

УДК 316.012

ВАЛЕНТИН ТАРАСЕНКО,

доктор соціологічних наук, професор кафедри теорії та історії соціології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, провідний науковий співробітник відділу історії, теорії і методології соціології Інституту соціології НАН України

ІРИНА МАЙСТРУК,

кандидат соціологічних наук, доцент кафедри теоретичної і практичної культурології Національної академії керівних кадрів культури та мистецтв

Соціологічна епістемологія: проблеми і можливості

Анотація

Статтю присвячено аналізу умов і проблем формування соціологічної епістемології — вчення про процес пізнання в соціології. Обґрунтовано наявність потреби соціологічної науки у вивченні її власного пізнавального процесу, залежність способів розв'язання епістемологічних проблем від розкриття фундаментальних особливостей гносеологічної природи соціології. Проаналізовано гносеологічний зміст і методологічну роль у соціології принципу відображення, принципу розуміння і принципу конструювання, які значною мірою визначають становлення соціологічної епістемології.

Ключові слова: *гносеологія, соціологічна епістемологія, гносеологічна природа соціології, епістемологічна проблема, принцип відображення, принцип розуміння, принцип конструювання*

Загальні передумови соціологічної епістемології

Історична доля соціології розпорядилася так, що ця наукова дисципліна, яка наділена здатністю до саморефлексії та володіє теорією емпіричного дослідження, не має своєї епістемології — вчення про власний процес пізнання. Не має передусім з тієї причини, що не вивчає цей процес, особливо у розрізі гносеологічного підходу.

Ситуація з цим підходом у сучасній філософській методології і теорії пізнання непроста. Цілком очевидно, що традиційну суб'єктно-об'єктну гносеологію відтісняють на периферію наук, які вивчають процес пізнання, критикують за так званий абстрактний гносеологізм, відірваність від історичних і соціокультурних передумов пізнання, вузько “відображальну спрямованість”, що нібито прокламує “фотографування” об'єкта, дзеркальне відтворення останнього через образ-копію тощо.

“Відчуття незадоволеності виникає вже від ужитку самого терміна “теорія пізнання”, — стверджує методолог Л.А.Мікешина. — Дедалі частіше його заміняють терміном “епістемологія”, особливо після критики К.Поппера й ототожнення ним традиційної теорії пізнання Локка, Берклі, Г'юма, Канта з “філософією віри”, котрій протиставлена сучасна епістемологія. За минулі століття саме сполучення слів у терміні “теорія пізнання” набуло ідіоматичного відтінку; як правило, ніхто вже не замислюється над тим, чи правомірно говорити в цьому разі про *теорію*, і якщо так, то в якому смислі” [Мікешина, 2005: с. 13].

На наш погляд, це зауваження Л.Мікешиної справедливе найбільшою мірою в загальнофілософському плані, коли йдеться про вивчення найбільш загальних закономірностей пізнання й розроблення відповідних методологічних принципів. Що стосується наукової конкретики, в тому числі й соціології, гносеологічна природа якої досі залишається невивченою, то слід зробити кілька уточнень.

По-перше, якщо якійсь науці й потрібна “стара гносеологія”, то це соціологія. Остання потребує насамперед традиційної гносеології, адже саме вона зможе допомогти їй розібратися в тому, як у соціологічному пізнанні здійснюються рефлексивні процеси, що в реальності соціологія відображає, а що тільки маркірує, що штучно конструює, а що припускає умовно. Без розрізнення і розмежування всього цього так і залишаться не опанованими в соціології ази гносеології.

По-друге, нова ситуація у сфері епістемології, що виникла останніми роками, може не залишити соціології надій мати свою теорію пізнання, оскільки епістемологія виявляє “втотувальну” тенденцію, готуючись захопити у своє лоно і соціологію. У літературі цей момент відзначений заявами про те, що до предмета епістемології входять історія соціології і соціологія знання. “Наука, яку зазвичай називають “історією соціології”, — пише, наприклад, В.Д.Плахов, — у ширшому плані становить лише певну частину (вид) епістемологічного підходу до знання взагалі і до науки, у тому числі й соціології, зокрема. Наука “історія соціології”, інакше кажучи, входить до предмета соціоепістемології як науки про соціальне знання і пізнання. І ще більш строго — до предмета соціологічної епістемології як особливої наукової дис-

ципліни, що вивчає особливості та закономірності розвитку й організації соціологічної науки” [Плахов, 2006: с. 6].

Як бачимо, вимальовується така схема “прив’язки” соціології до епістемології: соціологічна епістемологія — соціоепістемологія — епістемологія (загальна). Ясна річ, соціологія, як, мабуть, і будь-яка інша наука, — епістемологічна дисципліна, відтак ту частину, яку вона почасти вже займає або має зайняти повним своїм складом у великій системі епістемології, цілком можна називати соціологічною епістемологією в широкому розумінні, тим паче, що термін “соціологічна епістемологія” існує, хоч і потребує конкретнішого, “вузького” гносеологічного тлумачення. І взагалі, слід додати, що щойно формована соціологічна частина епістемології потребує посилення свого гносеологічного сегмента, навіть усупереч тим напрямам у соціологічній науці, представники яких абсолютно його відкидають, заявляючи про подолання суб’єкт-об’єктного дуалізму, про зникнення суб’єкта пізнання, самої соціології, соціального тощо. Утім, очевидно, що тільки гносеологічно озброєна соціологія зможе ввійти в сучасну епістемологію на умовах власного концепту свого ж пізнання, а не лишень у тій версії останнього, котру надасть їй епістемологія.

По-третє, очікувати надійної методологічної допомоги, керівних з цього приводу гносеологічних “вказівок” від сучасної української філософії, яка переживає перманентний процес трансформації свого основного питання, соціології не доводиться (на відміну від формулювання Ф.Енгельса, який інтерпретував “найвище” питання філософії у гносеологічному ключі як “питання про відношення мислення до буття, духу до природи” [Маркс, Енгельс, т. 21: с. 283]). Сучасні трактування цього питання базуються не так на потребах пізнання, як на актуальних завданнях життєдіяльності людства, усвідомлюваних філософами. Різні варіанти цих негносеологічних тлумачень найчастіше спираються на соціоантропологічний, синергетичний, екологічний та інші підходи в науці та практиці, в тому числі й на такий з-поміж них, як проблема війни і миру. “Отже, головним питанням сучасної філософії, розв’язання якого стало головним і для всього людства, — стверджує філософ В.С.Лутай, — є досягнення неантагоністичного розв’язання тих найгостріших суперечностей, що виникли у взаємодії людства і природи, між основними соціумами, між суспільством і особистістю” [Лутай, 2004: с. 5].

Одне слово, зміни в розумінні життєвих акцентів людства, що визначають кон’юнктурні напрями соціального мислення, сприймаються філософами як “поштовхи” до перетлумачень основного питання філософії як головного фокуса в її баченні світу. Звісно, цінність цих тлумачень сумніву не підлягає, однак, виходячи з усього цього, не можна не помітити крен у бік практичної функції філософії, зниження уваги до гносеологічної проблематики. Виникли навіть концепція і модель деякої філософії “некантівського типу”, — так звана практична філософія, ґрунтована, як роз’яснюють А.Лой і А.Толстоухов, на креативному началі із завданням забезпечення прагматичного розв’язання різноманітних прикладних проблем. Вона охоплює філософію економіки, соціальну філософію, політичну філософію, філософію

права, філософію екології, філософію абсолюту (філософію релігії) [Лой, Толстоухов, 2000].

Гадаємо, від такого варіанта практичної філософії важко очікувати компетентного аналізу глибинних пізнавальних проблем і суперечностей соціології. Натомість виникає пряме питання щодо соціальної філософії, включеної до складу практичної філософії: ставши практичною, чи відмовляється вона від своєї гносеологічної ролі, своїх методологічних “обов’язків” і прерогатив у царині соціального, зокрема й у соціологічному пізнанні?

А.Лой і А.Толстоухов уточнюють: “Коли соціальна філософія розглядає суспільство, наприклад, з позиції системного підходу, коли вона цікавиться сукупністю функцій суспільного цілого, що забезпечують йому успішну адаптацію до мінливого середовища, то в такому разі вона не має жодного стосунку до практичної філософії. Але коли ту саму соціальну філософію цікавить роль соціальної дії як конституента певного типу відносин між людьми, коли дія трансформує якусь необхідну для суспільної самоорганізації людей значимість, тоді такого стибу дослідження мимохіть долучається до соціальної філософії” [Лой, Толстоухов, 2000]. Виходить, соціальна філософія цілком не втрачає інтересу до гносеологічних, а ширше — до епістемологічних аспектів пізнавальної діяльності людини, але що це за філософія, якою є її гносеологічна компетентність і яким є рівень її науковості?

Про це варто запитувати, позаяк таку модель соціальної філософії, як історичний матеріалізм, що розробляв методологію соціального пізнання, можна сказати, передано в архів; її або щосили критикують, або замовчують, але не реконструюють. Після того, як колишні радянські суспільствознавці, в тому числі й соціологи, немов за командою, відмовилися від історичного матеріалізму, а разом і від своєї творчої спадщини, що створювалася під егідою його методології, вони теоретично “попливли”, демонструючи копіювальний спосіб теоретичного мислення, розгорнутого в бік головним чином західної й американської філософії й соціології. Саме звідси черпаються теоретичні досягнення й методологічні установки для сучасної української соціології, хоча без істматівської теоретико-методологічної бази вони вочевидь недостатні. Тут необхідно наголосити, що без історичного матеріалізму аналіз соціального і соціологічного пізнання як наукова справа дуже обмежений, адже істмат, навіть попри те, що був у колишньому СРСР вельми задогматизованим і заідеологізованим, містить певні способи теоретизування, відсутні в інших моделях соціальної філософії, до того ж і сучасну еkleктику він здатен узагальнювати.

Не можна не зазначити, що витіснення гносеологічного трактування основного питання філософії на периферію епістемологічного дискурсу, втрата ним (трактуванням) своєї колишньої позиції першорядної важливості, а також відмова соціальних учених від істмату — все це вплинуло на загальні способи теоретичного вираження соціальної реальності. Наприклад, у соціології місце ідеї розвитку заступила ідея зміни, а принципи матеріалістичної діалектики як загальної теорії розвитку і пізнання залишилися незатребуваними і незадіяними. Формула основного питання філософії, котра в післямарксовому марксизмі набула розроблення у вигляді

єдності (тотожності) діалектики, логіки і теорії пізнання, розсипалася. Діалектика, логіка і теорія пізнання не тільки залишилися кожна сама по собі, а й майже цілковито зникли з теоретичної соціології. Зрозуміло, сам складний процес соціального і соціологічного пізнання потребує реабілітації, реконструкції і подальшого розвитку історичного матеріалізму, що обґрунтовує особливу концепцію цих різновидів духовно-інтелектуального опанування соціальної реальності.

По-четверте, гносеологічна природа соціології настільки складна і специфічна, що загальні епістемологічні принципи та закономірності реалізуються через систему її дослідницько-пізнавальних практик особливим чином. Це вимагає від неї пильної уваги до цих процесів і механізмів. Необхідна передусім гармонізація рефлексії та саморефлексії соціології, між якими утворився розрив, що спонукає деяких соціологів стверджувати, що соціологія — у кризі. Звичайне спостереження показує, що в соціології частіше говорять про рефлексію, ніж про саморефлексію, про дослідження, ніж про пізнання. Спрацьовує стереотип наївного соціолога, який ототожнює дослідження і пізнання, хоча вони можуть не збігатися. І вся ця ситуація пояснюється не лише тією обставиною, що науковий інтелект соціології концептуально не охоплює її як цілісність, епістемологічну тотальність. Звідси — та прогалина в теоретико-методологічному фундаменті соціології, з якою, здається, змирилися соціологи. Це — відсутність в соціології теорії самої соціології. Замість неї є якийсь чахлий образ, запропонований на початковому етапі становлення соціології, — “наука про суспільство”.

Кардинальні зміни у світоглядних засадах сучасного суспільствознавства, перекося в дослідницьких програмах, невивченість гносеологічної природи соціології, що визначає її наукову ідентичність і місце серед наук як пізнавальних систем, — усе це вагомі стримувальні перешкоди для соціологічної епістемології. Зрештою, суперечливі зв'язки між макро-, мезо- і мікроелементами соціології не сприяють запануванню єдності її гносеологічних принципів і механізмів.

Треба сказати, що суперечності у внутрішній архітектурі соціології неминучі, оскільки процес соціологічного пізнання багатовекторний і багатоманітний, причому він ґрунтується на протилежно спрямованих рефлексії і саморефлексії. Якщо перша фокусує пізнання на соціальній реальності, що перебуває поза соціологією, то друга — на самій соціології, внаслідок чого виникають розбіжності в її предметній області, пізнавальних інтересах і цілях, а також у результатах. Зокрема, предметна область роздвоюється: у першому випадку вона охоплює соціальну реальність (соціальний світ), у другому — саму соціологію, перетворену на об'єкт самопізнання. У цьому контексті стає зрозумілим, що неодмінною умовою соціологічного пізнання має бути єдність рефлексії та саморефлексії, що забезпечує соціології можливість розуміти соціальний світ і себе не тільки на основі відкритих нею властивостей і якостей світу, а й, так би мовити, завдяки власним якостям, рівню своєї пізнавальної здатності. Для цього потрібна саме саморефлексивна соціологія. Годі й казати, що розвитку цієї якості соціології допоможе власна гносеологія.

По-н'яте, латентна природа соціального об'єкта вносить у процес його соціологічного пізнання такі збурення, складності і труднощі, впоратися з якими може тільки сама соціологія, спираючись, звісно ж, на гносеологію і соціальну філософію.

Латентність об'єкта означає, що він ніколи не набуває предметної форми свого буття, своєї наявності. “Соціальний світ онтологічно порожній”, — справедливо стверджує Ю. Качанов [Качанов, 2006]. Відома формула Дж. Берклі “Бути — означає бути сприйнятим” побічно свідчить про те саме: латентний об'єкт почуттями дослідника не сприймається, отже, емпірично він не існує. А що ж тоді є і як його можна пізнавати? У цьому й полягає “вічна” гносеологічна проблема соціології, її головне питання.

Але річ у тім, що “онтологічна порожнеча” соціального об'єкта особливого роду. Вона не означає, що його зовсім немає, що він не існує як такий. Навпаки, про те, що об'єкт пізнання реально наявний, що йому притаманні певні властивості, що він відрізняється від інших об'єктів, — усе це соціологу підказують людський досвід і здоровий глузд, засвоєні ним і як людиною, і як фахівцем. Так, досвід говорить, що в соціальному світі існують, приріком, рівність і нерівність, свобода і несвобода, бідність і багатство, совість і безсоромність тощо. І все це — латентні об'єкти, до яких емпіричні контактні методи дослідження безпосередньо не застосовні. Їх можна пізнавати тільки через їхні ж прояви, тобто через різноманітні засоби і способи виявлення. Але чи релевантні ці прояви властивостям самого об'єкта або ж цю релевантність приписує їм сам дослідник? Це — теж складна гносеологічна проблема соціології, котру нерідко ігнорують в емпіричних дослідженнях. Тут корінь виникнення колізій між дослідженням і пізнанням. Ясно, що усувати їх, якщо вони виникають, допоможе знову ж таки соціологічна гносеологія.

Врешті-решт, *по-шосте*, утверджена в новітній соціології традиція конструювання і маркірування, коли якийсь об'єкт соціальної реальності або штучно створюється за робочим столом, або тільки позначається, порушує питання про гносеологічну природу і значення конструктів і маркерів (кодів, символів тощо). Адже в цьому разі не тільки можна вести мову, а й уже йдеться про пізнання без відображення, про витіснення відображення розумінням, узагалі про заміну епістемологічного реалізму антиреалізмом та ірраціоналізмом. Логіка зрозуміла: за посередництва збудженої уяви й інтелектуальної імпровізації можна ідеально сконструювати що завгодно і виставити його як елемент реальності, а під маркер можна підвести будь-який зміст і прийняти останній теж як фрагмент реальності. Одне слово, на місце реальності тепер цілком можна ставити штучно спрацьований міф про неї, адже пізнання її виглядає буцімто зовсім не обов'язковою справою. Сучасні конструктивісти так і вважають: того, що називають “даним” свідомості, нема і бути не може, а всі когнітивні утворення можна подати як інтелектуальні конструкції [Лекторский, 2008: с. 3]. Ясна річ, що ситуація в соціологічному пізнанні не проста, розбиратися з її проблемами зможе її ж гносеологія.

Таким чином, у соціології є чимало гносеологічних питань, які не мають достовірних відповідей. Очевидно, дати ці відповіді — завдання соціоло-

гічної епістемології, здатної розкрити складну гносеологічну природу соціології. Зазначимо принагідно, що поняття “гносеологічна природа соціології” не розроблене ані в епістемології, ані в соціальній філософії, ані в самій соціології. Навіть соціологія знання, котра, за М.Шелером і К.Маннгеймом, вивчає знання, пізнання і мислення і, здавалося б, має впритул наблизитися до цього поняття, не оперує ним. Утім, деякі важливі аспекти змісту цього поняття можна окреслити, зваживши на те, що воно фіксує особливу характеристику соціології як дослідницько-пізнавальної дисципліни, а саме суб’єкт-об’єктне відношення її до соціального світу, яке визначає її спосіб духовно-інтелектуального опанування цього світу. Відповідно до своєї гносеологічної природи соціологія посідає певне місце серед наук як епістемологічних систем і вибудовує з ними свої відносини. Своєю чергою, її гносеологічна природа визначається і виражається сполученням безлічі різноманітних методологій, пізнавальних технологій, дослідницьких методів, методик і технік, програм, систем понять і метафор, когнітивних укралень з інших наук, що проникають в соціологію, тощо. Завдяки такій універсальній гносеологічній здатності соціологія розгортає свій пізнавальний процес за такими головними лініями — відображення, розуміння, конструювання, оцінювання. Разом із тим це також і способи пізнання, що передбачають диференціацію епістемологічних цілей, використання специфічних засобів, у тому числі науковість мови, але відображення єдиного результату — знання.

Відображувальна здатність соціології (принцип відображення)

Уся наука ґрунтується на давній аксіомі: у пізнанні реальність відображається, і це найперша умова набуття знання про неї. Якщо ж щось якимось чином не відображається, то пізнання його неможливе. Підмурком цієї аксіоми є, звісно, вся історія людського пізнання, але особливого обґрунтування вона набула в діалектико-матеріалістичній теорії пізнання, зокрема у вченні про відображення як здатність усієї матерії, котра (здатність) у своєму розвитку пройшла низку етапів, починаючи від фізичного (механічного) відображення і до відображення реалій у людській голові. Таке відображення — найвищий рівень відображення, що передбачає наявність суспільного суб’єкта пізнання, винахідливі й творчі цільові засади його пізнавальної діяльності, яка спирається на практику. От чому в соціології реалізується саме принцип людського, свідомого відображення, котрий виражає й утворює цю аксіому, але реалізується особливим чином, оскільки соціологія, як уже вказувалося, має справу з латентним об’єктом. Останній прямому відображенню не підлягає, а тільки опосередкованому — через свої прояви. Це вносить у процес соціологічного пізнання такі ускладнення, без подолання яких останній не може відбутися.

Ідеться насамперед про появу в об’єкта пізнання двійника — замітника, яким виступає певне утворення (явище, процес, дія, вчинок тощо), яке транслює і виражає через себе, своє функціонування ті чи інші прояви латентного об’єкта. Якщо це, приміром, совість, то, як стверджує здоровий глузд, ґрунтований на практиці життя, вона виявляється через поведінку

людей. Отже, індивідуальна поведінка виступає не лише засобом вираження совісті, а й заміником її як об'єкта пізнання, оскільки заведено вважати (знову ж таки на основі здорового глузду), що властивості латентної совісті та їхній прояв через транслювальну і виражальну поведінку адекватні або ідентичні одне одному. Таким чином поведінка стає паралельним об'єктом пізнання совісті, але тепер вона виступає як **предмет дослідження**, здійснюваного контактними емпіричними методами, наприклад, спостереження, у результаті чого в голові соціолога виникає наочний образ, тільки не совісті, а поведінки. Це означає, що поведінка, яка транслює і виражає прояви совісті, безпосередньо відображається суб'єктом, що пізнає, котрий в особливостях поведінки схильний бачити втілення певних характеристик совісті. Щоб описати їх, у пізнанні совісті після цього має відбуватися повернення “назад” — до совісті (до об'єкта пізнання).

Що це таке з гносеологічної точки зору? Це є сходження від емпіричного відношення (до поведінки) на рівень умоглядно-теоретичного відношення (до совісті), від наочного образу поведінки до умоглядного образу совісті, тобто дослідник повертається до початкового пункту пізнання. Це повернення відбувається шляхом інтерпретації інформації про поведінку (наочного образу) і конструювання умоглядного образу (характеристики) совісті пізнавальними засобами. Іншими словами, дослідник теоретично конструює образ того формату совісті, який підказують йому здоровий глузд і вивчена поведінка і який убачає його творча уява. Далі умоглядний образ об'єктивується і конститується як елемент соціальної реальності, тобто як наявна совість.

Тепер дослідник може претензійно заявити: вивчена мною совість людини *N* така, якою я її зобразив. Ні, така вона чи інша — це залежить не від переконаності дослідника, а від міри збігу образу й оригіналу, котрої він природно ніколи не знає і не може знати, адже безпосередньо співвіднести свій умоглядний концепт із совістю йому не дано. Ця процедура зовсім відсутня в пізнанні латентних соціальних об'єктів. Насправді міру збігу образу й оригіналу може знати лише той, чия совість вивчається, якщо він має можливість співвіднести висновки соціолога зі своїми уявленнями про власну совість. Що стосується соціолога, то він судить про цю міру за іншою схемою — адекватність методу, методики і величина зафіксованих помилок дослідження. Чим адекватнішим є метод, а помилка меншою, тим, отже, набуте знання є ближчим до реалій.

Що ж впливає з викладеного тут? Впливає висновок про те, що зміст принципу відображення вельми обширний, оскільки сам цей процес надто складний і суперечливий. Він складається з безлічі дослідницько-пізнавальних процедур, що пов'язують соціальний, а також епістемологічний досвід людства і соціологічні дослідницькі практики. У результаті латентний об'єкт відображається через розуміння (осмислення), презентацію, маркірування, конструювання, кодування, суб'єктивізацію, об'єктивізацію, легітимацію тощо. Кожна із цих процедур окремо не дає його відображення, а тільки всі в єдності.

Ясна річ, не може не бути обширним і арсенал епістемологічних правил і вимог до суб'єкта пізнання, які впливають зі змісту принципу відображен-

ня. Тут звернімо увагу лише на деякі з них: 1) щоб відображальний процес не порушувався, необхідно постійно забезпечувати в соціології взаємозв'язок усіх пізнавальних технологій і процедур, єдність дослідження і пізнання, рефлексії і саморефлексії; 2) дослідницькі практики не мають ігнорувати соціальний і гносеологічний досвід, а також суперечити йому; 3) корпус дослідників має бути гносеологічно грамотним, мати належний рівень епістемологічної культури; 4) слід мати на увазі, що образ латентного об'єкта в соціології може бути трьох видів: а) суто умоглядний, створений у результаті тільки інтелектуального конструювання ("ідеальний тип"); б) емпіричний (опис об'єкта на базі даних емпіричного дослідження); в) змішаний (продукт теоретичного й емпіричного дослідження). Усі вони мають право на існування в структурах соціологічного знання, але наукова вагомість і цінність їх різні, як і функціональне призначення; 5) для визначення міри відповідності відображального образу оригіналу важливі: опора на здоровий глузд, урахування соціального і гносеологічного досвіду, дослідницьких помилок, експертиза соціологічних висновків громадською думкою і практикою, професійний дискурс, усунення перекосів у дослідницько-пізнавальному процесі.

Принцип відображення необхідно розглядати у світлі класичної та не-класичної епістеміології [Лекторський, 2009], оскільки його зміст і методологічна роль постійно еволюціонували, але це окреме питання, яке тут не обговорюється.

Принцип розуміння в соціологічному пізнанні

Цей принцип — складова принципу відображення, що конкретизує й уточнює певні аспекти його змісту вимогою розуміти те, що відображається в соціологічному пізнанні. Власне, відображення і розуміння — два боки одного процесу, які взаємозалежні і, по суті, єдині.

Однак процес пізнання в соціології влаштований таким чином, що розуміння латентного об'єкта передує його вивченню. Перш ніж вивчати ту ж совість, необхідно заздалегідь знати і розуміти, що вона таке. Усе це попередньо підказує соціологові людський досвід, котрий він одразу підключає через свій здоровий глузд до пізнання, тематизуючи дослідницьку проблему. Звідси ми можемо говорити про два види розуміння — попередній (до початку дослідження) і розуміння "після" (на основі інтерпретації отриманих у дослідженні даних). Це відносно різні типи осмислення об'єкта, що свідчать про роздвоєння змісту принципу розуміння. Але цей принцип подвійний і в іншому плані — з точки зору залучених засобів розуміння.

У соціології почасти запозичені, почасти вироблені дві системи засобів розуміння: система понять і метафор та система цінностей. Отже, соціологічно зрозуміти щось означає осмислити його або в системі понять і метафор соціології, або в системі цінностей і оцінок, що фіксують той чи інший тип соціальних відносин і поведінки. Що стосується осмислення на основі метафор, то воно багатозначне, і соціолог має редукувати його до однозначності, відшукуючи у смисловому змісті метафори поняттєве значення й у такий спосіб адаптуючи метафору до потреб соціологічного пізнання.

Треба сказати, що це робиться в соціології не завжди. Наприклад, концепт П.Бурдьє про нематеріальний капітал (культурний, символічний тощо) дотепер осмислюється й інтерпретується в соціології не так на поняттєвому, як на метафоричному рівні. Багато хто на цю обставину не звертає уваги, хоча точний соціологічний зміст концепту П.Бурдьє не встановлений і не розроблено поняття для фіксування його. Іншими словами, відсутня спеціальна соціологічна поняттєва мова для кодування і вираження концепту, а також ключ до його прочитування. Щоправда, в соціології спостерігається особлива діалектика зв'язків між метафорами і поняттями, коли перші можуть перетворюватися на другі, а ці останні — на перші. Можливо, концепт Бурдьє теж сприйнятливий до діалектики й еволюціонувати від метафори до поняття чи комплексу понять. А можливо, він у соціології не залишиться і “спливе” в “економіку знань”, котра, як свідчать деякі джерела [Горц, 2010], пришвидшено формується.

Розуміння в системі понять може бути як аналітичним, таким, що розчленовує об'єкт на дрібні деталі, так і синтетичним, таким, що узагальнює його через створення поняття, концепції, теорії ба навіть вчення про нього. В усіх цих випадках незмінними залишаються вимоги принципу розуміння — не припускати хибного осмислення, перевіряти розуміння на предмет відповідності реаліям. Від часів М.Вебера (“Об'єктивність соціально-наукового і соціально-політичного пізнання”) вважають, що розуміння в системі понять являє собою наукове тлумачення фактів, яке забезпечує соціологічному знанню властивості об'єктивності.

Розуміння латентного об'єкта в контекстах цінностей та оцінок теж зрештою підпорядковане вимогам перевірки на істинність, але з урахуванням того, що дослідник має спершу розібратися в питанні про характер цінностей (істинні та хибні тощо), продумати способи забезпечення однозначності оцінок (думок) стосовно цього виду цінностей, і нарешті, узяти до уваги ідеологічний доважок, що неминуче виникає при оцінюванні, оскільки в дію вступає той чи інший ідеал. Крім того, ціннісне розуміння потребує врахування масштабності проблеми, крізь призму якої вивчається об'єкт, адже від цього залежить визначення можливостей однозначності суджень, співвідношення в їхньому змісті наукових і ненаукових уявлень. Як наголошував М.Вебер, чим більш загальний характер має проблема, чим далі проникає її культурне значення, “тим меншою мірою вона доступна однозначному розв'язанню на матеріалі досвідного знання, тим більшу роль відіграють... суто особисті аксіоми віри і ціннісних ідей” [Вебер, 2002]. Ясно, що у світлі такої обернено пропорційної залежності співвідносяться подібним чином науковий зміст і значення ціннісних суджень та їхній ідейний (ідеологічний) зміст і значення: більше перших — менше других, менше перших — більше других. Годі й казати, що через ціннісну “нішу” входить у соціологію ідеологія, і вона не може не ідеологізуватися. Саме тут стикаються ці два духовно-інтелектуальні утворення і саме в цьому пункті стає зрозумілим, від імені та в інтересах яких соціальних груп, політичних сил, інститутів проводиться ціннісне дослідження. Усе це засвідчує, що соціологія як соціальна наука може відносно легко ставати частиною не лише епістемології, а й ідеології.

Принцип розуміння утверджує правочинність співіснування в соціології поняттєвого і ціннісно-оцінного способів осмислення реалій і в зв'язку з цим відповідно двох типів пізнання, епістемологічно по-різному зорієнтованих: одне — на істину, інше — на цінність (ідею, ідеал, інтерес). Щоправда, оцінне пізнання в соціології традиційно не належить до розряду наукових; воно, як правило, перебуває поза межами емпіричних досліджень. Утім, гадаємо, проблема науковості стосовно соціології навряд чи розв'язана остаточно, тим паче на базі позитивістської версії пізнання в цій науці. Забувають, що науковість у соціології, якщо можна так сказати, особливо умовна, специфічно приблизна, до того ж диференційно співвіднесена з різними її моделями (позитивістською, феноменологічною, постструктуралістською тощо), і це слід ретельно досліджувати. Тому доречно запитати: чи не можна пошукати в соціології якісь епістемологічні підстави, щоб і ціннісно-оцінне осмислення і пізнання теж визнати науковим, але “особливо умовним”, “специфічно приблизним”?

Відзначимо ще одну особливість реалізації принципу розуміння в соціології — постмодерністську та постструктуралістську його спрямованість на подолання вже згадуваного суб'єкт-об'єктного дуалізму в пізнанні, а на цьому ґрунті — дуалізму суб'єктивного й об'єктивного світів. Спроба базується на визнанні тієї тези, що соціум має здатність до рефлексії, він рефлексивний, тому суб'єкт пізнання як одиниця такого соціуму є водночас і рефлексивним об'єктом, унаслідок чого його бачать то таким, що “зникає” в об'єкті, то рефлексивною функцією останнього. Не вдаючись у деталі, зауважимо, що бачення суб'єкта й об'єкта пізнання в одній особі плутає всі карти класичної, але не дає надійних гносеологічних козирів і неklasичній епістемології, адже в такому разі відбувається блокування пізнавального процесу (суб'єкт не може відрізнити себе від об'єкта), і мову слід вести про принципову зміну цілей пізнання, коли від ученого вимагається замість здобуття знань лише створення певних інтелектуальних конструкцій, що виражають результат його думки. А питання про те, що ці конструкції відображають в реальності і чи взагалі здатні вони що-небудь відображати, або другорядне, або навіть зайве.

Зрозуміло, такий спосіб усвідомлення реальності (через суб'єкт-об'єктну тотожність) спирається на розвинену інтелектуальну імпровізацію і позамежну уяву, відірвану від здорового глузду, який завжди розводив суб'єкт і об'єкт пізнання. Звісно, не можна не визнати, що фантазування на базі зазначеної тотожності відкриває новий творчий шлях у соціології, безпосередньо вводить в її епістемологічний дискурс штучний еклектичний синтез не тільки багатоманітного, а й альтернативного. У цій ситуації не може не виникати конструктивістсько-маркерна тенденція, що продукує знання-конструкти і вступає в конфлікт з відображальною традицією, котра потребує емпіричної перевірки конструктів на істинність всупереч інтуїтивній гносеологічній вірі в них конструктивістів.

Суб'єкт-об'єктна тотожність як погляд на соціальний світ, який відмовляється від колишніх стереотипів пізнання, ставить у скрутне становище здоровий глузд, відкриває в соціології шлях до штучних мов і обмежує можливість застосування повсякденної мови. Розсудливості стає дедалі важче

розуміти суб'єктивну й об'єктивну частини соціальної реальності, що входять одна в одну, через плутанину понять і термінів, що накладаються одне на одне, а саме: суб'єктне — об'єктне, суб'єктивне — об'єктивне, соціальне — соціологічне, реальне — нереальне, сконструйоване — узагальнене, відображене — позначене, інтерпретоване — пояснене, поняттєве — метафоричне, концептуальне — теоретичне тощо. Застосовувані для фіксування такого роду “накладок” слова і терміни виглядають як мовні надлишки, надмірні тавтології або як абсурдні сполучення на кшталт “об'єктивація об'єктивованого суб'єкта”, “структурувальні структури”, “поле позицій”, “агент поля”, “соціологія соціології” тощо.

Разом із тим не можна заперечити тяжіння частини соціологів до того, щоб зламати розумові стереотипи і мовні автоматизми здорового глузду за нових умов продукування знань, коли формується так звана інформаційна цивілізація. Коли в П.Бурдье запитали, чому він вживає особливий і вочевидь важкий стиль мови, який часто робить його власні міркування недоступними для невтаємниченого, він відповів саме в цьому дусі: “Щоб розірвати із соціальною філософією, заклопотаною вжитком повсякденних слів, а також щоб висловити те, що повсякденна мова висловити не може (наприклад, усе, що існує як “саме собою зрозуміле”), соціолог має вдаватися до винайдених слів і цим захищатися, хоча б відносно, від наївних проекцій здорового глузду” [Бурдье, 2005: с. 137]. Такі слова, на думку Бурдье, найменш підвладні перекручуванням, пов'язаним із ужитком повсякденної мови.

Що ж, штучна поняттєва мова в соціології — небачене раніше нововведення, але виникає питання: це потреба самої соціології або ж окремих груп соціологів із гіпертрофованою уявою? Соціологія — не фізика і не хімія, де штучна, формалізована мова потрібна, як повітря людині, і якщо вона здійснить повний перехід до штучної мови, то тим самим піде зі сфери впливу і контролю здорового глузду, відірветься від людського досвіду й стане незрозумілою для суспільства, яке використовує соціологічне знання і реферує його. Чим це загрожує соціології, сказати однозначно важко. Мабуть, або зникненням, або переходом у новий досі невідомий формат. Одне можна передбачити вже зараз: неминуче з'явиться потреба у глумачах штучних соціологічних знань, що транслюватимуть їх на мову здорового глузду. Отже, тут потрібна розумна міра.

І ще одна проблема супроводжує розуміння через суб'єкт-об'єктну тождність — проблема гармонізації наукового інтелекту соціології та посилення ролі здорового глузду за умов нової пізнавальної ситуації. Ані інтуїція, ані розум, ані уява як функціональні елементи наукового інтелекту не можуть самі по собі виступати критеріальними мірками продукування соціологічних знань — тільки здоровий глузд, що відображає соціальний і гносеологічний досвід людства. Ідеться про так званий освічений здоровий глузд, який пройшов обкатування практикою життя і наукою.

Таким чином, принцип розуміння стверджує: у соціології припускається різноваріантність розуміння одних і тих самих соціальних явищ і процесів, усвідомлення їх з різних позицій і опис різними поняттєвими мовами, але за умови, що все це герменевтичне розмаїття має, назагал, відповідати вимогам здорового глузду.

Принцип конструювання в соціологічному пізнанні

Своїм змістом і методологічними вимогами принцип конструювання охоплює насамперед той аспект соціологічного пізнання, що пов'язаний з ідеальним конструюванням соціальної реальності. Він теж є висновком з історії пізнання, зокрема зі здавна, від часів Р.Декарта (“Начала філософії”), відомої здатності знання не тільки відображати об'єктивну реальність, а й конструювати її у вигляді деякого ідеального гіпотетичного світу, тобто ідеальних об'єктів. Звідси виникла можливість розуміти знання як образ реальності, що її відображає, репрезентує і конструює. Ця можливість реалізувалася також і в соціології. Наприклад, у концепції М.Вебера ідеальний тип конструюється як щось недійсне, чого немає в емпіричній реальності, але що певним чином її відображає, представляє. Вебер писав: “Чим виразніше й однозначніше сконструйовані ідеальні типи, чим *дали* вони, відтак, від реальності, тим пліднішою є їхня роль в розробленні термінології і класифікації, а також їхнє евристичне значення” [Вебер, 1990: с. 623–624].

Іншими словами, Вебер відзначав широкий функціональний діапазон ідеальних конструктів у пізнанні. Але згодом принцип конструювання збагатив свій зміст, набувши ширшого значення, об'єднавши гносеологічну і технологічну свої функції. Відповідно до цього значення, соціологічне конструювальне мислення продукує не тільки ідеальні типи, інші образи соціальної реальності, а й саму цю реальність. Це уможливилось внаслідок визнання даних образів елементами соціальної реальності (зокрема, суб'єктивної, смислової, символічної), а також розуміння знання як ресурсу діяльності, що вимагає від філософів і соціологів вивчення технологічних механізмів соціального конструювання реальності з урахуванням суспільної детермінації мислення, його зв'язку із соціальним контекстом. П.Бергер і Н.Лукман описали ці механізми в рамках предмета феноменологічної соціології знання стосовно об'єктивної й суб'єктивної соціальної реальності [Бергер, Лукман, 1995]. І та, й інша конструюється мисленням і уявою завдяки відповідно об'єктивації і суб'єктивації знання.

Особлива методологічна роль принципу конструювання реалізується в пізнанні за так званими “слідами”, коли потрібно пізнавати соціальну реальність (зниклу або ще наявну) через тексти, документи, свідчення тощо. Такий спосіб конструювання обґрунтовано в постструктуралізмі (Ж.Дерріда та ін.) як методологія дослідження сучасних художніх текстів, у яких закарбовані смисли минулого часу, не усвідомлювані навіть самим автором тексту розумові стереотипи (“сліди” тодішніх мовних практик). Вони впливають на рефлексію читача тексту, його сприйняття реальності, зафіксованої текстом. Саме їх і треба піддати деконструкції — процедурі, зворотній конструюванню смислів, щоб через “виправлену” рефлексію читача перед ним оголилася більш адекватна картина реальності.

Другий випадок конструювання за “слідами” має місце в ретроспективному пізнанні, в тому числі й історичному, призначеному вивчати зниклу реальність минулого. Як же її вивчати, якщо вона канула в Лету, адже те, чого немає, пізнавати неможливо? Навіть у самому терміні “пізнання” закладене неявне визнання наявності суцього. Проте має місце особливий ню-

анс: зникаючи, соціальна реальність незрідка залишає певні “сліди”, свідчення про себе, які говорять про те, що вона існувала, була в наявності як факт. За цими “слідами”, свідченнями її можна пізнавати шляхом ідеального відтворення, тобто реконструювання. Звісно, це доволі умовне, імовірісне пізнання, яке опосередковане уявою реконструктора і перевіряється на достовірність віднесенням знання не до реальності (вона, повторимо, зникла), а до джерел і “слідів”, за якими ідеальне конструюється. З цієї причини проблема істинності й концептуальності ретроспективного, особливо історичного, знання є складною гносеологічною проблемою, дискусії з приводу якої в науці не вщухають донині.

Таким чином, принцип конструювання в соціологічному пізнанні методологічно узагальнює його особливий бік — створення знання шляхом його конструювання, а через цей процес — і конструювання (ідеального) самої соціальної реальності. Увагу звертають на застосування трьох спеціальних методів конструктивістської парадигми: продукування знання як нового конструкту (конструювання, наприклад, теорії); деконструювання — руйнація старого конструкту; реконструювання — відновлення, відтворення зниклого ідеального конструкту, а через нього — образу минулої реальності. В усіх цих випадках методологічна роль принципу конструювання незамінна. Водночас він не є гносеологічно самодостатнім, його не можна відривати від принципів відображення і розуміння й абсолютизувати. У протилежному разі йому загрожує перетворення на інструмент процесів обґрунтування продукування вихолощених штучних когнітивних конструктів, якими можна в ліпшому разі тільки маркірувати соціальну реальність, але не пізнавати її. Соціологічне конструювання — не самоціль, воно має бути органічно вплетене в пізнавальний процес, а принцип конструювання так само органічно має виконувати в ньому свою гносеологічну, технологічну і методологічну функції.

На цьому ми завершимо стислий розгляд базових принципів соціологічного пізнання, що потребують ретельного теоретико-методологічного розроблення. Вони охоплюють дуже складну технологію цього процесу, реалізація їхнього змісту означає розгортання чи не всього без залишку дослідницько-пізнавального арсеналу соціології, її плюральної гносеологічної природи, у глибинні таємниці якої не може проникнути жодна наука, що вивчає пізнання. Це може зробити лише сама соціологія, котра, конструюючи теорію власного пізнання, спромогнеться зазирнути в ці таємниці й відкрити всьому світу те, повз що поки проходять дослідники.

Здогадно соціологічна епістемологія — це філософсько-гносеологічна частина соціології, що спирається на деякі методологічні принципи класичної науки, методологію соціальної філософії і власну методологію соціології. Ясна річ, соціологія сама є особливою епістемологічною системою. Тоді, здавалося б, навіщо потрібна їй така система ще й усередині себе? Потрібна з багатьох причин і для виконання принаймні кількох фундаментальних завдань: вивчення і розуміння своєї вельми непростой гносеологічної природи; напрацювання узагальнювальних засобів, здатних охопити соціологію як цілісність, щоб можна було створити сучасну теорію соціології як науки; підтримання дослідницької гармонії між рефлексією і само-

рефлексією, а через неї — відносної рівноваги у вивченні соціологією соціальної реальності й самої себе. Утім, гадаємо, для виконання всієї цієї складної гносеологічної роботи соціології без власної теорії пізнання поки бракує наукового інтелекту.

Джерела

Микешина Л.А. Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования : учеб. пособие / Микешина Л.А. — М. : Прогресс–Традиция : МПСИ : Флинта, 2005. — 463 с.

Плахов В.Д. Западная социология XIX–XX в.в. От классики до постнеклассической науки. Эпистемологическое обозрение : учеб. пособие / В.Д. Плахов. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб. : Алетей, 2006. — 304 с.

Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. — 2-е изд. — Т. 21. — С. 283.

Лутай В.С. Основной вопрос современной философии. Синергетический подход / Лутай В.С. — К. : ПАРАПАН, 2004. — С. 5.

Лой А.М. Практична філософія сьогодення: предмет і перспективи / А.М. Лой, А.В. Толстоухов // Практична філософія. — 2000. — № 1. — С. 16.

Качанов Ю.А. Социология социологии: антитезисы / Качанов Ю.А. — М. : Ин-т эксперимент. социологии. — СПб. : Алетей, 2006. — С. 12.

Лекторский В.А. Предисловие / В.А. Лекторский // Познание, понимание, конструирование / Рос. акад. наук ; Ин-т философии ; отв. ред. В.А. Лекторский. — М. : ИФРАН, 2008. — 167 с.

Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая / Лекторский В.А. — 3-е изд. — М. : Эдиториал УРСС, 2009. — 256 с.

Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / Горц А. ; пер. с нем. и франц. М.М. Соколовой. — М. : Изд. дом гос. ун-та; Высшая школа экономики, 2010. — 208 с.

Вебер М. “Объективность” социально-научного и социально-политического познания / М. Вебер // Теоретическая социология : антология : в 2 ч. / пер. с франц., нем., итал. ; сост. и общ. ред. С.П. Банькавской. — М. : Книжный дом ; Университет, 2002. — С. 153.

Бурдьё П. Социолог под вопросом / П. Бурдьё // Социология под вопросом. Социальные науки в постструктуралистской перспективе : Альманах Рос.-франц. центра социологии и философии, Ин-та социологии Рос. акад. наук. — М. : Праксис : Ин-т эксперимент. социологии, 2005. — С. 137.

Вебер М. Избранные произведения / Вебер М. — М. : Прогресс, 1990. — С. 623–624.

Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. — М. : Academia-Центр : Медиум, 1995. — 323 с.