

Щербина В. В.

*Кандидат соціологічних наук, доцент кафедри соціології та соціальної роботи
Класичного приватного університету.*

м. Запоріжжя

В статті розглядається проблема формування теоретических основ концептуалізації кризи суспільств модерну. Автор описує соціальну проблематику і робить спробу структурувати теоретичні уявлення про неї.

Describes a problem generating theoretical conceptualization of the crisis of modern societies. The author describes the social perspective and attempts to structuring theoretical views on them.

У статті розглядається проблема формування теоретических основ концептуалізації кризи суспільств модерну. Автор описує соціальну проблематику та робить спробу структурувати теоретичні уявлення про неї.

Ключові слова: соціологія, соціологічна теорія, модерн, постмодерн.

Постановка проблеми. Переможна хода модерну і раціоналізму як його рушійної сили вичерпувалася з кожним досягнутим успіхом і тріумфом. Більш критично настроєна частина інтелектуалів і просто громадян поступово почала розуміти, що світло просвіти має також свою потворну тінь і просвіта функціонує на тілі неграмотності і невігластва, в тому числі освіченого. Наука в своєму застосуванні посилює бідність виснажливу інтенсифікацію праці, руйнівні технологічні аварії і зброю масового знищення; міське розселення людей, подаючи певний побутовий комфорт, веде до соціального відчуження, ізоляції, деперсоналізації і анонімності людських стосунків; ріст продуктивності праці веде до бездумного, безцільного і руйнівного для людської особистості споживання; раціоналістична секуляризація релігії завершується появою несвідомого атеїста, а стихійного безбожника по суті вульгарного варвара; архітектурні палаци міських центрів оточуються і стають схожими на собачу конуру халупами чи на військову казарму будинками колективного користування; раціонально-промислова технологія залишила людину як працівника в якості абстрактного допоміжного знаряддя власного нормального функціонування. Рефлексія становлення суспільств модерну супроводжувалася від самого початку їх теоретичною критикою як у філософії, так і у соціологічній думці.

Аналіз останніх досліджень. Дослідження проблем трансформації теорій суспільства модерну останнім часом значно розширилися, виникли нові його концептуалізації. Найбільш відомі представники цього напрямку Е.Гідденс, Дж.Александр, Ф.Бауман, Ф. Уебстер; Дж. Рітцер; В.Іноземцев; Л.Іонін. Серед вітчизняних дослідників вказаною

проблематикою займалися В.Танчер, В.Степаненко, В.Судаков, В.Щербина та інші. Однак слід зауважити, що у процесі розвитку кризи суспільств модерну виникають суперечності та соціальні проблеми, для вирішення яких соціологічна теорія має оновлювати бачення суспільств модерну та прояви його кризи.

Предметом розгляду пропонованої до Вашої уваги статті є найбільш загальні риси процесу трансформації модерну як його можна бачити, спираючись на теоретичні образи суспільства модерну як загальну, фіксовану засобами соціологічної теоретичної рефлексії картину.

Основний зміст.

Модерн виривав людину із вузьких рамок аграрної культури селянського побуту і обмеженості «хуторського ідіотизму», але одночасно занурює в ті розбурхані хвилі масової культури, звільненою у значний мірі від моральних норм (як наслідку боротьби з «моральними догмами»),...чітких естетичних стандартів: ціннісно-орієнтаційних дороговказів. Соціально-політичні свободи скоріше ведуть до анархії, аніж до організованої само реалізації і творчості, і завершуються врешті-решт, анонімним контролем, невидимі пута якого обплутують і в'яжуть людину надійніше видимих заборон. Окрім засобів масового знищення, екологічної кризи, світових воїн жорстоких громадянських боїв, викликаних соціальними революціями, модерн його органічний супутник-раціоналізм, здається, нічого не принесли суспільству і не розв'язали до кінця жодну із вузлових людських проблем.

Розчарування в модерні проявлялось переважно як розчарування в раціоналізмі, а розчарування в останньому проявлялось як скепсис чи незадоволення його надмірним інструменталізмом, що можна розуміти передусім як розчарування

його вульгарно-комерційним застосуванням, надмірним практицизмом. Німецький соціолог Харкхаймер у цьому зв'язку заявив, що возвеличуваний Просвітництвом Розум поступово виродився скоріше побутовий розсудок, в результаті чого об'єктивний розум трансформувалася у суб'єктивний розсудковий інструмент суть локального практичного призначення в результаті чого раціоналісте бачення світу перетворилося на суть технічну властивість розуму слугувати поточним інструментом за баченням соціального суб'єкта, суспільна активність якого служить приватно або виключно споживацьким цілям. Подібна трансформація розуму досить швидко перетворила його із інструменту Просвітительства людства в інструмент його затемнення, із засобу звільнення у засіб поневолення, із знаряддя пізнання в знаряддя невігластва. [1.] Цим же був у свій час стурбований німецький соціолог Вебер, з точки зору якого здійснюване під впливом неадекватного застосування розуму розчаклування і демегафоризація дійсності, зведення суть людських проблем до виключно технічних завдань, а моральних почуттів до естетичних переживань ув'язнює людину в залізну клітку без посередніх і ситуативних потреб та техніко-раціональних засобів їх задоволення. У самого Вебера («Протестантська етика і дух капіталізму») це проявилось в тому, що він вимагав розрізнати мету як суть технічну операцію розв'язувану суть технічними засобами від ціннісних орієнтацій, розв'язуваних на основі суть людського бачення виключно людських перспектив подальшого розвитку подій. З цих же, очевидно, міркувань він вводив фігуру харизматичного. У подальшому це знайшло більш розвинуту форму в Ю. Хаберамаса, який трансформувалася дану тезу у висхідний пункт і принцип всіх своїх соціалістичних побудов. [2.] Певною мірою цим же пояснює виявлене Вебером постійне звітування протестантське налаштованих бізнесменів перед богом, їх інтерпретація ділового успіху як божого благословення. В розглядуваному тут відношенні це означає не звірку алгеброю гармонії (розрахунками – моралі), а навпаки перевірку мораллю (у самого Вебера - вірою) господарських розрахунків (цілораціональної дії). Започатковане Кантом Що правда, в результаті такого підходу з'являється чергове роздвоєння світу, тільки у зворотній, аніж у Канта, інтерпретації. У Канта розсудок і розум надає почуттєвому (сенсуальному) досвіду істинність і суттєвість; у Вебера - почуттєвий досвід (моральна рефлексія, віра і естетичне споглядання) звіряють результати

мислительного процесу на відповідність істинно людським потребам і споконвічним прагненням. Лише завдяки такому розмежуванню, до речі кажучи, веберу вдається поєднати не лише почуттєвий раціональний досвід, але також приватні вірування і публічні справи підпорядкувавши публічне приватному, в результаті чого суперечність між школою як сферою раціонального і церквою як сферою інтуїтивно-почуттєвого пов'язувалась в сім'ї як єдності того й іншого, тобто не сім'я отримувала свою легітимізацію в державі і церкві, а навпаки: держава і церква визнавались доцільними лише в їх служінні сім'ї та особі. Подібні міркування отримувало и належний резонанс, маючи на увазі що політичний раціоналізм Просвіти, особливо в результаті буржуазних революцій, знаходив очевидно етатистську (державницьку) спрямованість, ставлячи державу в центр всіх соціальних процесів, що в умовах німецького нацистського і російського більшовицького тоталітаризмів проявилось в особливо потворному вигляді, тобто у повному (тотальному) одержавленні громадянського суспільства.

Варто також зауважити, що викликане надмірним раціоналізмом Просвіти тотальне розмежування церкви і держави негативним чином позначались на легітимізації і легалізації середнього класу, якому одночасно доводилось боротися проти обох цих інституцій, поскільки саме їх використовувала і буржуазія і пролетаріат (перша церкву, другий – державу) задля підпорядкуванні собі цього постійно зростаючого у розмірі і впливові зміцнити на свою користь існуючий соціальний порядок, пролетаріат – його зруйнувати. Обидві групи явно нехтували законним правом середнього класу як зберегти існуючий порядок, лише за якого вони зберігали себе як особливий клас, так і прагненням до його модернізації, бо лише демократичний і одночасно строго правовий соціальний порядок гарантує цьому класу виживання та деяку колективну перспективу. Саме неумірним логоцентризмом і універсалізмом Просвіти пояснював німецький лівий марксист Хоркхаймер зруйнування гітлеризмом класичної німецької культури, а також геноцид євреїв, циган, слов'ян та інших народів, які своїми специфічними особливостями (з точки зору гітлеризму) не вписувались в універсалістські параметри ідеального соціального порядку німецького ордену. Разом з тим, саме з... точки зору цієї перспективи достатньо вичерпним числом пояснюється соціологічна схема самої франкфуртської школи соціологія її дивовижна суміш із вимог ідеального порядку по-німецьки з полум'яними

закликами до його революційної перебудови.

Аналізуючи історичний рух Просвітництва не важко помітити дві його цікаві особливості, які більш-менш помітно проявляються на більш ранньому і більш пізньому його (руху Просвітництва) етапі. На першому відбувається поступове вичерпання початого ентузіазму, затухання лібералістських декларацій та практичних ініціатив; на другому починають домінувати відчуття протесту проти вузості і обмеженості техніцистського інструменталізму, обтяжливості його формальних логічних структур в мисленні і «залізних» технологічних обмежень на практиці. На третьому, більш радикальному етапі попередні сумніви щодо все охватного продуктивізму раціоналізму переростають в переконання щодо його природних суттєвих обмежень і непомірностей. Тепер вже під сумнів ставляться, форми чи напрямом руху раціоналізму, а його внутрішня основа, легітимність саме такого способу мислення і дії. Попередні засади моралі і права, які входили з їх соціальної сутності і практичної корисності, починають втрачати свою безпосередню і очевидну обґрунтованість. Утилітаризм і функціональність гублять свій колишній ореол непогрішимості і святості, стають сумнівними засадами будь якої легітимізації. І уся права яка пронизує наскрізь «Декларацію прав людини і громадянина», починає повзувалась і прив'язувалась до поняття обов'язку, легальні засади якого не мають очевидного почуттєво-життєвого виміру, а отримують своє оправдання скоріше в сфері надчуттєвого надприродного. В кращому випадку під цим можна розуміти деяку колективну, досить анонімну до речі, волю, байдужу до суб'єктивних домагань окремої людини особистим та індивідуальним, і в цьому легко вгодується універсалістська природа раціоналістського мислення і занадто узагальненого праксису. Поступово став зрозумілим, про все не лише не зовсім те ж саме, що частина, але й те, що воно (все) прагне і в більшості випадків успішно підпорядковує собі частину, перетворюють її із мети в лише засіб її досягнення. Виявляється, зокрема, що громадяни не в те случають один одному, а що вони безпосередньо підпорядковані чомусь такому, що зовсім не є одним із них, в той же час будучи дійсністю їх всезагальної сутності. В результаті виявляється, що не лише церква відірвана від держави (і навпаки), але й громадяни відірвані від держави, як також від сім'ї, школи, культури, науки виробництва, праці, споживання і т.д. В решті решт вийшло так, що всі ці формальні інституції не лише

підпорядковують собі людину і громадянина в супереч Декларації, але й вимагають до себе тремтливого ставлення, душевної прихильності, майже обожнення. Особливо яскраво проявилось це в ідеології і практиці тоталітарних держав, які, на відміну від традиційних репресивних режимів, вимагають не суть зовнішнього підпорядкування, а внутрішнього, майже любовного, ставлення до держави і партій президентів і прем'єрів, чиновників поліцейських, депутатів та інших «народних обранців».

Визнання декомпозиції як суттєвої тенденції історичної еволюції потребує визначити її складові частини та їх роль у загальній композиції модерного суспільства. Сюди насамперед можна віднести різні форми протесту проти модернізації суспільства, які з'явилися відразу ж з першими кроками його модернізації. Найбільш очевидним тут можна назвати християнсько-клерикальний протест проти всього, що несе (ніс) з собою модернізм і проти науки, техніки, раціональних засад мислення і дії, світськості, безконтрольної свободи, надмірної сексуальності аморалізму, як гедонізму, розвінчання таємниць і чудес, зведення будови світу і Всесвіту до дії законів, причин і наслідків та ін. На основі подібного умонастрою запрягається природне право (сукупність прав і свобод як природних, ніким не дарованих, а тому невтомних в своїй основі), та його достатність його обґрунтоване світським соціальним договором замість божественного походження соціального порядку як дарованого і підтримуваного богом), божественного походження моралі (згадаємо знаменитий афоризм Ф. Достоєвського: якщо бога немає все дозволено).

Позитивній науково подібній і техніцистськи орієнтованій переважно споживацькій утопії, найбільш яскравим прикладом якої є різні форми утопічного комунізму, церква протиставила свою ретро утопію первісного раю і ...утопію страшного суду, представивши рух людської історії процесом безперервного гріхопадіння і покаяння зла, при цьому перманентно засуджуючи суспільство, побудоване на технічній раціональності і отриманні прибутку не інакше, як диявольською витівкою і тупиковим напрямком еволюції цивілізації одночасно церква засуджує будь які прагнення щастя і насолоди. Заперечуючи в тому числі становлення сімейного інтиму в його обмежено буржуазній формі як сам оцінного і самодостатнього особистісного самоствердження. Підтекстом такого

засудження є протест проти контролю і нагляду, найбільш розвинутого формою якого до того був церковний контроль і більш широким контекстом тут був протест проти відходження людині від публічності як такої. В суті релігійному вигляді це проявилось як боротьба між традиційним католицизмом, який продовжував наполягати на праві церкви контролювати інтимно-сімейне життя своїх прихожан через присутність в сім'ї сповідника і душеприкащика, і протестантизмом, який стверджував ідею автономних стосунків віруючих з богом в тому числі їх самостійне звітування про свої життєві справи та вмисну інтерпретацію божественних знаків уваги і схвалення мирських справ. Це вело до остаточної секуляризації людської поведінки і способу життя, суттєво підірваних світським, і в цьому значенні – не підконтрольним, характером капіталістичного підприємництва. В цьому аспекті цілком можна погодитись з Вебером, його ототожненням протестантизму і «духу» капіталізму. Самостійна поза церквою, молитва і сповідь перетворювали віруючого в надто автономного, а тому потенційно безбожного відступника, дисидента. За таких умов священник із господаря віруючих перетворювався в їх порадидача, психотерапевта, психоаналітика чи випадкового консультанта. Радянські комуністи відчували в цьому напрямі ще далі, замінивши святого отця політпрацівником та активістом. За таких умов людське «Я» незворотно розщеплюється в «Я» діюче і почуваючи та «Я» самоосмислює і піднаглядне, що у засновника інтеракціоналізму Г. Міда сприяло остаточний вигляд розділившись на і (природно-інтимне «Я») і те (соціальне я, роль і статус). Пройшовши перед цим певну еволюцію завдяки Ніцше і Фрейдю – своєрідних критиків модерністського раціоналізму, про що мова попереду.

Наступним кроком в цьому ж напрямі була релігійна, світська і комуністична критика споживацтва. З релігійною критикою все зрозуміло: будь – яка концентрація уваги на тілесному, фізіологічному, матеріальному розглядається нею як відступ від божественного, спіритуального, клерикального. В цьому контексті цілком можна погодитись з Дюркгеймом який принципово властивістю релігійної свідомості розглядає розподіл зовнішнього світу на дві автономні і відносно незалежні частини :вічну, абсолютну і відносну, святу і грішну безсмертну в смертну, безкінечну і кінцеву, піднесену і вульгарну, святкову і буденну, незалежну і залежну і т.д., в тому числі тілесну і духовну. [3.] Зрозуміло що всі тілесні потреби гедоністського спрямування,

включаючи обжерливість і будь-яке споживацтво взагалі, в цьому контексті підлягає осуду.

Критика виробництва неминуче привела до критики його способу організації, яка у свою чергу виглядає центральним пунктом всього цього процесу. Якщо на класичному стані розвитку капіталізму його центральним елементом був капітал, а центральною характеристикою капіталу – місце його виробництва-банки, то тепер починають проглядатися інші центри керівництва процесом: організація як різновид людської діяльності і менеджменту (діяльності) як її основна фігура. (В перше цей бік руху капіталістичного виробництва, наскільки ми можемо судити, звернув увагу Дж. Шумістер. [4.] Проте теоретичні підвалини такого розуміння закладені роботами Ф.Тейлора, Е.Мейо, А.Файоля.

Відповідно до цього змінився образ, щонайменше – спосіб сприйняття капіталізму як технічної, економічної і соціальної системи. Якщо для класичного періоду капіталізм-це впорядкована система підприємств, де відбувається мобілізація і накопичення фінансових і людських ресурсів, то тепер це система центрів прийняття і реалізації рішень. Відповідно до цього соціальні суперечності і конфлікти перемістились із підприємств в офіси як центри прийняття рішень та контроль за їх виконанням. Починаючи з другої половини ХХ ст.. цей процес починає переміщатись в міжнародні центри прийняття і реалізації рішень, в результаті чого на авансцену соціально-політичних процесів виступає вже міжнародний капіталізм і його наднаціональні центри, такі, зокрема, як «міжнародний банк», «Банк міжнародного розвитку» та ін. Відповідно до цього суверенні капіталістичні підприємства трансформуються в крупні концерни, а через них в міжнародні промислово-фінансові групи(корпорації). В таких умовах розглядати сучасний капіталізм як колективної розумної волі за принципом «невидимої руки» А.Сміта, яка все розумно розставляє на свої місце, про найменше наївно.

В контексті таких тенденцій соціально-класова и національно-визвольна боротьба взаємно інтегруються в деякий загальний суперечливий рух ,в якому об'єднане і роз'єднане інтересів порушує достатньо мозаїчну і суперечливу картину, де на зовні перманентно виникає той або інший елемент. Це призводить до того, що в соціально-політичну боротьбу в якості важливого фактору чи змінної вводиться культурно-символогічний момент та колективна ідентичність як його важлива складова. В результаті в соціально-

політичну боротьбу включається мистецтво, мова, звичаї, обряди, етично-психологічний аспекти способу життя, одяжі та інші елементи повсякденних форм культурного символізму. Тепер значене набуває не лише фізична чи економічна, але й культурно-мовна територія, колективна культурна спадщина, культурні символи означення і позначення території. Кожна етнічна і геополітична група в цих умовах прагне розширити свою не лише фізично, але й культурно-символічну позначену територію. В цих умовах починають виникати, діяти і фінансуватись такі крупні міжнародні програми як англо, франко, русофобія, тобто території особливого мовного звучання і комунікації. В цьому контексті зрозумілим стають прагнення Російської Федерації якомога більше обмежити українофонське відродження України. Тепер війна набуває форм насильницького нав'язування бажаних, вигідних чи корисних культурних ідентичностей і відповідного(культурно-символічного) позначення міжнародних кордонів. Постмодерн в цьому сенсі проявляється у вигляді новітнього відродження центра забутих чи витіснених раціоналізмом культурно-символічних форм мислення почування, ідентифікації і поведінки. Разом з тим інших форм і виразу набувають такі традиційні поняття як залежність і незалежність.

Окрім таких очевидних в відносно конкретних тенденцій виникають і множаться сумніви і навіть відверта критика раціоналізму, острахи щодо позитивних наслідків само цінного продуктивізму і консмеризму (споживацтва), замішаних чи то захоплених не стільки навіть же раціоналізмі, скільки на повсякденних рефлексіях здорового глузду безпосередніх потреб і вульгарному практицизмі. Викликає не мене поздратування моральний ригоризм вікторіанської епохи та протестантська етика утримання і універсальної економії як життєвих принципів. Їм протиставляється почуттєвість взагалі, конкретно – почуттєві форми свідомості і пізнання зокрема, інтуїтивізм. Протиставляється також абстрактним формам міркування-почуттєва безпосередність істини як конкретної даності; ідеям – символам і образи мислення;моральному релігійному ригоризму-сексуальна розкутість і свобода ставих відносин;формальним виробничим структурам-вільне підприємництво;загальній історичній необхідності – вільний вибір; груповій консолідації на етнічний, класовій чи релігійній основі-індивідуалізм і право незалежного особистого самовизначення;на чому, зокрема, тримається ліберальна доктрина. Над у сим цим ,чи то у

внутрішньому підґрунті фундаментальній основі всього цього лежить пафос фрагментаризації, частковості, розподілу, подрібненості проти цілісності, тотальності, все загальності і все охвотної залізної логічної необхідності. До цього приєднується чи то прилигає тенденція взаємного відчуження і само відчуження таких засадничих елементів стабільного соціального порядку як особа, культура, виробництво, побут, дозвілля ,вільний час, політикум, партії, вожді і т.д. Саме останні (політичні рухи, партії)вожді, маси та інші фрагменти політикуму) зазнають особливо жорсткої критики, так як саме вони можуть лежати в основі тоталітарних форм переродження навіть найбільш «просунутих» по шляху прогресу Європейських країн. Всі ці різні ідейно-теоретичні тенденції можна звести до одної зростаючої декомпозиції (розпаду, втрати стабілізуючих та інтегруючих зв'язків) суспільства. Помітними стають дисоціація(взаємна несумісність) розвитку і порядку (перший вимагає постійних змін і оновлення, тоді як другий-відтворення і закріплення всього суцього);раціоналізму та недостаючого сенсуалізму; формально-юридичних або структурно-функціональних необхідності й і свободи вибору; тяжіння до насолоди і морально-юридичних обмежень виробництва і споживання та закликів до сущь людського гуманістичного розвитку; ринковою диференціацією виробників і споживачів та принципами загальної рівності необхідністю культурних ідентичностей і транснаціональним характером виробництва і обміну.

Висновки

Таким чином на видимому історичному горизонті майбутніх можливостей не видно поки що жодної реальної сили, яка б була спроможна об'єднати, інтегрувати, и повісти до нової цілісності розщеплені між собою елементи існуючих соціальних систем. Історичний період між серединою XIX в середину XX ст. не висунув жодної очевидно спроможної сили здатної заново об'єднати достатньо і надовго роз'єднаний світ (мова йде насамперед про західну Європу і Північну Америку на соціальному просторі яких, всупереч дальнішній стабільності, саме і проглядаються найбільш випукло зазначені тут тенденції). Це тим більш ментально – психологічно нестерпно, що саме тут від самого початку формування «віку Просвітництва» виглядав, визначався та інтерпретувався як універсальний інтегративний, поєднуючий, синтезуючий, центробіжний впорядковуючий, навіть гуманізуючий, чинник.

Напрямки подальшого дослідження.

Повсюдно відчувається потреба в нових принципах уніфікації і нових моделях комплексності, так як колишні моделі, ґрунтовані на універсалізмі і раціоналізмі, як показала практика тоталітарних суспільств, не лише себе не оправдали, але й несли з собою безпосередню загрозу нормальному соціальному порядку, в контексті цих тенденції ідея модерну поступово трансформується в поняття модернізації, внутрішній зміст якої поступово трансформується на протилежний задуманому і висхідному: замість всебічної та універсальної раціоналізації стверджується не менш всезагальна та все охопна сенсуалізація, органічна спорідненість із психо-фізіологічними процесами тіла та інтимними проявами особистості якої видається більш адекватною найбільш глибинним почуттєвим прагненням людини.

Література:

1. Horkheimer M. Critique of Instrumental Reason. - N.U.; Continuum, 1974. p. 112-134
2. Habermas J de discourse de la philosophie de la modernité. Douze conférences. - P.: Fayard, 1988, p. 87 (484p).
3. Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. - P.: Seuil, 1960, p. 322 – 327