парадоксів, які вирішуються вольовими діями Бурдьо – структура соціального простору для нього визначається через вивчення прояву певних «об'єктивних» закономірностей.

Звідси ж випливає, за Бурдьо, і потреба в рефлексії як засобі звільнення від соціального тиску на пізнання. Для нього об'єктивація позиції дослідника стає шляхом до визначення можливих обмежень знання про соціальний світ. Здійснивши акт рефлексії, таким чином, на думку Бурдьо, можна вирішити питання про об'єктивність і науковість соціального пізнання. Якщо наше знання соціального світу обмежене, і це обмеження пов'язане з тим, що соціальне пізнання виявляється детермінованим з боку соціальної структури, то, лише визначивши міру й межі цього обмеження, ми можемо стверджувати, ідучи за Бурдьо, що отримане знання буде об'єктивним.

Що ж стосується запропонованої Бурдьо концепції соціальної рефлексії, то її завданням стає встановлення й розкриття впливу лише суб'єктивного фактора – позиції дослідника, цілей і мотивів його діяльності. Зосереджуючи головним чином увагу на характеристиках суб'єкта пізнання, французький соціолог, взагалі, забуває про те, що пізнання, хоча й носить завжди творчий характер, при цьому завжди включає елемент об'єктивного відображення, і сутність проблеми об'єктивності наукового пізнання полягає не в наданні переваги суб'єктивним чинникам або наголошенні на абсолютній об'єктивності наукового пізнання, а у встановленні діалектичного зв'язку між цими двома сторонами людського пізнання, у необхідності побачити за суб'єктивними характеристиками прояв об'єктивних чинників.

Об'єктивність знання є запорукою його істинності. П. Бурдьо як гідний послідовник Е. Дюркгейма та французького структуралізму йде в пошуках рішення проблеми традиційним для французької соціологічної школи натуралістичним шляхом, тобто образ об'єктивності повинен бути подібним до природничих наук, а отже, виключати властивий феноменології та етнометодології взірець, вказуючи на особливу людську істину «життєвого світу» або «повсякденного життя». У цьому аспекті він є щирим «модерністом», а не постмодерністом, а його «рефлексивна соціологія» є скоріше модерністською теорією, аніж постмодерністською. П. Бурдьо шукає єдину істину, а не абсолютну релятивність, але не в межах однієї єдиної метатеорії, як це розумів Е. Дюркгейм. Його об'єктивність та істинність – продукт інтелектуальної, раціональної діяльності рефлексії.

Образ об'єктивності знання П. Бурдьо, як це не звучить дивно, дещо подібний до образу геніального французького класика Модерну Р. Декарта: об'єктивність там, де рефлексія відкриває «правила користування розумом», і ти стаєш вільним від забобонів. Ітім, наповнення понять різне. За П. Бурдьо, відкриті рефлексією «правила користування розумом» не іманентні розуму, а панують у соціальному реальному світі, відповідно ним соціолог знаходить своє місце у світі, позицію в соціальному просторі, що наділяє його емансипативною силою, свободою перед забобонами у вигляді сліпої ангажованості, визначеності та приреченості. Іншими словами, об'єктивність, за П. Бурдьо, – це не ексклюзивне володіння істиною, а збереження свободи в наповненому боротьбою за владу соціальному житті – свобода від політичних і символічних впливів.

І в цьому моменті концепція Бурдьо близька до постструктуралістської методології, яка намагається визначити істину через сферу соціальних явищ, розглядаючи її на рівні соціальної конвенціональності. Але в такому випадку, замість абсолютної істини, існують лише відносні, часткові істини, «ступінь об'єктивності» яких пов'язана із соціальним статусом і могутністю зацікавлених у цих істинах сил.

Таким чином, проблема істинності соціального знання в межах постструктуралізму зводиться до проблеми владних відносин – хто знаходиться при владі, той володіє істинним знанням. Отже, істина виявляється відносною. Не визнається існування жодних абсолютних субстанційних моментів, окрім відносин влади. Істина виявляється відносною – стосовно відносин влади. Але якщо поставити питання про істинність самого постструктуралізму, то виникає певний парадокс: ця концепція залишається істинною, доки її представники знаходяться на «хвилі успіху» й мають підтримку певних владних структур, тобто самі постструктуралісти виявляються задіяними у владних відносинах і неспроможні доказати абсолютну істинність власної ж концепції. Сам Бурдьо зазначає, що наукові претензії соціології та інших соціальних наук, насправді, являють собою «пом'якшену претензію на владу» [200, с. 139].

Потрібно ще трохи додати про рефлексію як засіб досягнення об'єктивності. Її особливість, в інтерпретації П. Бурдьо, полягає у зверненні до світу, а не в заглибленні в себе, як у Р. Декарта. Рефлексія – пошук свого місця в соціальній структурі шляхом свідомої реконструкції процесу синтезу суб'єктивної та об'єктивної структур, який несвідомо для кожного робить габітус. Це потрібно, з методологічної позиції, для того, щоб запобігти можливим суб'єктивним та об'єктивним перекрученням у знанні. Знаючи своє місце в соціальній структурі, можна позбавитись від багатьох, говорячи словами Ф. Бекона, «ідолів», які заважають об'єктивності знання. Хоча від них, з позиції П. Бурдьо, остаточно позбавитись не можна, у зв'язку з тим, що їх нескінченна кількість подібна до нескінченного розмаїття явищ дійсності.

Отже, якщо повертатись до проблеми метатеоретичного характеру соціологічної теорії П. Бурдьо, то його «рефлексивна соціологія» все-таки дає універсальні методичні поради для інших теорій щодо отримання об'єктивних результатів – бути критично налаштованими до себе, виявляючи соціальні умови можливості власних суджень. Власний досвід Бурдьо демонструє, що використання специфічних рефлексивних практик дозволяє розширити простір свободи, що надається досліднику його професійним полем і загальним соціальним простором. У той самий час, рефлексивність повинна стати не лише одним із напрямків соціології, а й тією вимогою, яка повинна бути присутньою завжди в соціологічній практиці.

### **3.5.2. Е. Гідденс: суперечливість модерну та рефлексивність сучасного суспільства**

Тематизація постструктуралістського теоретичного дискурсу, представленого в працях Е. Гідденса, формується навколо виявлення й опису рефлексивних процесів,



що визначають принципи функціонування й перспективи розвитку сучасного суспільства. Питання про характерні особливості історичного періоду, який Е. Гідденс позначає, як «сучасний», специфіку соціальних інститутів, що його визначають, та ті радикальні відмінності, які відрізняють його від всіх попередніх етапів, потрапляє в центр уваги дослідника. Згідно з Гідденсом, сучасність – це певний історичний період, пов'язаний із конкретним простором (Західна Європа) та часом (Новий час): «Сучасність означає способи соціального життя або організації, які виникли в Європі, починаючи приблизно з XVII ст. й далі, вплив яких у подальшому більш або менш охопив увесь світ» [52, с. 111]. Визначальною рисою сучасності, на думку Гідденса, є її безпрецедентний соціальний динамізм, який знищує всі перепони, що знаходяться в неї на шляху. Саме тому він пише про «нездоланну силу сучасності», що перетворює її в такий генератор соціальних змін, яким, урешті, дуже складно керувати, а її наслідки складно передбачити.

На думку Гідденса, зрозуміти сучасний світ стає можливо, лише визначивши ті ключові моменти, що відрізняють його від попереднього, традиційного способу суспільної організації. Звідси, основним завданням соціології стає прагнення зрозуміти й пояснити суть цих відмінностей, цього розриву, а отже, «описати своєрідність світу, що виник унаслідок розвитку промислового капіталізму» [56, с. 239]. Що ж відрізняє сучасні суспільства від традиційних соціальних організацій і порядків? Найважливішою такою відмінністю, за Гідденсом, виступає специфічний соціальний динамізм, притаманний виключно сучасності. Такий динамізм виявляє себе в різних напрямках: і як прискорення швидкості соціальних змін, і як розширення сфери їхнього застосування (у тому числі й географічної, коли різноманітні регіони світу залучаються до цих змін), і як зміна самої природи соціальних інститутів (більшість форм і типів сучасної соціальної організації були просто відсутні в попередні історичні періоди). Гідденс визначає три основоположні джерела такого динамізму сучасності, а саме: дистанціювання та розділення простору й часу, дія механізмів «вивільнення» та рефлексивне засвоєння знання [52, с. 130].

Розглядаючи перше джерело динамізму сучасності – розділення й дистанціювання простору й часу – Гідденс зазначає, що в сучасних суспільствах простір і час стають незалежними одне від одного, абстрактними й стандартними засобами виміру й порівняння речей. Вирішальним кроком на шляху розділення простору й часу, на думку Гідденса, став винахід і широке застосування годинників, які відображали одноманітний вимір «порожнього часу», завдяки чому стало можливим розділення доби на певні часові сегменти, найважливішим серед яких стало поняття «робочий день» [52, с. 131]. Процес виникнення сучасних суспільств з їхнім

неймовірним динамізмом та дистанціюванням простору й часу також характеризується поширенням соціальних систем, пов'язаних із розвитком практик контролю та нагляду, централізацією влади та ефективними системами транспорту й комунікації. Так, у традиційних суспільствах простір визначався передусім фізичною присутністю, тобто чітко визначеним місцем розташуванням. У сучасних суспільствах простір відділений від місця, завдяки чому стає можливою взаємодія з тими, хто фізично відсутній або знаходиться на відстані. На відміну від часу, процес перебудови простору й його віддалення від місця, не пов'язаний із розвитком стандартизованих засобів вимірювання. Розвиток «порожнього» простору визначається двома типами факторів: тими, що дозволяють уявити простір безвідносно до локального місця, і тими, які роблять взаємозамінними різні одиниці простору. Відкриття європейцями нових частин світу, на думку Гідденса, уможливило появу таких соціальних змін.

Дистанціювання простору й часу має для сучасних суспільств важливе значення, оскільки воно: по-перше, уможливорює раціональну організацію сучасного суспільного життя у формі раціонального бюрократичного управління; по-друге, стандартизована система часу забезпечує основу для рефлексивного осмислення й привласнення історичного минулого; по-третє, стає передумовою наступного джерела динамізму сучасності, за Гідденсом, – «вивільнення».

Вивільнення соціальної взаємодії з «локальних контекстів» дозволяє виокремлювати соціальну дійсність із її безпосереднього контексту й організувати соціальні відносини в широкому діапазоні простору й часу. Гідденс визначає два типи механізмів такого «вивільнення» [52, с. 136], а саме: створення символічних знакових систем та широке застосування експертних систем. У сукупності ці два типи систем утворюють так звані абстрактні системи. Якщо під символічними знаковими системами маються на увазі засоби обміну, які можуть функціонувати безвідносно до специфічних характеристик індивідів або груп (наприклад, грошова система, яку Гідденс вважає інтегральною складовою сучасного суспільного життя), то експертні системи розуміються, як системи технічного виконання й професійної експертизи, і передбачають звернення до послуг професіоналів – представників специфічних соціальних груп і носіїв певного роду компетентності та знання (юристів, лікарів, архітекторів тощо). Абстрактні системи (експертні та символічні) виступають механізмами вивільнення, оскільки вони виокремлюють соціальні відносини від їхнього безпосереднього контексту. Так, експертні системи базуються на умові часово-просторового дистанціювання, яке реалізується через позаособистісну перевірку знання професіоналів (стандартизовані тести) та публічне обговорення й критику задля контролю над різними його формами.

Особливістю функціонування даних механізми вивільнення є те, що вони обидва базуються на довірі.

Специфіка довіри як визначальної характеристики діяльності інститутів сучасності полягає в тому, що нею наділяються не конкретні індивіди, а абстрактні можливості. Так, індивід, що користується грошима, припускає, що будь-хто інший, з ким йому доведеться вступити в грошовий обмін, буде приписувати їм відповідну вартість. Саме тому в сучасних суспільствах, на думку Гідденса, відносини довіри отримують надзвичайну важливість [52, с. 144]: вони стають основою й умовою стійкого функціонування таких абстрактних систем, як знакові та експертні.

Наступним, не менш важливим джерелом динамізму сучасного світу згідно з Гідденсом, є рефлексивний характер сучасних суспільств, в основі якого лежить механізм рефлексивного засвоєння знання. Поняття рефлексивності може бути представлено в різних сенсах та аспектах, але Гідденса цікавить більш специфічний вимір цього терміну, що відображує характер циркуляції знання в сучасних суспільствах [52, с. 153].

У найбільш загальному вигляді рефлексивність, на думку Гідденса, є визначальною характеристикою людської діяльності: це означає, що діючі індивіди беруть до уваги ті мотиви й наміри, якими вони керуються у власній діяльності. Цей аспект дій індивідів Гідденс називає «рефлексивним моніторингом дії» [56, с. 41], підкреслюючи процесуальний характер людської діяльності. Рефлексивність, визначена в такий спосіб, становить необхідну основу того типу рефлексивності, що притаманна сучасним суспільствам, хоча й не зовсім тотожна їй: оскільки в сучасних суспільствах рефлексивність отримує дещо інший характер. «Рефлексивність сучасності, – зазначає Гідденс, – пов'язана з постійним переглядом більшості аспектів соціальної діяльності у світлі нової інформації й знання» [208, с. 20]. У цьому сенсі рефлексивність означає систематичне рефлексивне застосування знання до умов відтворення соціальної системи, що призводить до зміни тих умов, до яких воно застосовується: «Рефлексивність сучасного життя полягає в тому факті, що соціальні практики постійно досліджуються й перебудовуються у світлі нової інформації про ці самі практики, що призводить до істотних змін характеру останніх» [52, с. 156]. У зв'язку із цим Гідденс підкреслює, що в сучасних суспільствах феномен рефлексивності має абсолютно інший характер: лише в сучасних суспільствах перегляд конвенціональних узгоджень, що регулюють взаємодію, радикалізується настільки, що починає застосовуватись до всіх сфер людського життя, включаючи способи технічного розпорядження матеріальними об'єктами. Тому відмінною рисою сучасності є не стільки прийняття новизни заради неї самої, скільки дія рефлексивності як основи відтворення соціальної системи.

Перенесення принципу рефлексивності на розгляд способу функціонування соціальної науки, дозволяє, на думку Гідденса, краще зрозуміти зв'язок останньої із сучасністю та його специфіку. Свого часу, коли відбувалося оформлення соціології як самостійної галузі наукового знання, досягнення природничих наук стали запорукою успішності та взірцем для наслідування науки про суспільство, провокуючи очікування того, що поступовий прогрес соціально-наукового знання приведе до всезагального контролю над соціальною сферою. Орієнтація на природничі науки, використання схожих пізнавальних процедур повинні були стати правильними орієнтирами задля отримання достовірного знання про суспільство, практичне застосування якого повинне було сприяти розширенню можливостей контролю людини над природним та соціальним світом. Утім, цим сподіванням не судилося здійснитися.

На думку Гідденса, у дійсності соціальні науки набагато більше пов'язані із сучасністю, ніж природничі, оскільки постійний перегляд умов соціальних практик у світлі знання про ці практики стає характерною рисою саме сучасних соціальних інститутів. Саме тому теза класичної соціології про можливість досягнення більшого контролю над суспільним життям через розширення знання про суспільство й вдосконалення способів його отримання є, на думку Гідденса, помилковою: «Розвиток нашого розуміння соціального світу міг би вести нас до все більш прозорого розуміння соціальних інститутів, а отже, до постійно зростаючого “технологічного” контролю над ними, якби соціальне життя було б повністю відділено від людського знання про нього або це знання могло б безперервно проникати до мотивів соціальної дії, викликаючи послідовне збільшення “раціональності” поведінки відносно певних цілей» [52, с. 162]. Утім, обидві ці умови, хоча й певною мірою представлені в сучасному світі, виявилися не настільки впливовими, як це намагалися постулювати представники класичної соціологічної традиції.

Чому саме не здійснилися очікування й пророцтва класиків соціології щодо практичного застосування вільного та автономного розуму, який здатний був зробити майбутнє людства більш передбачуваним і контрольованим? На це запитання, яке стає центральним для більшості сучасних теоретиків, за словами Гідденса, існує кілька варіантів відповідей [52, с. 162–163]. Перший пов'язує це з помилками в самому проекті сучасності. Оскільки сучасність, як було зазначено Гідденсом, щільно зв'язана з розвитком абстрактних систем, які уможливили вивільнення соціальних відносин із локальних контекстів простору й часу, можна представити, що помилки при проектуванні й створенні цих абстрактних систем обумовили проблеми їхнього функціонування та зробили недосяжними визначені

цілі соціального розвитку. Друге пояснення – це помилки операторів, тих, хто керує сучасними абстрактними системами.

Однак для самого Гідденса більш привабливою виглядає відповідь на поставлене запитання, пов'язана з впливом двох інших факторів, один із яких визначається впливом на процеси соціальних змін ненавмисних наслідків соціальних взаємодій, а другий – із впливом на ці процеси знання, що застосовується рефлексивно. Незалежно від того, наскільки оптимально будуть спроектовані соціальні системи й наскільки ефективно ними будуть керувати, наслідки, з якими буде пов'язано створення й застосування певної системи в контексті дії інших систем ніколи не можна точно передбачити. Одна з причин цього – складність систем і людських дій, з яких утворюється сучасне суспільство. Інша – рефлексивне застосування соціального знання. Ця рефлексивність сучасного суспільства становить, на думку Гідденса, найважливіший фактор, який опирається прогресуючому збільшенню інструментального контролю людини над довкіллям.

У зв'язку з рефлексивним характером сучасних суспільств Гідденс каже про «подвійну герменевтику», що відрізняє сучасні соціальні науки [56, с. 31]. Подвійна герменевтика означає, що соціально-наукове знання, яке рефлексивно застосовується до умов системи відтворення, внутрішньо змінює обставини, до яких воно відносилось з початку. Тому пізнання соціального світу робить значний внесок у його нестабільний та мінливий характер. У сучасних суспільствах нове знання, що виражається в нових поняттях, теоріях, відкриттях, не лише робить соціальний світ більш зрозумілим для нас, а й змінює саму його природу, спрямовуючи його за новими траєкторіями розвитку. Завдяки тому що нове знання завжди підштовхує соціальний світ до руху в нових напрямках, сучасність і постає нездоланною силою, що не піддається ніякому колективному контролю.

Рефлексивність, визначена як основоположна риса сучасності, проникає до самої структури сучасної особистості. Саме ця обставина дозволяє Гідденсу позначити сучасну особистість як «рефлексивний проект», проект, що заснований на самостійному виборі індивідом форм ідентичності та життєвого стилю. В умовах сучасності, на думку Гідденса, досягнення індивідом цілісності власної особистості, може бути реалізоване завдяки розробці власного «Я», перетворюючи це завдання на одне з найважливіших у житті. Його реалізація пов'язана з вибором індивідом своєї ідентичності серед стратегій і варіантів вибору, що пропонуються абстрактними системами: «чим більше традиція втрачає сою силу, тим більше повсякденне життя визначається діалектичною взаємодією між локальним та глобальним, тим більше індивіди вимушені брати до уваги вибір життєвих стилів у контексті великої кількості варіантів» [208, с. 5].

Гідденс приділяє особливу увагу визначенню способів, за яких процес конструювання самоідентичності отримує характер «рефлексивного проекту». Сучасна особистість, за словами Гідденса, не є чимось, що вже сформувалось, завершеним, а навпаки, є тим, що вона сама із себе робить: вона формується в процесі свого становлення. У свою чергу, становлення особистості знаходить своє вираження в рефлексивному виборі індивідом певної життєвої позиції, дотримуючись якої вона могла б розповісти про себе. Особистість вибудовує траєкторію свого розвитку від пройденого минулого до очікуваного майбутнього, яка базується на ідеї багатоетапного життєвого циклу. При цьому цілісність самоідентичності спирається на зв'язаність її автобіографічної розповіді не залежно від того, артикулюється вона дискурсивно чи ні. Подібна автобіографічна розповідь «лежить в основі самоідентичності в умовах сучасного життя» [208, с. 75–81].

Нарешті, моральнісна самореалізація особистості виражається, передусім, у досягненні автентичності «Я», тобто його відповідності й вірності самому собі. Досягнення індивідом внутрішньої автентичності «Я» стає необхідною умовою знаходження ним такого ступеня базової довіри до самого себе й до світу, за допомогою якого життєвий цикл може розумітися як ланцюг внутрішньо зв'язаних подій, а не просто як сукупність явищ, що змінюють одне одного. Рефлексивно впорядкована розповідь про самоідентичність дає нам можливість знайти сенс нашого життєвого шляху. Цей процес потребує інтерпретації та оцінки попереднього життєвого досвіду, а також вміння виокремити справжнє «Я» від хибного.

Особливе місце в рамках рефлексивного проекту «Я» посідають питання розвитку тіла й цілеспрямованого контролю за тілесними процесами. Рефлексивність в епоху високої сучасності поширюється не лише на «Я», самість індивіда, а й на його тілесність, включаючи її як невід'ємну частину до загального рефлексивного проекту особистості. Це відбувається внаслідок дотримування різноманітних тілесних практик – медичних, дієтичних, спортивних тощо. Якщо раніше тіло було одним із проявів природи й підпорядковувалося законам, які не підпадали під людський контроль, то, за умов сучасності, воно стало місцем перетину різноманітних взаємодій присвоєння й переосвоєння, точкою, у якій відбувається концентрація організованих процесів і експертного знання, а отже, – об'єктом рефлексивної обробки [208, с. 217]. У цьому випадку рефлексивність означає здатність індивіда оцінювати ступень успіху у формуванні власного образу й у випадку необхідності вносити до нього певні корективи. У зв'язку із цим Гідденс вказує на різноманітні тілесні режими як на особливі практики, за допомогою яких ми контролюємо свої тілесні потреби й формуємо образ свого тіла у власних очах і очах оточуючих. Це й наші звички одягатися, харчуватися, і сексуальні відносини як тілесні режими, що

підпорядковуюються формам самоконтролю. За допомогою різних тілесних режимів ми намагаємося контролювати власне тіло задля того, щоб воно стало невід'ємною частиною нашої само ідентичності як рефлексивного проекту.

Отже, на думку Гідденса, у сучасному світі як життєві плани, так і вибір життєвого стилю об'єднуються в єдине ціле з режимами тіла: «в умовах пізнього модерну тіло у все більшому ступені соціалізується й включається в рефлексивну організацію соціального життя» [208, с. 98]. Як наслідок, відповідні соціальні зміни призводять не лише до рефлексивної перебудови людської тілесності, а й до масштабної трансформації міжособистісних та інтимних відносин.

В епоху сучасності, на думку Гідденса, відбуваються серйозні трансформації у сфері інтимних відносин, пов'язані як із збільшенням рефлексивності соціального життя, так і з розширенням можливостей вибору, у тому числі й вибору партнерів. З метою опису змін у сфері інтимного та сексуального життя й розкриття їхнього революційного характеру, що відбулися в останні десятиліття [55, с. 31], Гідденс пропонує ввести три взаємопов'язані поняття: «пластична сексуальність», «чисті відносини» та «любов-злиття».

Так, поява феномену «пластичної сексуальності», тобто сексуальності не обумовленої біологічним відтворенням, в останні десятиліття пов'язана із сексуальною революцією. Це спровокувало відхід від традиційної гетеросексуальної моделі статевих відносин і перетворило сексуальність на властивість, яку індивід може культивувати, рефлексивно вибудовувати й змінювати як елемент власної особистісної ідентичності. У поєднанні із рефлексивним проектом «Я» «пластична сексуальність» створює умови для перебудови інтимного життя.

У центрі трансформації інтимного життя знаходяться так звані чисті відносини, тобто відносини, у які індивіди вступають і які підтримують заради них самих, а не заради якоїсь користі (матеріальної, символічної тощо). Гідденс вважає, що в суспільстві пізнього модерну меркантильні економічні розрахунки перестають відігравати роль ключового соціального фактору, що визначає відносини між чоловіками та жінками. У сучасних умовах інтимні відносини чим далі, тим більше будуються на «чистій» основі. Це означає, що вибір інтимного або шлюбного партнера визначається не логікою економічної доцільності або мотивами соціального престижу, а, в першу чергу, емоційними й сексуальними складовими. Тому відмінною рисою «чистих відносин» є їхня самоцінність. Чисті відносини формуються, коли «в них вступають заради них самих, заради того, що одна особа може отримати з тривалої взаємодії з іншою. Чисті відносини тривають доти, доки особи, що в них вступають, отримують задоволення для того, щоб продовжувати й підтримувати їх» [55, с. 80].

За умов сучасності, не лише сексуальні відносини, а й відносини дружби, сімейні стосунки – батьків і дітей, родичів – наближуються до стандартів чистих відносин, таких, що виробляються завдяки зацікавленій співпраці партнерів, формуючи підґрунтя для затвердження в них демократичних ідеалів і нових форм авторитету.

Наступною характерною рисою трансформації інтимних відносин, за умов радикалізації проявів сучасності, стає поява в рамках «чистих відносин» «любові-злиття», яка поступово замінює ідеали романтичного кохання. Головна особливість «любові-злиття» полягає в тому, що вона вибудовується свідомо й потребує постійного емоційного підтвердження з боку партнерів. Визначальними для «любові-злиття» стають такі моменти: заборона використання насильства й жорсткого ставлення до партнера; культивування взаємоповаги, а також прагнення досягнення балансу між правами та обов'язками, які виступають предметом домовленості. Гідденс підкреслює, що сьогодні демократизація особистого життя залежить від поширення чистих відносин, при чому не лише в сексуальних зв'язках, а й у інших сферах життя: «Демократизація приватної сфери сьогодні не лише стає визначальною, а й виступає неявним показником якості всього особистого життя, яке відбувається під гаслом чистих відносин» [55, с. 191].

Детально проаналізувавши вплив рефлексивної модернізації на всіх рівнях функціонування суспільства – від національної держави до особистісних та інтимних відносин, Гідденс представляє свою концепцію сучасності, яка, хоча й, за визнанням самого автора, має суперечливий характер, але все-таки пропонує доволі оптимістичний погляд на ті зміни, що відбуваються в сучасному суспільстві. Незважаючи на це, така концепція сучасності, побудованої на принципах рефлексивності, зазнала серйозної критики з боку соціальних теоретиків і дослідників, що працюють у галузі соціальних наук.

Так, критикуючи протиставлення сучасного й традиційного суспільства, яке стало для Гідденса визначальним для його концепції сучасності, Дж. Александер вказує на те, що у своїх теоретичних побудовах Гідденс спирається на досить спрощене розуміння традиції як догматичної, ритуальної та ірраціональної культурної практики, притаманне скоріше раннім теоріям модернізації [181, с. 44–45]. У той самий час, Гідденс ігнорує нове осмислення відносин між символічними зразками й соціальними діями, які зробили застарілим протиставлення традиції й сучасності. Відповідно до такого підходу, рефлексивність може бути розглянута лише в контексті культурної традиції.

Представлення сучасності як посттрадиційного суспільства в концепції Гідденса щільно пов'язане з ідеєю «Я» як рефлексивного проекту. Утім, сама ідея про те,



що висування на перший план рефлексивного проекту «Я» є відмінною рисою сучасності, виглядає дуже спірно. Насправді, «Я» як рефлексивний проект має достатньо тривалу історію в західному світі, що яскраво продемонстрував у своїх дослідженнях формування особистості як «практик себе» М. Фуко [161].

Разом із цим, головним досягненням концепції сучасності Е. Гідденса залишається ідея того, що соціальні теоретики беруть активну участь не лише у вивченні соціального життя, а, вивчаючи суспільство, вони тим самим роблять свій внесок у те, яким це суспільство може бути в майбутньому: дискутуючи навколо значущих суспільно-політичних проблем, висуваючи й визначаючи альтернативні шляхи їхнього вирішення, вони певною мірою сприяють їх реалізації в майбутньому. Із цих позицій дискурс сучасного соціологічного теоретизування та те знання, що надається соціологами суспільству про суспільство, стає важливим і невід'ємним елементом повсякденних практик, закріплюючи за соціологами статус тих, хто не лише формулює висловлювання про суспільство, а й здатний впливати на прийняття рішень щодо суспільних змін. І хоча сучасний світ і не піддається всезагальному контролю, висування альтернативних образів і картин майбутнього, яке здійснюється соціологами, здатне – внаслідок рефлексивного характеру сучасності – зробити свій внесок у формування нового світового порядку.

## **ВИСНОВКИ.**

### **У порядку післямови. Запрошення до дискурсу**

Більшість теоретичних дискусій сучасної соціологічної науки відбувається навколо питань, що були поставлені ще класиками соціології. До таких класичних соціологічних проблем і питань можна з впевненістю віднести питання про умови можливості соціального порядку: те, як цей порядок задається нормами й регулюється правилами (нормативний вимір соціального порядку), а також те, як цей порядок реалізується в практиках і діях окремих індивідів (фактичний соціальний порядок). Відповідно до того як природничі науки спрямовують свої зусилля на вивчення й дослідження порядку в природі, соціологія, наскільки вона претендує на статус науки, зосереджує свою увагу на вивченні соціального порядку, що, власне, визначає специфічну сферу її досліджень і компетенції. Саме тому можна твердити, що проблема порядку є центральною проблемою соціологічного теоретизування.

Сучасна соціологічна теорія розкриває перед дослідником цілий спектр різноманітних підходів і надає концептуальний апарат, здатний задовольнити найвибагливіші смаки й потреби. І не важливо, як саме розглядається й презентується теорія в соціології – як генералізація та узагальнення результатів емпіричних досліджень або як сукупність положень, що визначають інструментарій і способи наукового дослідження, – у всьому своєму розмаїтті теорія залишається важливим компонентом наукового пізнання соціального, до якого варто звертатись, який варто вивчати, який необхідно брати до уваги. Однак уже перше, що насторожує, а часто й відштовхує тих, хто намагається розібратися та освоїти соціологічну теорію, це той теоретичний плюралізм, розмаїття шкіл та напрямків сучасного теоретизування, який сформувався за умови відсутності явних пріоритетів і домінант. Отже, ми виходимо з принципового положення про те, що соціології властивий теоретичний плюралізм, що жодні школи й напрямки, які з'являлися в соціології, не зважаючи на критику й переосмислення, не зникають, що жодна з нових течій не може претендувати на універсальність.

Чи існують способи досягнути це розмаїття, представити його як цілісне й впорядковане утворення, зберігаючи при цьому специфічність і враховуючи особливості кожного з підходів і способів теоретизування? Мова йде не стільки про розробку й створення загальної інтегруючої концепції соціального, скільки спробу знайти точки дотику, щось спільне, що притаманне сучасному соціологічному теоретизуванню, певне висхідне положення, на рівні якого існує узгодженість між різноманітними напрямками.

Такою висхідною точкою, загальною рамкою для розуміння специфіки сучасної соціологічної теорії, на нашу думку, стає уявлення про теорію як узагальнені висловлювання, специфічним чином організовані і впорядковані дискурси. Утім, це не просто сукупність висловлювань, пов'язаних спільною сферою функціонування, важливим аспектом уявлення про дискурс стає його розуміння як такого, що відбувається в певних дисциплінарних межах, виступає результатом певних інституціалізованих пізнавальних практик та здійснюється відповідно до визначених історично сформованих та певним чином організованих і встановлених правил.

Дослідити й визначити ці правила й стандарти – способи впорядкування дискурсу – можливо у двох напрямках. По-перше, через звернення до історії виникнення соціології як науки, тих соціальних та інтелектуальних передумов, що стали базою для організації наукової діяльності та пізнавальних практик у напрямку дослідження й вивчення природи соціального, а отже, до специфіки дисциплінарного статусу соціології та її місця в епістемних конфігураціях наукового знання. По-друге, через аналіз способів впорядкування дискурсу сучасної соціологічної теорії, що стає можливим завдяки її представленню як дискурсивної формації, цілісність якої підтримується відповідно до певних правил і способів організації пізнавальних практик, що забезпечуються специфічним режимом виробництва знання. Способами впорядкування такої дискурсивної формації, її складовими елементами, як продемонстрували результати цього дослідження, стають: формування об'єкту дослідження, умови його вибору й обґрунтування; формування модальностей дослідження, що постають як способи позиціонування в просторі сформованої традиції; формування мережі понять та понятійних ансамблів, що виступають засобами набуття дискурсом соціологічної науки специфічної позитивності; формування стратегій тематизації як результат зіткнення дискурсу із зовнішніми умовами, що приводить його в рух, позбавляючи надмірної формалізації та самореферентності.

Перевагою такого дискурсивного підходу та представлення соціологічної теорії як дискурсивної формації стає обстоювання позицій щодо представлення сучасної соціологічної теорії як динамічного утворення, здатного до змін і переструктурувань, пошуків нових синтезів та інтеграцій, відкритого до запозичень із суміжних дисциплін, здатного гнучко й адекватно реагувати на зміни й трансформації суспільного життя. У випадку із сучасною соціологічною теорією ми маємо справу з формуванням особливого роду дискурсу, у якому різноманітні предметності й тематизації накладаються одне на одне в межах загальної комунікації, утворюючи дискурсивну таку формацію. Фактично уявлення про дискурсивну формацію пропонує погляд на сучасну соціологічну теорію як на відносно автономні рухомі дослідницькі поля, єдність яких відбувається не завдяки чітким означенням і

кодифікаціям наукової діяльності, а реалізується як практично-прагматичне використання того, що здатне працювати, відповідаючи на запити сучасності.

Зрозуміло, що спроба вийти на більш високий рівень теоретизування, запропонувавши узагальнювальну концепцію, несе за собою небезпеки певної редукції, уможлиблює спрощення й втрати, а разом із ними з'являються ризики того, що щось було не враховане, щось не потрапило до фокусу уваги, а щось потребує більш детального додаткового аналізу. Водночас така загальна позиція дозволяє оглянути й виявити певну логіку розвитку теоретичного мислення в сучасній соціології, завдяки якій відбувається впорядкування дискурсу соціологічного теоретизування: дискурсу, сформованого навколо проблеми соціального порядку. Отже, для того щоб розкрити специфіку дискурсу порядку сучасного соціологічного теоретизування, стає необхідним звернення до порядку дискурсу: встановлення тих принципів, які дозволяють досягнути й представити способи впорядкування чинного теоретичного плюралізму.

Чому саме дискурс порядку розглядається нами як специфічний об'єкт дослідження навколо якого відбувається організація пізнавальних практик у сучасній соціології? Як продемонстрував аналіз найбільш розроблених концепцій сучасних соціологів, що презентують такі напрямки теоретизування, як неофункціоналізм та постструктуралізм, саме проблема соціального порядку залишається тим найбільш загальним і абстрактним предметом уваги, запитанням, відповідь на яке стає не стільки змаганням у формальних або схоластичних дискусіях, скільки підводить до розробки й винесення так званого діагнозу сучасності, надання оцінок сучасному суспільству та формування перспектив його розвитку, що, зрештою, й робить соціологічну науку актуальною та цікавою для громадськості. При цьому специфічною рисою сучасного соціологічного теоретизування стає визначення того способу, в який проблема порядку з'являється й оформлюється в соціологічному дискурсі.

Як демонструє проведений аналіз, відбувається це через співвіднесення та звернення до класичної традиції соціологічного теоретизування, що вказує на дискурсивний шлях формування об'єкту дослідження. Такий спосіб організації дискурсу сучасного соціологічного теоретизування, у якому визначальну роль відіграє звернення до класичної традиції, незважаючи на напрямки й шляхи такого звернення та способи переосмислення класичної спадщини, створює умови й обґрунтовує можливості організації пізнавальних практик у рамках певних дисциплінарних стандартів та взірців наукової діяльності, притаманних соціологічній науці.

Класична традиція, як виявилось, відіграє надзвичайно важливу роль в організації сучасного соціологічного дискурсу порядку. Так, за результатами дослідження

виявилось, що сучасне соціологічне теоретизування розвивається через ревізію, реконструкцію та вдосконалення традиційних пізнавальних стратегій. Наприклад, неофункціоналізм позиціонується як спосіб відродження та реінтерпретації функціоналістської традиції, у той час, як постструктуралізм своїм завданням ставить виявлення та подолання обмеженостей класичного структуралізму. Так чи інакше, але зв'язок із сформованими класичними традиціями теоретизування визначає те поле, у межах якого відбувається розгортання дискурсу порядку сучасної соціологічної теорії, визначаються правила та встановлюються межі теоретизування як специфічної гри.

У ході дослідження було продемонстровано, що неофункціоналізм як напрям сучасного соціологічного теоретизування, спрямований на відродження та вдосконалення теоретичної спадщини Т. Парсонса. Зокрема неофункціоналізм Дж. Александера був проаналізований і представлений як широкий теоретичний синтез на основі парсонівської теорії соціальної дії, у той час, як неофункціоналізм Н. Лумана розглянутий як радикальна версія функціоналізму, сформована на базі вдосконалення системної теорії Т. Парсонса. Уявлення про постструктуралізм як напрям сучасного соціологічного теоретизування, що зорієнтований на переосмислення структуралістської стратегії пізнання через визнання множинності соціальних порядків і розробку топологічної моделі соціальної реальності, був проаналізований нами на основі праць П. Бурдьо, а ідея розробки інтегральної соціологічної теорії порядку, за допомогою якої можна було б описати як дії окремого індивіда, так і переплетення дій декількох або багатьох людей, на основі переосмислення традиційних соціологічних понять структури та дії, була презентована як основа теорії структурації Е. Гідденса.

Одним із провідних напрямків розвитку сучасної соціологічної теорії стає робота з поняттями, розробка прозорої й впорядкованої концептуальної мережі, до якої звертаються фактично всі провідні теоретики сучасності. У той самий час, як було продемонстровано в роботі, формування категоріального апарату та понятійних схем сучасної соціології відбувається шляхом пошуків категоріального синтезу та під впливом запозичень із суміжних галузей знання. Такі напрямки роботи з концептуальними мережами пояснюються специфічним статусом соціологічної науки та її відношенням до інших емпіричних наук у конфігураціях епістемного поля сучасного наукового знання. Метафоризація та запозичення понятійних ансамблів із суміжних емпіричних областей знань стають тим способом, у який соціологічна наука прагне досягнути специфічної позитивності, виборює право й претендує на статус наукового знання.

Утім, якщо класичні соціологічні концепції базувались на виборі лише однієї з визначених понятійних зв'язок (функція-норма, конфлікт-правило, система-значення), то сучасні теоретики намагаються синтезувати такі понятійні схеми-орієнтири, які потребують накладання одних понятійних мереж на інші. Так, до функціоналістської зв'язки функція-норма додається структуралістський вимір система-значення, що стає основою для нових категоріальних синтезів. Саме в напрямку реалізації такого типу категоріального синтезу відбувається розвиток та формування понятійного апарату сучасної соціології. Мова йде про поняття-оператори, серед яких, наприклад, поняття габітусу П. Бурдьо.

Не менш актуальним залишається спосіб запозичення категорій із традиційно емпіричних сфер наукового знання: біології, економії, лінгвістики. Прикладом може стати запозичення Н. Луманом з нейробиології й використання для розробки загальної теорії суспільства таких понять, як аутопойезис, саморефернція тощо; або розширене тлумачення П. Бурдьо поняття економічного капіталу, представленого в його концепції як соціальний, культурний та символічний різновиди капіталу.

Переосмислення та реінтерпретація відомих соціологічних понять, наповнення їх новим змістом також вписується у визначену тенденцію роботи сучасних соціологів-теоретиків із концептуальною базою соціологічної науки. Таким шляхом іде Е. Гідденс, переосмислюючи поняття, притаманні структуралістському способу теоретизування: структура, система, значення, дія. Інший автор, представник неофункціоналістської традиції в сучасній соціології, Дж. Александер, концентрує свою увагу на понятті культури й пропонує виходити з розгляду культури як такої, що має відносну автономію й може самостійно впливати на соціальні інститути та дії окремих людей. Відповідно, культуральний поворот, позиції якого відстоює Александер, стимулював появу нового інструментарію в сучасній соціологічній теорії, спрямованого на дослідження процесу виробництва сенсу, його впливу на суспільні інститути та соціальні дії.

Отже, робота з понятійним апаратом соціології, уточнення, реінтерпретація, синтез та введення нових понять стають характерним трендом розвитку сучасного соціологічного теоретизування в напрямку пошуків відповідного інструментарію для опису та відповіді на питання про умови можливості соціального порядку, що постає як інтелектуальна реакція та спроба теоретичного осмислення тих змін, які відбуваються в сучасному суспільстві. Це вказує на те, що соціологічний дискурс порядку не замикається в рамках власної теоретичної логіки й формалізму, а прагне адекватно реагувати на запити сучасності, більше того, стає не просто об'єктивністю, а й агентом й інструментом соціальних змін. Аналіз стратегій

тематизації дискурсу дозволяє розкрити цей його потенціал, напрямки, способи й стимули його поширення.

Формування тематичних стратегій дискурсу сучасної соціологічної теорії, організованої навколо проблематики соціального порядку, відбувається в напрямку осмислення рефлексивної природи сучасності, її суперечностей та наслідків. Представлені напрямки соціологічного теоретизування – неофункціоналізм та постструктуралізм, розглянуті через аналіз концепцій найбільш яскравих авторів, що презентують ці напрямки, по-різному підходять до осмислення такої проблематики, пропонуючи власне бачення й проекти соціологічної науки, яка здатна відповісти на ці запити сучасності.

Так, П. Бурдьо рухається в напрямку розробки пізнавальних принципів й інструментарію соціологічної науки, які б дозволили вирішити актуальні гносеологічні проблеми соціального пізнання, пропонуючи проект соціоаналізу як рефлексивної науки про суспільство. До нього приєднується Дж. Александер, який намагається відрефлексувати процеси розвитку сучасної соціології через окреслення шляхів подолання того принципового розриву, що характеризує соціологію від початку її існування – розриву між теорією та емпірією. Іншим напрямком застосування елементів рефлексії стали пошуки Александером можливостей опису й аналізу сучасного суспільства, виявлення й дослідження явних і латентних соціальних конфліктів у розвитку громадянської сфери. У цьому аспекті дослідження рефлексія постає як спосіб формування стратегії теоретизування через пошуки її співвідношення із недискурсивними практиками, порядками присвоєння та способами контролю над дискурсами.

Схожим чином відбувається формування тематизації стратегій теоретизування у творчості Е. Гідденса, який зосереджує свою увагу на специфічних рисах та відмінностях сучасного суспільства, тих трансформаціях, що відбуваються на різних рівнях суспільства, ролі соціології та соціологічного знання в повсякденному житті. Нарешті, ще один розглянутий нами автор – Н. Луман – пропонує концепцію соціології як аналітичної епістемології суспільства, що розкривається через розгортання тематики рефлексивності як стратегічного напрямку розвитку соціологічної теорії й способу подолання розривів і суперечок теоретизування. Саме завдяки визнанню парадоксальності єдності як єдності розрізнення, німецькому соціологу вдається віднайти нові точки зчеплення, що відкривають умови й можливості до поєднання одночасно несумісних, але еквівалентних способів опису суспільства.

Отже, рефлексивна спрямованість соціологічного знання як способу формування стратегій сучасного соціологічного теоретизування виявляє себе в напрямку осмислення й подолання існуючих теоретичних розривів (встановлення точок

дифракції, розсіювання дискурсу), у напрямку співвідношення дискурсу соціології із загальним дискурсом сучасності (формування дискурсивних констеляцій) та в напрямку відношення соціологічного теоретизування до порядків привласнення й контролю за дискурсом (визначення зовнішніх недискурсивних зв'язків).

Проведений аналіз дозволив розкрити специфіку теоретичного осмислення та визначити основні стратегії розвитку постановки й розв'язання проблеми соціального порядку засобами сучасної соціологічної теорії, презентованої такими напрямками теоретизування, як неофункціонізм та постструктуралізм. Уявлення про сучасну соціологічну теорію як дискурсивну формацію дозволило виявити й продемонструвати певні спільні елементи, що притаманні цим напрямкам теоретизування, зафіксувавши при цьому специфічність й унікальність підходу кожного автора-теоретика, що презентують означені напрямки.

Яке це має значення для вітчизняної соціології? Якщо ми прагнемо розвитку вітчизняної соціології, то ми не можемо не дотримуватися певних, уже існуючих, взірців теоретизування. Соціологія як наука формувалася відповідно до певних інституційних рамок та зразків, що виникли й розвивалися на теренах західної традиції теоретизування й в умовах західного суспільства. Тому важко не погодитись з О. Філіповим, який заявляє, що «ніякої іншої теоретичної соціології, крім так званої західної, не існує» [157, с. 87].

Саме тому, якщо ми маємо бажання розвивати вітчизняну теоретичну соціологію, ми маємо враховувати й приймати таку орієнтацію. Зрозуміло, що просто скопіювати, безпосередньо перейнявши та застосувавши сформований в умовах іншого суспільства теоретичний і практичний досвід, було б великою помилкою. Однак, якщо те, що називається соціологічною наукою, тим дискурсом соціального порядку, що сформувався за певних інтелектуальних та соціальних передумов, і може існувати, то існуватиме лише за умови розуміння й врахування ситуації свого виникнення й оформлення. Інакше – за інших умов і на іншому ґрунті – це буде щось інше: інша наука, інший дискурс.

Отже, з одного боку, для того щоб соціологія постала як наука для суспільства, вона повинна відповідати суспільним потребам і запитам вітчизняних реалій, з іншого боку, існування «для-чогось» передбачає існування взагалі. У випадку з науковою діяльністю це означає відповідність певним стандартам, сформованим зразкам, зрештою, відповідність собі. Нерозуміння цих стандартів і зразків, цієї «відповідності собі» може призвести до того, що ми будемо мати справу із чим завгодно, а не із соціологією. Тому підключення до теоретичного дискурсу, розуміння й врахування цих стандартів, сформованих на основі західних зразків, і стає тією передумовою, за якою, взагалі, може йти мова про соціологічну науку.



Спроба виявити певну впорядкованість і систематизувати те розмаїття, що пропонується сучасною західною соціологічною теорією, це також один із способів підключитися до дискурсу сучасного соціологічного теоретизування, зорієнтувавшись на існуючі зразки, підтримати й продовжити цей дискурс. Саме тому вітчизняна теоретична соціологія якщо й може існувати, то не в концептуальному й методологічному вакуумі, а в комунікації й діалозі з існуючими західними традиціями теоретизування, усвідомлюючи й приймаючи дискурс, сформований навколо проблеми соціального порядку, пропонуючи власне бачення порядку такого дискурсу і, тим самим, підключаючись і продовжуючи дискурс порядку.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Абельс Х. Проблема социального порядка в социологии Талкотта Парсонса / Ханс Абельс // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1998. – Вып. 1. – С. 48 – 50.
2. Абушенко В.Л. Социальная теория: о возможности согласования позиций / В. Абушенко // Вопросы социальной теории. – 2007. – Т.1. – Вып. 1. – С. 246 – 262.
3. Автономова Н.С. Эпистемологическая концепция М. Фуко и ее эволюция / Н. Автономова // Французская философия сегодня. – М.: Наука, 1989. – С. 65 – 87.
4. Александер Дж. Аналитические дебаты: понимание относительной автономии культуры / Дж. Александер // Социологическое обозрение. – 2007. – Т.6. – № 1. – С. 17 – 36.
5. Александер Д. Нові теоретичні напрями в соціології / Дж. Александер // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 4. – С. 132 – 156.
6. Александер Дж. Новое теоретическое направление в социологии: одна из интерпретаций / Дж. Александер // Социология на пороге XXI века: Основные направления исследований. – М., 1999. – С. 155 – 164.
7. Александер Дж. Обещание культурной социологии: технологический дискурс и сакральная и профанная информационные машины / Дж. Александер // Контексты современности-II: Актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории: Хрестоматия / Казань: Изд-во Каз. ун-та, 2001. – С. 91 – 98.
8. Александер Дж. Парадоксы гражданского общества / Дж. Александер // Социология: теория, методы, маркетинг. – 1999. – № 1. – С. 27 – 41.
9. Александер Дж. Прочные утопии и гражданский ремонт / Дж. Александер // Социологические исследования. – 2002. – № 10. – С. 3 – 11.
10. Александер Дж. После неофункционализма: деятельность, культура и гражданское общество / Дж. Александер // Социология на пороге XXI века: новые направления исследований. – М.: Интеллект, 1998. – С. 231 – 249.
11. Александер Дж., Коломи П. Неофункционализм сегодня: восстанавливая теоретическую традицию / Дж. Александер, П. Коломи // Социологические исследования. – 1992. – № 10. – С. 112 – 120.
12. Александер Дж., Рид А. Социальная наука как чтение и перформанс: культурно-социологическое понимание эпистемологии / Дж. Александер, А. Рид // Социологические исследования. – 2011. – № 11. – С. 3 – 17.
13. Американская социология: перспективы, проблемы, методы. – М.: Изд-во «Прогресс», 1972. – 392 с.
14. Арон Р. Этапы развития социологической мысли / Раймон Арон. – М.: Прогресс – Политика, 1993. – 608 с.
15. Антоновский А. Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем / А. Антоновский. – М.: ИФРАН, 2007. – 135 с.
16. Антоновский, А. Ю. О смысле самоописания в работе Никласа Лумана «Общество общества» / А. Антоновский // Эпистемология и философия науки. – 2005. – № 2.

17. Балог А. Социология — мультипарадигмальная наука? / А. Балог // Социологические исследования. — 2002. — № 7. — С. 22 — 30.
18. Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика / Ролан Барт; Пер. с фр. Г. К. Косикова. — М.: Прогресс, 1989. — 616 с.
19. Бауман З. Текущая современность / Зигмунт Бауман; Пер. с англ. под ред. Ю.В. Асочакова. — СПб.: Питер, 2008. — 240 с.
20. Башляр Г. Новый рационализм / Гастон Башляр; Пер. с фр. — М.: Прогресс, 1987. — 310 с.
21. Бек У. Общество риска / Ульрих Бек. — М.: Прогресс-традиция, 2000. — 384 с.
22. Береза А.В. Понятие «рефлексия»: Истоки и актуализация в контексте социологического теоретизирования / А. Береза // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. — Харків: Харківський нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна, 2004. — С. 62 — 65.
23. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман; Пер. с англ. — М.: Медиум, 1995. — 323 с.
24. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. соч. / Анри Бергсон. — Т. 1. — М.: Московский клуб, 1992. — С. 50 — 156.
25. Бикбов А. Формирование взгляда социолога через критику очевидности / А. Бикбов // Ленуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. Начала практической социологии. — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. — С. 322 — 330.
26. Брунер К. Представление о человеке и концепция социума: два подхода к пониманию общества / К. Брунер // THESIS. — Т. 1. — Вып. 3. — 1993. — С. 51 — 72.
27. Бувресс Ж. Правила, диспозиции и габитус / Ж. Бувресс // Социоанализ Пьера Бурдьё. — М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 2001. — С. 224 — 249.
28. Бурдьё П. Дух государства: генезис и структура политического поля / Пьер Бурдьё // Поэтика и политика. — М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. — С. 125 — 166.
29. Бурдьё П. За рационалистический историзм / Пьер Бурдьё // Социо-Логос постмодернизма. — М.: Ин-т экспериментальной социологии, 1996. — С. 22 — 34.
30. Бурдьё П. Оппозиции современной социологии / Пьер Бурдьё // Социологические исследования, 1996. — № 5. — С. 36 — 49.
31. Бурдьё П. От правила к стратегиям / Пьер Бурдьё // Бурдьё П. Начала. — М.: Socio-Logos, 1994. — С. 93 — 116.
32. Бурдьё П. Кодификация / Пьер Бурдьё // Бурдьё П. Начала. — М.: Socio-Logos, 1994. — С. 24 — 58.
33. Бурдьё П. Рынок символической продукции / Пьер Бурдьё // Вопросы социологии. — 1993. — № 1/2. — С. 24 — 36.
34. Бурдьё П. Практический смысл / Пьер Бурдьё. — СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 2001. — 562 с.
35. Бурдьё П. Fieldwork in philosophy / Пьер Бурдьё // Бурдьё П. Начала. — М.: Socio-Logos, 1994. — С. 13 — 57.

- 36.Бурдьё П. Система образования и система мышления / Пьер Бурдьё // <http://www.informika.ru/text/magaz/higer/297/5razdel.html>
- 37.Бурдьё П. Социальное пространство и символическая власть / Пьер Бурдьё // Бурдьё П. Начала. – М.: Socio-Logos, 1994. – С. 181 – 207.
- 38.Бурдьё П. Социальное пространство и генезис «классов» / Пьер Бурдьё // Бурдьё П. Социология политики. – М.: Socio-Logos, 1994. – С.53 – 98.
- 39.Бурдьё П. Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение / Пьер Бурдьё // Бурдьё П. Социология политики. – М.: Socio-Logos, 1994. – С. 33 – 51.
- 40.Бурдьё, П. Формы капитала / Пьер Бурдьё // Западная экономическая социология: хрестоматия современной классики. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 519 – 536.
- 41.Бурлачук В.Ф. Символ и власть. Роль символических структур в построении картины социального мира / Виктор Бурлачук. – К.: ИС НАНУ, 2002. – 266 с.
- 42.Бурлачук В.Ф. Еще раз к вопросу: “Что такое общество?” / Виктор Бурлачук // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2006. – №.1. – С. 5 – 19.
- 43.Бхаскар Р. Общества / Рой Бхаскар // Социо-логос. – М: Прогресс, 1991. – С. 219 – 240.
- 44.Вебер М. Государство і суспільство / Макс Вебер. – Київ: Видавничий дім Всесвіт, 2012. – 1112 с.
- 45.Волков В., Хархордин О. Теория практик / В. Волков, О. Хархордин. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. – 298 с.
- 46.Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. Социология М.Вебера и веберовский ренессанс / П. Гайденко, Ю. Давыдов. – М.: Изд-во политической литературы, 1991. – 368 с.
- 47.Гелен А. О систематике антропологии / Арнольд Гелен // Проблема человека в западной философии: Переводы / Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 152 – 201.
- 48.Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Наука, 2000. – 495 с.
- 49.Гидденс Э. Девять тезисов о будущем социологии / Энтони Гидденс // THESIS: теория и история экономических и социальных институтов и систем, 1993. – № 1. – С. 57 – 82.
- 50.Гидденс Э., Тернер Дж. Социальная теория сегодня / Энтони Гидденс, Джонатан Тернер // Социологическая теория сегодня. – К.: Институт социологии, 1994 – С. 12 – 23.
- 51.Гидденс Э. Новые правила социологического метода / Энтони Гидденс // Теоретическая социология. Антология Т. 2. – М., 2002. – С. 281 – 318.
- 52.Гидденс Э. Последствия современности / Энтони Гидденс. – М.: Праскис, 2011. – 352 с.
- 53.Гидденс Э. Структура как правила и ресурсы / Энтони Гидденс // Человек и общество. Хрестоматия. Под ред. С.Макеева. – К.: Ин-т социологии, 1999. – С. 77 – 84.
- 54.Гидденс Э. Центральные проблемы социальной теории: Действие, структура и противоречие в социальном анализе / Энтони Гидденс // Современная теоретическая социология: Энтони Гидденс: Реф. сб. – М.: ИНИОН, 1995. – С. 19 – 40.

55. Гидденс Э. Трансформация интимности / Энтони Гидденс. — СПб.: Питер, 2004. — 208 с.
56. Гидденс Э. Устройство общества / Энтони Гидденс. — М.: Академический проект, 2005. — 528 с.
57. Гоббс Т. Левиафан / Томас Гоббс. — М.: Мысль, 2001. — 200 с.
58. Грицанов А.А., Румянцева Т.Г. Эволюция отечественной социальной теории: от парадигмальности монистического типа к рамочной модели / А. Грицанов, Т. Румянцева // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2007. Т. 1. Вып. 1. Философские и научные основания современной социальной теории — М.: «Независимый институт гражданского общества»; «Междисциплинарное общество социальной теории», 2007. — С. 123 – 140.
59. Грицанов А.А. Социальная реальность: осмысление основных парадигм / А. Грицанов // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2008. Т. 2. Вып. 1 (2). Социальная реальность: концепции и методология исследований / Под ред. Ю.М. Резника. — М.: Институт философии РАН; Междисциплинарное общество социальной теории, 2008. — С. 133 – 147.
60. Гроф С. За пределами мозга / С. Гроф. — М.: Изд-во Трансперсонального института, 1993. — 497 с.
61. Давыдов Ю.Н. Введение / Ю. Давыдов // История теоретической социологии в 5 т. — Т. 1. От Платона до Канта. Предыстория социологии и первые программы науки об обществе. — М.: Наука, 1995. — С. 5 – 26.
62. Делез Ж. Логика смысла / Жиль Делез. — М.: Раритет, 1998. — 480 с.
63. Делез Ж. Различие и повторение. — С-Пб: ТОО ТК «Петрополис», 1998. — 384 с.
64. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари. — Екатеринбург: У-Фактория, 2008. — 672 с.
65. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие / Жак Деррида. — С-Пб.: Академический проект, 2000. — С. 352 – 368.
66. Деррида Ж. Позиции / Жак Деррида. — К: Д. Л., 1996. — 192 с.
67. Деррида Ж. Различание // Деррида Ж. Письмо и различие / Жак Деррида. — С-Пб.: Академический проект, 2000. — С. 377 – 402.
68. Деррида Ж. Язык и письмо / Жак Деррида // Контексты современности-1: Актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории: Хрестоматия. — Казань: Изд-во Каз. Ун-та, 2000. — С. 41 – 48.
69. Джонсон Т., Дандекер К., Эшуорт К. Теоретическая социология: условия фрагментации и единства / Т. Джонсон, К. Дандекер, К. Эшуорт // THESIS. — 1993. — Т. I. — № 1. — С. 83 – 105.
70. Дудина В.И. Эпистемологическая реконфигурация социального знания: от репрезентации к перформативности / В. Дудина // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2012. — Т. 15. — № 3. — С. 35 – 50.
71. Дьяков А. В. Философия постструктурализма во Франции / А. Дьяков. — М., Нью-Йорк: Northern Cross, 2008. — 363 с.

72. Дьяков А. В. Децентрация субъекта и скольжение смысла: о возможности нецентрированной модели субъективности / А. Дьяков // *Философия образования*. — 2006. — № 2 (16). — С. 265 – 269.
73. *Жизнь и власть в работах М. Фуко*. — М.: ИНИОН РАН, 1997.
74. Зиммель Г. Как возможно общество? // *Избранное*. Т. 2. Созерцание жизни / Георг Зиммель. — М.: Юрист, 1996. — С. 509 – 528.
75. Иванов Д.В. Актуальная социология: веселая наука в поисках злых истин / Д. Иванов // *Журнал социологии и социальной антропологии*. — 2010. — № 2 (51). — С. 21 – 51.
76. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструкция. Постмодернизм / И. Ильин. — М.: Интрада, 1998. — 255 с.
77. Йоас Х. Креативность действия / Ханс Йоас. — Спб.: Алетейя, 2005. — 320 с.
78. Йоас Х., Кнебель В. Социальная теория: двадцать вводных лекций / Ханс Йоас, Вольфганг Кнебель. — СПб.: Алетейя, 2011. — 840 с.
79. Карась О. Дж. Александер: соціологічний підхід до проблеми демократії / О. Карась // *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. — 1999. — № 1. — С. 22 – 26.
80. Качанов Ю.Л. Политическая топология: структурирование политической действительности / Юрий Качанов. — М.: Ad Marginem, 1995. — 224 с.
81. Качанов Ю. Л. Эпистемология социальной науки / Юрий Качанов. — С-Пб.: Алетейя, 2007. — 232 с.
82. Качанов Ю.Л., Маркова Ю.В. Автономия и структуры социологического дискурса / Юрий Качанов, Юлия Маркова. — М: Университетская книга, 2010. — 320 с.
83. Кемеров В. *Философская энциклопедия* / В. Кемеров. — Минск: «Панпринт», 1998. — 453 с.
84. Козловский В. В. Утраты и обретения социологии / В. Козловский // *Журнал социологии и социальной антропологии*. — 1998. — Том 1. — № 1. — С. 25 – 40.
85. Коллинз Р. Социология: наука или антинаука? / Рендал Коллинз // *Теоретическая социология: Антология*. В 2 ч. — Т. 2. — М.: Книжный дом «Университет», 2002. — С. 245 – 280.
86. Коркюф Ф. Новые социологии / Ф. Коркюф. — М: «Институт экспериментальной социологии»; СПб.: «Алетейя», 2002. — 172 с.
87. Королько В., Танчер В. Новые повороты в социологической теории // *Социологическая теория сегодня* / В. Королько, В. Танчер. — К.: Институт социологии, 1994 — С. 110 – 131.
88. Косиков Г.К. «Структура» и / или «текст» (стратегии современной семиотики) / Г. Косиков // *Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму*. — М.: Прогресс, 2000. — С. 3 – 48.
89. Кун Т. Структура научных революций / Томас Кун. — М.: Прогресс, 1977. — 300 с.
90. Куракин Д. Символические классификации и «Железная клетка»: две перспективы теоретической социологии / Д. Куракин // *Социологическое обозрение*. — 2005. — Т. 4. — № 1. — С. 63 – 81.
91. Кюзэн Ш. — А. В каком состоянии находится социология? / Шарль Кюзэн // *Социологические исследования*. — 2006. — № 8. — С. 13 – 20.

92. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / Джордж Лакофф, Марк Джонсон. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 256 с.
93. Лекторский В.А. Субъект. Объект. Познание / В. Лекторский. – М.: Наука, 1980. – 358 с.
94. Леш С. Соціологія постмодернізму / Скот Леш. – Львів: Кальварія, 2003. – 344 с.
95. Лещев С.В. Постструктуралистские медитации: текст, символ, идеология / С. Лещев. – М.: МИФИ, 1998. – 156 с.
96. Луман Н. Введение в системную теорию / Никлас Луман. – М.: Издательство «Логос», 2007. – 360 с.
97. Луман Н. Власть / Никлас Луман. – М.: Праксис, 2001. – 256 с.
98. Луман Н. Глобализация мирового сообщества: как следует системно понимать современное общество / Никлас Луман // Социология на пороге XXI века. – М.: РУСАКИ, 1999.
99. Луман Н. Невероятность коммуникации / Никлас Луман // Проблемы теоретической социологии. Вып 3. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2000. – С. 43 – 54.
100. Луман Н. Общество общества. Часть I. Общество как социальная система / Никлас Луман. – М.: Logos, 2004. – 232 с.
101. Луман Н. Общество общества. Часть II. Медиа коммуникации / Никлас Луман. – М.: Логос, 2005. – 280 с.
102. Луман, Н. Общество общества. Часть III. Эволюция / Никлас Луман. – М.: Логос, 2005.
103. Луман Н. Общество общества. Часть IV. Дифференциация / Никлас Луман. – М.: Логос, 2006. – 320 с.
104. Луман Н. Общество общества. Часть V. Самоописания / Никлас Луман. – М.: Логос / Гнозис, 2009.
105. Луман Н. Реальность массмедиа / Никлас Луман; Пер. с нем. А. Антоновского. – М.: Праксис, 2005. – 240 с.
106. Луман Н. Понятие общества / Никлас Луман // Проблемы теоретической социологии. – СПб.: Петрополис, 1994. – С. 25 – 42.
107. Луман Н. Понятие риска / Никлас Луман // THESIS. – 1994. – Вып. 5. – С. 135 – 160.
108. Луман Н. Поняття цілі і системна раціональність: щодо функції цілей у соціальних системах / Ніклас Луман. – К.: Дух і літера, 2011. – 336 с.
109. Луман Н. Почему необходима «системная теория»? / Никлас Луман // Проблемы теоретической социологии. – СПб.: Петрополис, 1994. – С. 43 – 54.
110. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Никлас Луман; Пер. с нем. И.Д. Газиева; под ред. Н.А. Головина. – СПб.: Наука, 2007. – 648 с.
111. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Никлас Луман // Социологос – социология, антропология, метафизика. Вып. 1 Общество и сферы смысла. – М., 1991. – С. 194 – 218.
112. Луман Н. Теория общества (вариант San Foca'89) / Никлас Луман // Теория общества. Сборник – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 1999. – С. 196 – 236.

113. Луман Н. «Что происходит?» и «Что за этим кроется?». Две социологии и Теория общества / Никлас Луман // Теоретическая социология: Антология. – М.: Книжный дом «Университет», 2002. – Т. 2. – С. 319 – 352.
114. Луман Н. Что такое коммуникация? / Никлас Луман // Социологический журнал. – 1995. – № 3. – С. 114 – 125.
115. Макаров М.Л. Основы теории дискурса / М. Макаров. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2003. – 280 с.
116. Монтескье Ш. Избранные произведения в 2-х томах / Шарль Монтескье. – Т. 1. – М.: Госполитиздат, 1955. – 799 с.
117. Назарчук А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации / А. Назарчук. – М.: Весь Мир, 2012. – 248 с.
118. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка / С. Ожегов, Н. Шведова // <http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-Ozhegov-term-25266.htm>
119. От структурализма к постструктурализму. Французская семиотика. – М.: Прогресс, 2000. – 536 с.
120. Отрешко Н. Б. Трансформация эпистемологических оснований социологии: субъект, метод познания, картина социального мира / Н. Б. Отрешко. – К.: Институт социологии НАН Украины, 2009. – 268 с.
121. Парсонс Т. О структуре социального действия / Толкотт Парсонс. – М.: Академический Проект, 2000. – 880 с.
122. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения / Толкотт Парсонс // THESIS. – 1993. – Т.1. – Вып.2. – С. 94 – 122.
123. Парсонс Т. Система современных обществ / Толкотт Парсонс. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 286 с.
124. Посконина О.В. Никлас Луман о политической и юридической подсистемах общества / О. Посконина. – Ижевск: Изд-во Удмуртского ун-та, 1997. – 124 с.
125. Пьенкова А.В. Понятие «габитус» в социологии П.Бурдьё / А. Пьенкова // Реферативный журнал. – 1996. – № 4. – сер. 006. – С. 26 – 47.
126. Пэнто Л. Теория в действии / Л. Пэнто // Социоанализ Пьера Бурдьё. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 2001. – С. 197 – 123.
127. Резник Ю.М. Введение в социальную теорию. Социальная эпистемология / Ю. Резник. – М.: Институт востоковедения РАН, 1999. – 327 с.
128. Резник Ю.М. О рефлексивном подходе в социальной теории / Ю. Резник // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2007. Т. 1. Вып. 1. Философские и научные основания современной социальной теории / Под ред. Ю.М. Резника. – М., 2007. – С. 366 – 371.
129. Ритцер Дж. Современная социологическая теория / Джордж Ритцер. – СПб.: Питер, 2002. – 688 с.
130. Ритцер Дж. Нынешнее состояние социологической теории: новые синтезы / Джордж Ритцер // Социологическая теория сегодня. – К.: Институт социологии, 1994 – С. 24 – 44.
131. Романовский Н.В. О современном этапе развития социологии / Н. Романовский // Социологические исследования. – 2007. – № 1. – С. 22 – 31.



132. Савельева И. М., Полетаев А.В. Классическое наследие / И Савельева, А. Полетаев. – М.: Изд. дом Гос.ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 336 с.
133. Серио П. Как читают тексты во Франции // Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса. – М., 1999. – С. 12 – 53.
134. Скокова Л., Танчер В. Культурная социология: «сильная программа» исследований смыслов социальной жизни / Л.Скокова, В.Танчер // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2009. – № 4. – С. 19 – 42.
135. Смелзер Н. Проблемы социології. Георг-Зиммелівські лекції, 1995 / Н. Смелзер. – Львів: Кальварія, 2003. – 126 с.
136. Соболевська М.О. Епістемологічні виміри проблеми соціального порядку / М. Соболевська // Актуальні проблеми соціології, психології та педагогіки. Вип.13. – К.: Логос, 2011. – С. 21 – 28.
137. Соболевська М.О. Неофункціоналістські та постструктуралістські теорії в сучасній соціології. Навчальний посібник / М. Соболевська. – К.: Дух і Літера, 2010. – 164 с.
138. Соболевська М.О. Рефлексивність як критерій сучасності соціологічної теорії / М. Соболевська // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірка наукових праць. – Харків: Видавничий центр Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна, 2010. – С.12 – 16.
139. Соболевська М.О. Специфіка дисциплінарного статусу соціології як гуманітарної науки / М. Соболевська // Вісник КНУ. Серія: Соціологія. Вип. 3. – К.: Видавництво Київського ун-ту, 2012. – С.10 – 16.
140. Современная социологическая теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – 120 с.
141. Соціологічна теорія: традиції та сучасність: Навчальний посібник / За ред. А. Ручки. – К.: Інститут соціології НАН України, 2007. – 363 с.
142. Судаков В. И. Социологическое познание: современные тенденции и стимулы развития / В. Судаков. – Днепропетровск: изд-во ДДУ, 1995. – 232 с.
143. Судаков В.І. Соціологія як наука: дисциплінарний статус соціології в контексті сучасних соціальних змін / В. Судаков // Наукові студії Львівського соціологічного форуму «Багатовимірні простори сучасних соціальних змін»: Збірка наукових праць. – Львів: Вид.центр Львівського національного університету ім. І. Франка, 2008. – С. 3 – 7.
144. Суспільна трансформація: концептуалізація, тенденції, український досвід / За ред. В.В.Танчера, В.П.Степаненка. – К.: ІС НАН України, 2004. – 244 с.
145. Танчер В. Теория в социологии: особенности и пути ее развития / В. Танчер // Социологическая теория сегодня. – К.: Институт социологии, 1994 – С. 3 – 11.
146. Танчер В.В., Кучеренко В.Ю. Дискурс рефлексивної модернізації / В. Танчер, В. Кучеренко // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. Збірник наукових праць. – Харків, 2001.
147. Тарасенко В.І. Дивовижна «ненаука» соціологія / В. Тарасенко // Соціологія: Теорія, методи, маркетинг. – 2004. – № 2. – С. 5 – 23.
148. Тарасенко В.И. Проблема начала и самообоснования социологии / В. Тарасенко // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2005. – № 3. – С. 5 – 23.

149. Тарасенко В.И., Майструк И. Социологическая эпистемология: проблемы и возможности / В. Тарасенко, И. Майструк // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2011. – № 4. – С. 162 – 176.
150. Тернер Дж. Аналитическое теоретизирование / Джонатан Тернер // Теория общества: фундаментальные проблемы. – М.: Канон-Пресс, 1999. – С. 103 – 156.
151. Тернер Дж. Структура социологической теории / Джонатан Тернер. – М.: Прогресс, 1985. – 470 с.
152. Урри Дж. Социология за пределами обществ: виды мобильности для XXI столетия / Джон Урри; Пер. с англ. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 336 с.
153. Федорченко П. Две версии социологии Т. Парсонса: Р. Мюнх и Дж. Александер / П. Федорченко // Философская и социологическая мысль. – 1993. – № 7 – 8. – С. 29 – 53.
154. Федорченко П. Неофункціоналістська дослідницька програма Дж. Александера / П. Федорченко // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 9 – 10. – С. 48 – 71.
155. Филиппов А. Ф. Луман Н. Наблюдения современности / А. Филиппов // Социологические исследования. – 1994. – № 1. – С. 185–188.
156. Филиппов А. Ф. Социально-философские концепции Никласа Лумана / А. Филиппов // Социологические исследования. – 1983. – № 2. – С. 177 – 184.
157. Филиппов А.Ф. Теоретическая социология / А. Филиппов // Теория общества: фундаментальные проблемы – М.: Канон-Пресс, 1999. – С. 7-34.
158. Филиппов А.Ф. Теория систем: аутопойесис продолжается / А. Филиппов // Социологическое обозрение. – 2003. – Т. 3. – № 1. – С. 50 – 58.
159. Фрайер Х. Революция справа / Ханс Фрайер. – М.: Праксис, 2009. – 160 с.
160. Фуко М. Археология знания / Мишель Фуко. – СПб: ИЦ Гуманитарная академия, 2004. – 416 с.
161. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981 – 1982 уч. Году / Мишель Фуко; Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
162. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Мишель Фуко. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.
163. Фуко М. Порядок дискурса / Мишель Фуко // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М., Касталь, 1996. – С. 47 – 96.
164. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Мишель Фуко. – СПб.: А – cad , 1994. – 406 с.
165. Фуко М. Что такое Просвещение? / Мишель Фуко // Вестник Московского университета. – Сер. 9. Филология. – № 2. – 1999. – С. 132 – 149.
166. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Юрген Хабермас; Пер. с нем. – М.: Издательство «Весь Мир», 2003. – 416 с.
167. Хоманс Дж. Возвращение к человеку / Дж. Хоманс // Американская социологическая мысль: Тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 46 – 61
168. Шматко Н.А. Введение в социоанализ П. Бурдьё / Н. Шматко // Бурдьё П. Социология политики. – М.: Socio-Logos, 1994. – С. 5 – 25.

169. Шматко Н.А. «Габитус» в структуре социологической теории / Н. Шматко // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1998. – Т. 1. – № 2. – С. 59 – 69.
170. Шматко Н.А. Плюрализация социального порядка и социальная топология / Н. Шматко // Социологические исследования. – 2001. – № 9. – С. 14 – 22.
171. Штомпка П. Теоретическая социология и социологическое воображение: Доклад на межд. конференции «Национальные ориентиры и мировой опыт в области преподавания социально-экономических дисциплин в высшей школе» / Петер Штомпка // Социологический журнал, 2001. – № 1. – С. 148 – 158.
172. Штомпка П. Много социологий для одного мира / Петер Штомпка // Социологические исследования. – 1991. – № 2. – С. 13 – 23.
173. Штомпка П. Социология социальных изменений / Петер Штомпка; Пер. с англ.; под ред. В.А. Ядова. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 416 с.
174. Штихвее Р. Никлас Луман / Р. Штихвее // Немецкая социология / Отв. ред. Р.П. Шпакова. – СПб.: Наука, 2003. – С. 468 – 486.
175. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках / Альфред Шюц // Американская социологическая мысль: Тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 481 – 496.
176. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Умберто Эко. – ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с.
177. Alexander J.C. Action and its Environments: toward a new syntheses / J. C. Alexander. – N.Y., 1988.
178. Alexander J. Contradictions: Uncivilizing Pressures of Space, Time and Function / J.C. Alexander // Soundings. – 2000. – V. 16. – Autumn. – P. 96 – 112.
179. Alexander J. The Centrality of the Classic / J. C. Alexander // Social Theory Today. – Polity Press, 1987. – P. 11 – 57.
180. Alexander J. C. On the Social Construction of Moral Universals: The 'Holocaust' from War Crime to Trauma Drama / J. C. Alexander // European Journal of Social Theory. – Vol. 5 (1) – Feb 2002. – P. 5 – 85.
181. Alexander J. C. Fin de siecle social theory: relativism, reduction, and the problem of reason / J.C. Alexander. – London-New York: Verso, 1995.
182. Alexander J. C. From Functionalism to Neofunctionalism: Creating a Position in the Field of Social Theory / J. C. Alexander // Neofunctionalism and After. – London: Basil Blackwell, 1998. - P. 3 – 24.
183. Alexander J.C. Neo-Functionalism. Introduction / J. C. Alexander. – Newbury Park: Sage Publications, 1985. – P. 7 – 18.
184. Alexander J.C. Neofunctionalism and After / J. C. Alexander. – London: Basil Blackwell, 1998.
185. Alexander J.C. Theoretical logic in sociology. Vol. I: Positivism, presuppositions, and current controversies / J.C. Alexander. – Berkeley: University of California Press, 1982.
186. Alexander J.C. The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology / J.C. Alexander. – New York: Oxford University Press, 2003.

187. Alexander J.C., Smith P. The Strong Program in Cultural Sociology / J.C. Alexander, P. Smith // *The Handbook of Sociological Theory* Turner J., ed. – NY: Kluwe, 2001.
188. Apel K. – O. Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Ebergangs zur postkonventionellen Moral / K. – O. Apel – Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1992.
189. Baker P. Chaos, Order and Sociological Theory / P. Baker // *Sociological Inquiry*. – 1993. – №63. – P. 123 – 149.
190. Beck U. New modern in modern society / U. Beck // *Theory, culture and society*. – L., 1992. – Vol. 9. – N 2.
191. Beck U., Giddens A., Lash S. Reflexive modernization / U. Beck, A. Giddens, S. Lash. – Cambridge: Polity Press, 1994.
192. Black C.E. The Dynamics of modernization. A study in comparative history / C. E. Black. – London: Hatper and Row, 1966.
193. Bourdieu P. Esquisse d'une theorie de la pratique / P. Bourdieu. – Geneve: Droz, 1972.
194. Bourdieu P. Distinction: social critique of the judgment / P. Bourdieu. – Cambridge, Mass.: Harvard Univ. press, 1984.
195. Bourdieu P. The logic of Practice / P. Bourdieu. – London: Cambridge polity press, 1990.
196. Bourdieu P. Homo Academicus / P. Bourdieu. – Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 1984.
197. Bourdieu P. Outline of a theory of practice / P. Bourdieu. – London: Cambridge Univ. Press, 1977.
198. Bourdieu P. Science de la science et reflexivite. Cours de College de France 2000 – 2001 / P. Bourdieu. – Paris: Raisons d'agir, 2001.
199. Bourdieu P. Science of Science and Reflexivity / P. Bourdieu. – Cambridge: Polity, 2004.
200. Bourdieu P., Wacquant L. An invitation to reflexive sociology / P. Bourdieu, L. Wacquant. – Chicago: Univ. of Chicago, 1992.
201. Butler J. Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex» / J. Butler. – N. Y., L.: Routledge, 1993.
202. Cohen P.S. Modern social theory / P.S. Cohen. – L.: Heinemann, 1968.
203. Delanty G. Social Science: Beyond Constructivism and Realism / G. Delanty. – Buckingham: Open Un. Press, 1997.
204. Fairclough N. Discourse, social theory and social research: the discourse of welfare reform // *Journal of Sociolinguistics* / N. Fairclough. – 2000. – № 4. – P. 163 – 195.
205. Frangie S. Bourdieu's Reflexive Politics: Socio-Analysis, Biography and Self-Creation / S. Frangie // *European Journal of Social Theory*. – Vol. 12(2). – May 2009. – P. 213 – 229.
206. Giddens A. Central problems in social theory: Action, structure and contradiction in social analysis / A. Giddens. – L.: Macmillan press. – 1979.
207. Giddens A. Functionalism: Apres la lutte / A. Giddens // *Social Research*. – 1976. – № 43. – P. 325 – 366.

208. Giddens E. *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age* / A. Giddens. – Stanford: Stanford university press, 1991.
209. Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* / J. Habermas.. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995.
210. Harland R. *Superstructuralism. The Philosophy of Structuralism and Poststructuralism* / R. Harland. – N.Y., 1987.
211. Heilbron J. *Reflexivity and its Consequences Remarks* / J. Heilbron // *European Journal of Social Theory*. – Vol. 2(3) – Aug 1999. – P. 298 – 306.
212. Knorr-Cetina K. *The manufacture of knowledge: an essay on the constructivist and contextual nature of science* / K. Knorr-Cetina. – Oxford: Pergamon Press, 1981.
213. Luhmann N. *Die Paradoxie der Form* / Luhmann N. // *Aufsätze und Reden*. – Stuttgart: Reclam Verlag, 2011. – S. 243 – 262.
214. Luhmann N. *Soziologische Aufklärung*. Bd. 2. *Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft* / Luhmann N. – Opladen: Westdeutscher Verl., 1975.
215. Luhmann N. *Political Theory in the Welfare State* / Luhmann N. – N. Y.: De Gruyter, 1990.
216. Merton R. *The position of sociological theory* / R. Merton // *American Sociological Review*. – 1948. – Vol. 13. – P. 164– 168.
217. Muller H. – P. *Kultur, Geschmack und Distinktion* / H. – P. Muller // *Kultur und Sozialwissenschaft*. – Koeln, 1981. – P. 162 – 186.
218. Parsons T. *The concept of society: The components and their interrelations* / T. Parsons // *Parsons T. Societies: Evolutionary and comparatives*. – Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966. – P.5 – 29.
219. Potter G. *For Bourdieu, against Alexander: reality and reduction* / G. Potter // *Journal for the theory of social behavior*. – 2000. – Vol. 30. – № 2. – P. 229 – 245.
220. Rawls A.W. *An essay on two conceptions of social order: constitutive orders of action, objects and identities vs aggregated orders of individual action* / A.W. Rawls // *Journal of Classical Sociology*. – 2009. – Vol. 9. – No 4. – P. 500 – 520.
221. Reckwitz A. *Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing* / A. Reckwitz // *European Journal of Social Theory*. – Vol. 5 (2) – May 2002. – P. 243 – 263.
222. Ritzer G., Smart B. *Handbook of Social Theory* / G. Ritzer, B. Smart. – London; SAGE, 2001.
223. Robbins D. *Sociology and Philosophy in the Work of Pierre Bourdieu, 1965 – 75* / D. Robbins // *Journal of Classical Sociology*. – Vol. 2 (3) – 2002. – № 2 – P. 299 – 328.
224. Sayer A. *Bourdieu, Smith and disinterested judgement* / A. Sayer // *The sociological review*. – 1999. – Vol. 47. – № 3. – P. 409.
225. Schiffrin D. *Approaches to Discourse* / D. Schiffrin. – Oxford; Cambridge, MA, 1994.
226. Sorokin P. *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related science* / P. Sorokin. – Chicago, 1956.
227. Thornhill C. *Niklas Luhmann and the sociology of the constitution* / C. Thornhill // *Journal of Classical Sociology*. – Vol. 10 (4) – 2010 № 4 – P. 315 – 337.

228. Turner J.H., Maryanski A. Is 'Neofunctionalism' Really Functional? / J. H. Turner, A. Maryanski // *Sociological Theory*. – 1988. – Vol. 6. – No.1. – P. 110 – 121.
229. Vanderstraeten R. Parsons, Luhmann and the Theorem of Double Contingency / R. Vanderstraeten // *Journal of Classical Sociology*. – Vol. 2 (1) – 2002 № 1 – P. 77 – 92.
230. Wrong D.H. *The problem of order: what unites and divides society* / D.H. Wrong. – N.Y.: FreePress, 1994.

*Наукове видання*

Соболевська Марина Олександрівна

Порядок дискурсу порядку: неофункціоналізм та постструктуралізм  
у сучасній соціологічній теорії

*Монографія*

Текст надруковано в авторській редакції.

---

Підписано до друку 25.03.2014 р.

Наклад 300 прим.

Віддруковано у видавництві «ЛОГОС» з оригіналів автора.

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 201 від 27.09.2000

01030, Київ-30, вул. Богдана Хмельницького, 10, тел.. 235-6003