

УДК 316.1

ЛЮБОВ БЕВЗЕНКО,

доктор соціологічних наук, старший науковий співробітник відділу соціальної психології Інституту соціології НАН України

Соціальні інтереси: об'єкт і суб'єкт дослідження в контексті актуальної соціокультурної ситуації

Анотація

У центрі авторської уваги перебувають мікро- і макросоціальні контури конкретного дослідження проблеми соціальних інтересів. Показано, як актуальний контекст української соціокультурної перехідності може впливати на конструювання об'єкта дослідження, визначаючи особливу концептуалізацію соціальних інтересів і розставляючи відповідні акценти в предметному полі. Контекстуальність суб'єкта дослідження, яким був конкретний авторський колектив, виступає як друга точка фокусування авторського інтересу. Особливу увагу приділено тим вимогам, що їх висуває постнекласична наука до будь-якого дослідницького процесу, шляхом визначення контекстуальності, рефлексивності, антропності, інтерсуб'єктивності як засадових принципів.

Ключові слова: *соціальні інтереси, конструювання об'єкта дослідження, контекстуальність суб'єкта дослідження, постнекласична наука, принцип контекстуальності, принцип рефлексивності*

Вступ

Напевно, у багатьох читачів викличе питання дещо незвична постановка проблеми, зафіксована в назві цієї статті, де замість звичайної розмови про об'єкт дослідження у фокус уваги поставлено і сам суб'єкт дослідницького процесу. Але власне такий поворот у дослідницьких практиках пропонує постнекласичний етап розвитку науки, що передбачає одночасно зі спостереженням за об'єктом (класична наука) ще й спостереження за самим спостерігачем, суб'єктом дослідницького процесу. Останнє в постнекла-

сичній науці фіксується одним із її основних принципів — *принципом рефлексивності*.

Треба сказати, що названа обставина наділяє соціологію особливим статусом і особливим привілеєм — сприяти збагаченню досвіду такого спостереження за суб'єктами наукових практик (включно із самими спостерігачами). Соціологія може забезпечити такий процес інтелектуальним інструментарієм, здатним оснастити процес рефлексії в його соціокультурному вимірі.

Проблема соціальних інтересів у цьому плані виявляється конче виразно, адже таке подвійне спостереження дає змогу побачити їх (інтереси) як у предметному полі, так і в самому дослідницькому процесі. На відміну від класичної науки постнекласика усвідомлює неможливість дотримання принципу “свободи від інтересів” повною мірою. Пом'якшити ситуацію дає змогу посилення рефлексивної уваги до контекстуальності як об'єкта, так і суб'єкта дослідження.

Принцип контекстуальності в сучасній науці

Принцип контекстуальності наукового дослідження, що утвердився з часів герменевтичного і феноменологічного повороту у філософії науки, наполягає на неможливості розгляду будь-якого явища поза фактичним його існуванням. Утверджувана тим самим онтологічна несамодостатність об'єкта підносить принцип контекстуальності до ряду базових принципів будь-якої пізнавальної практики.

У сучасній *постнекласичній науці* дедалі більш утверджується норма, яка наказує не залишати поза зоною уваги контекстуальність не тільки об'єкта розгляду, а й самого суб'єкта, який його досліджує. Підґрунтям для цього стають відмова від раніше безсумнівної претензії науки на можливість об'єктивного, незалежного від суб'єкта дослідження знання і, з огляду на це, необхідність рефлексії з приводу невіддільності здобутого знання від тих соціо-антропо-культурних характеристик, якими наділений суб'єкт пізнання.

Уявлення про постнекласичну науку виникло на сучасному етапі наукознавчого дискурсу в рамках московської філософської школи, очолюваної В.Стьопінім. У рамках такого уявлення зазвичай виокремлюють *класичний, некласичний і постнекласичний етапи розвитку науки* [Степин, 1992; Степин, 2000]. Не можу стверджувати, що існує цілковита ясність щодо розрізнення цих періодів. Проясненню цього моменту зараз присвячено багато праць російських і деяких українських філософів науки [Постнекласика, 2007]. Назагал можна обмежитися посиланням на такий вислів: “Зіставлення класичної, некласичної і постнекласичної наук в епістемологічному обрії дає можливість співвіднести їх відповідно зі споглядальною, проєктивно-конструктивною та діалоговою епістемологіями” [Черникова, 2001].

У соціологічному розгляді *ця зросла у статусі контекстуальність дослідницького процесу* має два виміри. З одного боку, це мікросоціальний контекст — сам суб'єкт дослідження, його наукова історія, його мікросере-

довище, сама повсякденність дослідницького процесу. З іншого боку, є макроконтур дослідження — його соціокультурна рамка. Саме тут соціологія може претендувати на певну метанаукову позицію, оскільки процеси, що відбуваються в надрах науки, потребують саме її пізнавальних зусиль, її моделей соціокультурної реальності. У такий спосіб у рамках філософії науки виявляється дедалі більше царин перетину із соціологією науки, знання і пізнання.

Зазначу принагідно, що західні філософія і соціологія науки мають у цьому плані великий шар напрацювань, які стосуються соціологічного, а точніше, соціокультурного підходу до знання взагалі і наукового зокрема. Там ця лінія тягнеться ще від праць К.Маркса, Е.Дюркгайма, які піднесли статус інших форм знання до рівня рядопокладених із науковим (суспільна свідомість, релігійне знання), Д.Лукача (класова свідомість), М.Шелера (соціологія знання), К.Мангайма (ідеологія й утопія як особливі форми знання), А.Шюца (повсякденне знання). Найзагальнішим висновком із цих праць було те, що знання про реальність, яким ми користуємося, соціально і культурно детерміноване. Найрельєфніше ця думка увиразнюється в ідеї соціального конструювання реальності П.Бергера і Т.Лукмана. Знання — це наша соціально і культурно детермінована впевненість у тому, що реальність саме така, якою ми її уявляємо. Але, як вважали Бергер і Лукман, особливість соціологічного ставлення до “знання” і “реальності” — у тому, що і те, і інше соціолог має брати в лапки, розуміючи їхню соціально і культурно зумовлену відносність.

Ці ідеї пронизують праці багатьох філософів, соціологів, учених інших дисциплін — усіх, хто міркував стосовно сутності наукового знання. Найчастіше згадувані тут імена — Л.Флек, Т.Кун, П.Бергер і Т.Лукман, Р.Мертон, Ж.-П.Ліотар, П.Феєрабенд, З.Бауман, Ю.Габермас, І.Лакатос та ін.

Гадаю, право обирати, в яких термінах говорити про нову науку — в термінах постнекласики або в термінах згаданих західних філософів і соціологів — легітимується форматом тієї самої постнекласики. Сутність осмислюваної в такий спосіб нової ситуації в науці й разом у соціології пізнання російський дослідник Л.Іонін описує так: “Новітня соціологія пізнання... виявляється цілком у дусі часу — часу, що прагне (передчасно чи ні — інше питання) підбити підсумки доби Модерну, розпрощатися з незбутніми надіями й відчинити вікно ніби в інший вимір, де царює не ідея лінійного прогресу і пріоритету всього нового над старим, а ідея одночасності всього, що було, є і буде в історії, та відносності й артефактичності всього, що колись здавалося об'єктивним, надійним, непохитним” [Іонін, 2007: с. 368]. У рамках такого бачення науки її вже не можна мислити широким стовповим шляхом, як це було за часів класичних уявлень. Виявляється, що вона має багато локальних центрів і безліч малих стежин. І як ці центри, так і наша сугестивність до того, що в них відбувається, пов'язані з тим, який інструментарій ми воліємо використовувати для власного конструювання реальності.

Отже, якими є принципові позиції, на яких базується постнекласична наука?

Така незатишна попервах релятивність оформлюється в постнекласичній науці у *принцип людиновимірності й антропності наукового пізнання*. На відміну від класичної науки, котру можна було уявляти як лінійний процес, що є хронологічно упорядкованим і являє собою історію нарощуваного наукового знання, постнекласична наука — явище багатовимірне. Головною новою віссю координат, що веде нас від лінійності класичної науки, виявляється вісь людського виміру. До того виміру науки, що фіксував ідеї та смисли наукових пошуків, додається ще одна координата — джерела цих нових ідей і смислів. Ця нова вісь робить навіть ту саму ідею багатоваріантною у своєму звучанні — все залежить від того, через кого вона приходить у світ і стає в ньому квантом знання. У даному конкретному звучанні вона може бути сугестивною для певної спільноти, але бути чужою іншій. Або бути присутньою в іншій спільноті в зовсім іншому втіленні. І вельми звичний для класичного наукового формату спосіб наукової критики, як посилення до попередників, утрачає свою силу. Кожна ідея, кожне нове знання вже являють собою процес, невіддільний від конкретного контексту його отримання. Питання лише в автентичності або вторинності отриманого результату, взятого в усій його історичності.

Тут слід уточнити — релятивність уявлень аж ніяк не свідчить про релятивність глибинних смислів, які за цим стоять. І йдеться знову про контекст, де ці смисли виявляють себе. Відомо, що в Китаї ніколи не існувала наука в тому розумінні, в якому вона існує на Заході. Наука тривалий час залишалася шляхом здобуття знань, далеким від того культурного формату, що відповідав мантичній культурі Китаю. І навпаки — мантика як пошук знання, здатного вести шляхом рівноваги, гармонії відносин світу земного і світу богів, була далекою для західної свідомості, особливо від часів Просвітництва. Але ті смисли, що ними була сповнена давня китайська філософія, починають зараз уявлюватися в полі знання західної людини. Тут їхній появі сприяють наукові розроблення, здійснювані в річищі дослідження нелінійних об'єктів, що саморозвиваються, де ідея цілісності, взаємопов'язаності світу в різноманітних його аспектах дістає цілком західне, наукове обґрунтування [Григорьева, 1997].

Неможливість для науки й далі дотримуватися класичних принципів антропоцентризму, що йдуть від Коперника і Галілея, у постнекласичній науці знаменується *принципом антропності*. Якщо за Галілеєм науковий метод полягає в тому, щоб вивчати цей світ так, ніби свідомість спостерігає його з точки, розташованої поза світом, то принцип антропності в науці, переорієнтовуючись із принципом антропності Всесвіту, наполягає на неможливості такої ідеалізації процесу пізнання. Так званий слабкий антропний принцип стверджує: те, що ми очікуємо спостерігати, має обмежуватися умовами, необхідними для нашого існування як спостерігачів. Наприклад, той факт, що ми не можемо собі уявити чотиривимірний всесвіт, пов'язаний із тим, що людина — така, як вона є, з її передусім тілесними характеристиками — може існувати лишень у тривимірному просторі. Іншими словами, згідно з антропним принципом, спостерігач і спостережуване скорельовані, взаємозумовлені і принципово невіддільні. Наукове спостереження тут не є винятком, що й зумовлює антропність постнекласичної науки.

Розмова про суб'єкт як рядопокладена із розмовою про об'єкт впливає з центральної для постнекласичної науки вимоги *рефлексивності* — спроби вивести у свідомість, не залишити поза увагою те, на що класична наука звично закривала очі — ситуативність, заданість контекстом самого дослідницького процесу, а також контекстуальність — культурну, соціальну, біографічну — суб'єктів дослідження. Через процедуру рефлексії постнекласична наука компенсує ті свої статусні втрати, що неминуче виникають у результаті неможливої претензії на об'єктивність. Хоча кожен квант знання тепер виявляється співвіднесеним із людиною і навіть особистісно зумовленим, сама людина при цьому стає куди уважнішою до тих неминучих відхилень від об'єктивності, що породжуються самою її природою, природою її пов'язаності зі світом.

Ще одне уявлення стає необхідним у рамках постнекласичної науки — уявлення про *інтерсуб'єктивність знання* і процесу пізнання. Під інтерсуб'єктивністю в цьому випадку розуміють особливу спільність між суб'єктами, що пізнають, зумовлену спільністю досвіду пізнання, його первинною комунікативністю. Саме завдяки інтерсуб'єктивності, включенню у свій досвід досвіду Іншого як необхідного і додаткового знімається проблема крайнього релятивізму.

Так окреслений формат постнекласичної науки робить виправданою і необхідною *постановку завдання*, розв'язанню якого присвячено цю працю: показати, як контекст, заданий конкретною соціокультурною ситуацією, що спостерігається в нашому суспільстві, може *зумовити конструювання* об'єкта нашого дослідження — соціальних інтересів наших громадян. Іншим боком цього завдання є експлікація деяких моментів, пов'язаних із *соціокультурною контекстуальністю суб'єкта дослідження* (яким став конкретний дослідницький колектив)¹, що можна вважати досвідом рефлексивного супроводу дослідницького процесу.

Соціальні інтереси в соціокультурних контурах вітчизняної перехідності

Той факт, що будь-яке соціальне явище не можна розглядати поза тими соціокультурними параметрами, в яких воно фактично відбувається, набуває особливого значення за ситуації соціокультурної перехідності, коли ця система параметрів перебуває у стані перебудови і являє собою незрідка вигадливе поєднання характеристик, властивих кільком відносно усталеним соціокультурним форматам.

Таку ситуацію соціокультурної перехідності й неусталеності ми спостерігаємо і, напевно, ще доволі довго будемо спостерігати в нашій країні. Це водночас ускладнює поставлене вище завдання і разом надає йому особливої рельєфності.

Серед багатьох імовірних варіантів концептуалізації актуальної соціокультурної ситуації я оберу ту концептуальну рамку, в оптиці якої ця ситу-

¹ Статтю написано в рамках планової теми відділу соціальної психології Інституту соціології НАНУ, присвяченої проблемі соціальних інтересів.

ація бачиться як деякий стан культурної перехідності між кількома усталеними макрокультурними визначеностями.

На мою думку, таких відносно сталих культурних станів можна виокремити чотири. Це насамперед той *соціокультурний формат*, що відповідав *радянській епосі* і від якого бере початок спостережуваний соціокультурний дрейф. При цьому пункт призначення або наступна відносно стала майбутня культурна ситуація поки проглядається важко. Найімовірніше ми спостерігаємо мікс у нашому соціокультурному просторі всіх традиційно виокремлюваних для західного культурного ареалу культурних модусів, таких як *традиція, модерн, постмодерн*.

Із приводу останнього і в нас, і на Заході точиться чимало спорів, у процесі яких часто заперечується право на виокремлення постмодерну як особливої культурної даності, пропонується позначати його як пізню стадію розвитку модерну (такої точки зору дотримуються, наприклад, У.Бек, Ю.Габермас, Е.Гідденс). Щоб уникнути цих обговорень, я визначатиму культурну сучасність західного суспільства в термінах інформаційної стадії *соціокультурних змін*, котру на цей раз найдоречніше буде позначити як суспільство знання.

Тепер уже існує достатньо праць, які акцентують увагу на тому, що суспільство і культура радикально змінюються внаслідок того, що головним чинником соціальних змін уперше стає така нематеріальна реальність, як знання [Бард, Зодерквист, s. a.]. До речі, в тому розумінні постмодерну, яке пропонував Ж.Ліотар, також ішлося передусім про особливий стан знання. У своїй класичній праці, присвяченій тому, що він позначив як стан постмодерну, Ліотар писав: “Предметом цього дослідження є стан знання в сучасних найрозвиненіших суспільствах. Ми вирішили назвати його “постмодерн”. Це слово виникло на американському континенті у спільноті соціологів і критиків. Воно позначає стан культури після трансформацій, яких зазнали правила гри в науці, літературі та мистецтві наприкінці ХХ століття” [Ліотар, 1998: с. 9].

Ті параметри названих культурних модусів, що мають нас цікавити у зв'язку з поставленими завданнями, можна об'єднати в рамках уявлення про відносини людини і навколишнього соціокультурного простору, що задається рамками кожного із виокремлених соціокультурних форматів. Далі я унікалтиму виокремлення радянської культури як особливого культурного формату. Вважаю, що цілком слушно це зробити, оскільки важливі для нас особливості властивої радянському суспільству картини відносин по лінії людина–суспільство цілковито вписуються у відповідні формати традиційного суспільства, насамперед завдяки тому переважанню колективного перед індивідуальним, що об'єднує ці два культурні формати.

Подивімося, як може виглядати об'єкт і предмет нашого дослідження — соціальні інтереси, ресурси реалізації їх, вплив на рисунок соціальних взаємодій — у контексті перехідності від тих установок стосовно світу, що їх задає традиція, до світосприйняття людини модерну і навіть постмодерну (з акцентом на тій його особливості, що передається дефініцією: суспільство знання).

Спостережувану в Україні перехідність найчастіше позначають як прагнення модернізації, по-іншому позначуване як європейський вектор вибору соціокультурного розвитку. Це саме декларується більшістю політиків, які претендують на право суттєво впливати на формування цього вектора. Таким чином, можна стверджувати, що модернізаційний контекст розгляду поставленого вище завдання виявляється одним із найцікавіших.

Соціологія свого часу приділила достатньо уваги тим соціокультурним змінам, що спостерігалися в західних суспільствах у процесі *переходу від традиції до модерну*, інакше кажучи — в процесі їх культурної модернізації. З різних боків, з різними оцінними інтонаціями й у різних дихотомічних парах цей процес концептуалізували Ф.Тьонніс (“спільнота” і “суспільство”), Е.Дюркгайм (механічна й органічна солідарність), Г.Зиммель (догрошові та грошові суспільства), М.Вебер (домінування цілераціональної або ціннісно-раціональної складової в структурі соціальної дії). Відволікаючись від множини сучасних концепцій модернізації й усіх тих тонкощів, що їх задає вибір якоїсь із них, я наведу лише найзагальніше визначення модерну, достатнє для наших цілей, як на мене. Модерн, на противагу традиційним формам життя і мислення, “можна розуміти як спосіб соціального й індивідуального досвіду, що стає спільним для людей у всьому світі завдяки експансії та зростанню престижу наукового пізнання, технічним нововведенням, політичній моделі демократії та суб'єктивному прагненню самореалізації. Модерн розглядають у протиставленні домодерну, тобто сучасне суспільство — у протиставленні досучасному, традиційному. Для досучасних суспільств характерними є: докапіталістичне ремісничє виробництво й аграрна економіка, абсолютна влада, станова соціальна організація. У культурному плані індивідуалізму протистоїть орієнтація на цілісність соціального життя, а раціоналізму — дотримання традиції” [Йонин, 2007: с. 57–58].

Проблема соціальних інтересів у *рамках модернізаційного контексту* починає звучати особливим чином, якщо виокремити такі характеристики культивованого в людині модерним культурним середовищем стилю життя і мислення, як *індивідуалізм, конкурентність, раціональність, прагнення особистісної самореалізації, індивідуального успіху*. Це все протистоїть властивому для традиції *колективізму, громадській солідарності, ціннісній раціональності (зорієнтованій на цінності, наявні у групі)* в процесі здійснення соціальних практик.

Для проблеми соціального інтересу, його генези і ресурсів реалізації ці обставини мають першорядне значення.

Скажімо, якщо ми говоримо про генезу інтересів людини традиції, то вони значною мірою пов'язані з інтересами тієї групи або тих груп, що визначають групові ідентичності індивіда. Це може бути рід, сім'я, цехові інтереси, громада, зрештою народ загалом. “Жила бы страна родная, и нету других забот” — так відображено цей зв'язок індивідуальних і групових інтересів у словах відомої радянської пісні. Радянське суспільство, як я вже зазначала, в культурному вимірі було радше суспільством традиційним, але з доволі високими, попервах, темпами економічної індустріалізації. Тому генезу інтересів радянської людини теж більшою мірою слід розглядати крізь інтереси відповідних соціальних груп.

Те саме можна сказати і про джерела ресурсів, завдяки яким людина традиції може реалізувати свої інтереси. Вони теж значною мірою належать до ресурсів відповідних соціальних груп. Покладатися на допомогу сім'ї, родичів, друзів, співробітників, співвітчизників у рамках такої культурної традиції є ціннісно вкоріненою нормою. У цьому й полягає те, що часто позначають як “теплоту” традиції. Відповідно, людина сама завжди опинялася в центрі очікувань, спрямованих на неї з боку членів названих груп. Завдяки таким очікуванням традиційна культура формує у своїх adeptів зустрічну готовність надати допомогу представникам своєї групи в реалізації їхніх інтересів. Особливість цих обмінних процесів полягала в тому, що вони не обов'язково відбувались у форматі “ти мені — я тобі”, а часто ніби опосередковувалися інтересами групи загалом і були формою підтвердження групової належності, групової ідентичності, тим складом, тією цементувальною сполукою, що зберігала цілісність групи.

Зовсім з іншою ситуацією ми стикаємося, коли змушені концептуалізувати процес формування і ресурси реалізації інтересів людини модерну. Та суть модерну, що має тут найбільше значення, полягає у високій автономії індивіда, культивованій його слабким зв'язком із різними соціальними групами — починаючи від сім'ї й до держави. Уявлення про високу раціональність людини модерну змушує концептуалізувати її інтереси як пов'язані з її власним усвідомленим і раціонально обґрунтованим вибором. Конкурентність соціального середовища, що відповідає ситуації модерну, не дає підстав для очікувань допомоги з боку членів тієї чи іншої групи, тепер уже далеко не так тісно інтегрованої й у своїй генезі часто ґрунтованої на ситуативних раціонально сформованих спільних цілях. Моделі раціонального вибору й обміну соціальними капіталами, які зараз широко використовуються соціологами, зорієнтовані на моделювання поведінки людини саме такої культурної належності.

Особливої уваги потребує культивоване в рамках модерної ситуації прагнення індивідуального успіху. Безумовно, в будь-якому культурному середовищі формується уявлення про успішне чи неуспішне життя. Питання в тому, який у це вкладають смисл і як він детермінований тим самим культурним контекстом. Звичне для традиційної культури тісне переплетіння індивідуальних і групових інтересів виявляється значною мірою деформованим у рамках культури модерну. І чим більш розвинену стадію культурної модернізації ми спостерігаємо, тим більшою мірою руйнуються групові ідентичності й тим більше успіх означає головним чином успіх індивідуальний.

Відповідно, у пошуках ресурсів реалізації своїх інтересів людина, поставлена в культурні рамки модерну, має звертатися передусім до себе самої. Тут джерелом ресурсів стає все, що можна віднести до індивідуальних надбань, — інтелект, здібність до навчання, приваблива зовнішність, здатність до ризику, здоров'я, освіта, комунікабельність, красномовність, здатність маніпулювати іншими.

Слід наголосити один суттєвий момент, який стосується самого концепту “соціальні інтереси”. Зрозуміло, що це — концептуалізація, можлива як через дихотомію “соціальні інтереси — індивідуальні інтереси”, так і через

зіставлення інтересів із потребами. В останньому випадку ми маємо матеріальні, соціальні, нематеріальні потреби і, відповідно, матеріальні, соціальні і нематеріальні інтереси. Зі сказаного вище випливає, що перший підхід адекватніший саме для домодерного суспільства, де роль соціальних груп і їхніх інтересів є першорядною стосовно інтересів індивідуальних, і саме групові інтереси найрельєфніше увиразнюються там у загальній фактурі соціального простору. Що стосується модерного суспільства, то саме індивідуальні інтереси тут виходять на передній план. І в цьому разі більш адекватним виглядає концептуалізація їх за другим зразком. Тим паче, що таке розуміння не робить нецікавою проблему вивчення соціальних інтересів домодерної людини. Адже вона теж прагне досягнення певних соціальних вигод особисто для себе. Лише механізми отримання їх у домодерному суспільстві відрізняються від сучасних. Понад те, таке розуміння соціальних інтересів не виключає можливості говорити про них як стосовно окремої людини, так і щодо певної групи. Адже група теж може бути носієм матеріальних, соціальних і нематеріальних потреб і, відповідно, інтересів.

Виокремлюючи значимі для проблеми соціальних інтересів культурні параметри, не можна оминати *проблеми моральності* та її розв'язання знову ж таки в рамках різноманітних культурних контурів.

Питання моральності того чи іншого вчинку набуває особливого звучання у разі, якщо цей учинок здійснюється в зоні компромісу між інтересами індивідуальними і груповими. *Культурні ситуації традиції і модерну* тут теж демонструють суттєві відмінності. Якщо у випадку традиції ці питання регулюються нормами групової моралі, звичаями і внутрішньогруповим контролем, то культура модерну значною мірою руйнує ці регулятивні механізми, виносячи їх у площину правового контролю, достатньою мірою формалізованого й інституціонально відособленого. Це багато в чому пов'язане з утвердженням ринкових відносин в економічному полі, невіддільних від культурної модернізації. Капіталізм з його прагненням прибутку як основним принципом дедалі більш віддаляє людину від тих рамок моральної регуляції, які накладає традиція. “Що стосується ринку, то тут морально засуджувана, своєкорислива, зорієнтована лише на прибуток поведінка може, втім, мати хороші наслідки” [Луман, 1991: с. 206], — писав свого часу Н.Луман. І внутрішні вагання між моральністю і прагненням вигоди, успіху, реалізації своїх індивідуальних інтересів часто розв'язуються не на користь моральності. Таким чином, проблема моральності вчинків, що забезпечують реалізацію соціальних інтересів, у ситуації переходу від традиції до модерну набуває особливого звучання і варта того, щоб увійти в предметну царину нашого дослідження.

З огляду на викладене вище можна дійти висновку щодо *предмета нашого дослідження* саме в контексті актуальної соціокультурної ситуації: на перетині культурних модусів традиції і модерну особливого інтересу набуває питання ресурсів реалізації соціальних інтересів. Ситуація накладання двох культурних матриць призводить до особливої напруженості, якщо уявлення про успіх (а отже, і про свої соціальні інтереси) уже вписується в контури модерну (індивідуалізоване, відокремлене від колективного успіху), а

ресурси реалізації іще перебувають у рамках традиційних уявлень і їх шукають у різного штибу груповій підтримці.

Ще один культурний контур, у рамках якого наше конструювання об'єкта дослідження — соціальних інтересів — набуває свого особливого відтінку, можна позначити як *суспільство знання, інформаційне суспільство*.

У площині формованих тут культурних обрисів це заведено позначати як культуру постмодерну. Саму розпливчастість, невизначеність, перехідність цієї культури, неодноразово наголошували чимало авторів. “Постмодерном... називають ще не сформований у строго окреслену культурну форму щойно уявлений вихід із модерну... Тому порівняння цих двох епох містить суттєвий момент умовності” [Визгин, 2002: с. 194]. Проте можна сказати, що всі зазначені вище основні характеристики людини модерну в рамках постмодерну починають трансформуватися, набуваючи форми вигадливого поєднання рис як традиційного, так і модерного суспільства.

Відхід від жорсткої раціональності у людини постмодерну дається взнаки передусім у розширенні поняття “знання”. Наука, що була опорою модерної раціональності, втрачає свій статус головного продуцента соціально значущого знання. Наприклад, знову підвищується статус такого знання, як релігійне. Але відродження релігії відбувається не у властивих традиції формах конфесіональних спільнот, а радше у вигляді пошуку індивідуального шляху до Бога, абсолюту, Універсуму тощо. Шляхи ці дивують розмаїттям і багатоваріантністю, “релігія, “яка перезимувала” суворий для неї час, здавалось би, нездоланної секуляризації, що перетворює її в ліпшому разі на *Privatsache*, сподівається відігравати важливішу роль в оновленому культурному ансамблі нового тисячоліття” [Визгин, 2002: с. 180–181]. Ця ситуація відродження релігії у нас, тих, хто опинився на культурному перехресті, дістає як традиційне, так і постмодерне культурне оформлення. Стосовно проблеми соціальних інтересів це виливається в питання про зв'язок релігійності з підтримкою відповідної релігійної громади і взагалі про зв'язок відроджуваної віри із громадським життям церкви.

Відзначені вище постмодерні процеси зміни статусу науки, релігії вписуються в ширший культурний контекст — культурно формована семантика терміна “знання” стає куди більш обсяжною. Вирівнювання у статусі різних форм знання відбувається паралельно з тим процесом культурної трансформації, що супроводжує перехід від суспільства індустріального до суспільства інформаційного. У такому суспільстві знання стає основним капіталом, і це радикально змінює всі соціокультурні параметри такого суспільства. “Походження, статок, стать і колір шкіри не матимуть вирішального значення в інформаційному суспільстві, де особистий статус і вплив визначаються здатністю людини до сприйняття і опрацювання інформації, рівнем соціального інтелекту, сприйнятливості й гнучкості” [Бард, Зодерквист, 2005]. Ідеться навіть не про знання саме по собі, яке можна тим чи іншим чином здобувати, що слугує підґрунтям для утворення нових нерівностей навколо володіння ним. На перший план виходить відкритість до різних форм знання, здатність до аналітичного і синтетичного поводження з усіма його потоками, що стають дедалі потужнішими, дедалі менш структурованими й живуть своїм життям в інформаційних мережах.

Це дає підстави дослідникам таких процесів Барду і Зодерквісту прогнозувати появу нової соціальної еліти — нетократії. “Головна цінність інформаційного суспільства полягає не в інформації як такій, а в її сортуванні й маніпулюванні нею, найупливовішим нетократам не варто перейматися стосовно авторських прав і патентів. Очевидно, що їм також немає потреби витрачати час і докладати зусиль для створення систем шифрування і захисту. Здібності створювати зв'язки й охоплювати єдиним поглядом великі обсяги інформації не можуть бути скопійовані або вкрадені” [Бард, Зодерквіст, 2005].

У контурах переходу від модерну до постмодерну, від капіталізму до нетократії з'являється і набирає сили фігура експерта. *Експерт* — це і є той протоперсонаж, із якого в майбутньому викристалізується нетократична еліта. Але поки експерт живе і діє на перетині двох культурних полів — модерного і постмодерного, перебуваючи одночасно в капіталістичному суспільстві й у суспільстві знання. У цій ситуації підвищення соціальної ролі експертного знання сам експерт може становити особливий інтерес у річищі проблеми соціальних інтересів.

Будучи людиною суспільства знання, причому людиною, яка посідає в ньому елітні позиції, експерт, за визначенням, має здатність до роботи з багатовимірними інформаційними потоками, здатен уловлювати в них закономірності й робити висновки та прогнози. Причому ця здатність не є плодом суто інтелектуальної роботи чи застосування якихось раціональних алгоритмів опрацювання інформації. Це процес достатньою мірою унікальний, неформалізований, який спирається на таланти, інтуїтивні здібності суб'єкта. І саме це дає експертові те відчуття свого високого соціального статусу, своєї соціальної успішності, котрі й можуть бути пов'язані з уявленням про реалізацію соціальних інтересів у рамках суспільства знання.

Але, з іншого боку, за ситуації перехідності експерт і далі залишається людиною модерну, де успішність багато в чому визначається прибутком, умінням жити в ринкових відносинах. І тоді головним товаром, який продає експерт, стає продуковане ним синтетичне знання. Триває процес комерціалізації всього, що пов'язане зі знанням.

У своїй цікавій праці, присвяченій суспільству знання, Іонін слідом за німецьким філософом Г.Шпінером виокремлює три порядки знання: академічний, конституційно-правовий і економічний. Саме останній порядок знання і висвітлює процеси комерціалізації, пов'язані з поведінням зі знанням, включно зі знанням науковим. “Для економічного порядку знання характерним є зняття всіх класичних “відокремлень”: знань від власності, ідей від інтересів, теорії від практики, науки від держави. Економічний порядок знання дедалі більшою мірою пронизує всі сфери соціального життя: науку, техніку, держуправління, політику, навіть громадську думку” [Іонин, 2007: с. 36].

Найлегітимнішою фігурою, що діє на цьому полі й абсолютно відкрито і законно продає своє знання, є експерт. І от питання зв'язку знання та інтересів тут для нас виявляється конче важливим. З одного боку, у ситуації суспільства знання вже зрозуміло, що сформовані наукою ілюзії про можливість відокремлення знання від його носія відходять на задній план. З

іншого боку, якою може бути довіра до знання, тісно пов'язаного з інтересами того, хто його продукує?

Вбудовуючи всі названі моменти у предмет дослідження, можна констатувати — суспільство знання, висуваючи на передній план таку значущу для процесів своєї життєдіяльності фігуру, як експерт, актуалізує при цьому проблему готовності й уміння експерта рефлексувати із приводу зв'язку запропонованого знання і власних інтересів.

Діючи в соціологічному ключі, тут логічно піти далі й порушити питання про соціальну групу, з якої можуть рекрутуватися експерти, здатні до такої рефлексивної діяльності й готові, принаймні свідомо, не вбудовувати свої інтереси у формат результатів своєї експертизи. А чи існує ця група взагалі?

Потрібно сказати, що всі ці питання не виникли просто зараз. Суспільство знання їх хіба що суттєво актуалізувало. Соціологія знання ще від часів Мангейма вже порушувала ці проблеми [Мангейм, 1994]. Рятівною ідеєю в цьому зв'язку Мангейму здавалася ідея інтелігенції як групи, що посідає соціально незалежну позицію і не зацікавлена в переміщенні на соціальні позиції, престижні з точки зору, наприклад, буржуазії.

Це уявлення про особливе “покликання” інтелігенції до нинішнього моменту практично вичерпало потенціал наявної в ньому можливості незаангажованого поведіння зі знанням, зацікавленості в знанні як такому. Зараз навіть ту соціальну групу, що іменувалася інтелігенцією, прийнято позначати як “інтелектуали”, що змінює ті смислові акценти, які несло в собі поняття інтелігенції. І зміна ця пов'язана насамперед зі зниженням вимоги незаангажованості інтелігенції владою, багатством, що давало підстави Мангейму сподіватися на цю соціальну верству в плані можливості продукувати відносно об'єктивне знання.

Ходіння у владу для представників зазначеної соціальної групи стало масовим явищем, що вельми яскраво спостерігалось в період розпаду СРСР. “У пострадянській Росії ситуація кардинально змінилася... інтелігенція “пішла у владу”, тобто злилася із владою, стала владою. Назва книги Собчака “Ходіння у владу” дуже симптоматична. Справді, хто такі були Гайдар, Бурбуліс, Полторанін, Саттаров, Юмашев, Ястржембський, Якушкін, Березовський, Нечаєв, Чубайс, Улюкаєв, Васильєв і багато інших людей з оточення Єльцина? Це — колишні радянські інтелігенти: викладачі суспільних наук, кандидати і доктори наук, які після серпня 1991 року стали професійними політиками”, — пише з приводу російської інтелігенції відомий соціолог Р.Ривкіна [Рывкіна, 2006: с. 143]. Таким чином, зацікавленість у переміщенні на владні позиції для представників інтелігенції стала звичайним явищем і політична заангажованість — безсумнівною.

Значно раніше ці процеси почали спостерігатися в середовищі західної інтелігенції. Як зазначають дослідники, там ці процеси розпочалися у першій половині ХХ століття. От що пише з цього приводу Діна Хапаєва, яка досліджувала ситуацію в середовищі французьких інтелектуалів: “Моральній чистоті образу інтелектуалів було відпущене недовге життя. Революція в Росії, зростання комуністичних симпатій знищили ілюзії про моральну об'єктивність інтелектуалів і перетворили їх на рупор політичних партій.

Зачаровані ідеями перетворення суспільства, одні стали оспівувати сталінізм, інші вітали нацизм. Усвідомлення морального падіння інтелектуалів було відкладено до кінця 70-х років ХХ століття. І по завершенні Другої світової війни, і після ХХ з'їзду КПРС на авансцені громадського життя Франції та Європи продовжували перебувати політично ангажовані інтелектуали — Жан-Поль Сартр, Альбер Камю, Симона де Бовуар, якщо назвати лише кілька імен-символів. Їхнє місце заступило те покоління інтелектуалів — Клод Леві-Стросс, Ролан Барт, Мішель Фуко, П'єр Бурдьє, — яке сьогодні вважають останнім” [Хапаева, 2005: с. 46].

Порівняно з неприхованим альянсом із політикою чи бізнесом, позиція експерта виявляється для інтелектуалів наділеною статусом найбільшої соціальної легітимності. Але від багатьох атрибутів “інтелігентності” тут доводиться відмовлятися. І першою тут стає вимога незаангажованості процедури експертного оцінювання, а разом і моральності.

Такі соціокультурні реалії роблять фігуру експерта дуже цікавою у зв'язку з аналізованим об'єктом дослідження — проблемою соціальних інтересів. І якщо ширше, то пильної уваги потребує соціальна група інтелектуалів — інтелігентів, із яких, власне, і рекрутуються сучасні експерти. При цьому предметом дослідження може стати те цілком очікуване для цієї групи зниження вимоги до об'єктивності власних експертних оцінок, що пояснюється не лише девальвацією самої ідеї об'єктивності як такої, а й появою зацікавленості самого експерта в соціальному успіху, в отриманні соціальних дивідендів, пов'язаних із причетністю до прийняття владних рішень, із символічним капіталом, забезпечуваним присутністю в медійному просторі, і зрештою, просто з тією матеріальною винагородою, яка може супроводжувати дещо спотворені висновки експертизи. Про те, як важко бути чесним у суспільстві, зорієнтованому на успіх, свого часу говорив Р.Мертон: “Ця ідея виражена в словах міністра, який надав хибні відомості про проданий ним товар: “Спочатку я намагався говорити правду, але вона не завжди приносить успіх”” [Мертон, 1992: с. 107].

Тут треба звернути увагу на ще один момент, що видається мені суттєвим у плані прояснення можливого конструювання об'єкта дослідження і подальшого формулювання дослідницьких гіпотез. Логічне запитання: на людину якої культури ми переважно маємо орієнтуватися, вибудовуючи свої концепції соціального інтересу, якщо, зазначимо, риси всіх названих культурних утворень в Україні присутні одночасно?

Гадаю, цю багатолічність конструктивніше можна описати так: єдиний соціокультурний простір радянського періоду, що розпадається, потрапив під вплив різних центрів культурного тяжіння, і різні соціальні групи почали вписуватися в різні культурні контури. Можна припустити, що стиль і спосіб життя сільських жителів і досі значною мірою тяжіє до традиції. Серед жителів великих міст, представників бізнесу, міської молоді вже культивується стиль відносин, властивий модернізованам, індивідуалізованим суспільствам. Інтелектуали, молодь, що активно живе в Мережі, уже відчують на собі вплив того, що я назвала вище суспільством знання.

Звісно, слід наголосити умовність такого поділу. Ясна річ, село вже достатньою мірою зачіпили модернізаційні потоки культурних впливів, так

само як і міські жителі, особливо старшого віку, іще вважають норми традиційного суспільства (для нас представлені в колективності, солідарності радянського зразка) такими, що заслуговують бути всезагальними.

У дослідницькому плані така ситуація виявляється дуже багатою. Вона відкриває перспективу для прихильників будь-якої із дослідницьких стратегій, зорієнтованих на всі перелічені вище культурні контексти. Важливою, як на мене, є лише відмова від абсолютизації якогось одного із підходів, котрий явно чи неявно припускає, що ми маємо справу з усталеним домінуванням якогось одного із названих культурних модусів, чого в реальності в нашій країні вже (або ще?) не спостерігається.

Суб'єкт дослідження в соціокультурному контексті

Проблему можливої множинності дослідницьких стратегій логічно обговорити в площині контекстуальності самих суб'єктів дослідницького процесу.

Кажучи про соціокультурний контекст як про рамку розгляду суб'єкта дослідження, я дозволю собі зробити акцент на культурно зумовлених форматах науковості, в які вписані суб'єкти конкретного дослідницького процесу. Клаптикова ковдра загальної культурної ситуації, про яку йшлося вище, виявляється не менш строкатою в її проекції на норми та принципи наукових практик. І тільки послідовна рефлексивність може розгорнути потенційну конфліктність ситуацію в напрямі діалогічності й інтерсуб'єктивності.

Покладаючись на ці принципи рефлексивності, інтерсуб'єктивності, діалогічності, я тим самим уже позиціную себе як прихильника постнекласичного формату науковості. Розгортаючи ту саму рефлексивність на саму себе, я маю поставити собі запитання: “А чому, власне, цей формат слід обирати як такий, що має перевагу?” Тут відповідь можна знайти, тільки вийшовши у ширший контекст культурних змін. От що з приводу такої ситуації в суспільстві взагалі й у науці зокрема пише білоруський філософ В.Фурс: “Якщо вже йде в минуле нерелексивне ставлення до традицій, останні втрачають свою беззаперечність; звідси — центральна характеристика посттрадиційного соціального життя, яку можна визначити, використовуючи слушний вираз М.Вебера, як “ціннісний політеїзм”: сьогодні ми живемо у світі нездоланної множинності авторитетів, жоден із яких не вправі претендувати на безумовність. Сказане повною мірою стосується і науки, яка значною мірою втратила свою ауру монопольного джерела істини й усвідомлюється у своїх домаганнях як не більш ніж одна з культурних традицій поряд із багатьма іншими. У пізньомодерному суспільстві традиції можуть вижити лише тією мірою, якою вони в змозі дискурсивно виправдатися і вступити у відкритий діалог з іншими традиціями й іншими ціннісними системами” [Фурс, 2001]. Традиція, що вступає в діалог з іншою традицією, в науці веде до постнекласичного формату.

Які ж традиції могли вступити в діалог у даному випадку? Гадаю, традиції, які пов'язані з кожним із учасників проекту і визначаються тим шлейфом культурних і наукових переваг, що за ними тягнеться. Класика воліла

вдавати, ніби цього немає. Постнекласика спрямовує на цю обставину свій рефлексійний погляд.

Далі я зверну увагу на низку моментів у тій дослідницькій роботі, результатам якої присвячена ця стаття. І подивлюся на ці моменти з точки зору класичного і постнекласичного наукових підходів.

У першій частині статті я навела аргументацію на користь необхідності розглянути *об'єкт дослідження* під певним кутом зору, і обґрунтовано цю аргументацію тим, що саме так логічно побачити об'єкт на тлі тієї соціокультурної ситуації, в якій ми його вивчаємо. Інакше кажучи, я апелювала до певних об'єктивних обставин. Але при цьому я не випадково наголошувала той момент, що виконую певну процедуру конструювання об'єкта. І в тому, що ця конструкція вийшла саме такою, — прояв суб'єктивного боку процесу, небайдужого до самого суб'єкта конструювання, ким була в даному разі я. Намагаючись при цьому зважати на інтереси інших учасників проекту, я наврод чи впоралася з цим повною мірою. Логічно очікувати, що аналогічна процедура конструювання, зроблена іншими учасниками, мала б висвітлити в об'єкті зовсім інші моменти.

У традиції класичної науки факт появи в одному дослідженні кількох бачень об'єкта слід було б усунути і, напевно, знайти серед множини конструкцій об'єкта лише одну — “правильну”. Постнекласика через принципи *людиновимірності та контекстуальності* наполягає на хибності саме спроб усунення такої видимої багатолікості об'єкта і на необхідності не залишати без уваги те, яким чином об'єкт потрапляє у фокус уваги конкретно дослідника і набуває того чи іншого обрису.

Крім макросоціального виміру дослідницького процесу, до якого належать його соціокультурні параметри, значимими тут стають моменти, що їх соціолог назвав би мікросоціологічними — контекст життєвого світу конкретного дослідника, його наукова мікроісторія, а також повсякденність самого дослідження. Все це влітається в конкретний пізнавальний процес, спрямовуючи його в певне русло.

Добре, що *проблема інтересу*, яка є в даному випадку об'єктом дослідження, починає вплітатися також у проблему самого суб'єкта. “Теза про людиновимірність утверджує залежність суджень про істину і помилку, буття і небуття від прагматичного інтересу, що стоїть за тією чи іншою ситуацією, операціональних характеристик і динаміки комунікативного середовища. У результаті об'єктивне знання стає особистісним” [Вопрос о “человекомерности”, 2002: с. 3].

Ідея особистісного знання, до якої часто апелюють теоретики постнекласичної науки, належала англійському філософу М. Полані, який стверджував ще в середині минулого століття, що вчені, будучи людськими істотами, не можуть дивитися на об'єкт свого дослідження інакше як із того центру, що сформований у середині самого вченого, пов'язаний з особливостями його як людської істоти, особливостями його соціальної ситуації, людського спілкування. При цьому вирішальну роль відіграє імпліцитне, повсякденне знання, вміння діяти відповідно до правил, прийнятих у даному культурному чи субкультурному середовищі [Поланьї, 1985: с. 20]. Таке субкультурне середовище супроводжувало і супроводжує кожен науковий проект, але в

рамках постнекласичного погляду виникає потреба в його усвідомленості, відрефлексованості.

Уявлення про особистісне знання стосовно учасників нашого конкретного проекту набуває особливого звучання. Напевно, в нашому випадку це знання значною мірою пов'язане з макрокультурною ситуацією, її перехідністю, гетерогенністю. Самі учасники проекту не виключені з цього контексту. Притягальна сила названих вище культурних і наукових форматів, їхня нормативна і ціннісна палітра неявно вплетені в усі етапи дослідницького процесу – від конструювання об'єкта, вибору теоретичної платформи до інтерпретації результатів емпіричного дослідження.

Отже, можна припустити, що дослідники різного віку, які здобули освіту в різних культурних і суспільних форматах, продемонструють тяжіння до різних теоретичних традицій. Звернення переважно до західних чи переважно російських ба навіть радянських авторів теж може бути пов'язане з особливостями культурних тяжінь авторів. Класична наукова установка мала б вимагати виходу на “єдину теоретичну платформу”. Етос постнекласичної науки не дає можливості вважати, що прихильність до ультрасучасних західних зразків соціального теоретизування наділена якоюсь перевагою перед вибором на користь марксистських моделей соціальної динаміки. Важлива лише послідовність у застосуванні таких моделей, демонстрована їхніми adeptами внутрішня резонансність автора та обраної платформи. Значно меншу цінність має дослідження, де парадигмальний вибір продиктований кон'юнктурними міркуваннями, тими самими соціальними інтересами суб'єкта дослідження.

Така невіддільна характеристика постнекласичної науки, як її *поліпарадигмальність*, логічно впливає з того факту, що апріорні передумови вибору тим чи іншим автором як теоретичної платформи, так і авторських концептуалізацій провідних понять перебувають не лише в полі власне наукових розглядів і багато в чому пов'язані з культурною, ціннісною історією самого автора, традицією, в якій відбувалося його наукове становлення. І ця обставина має принципово нездоланний характер, пом'якшенню чого може посприяти та сама рефлексивність.

У рамках *класичної епістемології*, заданої уявленням про існування об'єктивної істини, порівняння різних позицій здійснюють крізь призму *критики*, спрямованої на з'ясування того, “хто має рацію, хто ближчий до істини”. Рефлексія з цього приводу породжує ту етичну атмосферу в просторі постнекласичної науки, що впливає з уже безсумнівного факту: не можна, використовуючи самі лише наукові аргументи, утвердити деяке знання як об'єктивне і єдино правильне. Домогтися цього можна, звернувшись до аргументів радше соціального, ніж наукового характеру, пов'язаних із соціальним статусом, авторитетом того, хто до цих аргументів апелює і, знову ж таки, з його *соціальними інтересами*. Не відмовляючись від ідеї істини в її регуляторному статусі, постнекласична наука не готова прийняти претензії на істинність якоїсь однієї точки зору. Істина у цьому випадку не виникає як результат конкурентної боротьби між різними, часто протилежними концептуальними пропозиціями, а неясно просвічує крізь усю їх сукупність в усій множинності та суперечливості.

Смисл того, що називається критичним ставленням, у постнекласичному дослідницькому полі істотно змінюється й означає рефлексію з приводу вихідних апіорі автора, чия позиція опиняється у фокусі критичного розгляду. У цьому зв'язку наведу ще одну цитату, якою В.Фурс завершує свою критичну статтю, присвячену відомій праці Е.Гідденса “Критична теорія пізнього модерну”: “Критика концепції Гідденса жодною мірою не означає, що він “не має рації”: навпаки, цілком має рацію, якщо брати за істину деякі передумови; утім, завдання критичного аналізу полягає саме в тому, щоб ці передумови виявити і піддати сумніву, з'ясовуючи межі; а потім слід визначити, з яких передумов нам самим треба виходити, практикуючи соціальну теорію” [Фурс, 2001]. У цій цитаті якраз і наголошено всю відносність будь-якого дослідження — нехай навіть такого масштабного і значущого, як праця Гідденса — у разі, якщо його не супроводжує рефлексивне усвідомлення залежності запропонованої концепції від тієї соціально і культурно детермінованої точки зору, що закодована в її авторі чи авторах.

Ще один момент, пов'язаний із суб'єктом даного дослідження, заслуговує на увагу — його *колективний формат*. У рамках постнекласичної науки це виглядає як безумовна перевага стосовно монособ'єктного дослідження. Потрібна нам діалогічність, *інтерсуб'єктивність* дослідницького процесу має в цьому разі виявитися як особлива дослідницька культура, що заступає місце фундаменталізму класичної науки. Хоча, ясна річ, укорінені практично в кожному з нас класичні установки, відсутність навичок діалогу постійно зіштовхують процес у звичне класичне русло. І тут залишається сподіватися на стримувальну силу рефлексивних процедур.

Сутність етосу постнекласичної науки одна із представниць московської філософської школи, яка вивчає проблеми постнекласичної науки, Л.Киященко, сформулювала двома напрочуд слухними словами — “відповідальна непретензійність” [Киященко, 2008: с. 25]. Точніше не скажеш про те, що є присутнім як наполеглива інтенція в етосі постнекласичного дискурсу. Ми не можемо претендувати на єдино правильну позицію, але можемо пропонувати свою рядопокладену — у цьому наша непретензійність. Наша відповідальність — у самокритичності у вигляді безупинно спрямованої на себе готовності до рефлексії. Ще один бік відповідальності полягає в готовності вслуховуватися в позицію іншого, вступати з нею в діалог як у відкритій дискусії, так і у форматі внутрішнього діалогу, що й дає підстави говорити про інтерсуб'єктивність отриманого знання. Діалогічність, інтерсуб'єктивність дослідницького процесу в такому разі виступає як особлива дослідницька культура, що йде на зміну фундаменталізму класичної науки.

Висновки

У процесі *конструювання об'єкта* нашого дослідження, яким у загальному випадку були соціальні інтереси, в контексті того перехідного соціокультурного становища, в якому перебуває наше суспільство, суттєвими виявилися такі моменти. Насамперед концептуалізація самої соціокультурної перехідності, яка у даному випадку була осмислена як перебування в си-

туації перетину, нашарування кількох культурних форматів — традиції (культура радянської епохи), модерну і постмодерну (суспільство знання).

На перетині соціокультурних реалій, властивих радянському (традиційному в його основі) суспільству, і тих соціокультурних параметрів, що відповідають суспільству модерну, найцікавішим моментом у предметному полі дослідження соціальних інтересів виглядає проблема трансформації системи ресурсів, що їх наші громадяни використовують для реалізації цих інтересів. Цінності модерного суспільства висувають на передній план цінність індивідуального соціального успіху, на що й замикаються багато в чому соціальні інтереси тих, хто потрапляє в поле тяжіння цього культурного формату. Разом із тим ресурси досягнення цього успіху, як можна припустити, ще багато в чому диктуються форматами традиційної культури. Це та гіпотеза, яку дали змогу висунути запропоновані концептуальні побудови і яка згодом перевірялася емпірично [Бевзенко, 2009].

Інша цікава проблемна ситуація виникає на перетині культурних форматів суспільства знання і модерної культури. Суперечність, що виникає тут і породжує проблемну ситуацію, пов'язана з тим, що суспільство знання вже внаслідок самого свого визначення ставить на передній план, підвищує повсякденну затребуваність тих, кого можна назвати носіями знання різноманітної спрямованості. Це значно підвищує соціальний статус консультантів найрізноманітнішого плану, експертів, висуває їх у шерех соціально успішних людей. При цьому, з одного боку, експерт за визначенням має орієнтуватися на інтереси того, кому надає свої послуги. З іншого боку, реалії суспільства модерного типу, яке культивує прагнення індивідуального успіху, послаблюють інтенції до солідарності й орієнтації на інтереси іншого. У цьому зв'язку актуальною виглядає проблема впливу соціальних інтересів експерта на результати його експертної діяльності. Особливий інтерес становить та соціальна група, з якої і рекрутуються експерти — група інтелігенції, або інтелектуалів. Висунута при цьому гіпотеза, згідно з якою названі культурні трансформації суттєво впливають на результати експертної діяльності, уже перевірялася емпірично [Бевзенко, 2008].

Проблема суб'єкта даного дослідницького процесу набуває актуальності в контексті мозаїчності актуального соціокультурного простору. У проекції на наукове поле ця полікультурність виявляється в наявності двох конкурентних форматів науковості — класичного і постнекласичного. Сам по собі суб'єкт дослідження може стати предметом розгляду тільки в постнекласичній епістемологічній перспективі. Постнекласика, на відміну від класичної орієнтації на об'єктивну, незалежну від суб'єкта істину, усвідомлює залежність формату отриманого знання від соціокультурних контурів, у яких воно народжується — від макрокультурної ситуації до мікροісторій самих суб'єктів пізнання. При цьому слід наголосити той суттєвий для аналізованого випадку момент, що класичні принципи свободи від цінностей та інтересів на практиці ніколи не можуть бути повною мірою реалізовані. Висунуті замість цього принципи постнекласичної науки — контекстуальність, людиновимірність, антропність, діалогічність, інтерсуб'єктивність — мають певною мірою компенсувати цю втрату. Найважливішим у цьому разі є принцип рефлексивності.

Отже, рефлексивний погляд на конкретний дослідницький процес дає можливість сказати, що культурна гетерогенність його учасників (в означеному вище сенсі — тяжіння до різноманітних макрокультурних форматів і різних форматів науковості) при відмові від класичного фундаменталізму і прагнення виявити “єдино правильну позицію” є напрочуд плідною. Різниця в індивідуальних мікроісторіях авторів проекту суттєва вже через стрімкі соціокультурні зміни в країні, що ставлять ці історії в пряму залежність від віку учасників, умов їхньої соціалізації. Набуте в підсумку об'ємне бачення предмета дослідження виявляється виграшним.

Наостанок зазначу — внутрішньонаукові тенденції, що їх відкриває постнекласична наука, в ідеалі ведуть до неоднозначної ситуації невіддільності суб'єкта й об'єкта дослідження, але при цьому, що є логічним наслідком, — до ситуації зникнення науки як такої і переходу до інших різновидів знання. Але поки що про такі перспективи можна говорити як про вельми віддалені й варіативні. Перехідний період від класики до постнекласики й досі потребує уваги до тих відносин, у які вступають об'єкт і суб'єкт дослідження, до контекстів їхнього взаємного визначення, чому й була присвячена пропонована розвідка.

Джерела

Бард А. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма [Электронный ресурс] / А. Бард, Я. Зодерквист // Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге. — 2005. — Режим доступа : <http://compucity.narod.ru/netocratia.htm>.

Бевзенко Л. Интеллигент як експерт — проблема об'єктивності / Бевзенко Л. // Українське суспільство — моніторинг соціальних змін. — К.: Ін-т соціології, 2008. — С. 34–44.

Бевзенко Л. Ресурси реалізації соціальних інтересів громадян: вітчизняні та західні реалії в уявленнях українців / Л. Бевзенко // Українське суспільство — моніторинг соціальних змін. — К.: Ін-т соціології НАНУ, 2009. — С. 228–239.

Визгин В.П. Кризис проекта модерна и новый антропогеокоcosмический союз / В.П. Визгин // Философия науки. Вып. 8: Синергетика человекомерной реальности. — М.: ИФ РАН, 2002. — С. 176–199.

Вопрос о “человекомерности” и трансформации науки. Вместо предисловия // Философия науки. Вып. 8: Синергетика человекомерной реальности. — М.: ИФ РАН, 2002.

Григорьева Т. Синергетика и Восток / Т. Григорьева // Вопросы философии. — 1997. — № 3. — С. 90–102.

Ионин Л.Г. Социология в обществе знания: от эпохи модерна к информационному обществу / Л.Г. Ионин ; Гос. ун-т ; Высш. шк. экономики. — М.: Изд. дом. ГУВШЭ, 2007. — 431 с.

Киященко Л.П. Философия трансдисциплинарности: ответственная непритязательность, конкретность и практичность / Л.П. Киященко // Философские проблемы биологии и медицины. — Вып. 2. Междисциплинарные аспекты биомедицины. — М.: Принтберри, 2008. — С. 23–26.

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Лиотар Ж.-Ф.; пер. с франц. Н.А. Шматко. — М.: Ин-т эксперимент. социологии ; СПб.: Алетейя, 1998. — 160 с. — (Серия “Gallicinium”).

Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Луман Н.; пер. с нем. А.Ф. Филиппова / Социо-Логос : пер. с англ., нем., франц. / сост., общ. ред. и предисл. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. — М.: Прогресс, 1991. — С. 194–218.

Манхейм К. Диагноз нашего времени / Манхейм К. ; пер. с нем. и англ. — М. : Юристъ, 1994. — 700 с.

Мертон Р. Социальная структура и аномия / Р. Мертон // Социологические исследования. — 1992. — № 3. — С. 104–114.

Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии / М. Полани ; пер. с англ. М.Б. Гнедовского. — М., 1985.

Постнеклассика: философия, наука, культура : [коллективная монография] / отв. ред. Л.П. Киященко, В.С. Степин. — СПб. : Издат. дом “Мирь”, 2009. — 672 с.

Рывкина Р.В. Интеллигенция в постсоветской России — исчерпание социальной роли / Р.В. Рывкина // Социологические исследования. — 2006. — № 6. — С. 138–146.

Степин В.С. Становление норм и идеалов постнеклассической науки / В. Степин // Проблемы методологии постнеклассической науки. — М., 1992.

Степин В.С. Теоретическое знание / Степин В.С. — М. : Прогресс-Традиция, 2000. — 744 с.

Фурс В.Н. “Критическая теория позднего модерна” Энтони Гидденса [Электронный ресурс] / В.Н. Фурс // Социологический журнал. — 2001. — № 1. — Режим доступа : <http://www.sociocult.ksu.ru/archives/furs.rtf>.

Хапаева Д. Герцоги республики в эпоху переводов: гуманитарные науки и революция понятий / Хапаева Д. — М. : НЛО, 2005. — 264 с.

Черникова И.В. Философия и история науки / И.В. Черникова. — М. : НТЛ, 2001. — Режим доступа : <http://tainimirozdania.ucoz.ru/publ/11-1-0-141>.

Этос науки / РАН. Ин-т философии ; Ин-т истории естествознания и техники ; отв. ред. Л.П. Киященко, Е.З. Мирская. — М. : Academia, 2008. — 544 с.