

УДК 316.7

Домінік Буше

НЕОДНОЗНАЧНІСТЬ СУЧАСНОЇ КОНЦЕПЦІЇ АВТОНОМІЇ ТА ПАРАДОКС КУЛЬТУРИ

Заснований на сучасній французькій соціально-політичній філософії, цей текст стосується парадоксальної ситуації, у якій інтерпретація суспільства, як і відносини між індивідумом та суспільством, залишаються двозначними, навіть якщо виникають автономність та проблема соціального: автономія знаходиться у пастці між трансцендентністю та іманентністю. Сучасність – це визнання суспільством необхідності створення своїх власних міфів. Традиційні суспільства не ставилися до своїх міфів як до власно створеного продукту. Проте, після розкриття і зникнення традиційних релігійних орієнтирів, суспільство створює для себе нові, щоб залишити соціальне на відстані. Таким чином, соціальне створює дистанцію до себе самого і дзеркало для себе, щоб сприймати себе і працювати над собою. У статті розглядається питання, чому так відбувається, а також розкривається різниця між гетерономною та автономною автотрансцендентністю.

Ключові слова: сучасна концепція автономії, парадокс культури.

Неможливо зрозуміти проблематику твердження, якщо ми шукаємо витоки твердження за межами самого твердження [20, 283].

Будь-яке питання – чому і навіщо – стосовно значення вже розташоване у просторі, створеному значенням, і може бути сформульованим лише у тому випадку, якщо цей простір вважається беззаперечним. Інституція передбачає інституцію: вона може існувати лише тоді, якщо особистості, створені інституцією, підтримують її існування. Цей нескладний цикл є циклом творення [14, 314-315].

У соціальній науці в цілому помилково стверджувати, як це зазвичай робиться, що риси, елементи чи люди є більш реалістичними, ніж набори та цілі [26, 11].

Чи насправді деградує онтологічна перевага соціального, коли визнається, що уніфікація та гармонізація приватних інтересів залежать від втручання „природного” механізму, який втікає від людської свідомості та людської волі? [38, 420].

Свавілля для сучасності – те саме, що необхідний порядок речей для традиції: те що ухиляється від впливу, за що людина не має відповідати, те, чого людина не може прийняти, відчуття положення поза межами [28, 89].

Парадокс значення – це одна з багатьох форм, яка генерує об’єднання - роз’єднання внутрішнього і зовнішнього... іманентності і трансцендентності. Парадокс полягає у... тому, що він одночасно є необхідним і неможливим – неможливо зробити вибір між іманентністю та трансцендентністю. Кожна людина, кожна група, кожне суспільство виробляє і отримує значення як щось, що одночасно виходить зсередини його і ззовні, з того, що є більш значущим за нього [4].

Вступ: прагнення автономності

Мета цього тексту – представити сучасну концепцію відносин між індивідом та суспільством. Питання полягає не у тому, щоб виділити, що є первинним: індивідуальне чи суспільне, а скоріше у тому, щоб запропонувати соціологічну інтерпретацію причин, через які такі питання залишаються без відповідей. Моя ідея полягає у тому, щоб встановити соціальне значення цих запитань. Я маю пояснити, що трапилося, коли стало прийнятним обговорювати їх, і яку роль ця дискусія зіграла для радикального перевизначення соціального зв’язку. Я мушу пояснити, чому дискусія навколо відношення між соціальним та індивідуальним, яке залежить від жаги до автономії і обертається навколо можливості автономії, залишається такою важливою, хоча й менш двозначною.

Мій підхід ґрунтується на новій французькій соціально-політичній філософії, яку я маю за мету поширювати. Аргументи, наведені у даній статті – здебільшого ідеї сучасних французьких мислителів, таких як Ів Барель, Ален Кайє, Корнеліус Касторіадіс, Луї Дюмон, Жан-П’єр Дюпюї, Мішель Фрейтаг, Марсель Гоше, Клод Лефор, П’єр Манан, Едгар Морен, Луї Кере та П’єр Розанвалон.

Слово „автономія”, за грецькою етимологією, означає стан людини чи групи, яка взмозі самовизначатися [44, 199]. У випадку групи це передбачає її право на самоуправління. Для людини – не бути інфантильною або ж не перебувати у паталогічному душевному стані. Вже тут ми наштовхуємося на утопічність цього визначення. Як на індивідуальному, так і груповому рівнях, здатність розпоряджатися своїми власними ресурсами залежить в основному від цих ресурсів, які на обох рівнях не обов’язково мають бути визначеними як окрема зовнішня сутність. Навіть найкритичніша людина розраховує на своє вміння сприймати і виражати. Будь-яка соціальна група буде мати труднощі у визначенні усіх деталей норм та законів. Критична особа буде змушеною визнати, наскільки він чи вона завдячує своїй культурі і наскільки залежить від інших з ціллю виразити психологічну та моральну автономію. Найбільш згуртована група буде завжди цікавитися, хто з них є більш впливовим і чому певні питання є більш пріоритетними, ніж інші (будемо сподіватися, що завжди знайдеться той, хто кине виклик тому, хто претендує на загальне бачення).

Такі питання, звичайно, були центральними у філософських думках протягом століть. Я згадаю лише деякі. І.Кант і його «Критика практичного розуму» звільнила нашу волю від будь-якого закону природи [43, 33 Part I, Book 1, Chapter 1 §5]. Ф.Гегель у його «Феноменології духу» [41] чітко прояснив той факт, що будь-яка людина залежить від інших у своєму бутті. „Я, каже він, людина сама по собі, яка є собою лише через призму когось іншого [61, 293]. Ж.-П. Сартр акцентував важливість проекту для людей на індивідуальному та колективному рівнях: людина є тим, чого вона бажає, людина є нічим іншим, як тим, що вона з себе створила [62, 22], і як будь-яка людина створюючи себе, вона робить свій внесок у створення суспільства [62, 27]. Проте, згідно з соціологією, життя у світі репрезентацій та присутніх ідей є основоположним у людській діяльності. Також, З.Фрейд чітко дав зрозуміти, що наші глибинні внутрішні мотиви нелегко розкрити. Багато хто протягом останнього століття роздумував про той факт, що чимало позитивних колективних устремлінь мали негативний ефект, виливаючись у зворотне від того, що очікувалося акторами. Дехто, як, наприклад, Ж.Дельоз, намагався зрозуміти, чому людина бореться за сервітут так, нібито це її

спасіння. Чому раб допускає своє поневолення, експлуатований – експлуатацію себе? Це проблема, поставлена, за Ж.Дельозом та Б.Спінозою, яку Ж.Дельоз вважає фундаментальною проблемою політичної філософії [22; 23; 24], і яку Ж.Лакан трактує за допомогою поняття не свободи, а бажання, наголошуючи на тому, що бажання виникає з неможливого і приречене знайти своє задоволення лише у мріях.

Досліджуючи інтерпретації прагнення сучасної людини до автономії, основним здається можливість діяти, мотивація, устремління та результати дії, умови та рушійна сила дії. Дехто називає це свободою, але К.Касторіадіс звертає нашу увагу на те, що є необхідність чітко та впевнено розрізнити поняття автономії та старої філософської ідеї абстрактної свободи, яка більш влучно визначена як невизначеність [20]. Автономія, на погляд К.Касторіадіса, призводить безпосередньо до політичної та соціальної проблеми: „людина не може бажати автономії, не бажаючи її для усіх і... її реалізація не може бути у повному обсязі, за виключенням як колективної ініціативи” [20, 107].

Це тому, як вже зазначалося, що будь-яка людина чи група завжди покладається на особливості його чи її мислення і дій. Інше у кожному випадку присутнє навіть у діяльності, яка ігнорує чи виключає його. Ми завжди будемо змушеними мати справу з іншим, якщо проблема автономії у тому, що предмет зіштовхується у собі зі смислом, який йому не належить, і який він мусить перетворити, використовуючи його; якщо автономія – це відношення, у якому завжди присутність іншого у вигляді особливості та егоїзму предмета, тоді автономія може бути уявленою, навіть у філософських поняттях, лише як соціологічна проблема та як соціальне відношення [20, 108].

Концептуалізація автономії

Касторіадівське бачення автономії є не лише аналітичним, а й політичним. Він не може прийняти дискурс про автономію, який не є одночасно ствердженням демократичного проекту. Лише у демократії люди вимагають створення своїх власних правил. К.Касторіадіс називає це *самоорганізацією* суспільства. Але з того часу, коли соціологи констатували це, навіть якщо у інших суспільствах людина вважає свої

права даністю, будь-яке суспільство в реальності самоорганізовується. Тому слід розрізняти суспільства, які самоорганізуються свідомо і несвідомо. Характерною рисою демократичного суспільства є, хоча б частково, те, що воно самоорганізується експліцитно та усвідомлено. Воно впізнає у своїх правилах, нормах, цінностях та значеннях свої власні творіння, усвідомлені чи ні [11, 340].

Расовий поділ був історично введений з виникненням демократичних суспільств та теоретично з політичними та філософськими роздумами, які супроводжували процес. К.Касторіадіс наголошує на тому, що у більшості місць та епох суспільства жили у „організованій гетерономії” [18, 19]. У цих суспільствах, які вірять у гетерономію і, як наслідок, не шукають автономії, відношення до зовнішнього джерела закону відіграє центральну роль. З цього трансцендентного відношення випливають усі репрезентації та значення про світ та стан людства. Основна політична інституція у таких суспільствах – релігійна, інституційний вимір в межах суспільства відкидається і замовчується. Члени суспільства, таким чином, відчують складнощі з уявленням будь-якого альтернативного порядку, політичного чи космологічного. Питання легітимності соціального порядку загалом, і традиції зокрема, взагалі не можуть бути сформульованими.

Все ж, будь-який соціальний порядок у своєму бутті і перетворенні був би неможливим, якби він не існував заради креативної уяви суспільства. Суспільство в цілому і окремі його елементи є поза тим, що К.Касторіадіс називає *радикально уявним*. Суспільство з’являється з Хаосу, каже він. Коли суспільство сформоване, з’являються репрезентації на індивідуальному та колективному рівнях. Без них неможливою є ні індивідуальна, ні колективна креативність. Ці репрезентації називаються *значеннями*, тому що вони щось означають: вони мають значення. Вони не є відображенням того, що сприймається. Вони не обов’язково є розвитком того, що було до їх виникнення. Вони є мимовільними. Вироблення цих значень не може бути звуженим ні до одного, ні до багатьох факторів: значення, накладене на слово (яке зараз включає саме суспільство), уникає рішення. Воно є самозберігаючим, оскільки суспільство – це самостворення, тому що інші питання можуть бути поставлені, і, відповідно, інші відповіді дані, по-різному, з іншими поняттями та пріоритетами. Інші їх комбінації можуть бути вибраними. Значення

складає слово і організовує соціальне життя за аналогією, підкорюючи його специфічним цілям. Таким чином, воно прикриває хаос, ставлячи себе як заперечення його, хоча воно зберігає експресію та свою інтерпретацію і складає специфічну значущість. Проте, не хаос виражає себе необхідним чином. Виникнення значення є самостворенням.

Питання про походження, основу, причину та кінець постають у суспільстві та крізь суспільство, але суспільство, як значення, не має іншого походження, основи, причини та кінця, окрім як себе. Це його власне походження – ось, що означає самостворення; воно не має достеменного, основного походження у чомусь, що було б зовнішнім для нього, і воно не має іншого кінця, ніж власне існування, оскільки суспільство постулює ці кінці – що є чисто формальним, нарешті, принизливим використання терміну *кінець* [14, 315].

Таким чином, як наголошує С.Адамс, „Касторіадіс не говорить про суспільство, що зіштовхується зі світом, як таким, формулюючи його; замість цього, соціально уявні значення вводять його в дію” [1, 32].

Нічого, окрім гравітаційного поля, не можна визначити як те, що має – чи не має – вагу, і те що історія має значення. Історія – це те, у чому і через що з’являються і впливають значення. Немає основного принципу до системи поглядів на значення, немає відповіді на запитання, щодо смислу значення, до питання про походження, причину чи кінець. „Кожне питання, чому і *навіщо*, значення вже знаходяться у просторі, створеному значенням, і може бути сформульованим лише, якщо цей простір передбачає очевидність” [14, 314]. Такою є модальність реакції людства на хаос, який оточує його і який воно містить.

Звичайно, є можливість пов’язати основу світу та основу суспільства у соціальній уяві. Проте, це не є необхідністю, а творенням. Соціальний зв’язок розглядається як вираз вищого типу зв’язку. Людство бачить у своїх творіннях вираз певної раціональності: бог, закони природи, історичні закони. Тим не менш, специфіка суспільства і модальність його креативності на індивідуальному та колективному рівнях мають бути компетентними. Людська діяльність, соціальні інституції, індивідуальні преференції, порядок, накладений на речі, культуру, природу, богів та бажання мають диференціюватися та артикулюватися у межах цього зв’язку.

Організація суспільства – організація соціальних уявних значень, які мають узгоджувати значення щодо всього. Це несвідома загальна та спеціальна антологія, яка постулює те, що є, що має значення, що чого стосується, що містить у собі і так далі. Діючи таким чином, кожне суспільство, створюючи свою систему значень, не лише надає значення кожному і усьому, воно реєструє і розташовує острівці цього у світі корелятивному, покладаючись на це соціальне уявне.

Однак, навіть якщо суспільство засновує свій символізм, він не є співрозмірним з абсолютною свободою, і світ ніколи не буде повністю прирученим чи оточеним репрезентацією. Це завжди щось інше і щось більше. Питання обмеження цієї свободи залишається відкритим. Значення має не ухилятися від запитання про значення значення. Воно має постати перед „маніфестацією Хаосу, що створюється його власною креативністю” [14, 317].

Відповідь, яка давалася у більшості суспільств, складалася з поєднання смислу буття і існування значення. Це релігійне рішення, яке постулює гомогенність буття, яке підганяє усе під одне й те саме значення. Гетерономія, таким чином, є покриття людством свого власного буття та самостворення. Це також „заперечення „випадковості” значення та інституції”. Це заперечення того, що К.Касторіадіс визначає як „будь-яке значення відносно до потреби та випадковості” [14, 318].

Проте, хоча люди ніколи не зможуть залишитися поза межами системи значень, вона дозволяє їм у принципі піддавати питанням усе, включаючи саму систему і їх ставлення до неї. Іншими словами, потенціал мови є необмеженим. Не мова обмежує креативність людей, а дані відповіді. „Жодна з характерних рис символізму неминуче накладає домінантність автономного інституційного символізму на соціальне життя; нічого у інституційному символізмі як такому, не виключає його чітке використання суспільством [20, 126]. Гетерономія, підкорення суспільства його символізму, є можливістю, а не необхідністю.

Однак, автономія навряд чи з’явиться у суспільстві, яке заперечує свої інституційні виміри. Індивіди у гетерономних суспільствах соціалізуються саме таким чином, що запобігає питанню про легітимність виникаючої традиції. Чому ж все таки піднімається це питання? Те, що таке мета-питання може бути поставленим лише у автономному суспільстві, є одним

із наріжних соціологічних проблем. У соціологічній традиції багато факторів ставляться на передній план у різних комбінаціях, щоб пояснити цю загадку: поява ринків, розвиток індивідуалізму, поступове урівноваження нерівностей, конфлікт релігійних інтерпретацій, конфлікти між релігіями та світовими силами, етична реінтерпретація релігійних ідеологій, конфронтація між різними культурами, дискусія навколо розкриття та демонстрації, демографії, технологічного розвитку, виникненням держави, її ролі, яка змінюється, ріст більших держав і т.д. Ми не можемо описати усе це у цьому тексті, де ми маємо на меті сфокусуватися на неоднозначності сучасної концепції автономії і парадоксі культури. Більш ніж у історичному розвитку, ми зацікавлені у *парадоксальній ситуації, у якій інтерпретація суспільства, як і відносин між індивідуальним та соціальним, залишається двозначним навіть, якщо виникають автономія та питання соціального. Автономія залишається у пастці між трансцендентністю та іманентністю.*

Незважаючи на це, автономія таки виникла. Експліцитне та необмежене питання стало відігравати центральну роль. Питання набули більшої ваги, ніж відповіді [6]. Нові соціально-історичні ейдоси, нове відношення до репрезентації та значення, вводиться у новий тип суспільства і новий тип індивіда. Соціальна автономія „передбачає і водночас включає автономію індивідів„ [11, 340]. Ця поява є моментом творення: „Виникнення необмеженого питання створює ... самовідображення, так само, як і індивід та суспільство, яке вміщає його у собі” [19, 163]. Щоб точно історично зафіксувати момент, дату, коли речі радикально змінилися, дозвольте мені згадати, що Н.Макіавелі був „першим, хто піддав сумнівам стратегічне питання людського життя: їх політичне життя” [47; 50, 14]. З часів Н.Макіавеллі проблема полягає не у нав'язування трансцендентної норми, а у розумінні того, що відбувається між людьми.

Зворотній бік автономії

Все ж, відношення між індивідуальною автономністю і соціальною автономністю не є явними. П.Манан ставить питання: „Як політична легітимність може бути на правах індивіда, якщо він як такий не існує, якщо він обов'язково зв'язаний з іншими індивідуумами або з сім'єю,

класом, професією чи нацією?” [50]. Він пояснює як „політичний розвиток Європи розуміється лише через історію відповідей на проблеми, поставлені Церквою, яка була людською асоціацією цілком нового типу” [50, 4]. Кожна інституційна відповідь на проблеми наштовхувалася на нові проблеми, вимагаючи нових відповідей, таким чином підбурюючи політичну креативність.

В основі цих творчих результатів знаходиться специфіка Католицької моделі гетерономії: вражаюче протиріччя, що виходить з Католицької Церкви дає можливість людині вільно самоорганізовуватися у межах часової сфери, що одночасно накладає на них теократію. Це приносить релігійні обмеження раніше нечуваного масштабу і в той же час пропонує звільнення мирського життя. На відміну від Іудаїзму та Ісламу, церква не забезпечує законом, який би регулював усі людські дії [50, 5].

Л.Дюмон робить схожий висновок. Він стверджує, що: дещо з сучасного індивідуалізму є присутнім у ранньому Християнстві і у оточуючому світі, але це не той індивідуалізм, який ми знаємо. Насправді, стара та нова форми є настільки радикально і комплексно розділеними, що знадобилося сімнадцять століть Християнської історії для визначення, якщо, звичайно, цей процес не продовжується у наш час. В узагальненні моделі передусім і її подальшій еволюції, релігія була провідним елементом [25, 1; 26, 24].

Ця можливість індивідуальних відносин з одним богом і суперечності, які криються у Католицькій Церкві, призвели до реструктуризації традиційного людського світу, перетворюючись у те, що можна назвати *зворотною гетерономією*.

М. Гоше – ще один мислитель, який пропонує нам визнати Християнську специфіку як основний фактор у наших стосунках з природою, форми нашого мислення, виду людського співіснування і політичної організації: Якщо наш соціальний порядок радикально відрізняється від попередніх, завдяки вдалій реверсивності гетерономії на усіх рівнях, зерна цього розвитку можна знайти у незвичній динамічній потенційності Християнського духу. Вони забезпечують гармонійний фокус, який дозволяє нам сприйняти основну взаємозалежність такого, здавалося б, непов’язаного феномену, як ріст технологій та розвиток

демократії. Християнство доводить, що це релігія для відходу від релігії [36, 3-4].

У традиційному суспільстві, через божественне інше, яке вважається засновником суспільства, як і має бути, суспільство відображає і усвідомлює себе. Відчуття приналежності до суспільства іде пліч опліч з відчуттям, що ні суспільство, ні його лідери не можуть впливати на долю світу. Влада занепокоєна лише традицією, а не креативністю. Будь-який замах на знання організації суспільства приймати і повторювати дискурс, який узаконює суспільну організацію ніколи не зможе перейти своїх меж. Таким чином, наука про суспільне є незбагненою. В усіх суспільствах, де даються відповіді, у які вірять, усі запитання можуть призвести лише до беззаперечних запитань. Питання спрямовані лише на те, щоб заново підтвердити явність відповідей. Це так, нібито усе зроблено суспільством для того, щоб уникнути можливості питання трансцендентного зв'язку.

Однак, запитання у результаті все ж почало діяти. Протестантська реформа була, звичайно, важливим моментом руйнівного процесу трансцендентного зв'язку: придушення інституційного заступництва, відмінності між *deus revelatus* (Бог відкрив) та *deus absconditus* (Бог приховав), перехід від лояльності до віри, від придушення до відповідальності, проклали шлях до Англійського утилітарного емпіризму, раціоналізму Просвітництва та Німецького ідеалізму, кожен з яких зробив свій внесок у виникнення соціальної науки [34, 175].

Генеza політичної економіки за Луї Дюмоном

Однак, не варто нічого, щоб перша соціальна наука, яка виникла – політична економія – справді почала накопичувати певну емпіричну правду лише після формування свого об'єкту – соціального – відповідно до своїх творчих спекуляцій [7].

Тут плідний аналіз Л. Дюмона генезису та тріумфу економіки не можливо ігнорувати. За словами Ш.Тейлора, Л.Дюмон показав „який зсув у світобаченні був необхідний, перш ніж стало зрозумілим існування незалежної науки цього „економічного” аспекту соціального буття [64, 286]. Ізоляція економічної власності не може розглядатися виключно як наукове відкриття, на яке випадково наштовхнулися люди. „Вона відображає вищу вартість, покладену у такі виміри людського

існування, ствердження звичайного життя” [64, 286]. Іншими словами, трансцендентність більше не є фокусом уваги.

Трансформація Англійської політичної філософії у політичну економію була б неможливою, якби не змінилися людські шляхи, або – точніше, і як це виражає Л.Дюмон – якщо міжособистісні відносини ще не відхилені відносинами між людьми та речами. Те, що продемонстрував Л.Дюмон та інші – це вторгнення радикально нового соціального світу ринкових відносин: радикальна сегрегація економічних аспектів соціальної матерії та їх становлення як автономної сфери [27, 6]. Радикальна зміна, така як виникнення священних ринкових відносин означає не лише переміщення фокусу (навіть якщо це не заперечує трансцендентність), але також появу нової соціальної логіки, логіки, яка обмежує людські відносини до утилітарних питань, логіка яка може означати руйнування не обов’язково трансцендентного, а соціального. Це те, на що К.Поланьї звернув увагу ще шістдесят років тому, стверджуючи, що якщо б ми дали можливість самим ринковим механізмам керувати людськими долями та їх природним оточенням, це б зруйнувало суспільство [56]. Справа не лише у екологічних передумовах та конфліктних відносинах, які цього стосуються, але й у складності соціальної символіки. А.Кайє описує цю тенденцію такими словами: „ якби економіка та ринок прагнули чогось, воно було б у кінці символіки” [7; 27]. Проте, перед тим як ми дійдемо до суті, дозвольте мені процитувати К.Поланьї з приводу „великої трансформації” форм солідарності: на подив мислячих особистостей, небувале багатство виявилось невіддільним від нечуваної бідності. Вчені одноголосно заявили, що винайдена наука встановила закони, які без усякого сумніву регулюють світ людини. По волі цих законів співчуття було викорінене з сердець і стоїчна рішучість у відмові людської солідарності заради найбільшого щастя більшої кількості здобула ваги мирської релігії. Ринковий механізм самоствердився і виявив необхідність у своєму завершенні: людська праця мала стати продуктом. Протидіючий патерналізм мав даремно протистояти цій потребі. З жахів Спінхемленда людина сліпо кинулася під захист утопічної ринкової економіки [56, 102].

Такий повний розвиток особистості, виявлений [66], який виник побіжно, каже Л.Дюмон, з виділенням всередині суспільства спеціалізованого сектору виробництва та взаємообміну, визнаний як

емансипований та той, що йде під дією своїх власних регулятивних законів. Ринок – є моментом цього процесу розвіяння колишніх категорій підпорядкування та залежності, які розкрив А. де Токвіль, виливаючись у „незалежний, автономний і, таким чином, несоціальну моральну істоту..., знайдену переважно у нашій сучасній ідеології людини та суспільства” [27, 8 виділено в оригіналі]. Далі наводиться теза Л.Дюмона:

В цілому, схоже, економіка є однією з двох альтернатив: вона стоїть у опозиції до оцінювання відносин між людьми, що тим чи іншим чином спричиняє верховенство соціального цілого на противагу індивідуальному, тобто, холізм і, отже, – ієрархію, іншими словами, визнання субординації, трансцендентності і т.д, що закладено у людській природі. Коротко, від Локка до Сміта та від Сміта до Маркса, це справа власності чи цінності, або праці – проти субординації, добровільний порядок, держава. Це економіка не за межами політики, а на заміщення її [27, 168].

Цей розділ всередині суспільства автономної сфери діяльності забезпечував власну регулюючу владу, наділену силою для регулювання відносин між людиною у суспільстві, свідчить про новий тип соціального зв'язку: новий тип репрезентації того, як суспільство тримається разом поруч з новою формою дозволу акторам керувати матеріальними об'єктами та справами. Це невід'ємно пов'язаний двозначний процес. Соціальне уявне та соціальні практики радикально змінилися і, майже на увазі, пане Енгельсе, неможливо стверджувати, що хтось був більш рішучим, ніж інший. Однак, стало можливим виділити спонтанний порядковий фактор, залишаючись у рамках його власних законів, розвиваючи свій незалежно від бажання та свідомості соціальних акторів, таким чином, діючи на соціальний зв'язок.

Ідентифікація – чи позначення – автономного фактора, який діє у соціальному, не обов'язково означає справжній перехід від трансцендентності до іманентності. Той факт, що цей фактор наділений майже природнім статусом, свідчить, яким двозначним був перехід від гетерономії до автономії. Навіть, якщо фокус уваги перейде з порядку ладу суспільства до самого суспільства, іншими словами, від трансцендентності до іманентності, те, що було показано, мало більше

спільного з природнім феноменом, ніж з умовленою дією та бажанням встановити чийсь власні колективні норми.

Проте, можна сказати, що соціальний контракт та ринок є пов'язаними відповідями на одне й те саме запитання, яке стосується природи соціального зв'язку [60].

Ці питання засвідчують генезис соціальної свідомості. Однак, створення ринку та прогрес економічної ідеології являють собою значну зміну у дослідженні суспільства. Після виникнення ринку та політичної економіки, основне політичне питання більше не є етичним. Воно більше не регулює прагнення за допомогою причини та влади, як у часи Р.Декарт та Т.Гоббс. Це розуміння функціонування соціального, яке стає об'єктом уваги. І створене уявлення суспільства, як виду організму з *внутрішніми* механізмами, яке нав'язує себе усім і не може бути досліджуваним ніким, хто хотів би це зробити, було справді важливою зміною у соціальному уявленні. Те, що щось внутрішнє може вважатися як впливова інстанція, незалежно від зовнішнього бажання, однозначно вказує на те, що стара ідеологія домінування та субординації більше не діє. Коли ж вона мала силу, неможливо було серйозно розглядати такий внутрішній механізм. Суспільство могло триматися разом за рахунок бажання та праці трансцендентної істоти та беззаперечного і безумовного підпорядкування суб'єктів.

Прихід індивідуального та соціального впливає з самого одержання перемоги як схеми бажання. Поняття божого бажання втрачить свою силу пояснювати усі подробиці соціального зв'язку. Трансцендентне, яке зумовило і наклало порядок відступило. Розвиваючись зсередини, виникла імманентна організація. Цей новий порядок розвивався незалежно від людського бажання, але він все ж таки походить з індивідуальних дій.

Коротке узагальнення теоретичних досягнень політичної економіки засвідчує цю приголомшливу зміну. Ф.Кене (1694-1774) був одним із перших, хто запропонував ідею економічної власності як стійкого цілого, цілого, створеного із взаємозалежних частин. З ним була розроблена основна концепція світосистеми як порядкового цілого на економічну площину. Однак, навіть якщо економічна власність може сприйматися як ціле, вона ще не досягла автономії. Людина як вільний агент не відокремлена від природних законів і залежить від їх схвалення. „За

Ф.Кене закон управляє власністю, а власність управляє незалежністю” [27, 46].

Вирішальний прорив прийшов з Локком, який перевернув цю лінію з ніг на голову. Таким чином, холістичний погляд, сконцентрований на субординації та реалізації того, що ми називаємо економічним феноменом, було замінено на погляд, сконцентрований на власності – тобто, на індивідуумі та економіці – і, звужуючи політику до онтологічно-маргінального доповнення, яке має бути створеним людьми згідно до їх сприйняття [27, 49].

У Дж.Локка (1632-1704), Л.Дюмон пише, що „політика, як така, звужена до додатку морального та економічного. Мораль та економіка передбачають у „законі природи” базу, на якій має бути збудоване політичне суспільство” [27, 54]. У Дж.Локка, субординація як соціальний принцип зникає і на заміну йому приходять моральне зобов’язання, а ця подія втілює у собі різку зміну у самій сутності політичного.

Коли ми кажемо, що субординація функціонально замінена на моральне зобов’язання, ми натякаємо на процедуру для порівняння холістичних та індивідуалістичних цінностей; у певній мірі моральність має забезпечити еквівалент соціального порядку: з одного боку воно може розглядатися як інтеріоризація прямо соціальних цінностей. Процес такого типу мав і досі має місце через трансформацію: і, стосовно Локка, я думаю, що погляд підтверджений його філософією, як загальною, так і політичною. Таким чином, „справжнє і міцне” щастя, якому має надаватися перевага вільною та раціональною істотою в реаліті є людською закономірністю (або тим, що залишилося від космічного порядку), як це здається людині, яка думає у рамках гедонізму [27, 54].

Б.Мандевіль (1670-1733) йде далі і співвідносить норми з фактами, які мають місце. За ним, дедукція заміняється імперіцизмом.

Там де Гоббс прослідковує субординацію, Мандевіль бачить економічну гармонію. На противагу штучності Гоббса (та Декарта), нам пропонується визнати існування у людському суспільстві невимушеного автоматизму, природного факту [27, 80].

Таким чином, протягом усього XVIII століття, спостерігається зростаюче визнання суспільства. Однак, природа соціального зв’язку

визначається звичайнісіньким природним феноменом. Символічне понижене від креативності, репрезентації та свідомості до необхідності, зобов'язання та автоматизму. Відбувається зсув від трансцендентної референтної точки до іманентної. Іманентний феномен визначається як необхідна річ для соціального зв'язку. Втім, хоча це і як річ – так би мовити, вона має фізичну природу, не як „факт свідомості” чи „символічна система”.

Однак, це також прихід індивіда: індивід звільняється, коли він стає економічним актором. Дюмон зазначає: усе вказує на верховенство індивіда, куплене ціною деградації відносин між людиною та статусом бруталних природних фактів. Така зміна перегукується з перевагами відносин над речами [27, 79].

Прихід індивідуалістичного суспільства та викриття соціального за Марселем Гоше

Те, що індивід набуває більшої важливості, репрезентуючи соціальне, не означає, що про соціальне забувають. Прихід індивідуалістичного суспільства означає визнання того, що люди мають прямий доступ до організації свого суспільства. Це означає кінець гетерономії. З вищістю і самодостатністю індивіда може початися розшифровка соціального як специфічного об'єкта сприйняття та його аналіз. Соціальне набуває стійкості. Стає очевидним, що те, що кожен член суспільства сприймає як функціонування суспільства, майже немає нічого спільного зі справжніми соціальними операціями. Або, як сказав шотландський філософ А.Фергюсон (1723-1816), колективний порядок є результатом людських дій, а не людського задуму.

З індивідуальним на передньому плані, соціальне привертає більш пильну специфічну увагу. Іншими словами, вищість індивіда відповідає особливому розумінню соціального. Представляючи цивільне суспільство як ринок, суспільство також отримує не меншу увагу. І навпаки, їхні відносини до соціального більше не зводиться лише до того, щоб люди слідували етичним міфам, а до того, щоб спробувати зрозуміти небажані результати їхніх моральних та неморальних дій, що, здається, не відповідає тому, на що сподівалися.

Однак, ідентифікація ринкових механізмів та виділення індивідів після появи соціальних акторів – по відношенню до ідентифікації факторів соціальної гармонії – питання транспарентності та автономії соціального. Чи приділяється соціальній гармонії більше уваги після підпорядкування її ринковим регуляторним механізмам? Чи неможливим є варіант усвідомленого та цільового саморегулювання для соціальної спільноти?

Навіть якщо розвінчання людської ролі у поділі суспільства здається „ціною деградуючих відносин між людьми та статусом brutальних природних фактів” [27, 79], пошук регулятивних принципів, факторів та зв'язків, захованих у свідомість соціальних акторів, являє собою автономну спробу прояснити, що насправді тримає суспільство разом, і для того, щоб пояснити зв'язок між індивідами, які діють у суспільстві та суспільства в цілому.

Так, ця самостійна спроба певним чином відтворила гетерономну фігуру у соціальному, від „brutальних природних фактів” нібито суспільство все ще керувалося чимось поза собою, певним законом природи, певним типом занесеним невідомим вірусом. Все ж людина не має підтримувати зображення гетерономного вірусу і продовжувати приймати той факт, що суспільство все ще тримається разом – і розвивається, – незалежно від умисної підтримки своїх членів. „Задум” А.Фергюсона не має бути неминучим.

Іншими словами, виявлення всередині соціального простору навмисно означає можливість відобразитися на складності соціального зв'язку. Зараз можливо ставити такі запитання, як: що індивіди винні своїй культурі? Що культура винна своїм членам? Такі запитання можна вирішувати, не виходячи за межі культури.

З відокремленням індивіда та автоматизацією ринку, потойбічне життя індивіда та ринка розкрито і може бути обговореним, не вдаючись до допомоги з поза меж суспільства, без необхідності починати заново підтверджувати традицію та норми. Політичне визнання того, що суспільство тримається разом само по собі, створює дистанцію між суспільством та його членами. Ці соціальні актори зараз в змозі подивитися на суспільство з певної дистанції, що стало необхідною умовою для спеціального наукового дослідження суспільства. Сьогодні ми легко можемо констатувати хибне розуміння складності соціального, що

йде з постулатом такої суті, початково відокремленої від соціального. Все ж, прихід індивіда на ідеологічному рівні парадоксально означає прихід критичного дослідження соціального. Будучи критичним та необмеженим цензурою нормативної перспективи, це дослідження може призвести до відмови від будь-якої концепції соціального, включаючи концепцію відокремленого індивіда [38, 424].

Наполегливість Л.Дюмона у зверненні уваги на деградацію соціальних відносин „до статусу brutальних природних фактів” можна піддати дискусії. Чи було це поясненням автономної сфери діяльності у суспільстві і це запозичення історичності справді видом деградації, чи це було лише перехідним моментом від гетерономії до автономії? Чи не варто нам більше сконцентруватися на заслугах цієї транзитної репрезентації, ніж на його епістеміологічному дефіциті? Недостатнє розуміння ми зараз можемо сприймати через зменшення символічного по відношенню до природного феномену: чи це не завдяки цьому хвилинному спрощенню, яке ми змогли визначити? Чи не було потрібно ізолювати щось у суспільстві, щоб позбутися гетерономії? Чи не краще було, принаймні спочатку, розглядати цей ізолюваний механізм як щось, що має більше спільного з природним феноменом, ніж з гетерономною сутністю? Чи це не послугувало переходу від гетерономії до автономії, показавши, що інший тип раціональності був необхідний для розуміння природи соціального зв'язку та існуючих сил?

Дозвольте нам з М.Гоше відповісти, що ні, це не має бути деградацією онтологічної гідності соціального, щоб прийняти те, що уніфікація та гармонізація приватних інтересів залежить від втручання „природного” механізму, який тікає з людської свідомості та людського бажання [38, 420] і це в основному через те, що „людина не може відділити появу індивідуалістичної фантазії та прихід умов можливості її критики” [38, 423].

Суспільство індивідів – те саме суспільство, яке ясно сприймає себе як історичне. Це означає: розуміння, що у його лоні відбуваються певні процеси, процес чи процеси, чию логіку чи логіки важко вловити, але все-одно варто зрозуміти.

Звичайно, дивно, що час, коли індустріальний капіталізм вимагає так багато співпраці та переорієнтації (неправильно буде називати її

перепідготовкою) від такої великої кількості людей, що практичні знання для влади мають бути настільки неправдивими і власне ігнорувати важливість співпраці з тим, щоб сконцентруватися на індивідуальних прагненнях та інтересах. Але у цьому немає нічого нового; прихована ідеологія замінює іншу.

Дивно також, що після того, як символічне розкрило соціальні факти, ці факти звузилися до звичайних речей. Однак, Е.Дюркгейм стверджував, що ми маємо ставитися до соціальних фактів як до речей, він імпліцитно наголошував на тому, що вони насправді не були речами. І хоча К.Маркс встановив, що капітал не є річчю, а соціальними відносинами, він також зробив імпліцитним матеріалізаційний процес цих соціальних відносин. Двозначність соціального є зовсім нелегкою для розуміння. *Навіть сьогодні нам усе ще необхідні поняття, які дозволять нам назвати і проаналізувати специфіку соціальних граней без жодних референцій по відношенню до інших типів граней, таких як природних фактів чи неживих предметів.*

Проблема принизливого ставлення людини „до статусу брутальних природних фактів” полягає у тому, що воно заперечує специфічність соціального зв’язку і знову вводить гетерономний погляд у формі природи замість богів. Це швидше не проблема, *а парадокс*, так як він водночас знову вводить та виводить образ гетерономії. Він звільняється, роблячи можливим розгляд злиття соціального як необов’язково того, що розвивається з продуманого бажання і навіть, з зовнішнього продуманого бажання. Але воно знову вводить образ *гетерономії* – коли репрезентації автоматизму у межах суспільства надаються атрибути на зразок колишніх гетерономних механізмів, таких як доля, віра та Бог (як вища істота). Нічого не варте того, щоб ця двозначність була ставкою протягом усього періоду звільнення – оскільки поняття контакту, яке дало людству ініціативу своїх власних шляхів, все ще підтримує ідею експліцитного бажання, наслідуваного від гетерономії. Насправді, це ринкове поняття, що дозволило політичній філософії звільнити себе від ідеї, про те, що організація соціального зв’язку є результатом експліцитного бажання для встановлення цього зв’язку [60].

Також нічого не варте того, щоб економіка як наука про ринок з самого початку не розмежовувала жодних кордонів для свого об’єкту

дослідження. А.Сміт, наприклад, розглядав економіку як тверду землю, на якій соціальні відносини і суспільство в цілому можуть обмірковуватися та працювати [60, 41].

Наука без жодних кордонів може одночасно прагнути до гегемонії, оскільки вона схильна розглядати усе як сутність своєї власності і виявляти готовність, оскільки не існує кордонів для відкриття. Іншими словами: рівень амбіцій нової науки – саме те, що тримає її під впливом критики.

Епістемологічна двозначність автономії за Жаном-П'єром Дюпюї, Івом Барелем

Все ж, сучасна політична думка зіштовхнулася з парадоксальною ситуацією. Навіть якщо сучасна людина наважиться назвати себе вільною від гетерономного зв'язку, вона змушена буде відбудувати дистанцію до суспільства. У межах традиційного суспільства не існувало дистанції між політикою та релігією. Тепер, коли така дистанція встановлена, з'явилася нова дистанція, яка більше не знаходиться поза суспільством, а у ньому самому. У чому ж полягає різниця?

Згідно М.Гоше, такий внутрішній розподіл є необхідною умовою для будь-якого суспільства, щоб воно могло існувати як суспільство, сучасне чи ні. Без дистанції та не дивлячись на те, чи ця логіка заступництва референтної точки є зовнішньою, чи внутрішньою, жодне суспільство не може відноситися до себе як суспільство. Суспільство проходить процес становлення, створюючи цей розподіл, який дає можливість вирішувати, який тип креативності та влади є можливим у ньому. Релігія, він каже, є водночас виразом цього розподілу та нейтралізацією його [39, 48].

Це стосується більш радикальної проблеми, ніж „того, що у релігії є щось вічне” Е.Дюркгейма. Це стосується не лише належності, але й влади та значення. Розподіл позначає основну інституцію суспільства як політичне і символічне суспільство, його „дзеркальну стадію”, так би мовити. Так як – що вже було сказано – „інші” є джерелом себе, коли вони забезпечують дзеркалами, необхідними для побудови [64], розподіл зумовлює сцену, з якої суспільство може ідентифікувати себе, думати і забезпечувати себе значеннями. Ця політична дистанція, яку встановлює суспільство для себе, уособлення трансцендентності, де влада може бути

встановленою, є коренем *'la dette du sens'* (борг означає), пояснює М.Гоше. Відхиляючи і проектуючи за межами цієї референтної точки – сцени-екрана – з якої воно може оглянутися на себе, якщо те суспільство забезпечує себе певними орієнтирами і можливістю бути значимим.

Також, оскільки це випадок ідентифікації, де „інші” завжди є там, суспільство також завжди там. Онтологічна єдність соціо-символічного є такою, що усі його моменти та елементи регулюються „іншими” [35, 191]. Будь-який символізм побудований на ранніх символічних підвалинах і використовує їх матеріали. І.Барель пояснює, що працює заплутана ієрархія, коли людина намагається з'ясувати, що керує суспільством: його „база”, його „надбудова”, індивідууми, інституції. Ці заплутані ієрархії запуснені в роботу у болісному відношенні між „зовнішнім” та „внутрішнім” суспільством. Постійно триваючі коливальні рухи вводяться у дію. Парадокс у тому, що людина має вийти з самореферентності, але цього не можна зробити. Все ж, І.Барель пояснює, що люди у різних формах практикують те, що вважається неможливим [4].

Таке автостворення зовнішнього, такий аутсорсинг колективної відповідальності, саморозділення, самоекстерналізації, Ж-П. Дююї називає автоекзамінацією, вдосконаленням чи автотрансцедентністю і стверджує, що „автономія та гетерономія мають однакову форму, що й автотрансцедентність” [29, 220]. У людських суспільствах, де з'явилися символічне та політичне, завжди буде ендогенне творення зовнішньої сторони соціального. Ж-П.Дююї звертається до логіки поняттям фіксованої ендогенної точки [29, 13].

Ж-П.Дююї також звертається до логічних теорем неповноцінності та інтерпретації того, що запропонував Дж. ван Нейман у своїй теорії: об'єкт є безкінечно складнішим, ніж механізм, який його творить. Таким чином, механізм може бути перевершеним тим, що він виробляє [29, 221]. Більш того, якщо цей соціальний порядок піднімає себе вище самого себе, не обов'язково дивитися на основу соціального порядку. Замість того, щоб брати владу та закони *причини*, їх можна розглядати як вираження соціального порядку. Б.Констант (1767-1830) запропонував такий погляд ще задовго до розробки системної теорії: „Закони нічого не варті, але такі відносини зберігаються та виражаються. Вони не є причиною відносин,

які навпаки є першочерговими для них. Вони стверджують, що ці відносини є [21, 57].

Двозначність соціальної автономії може бути вираженою наступним чином: *Ми маємо визнати, що співіснують два очевидно парадоксальних твердження.* Згідно з першим, індивіди рухаються суспільством. За іншим, колективні феномени є безкінечно більш складними ніж індивіди, які їх створюють [29, 15]. Згідно з Ж-П.Дюпюї це означає, що людина не має звужувати соціальні феномени до індивідуальних дій, і що людина не має робити з суспільства окремих предмет. Це також означає, що соціологія не має бути звуженою ні до психології, ні до біології чи фізики.

Це не означає, що людина не може вивчати колективні феномени, але специфіка форм креативності у них має бути вивченою. Ринок та публічна думка (які виникають одночасно) вимагають особливої уваги. Насправді, позиція яку займає Ж-П.Дюпюї, що „людина ніколи не має робити сутність чи предмет з колективних сутностей” [29, 15] не суперечить думці Л.Дюмона, який стверджує, що „у соціальній науці загалом, неправильним є стверджувати, що завжди робиться, що риси, елементи чи індивіди є більш матеріальними ніж набори цілісності” [26, 11]. Індивід виражає значення, і також є набагато простішим ізолювати їх креативність і визначити їх дії та рішення. Ніхто не знає, що говорить у індивіді. „Я у світі, який у мені” сказав Е.Морен.

Достатньо банально наголошувати на тому, що це не справа особистості, і що коли хтось намагається сподіватися на суспільство, він ніколи не знайде його, у той час, коли насправді можливо знайти кожного індивіда. Це є настільки банальним, що аж занадто спрощеним, стверджує Бард. Ті, хто бажають виразити цю банальність, не можуть не говорити про те, чиє існування не передбачене. Трапляється те, що суспільство виробляє значення і виражає його [4]. Індивідуальний предмет – це одна з форм вираження біологічного з соціальним, а колективний предмет – це інша форма того самого вираження, каже Бард. Проблема предмета постає таким самим чином на індивідуальному рівні та на рівні соціальному, і це тому, що вона водночас є колективною проблемою. Єдина річ, яка є певною стосовно критики антропоморфізму – це те, що соціальні суб’єкти не відрізняються від індивідів, які їх складають. Ці індивіди більше не відрізняються від соціальних цілих, до яких вони належать [5, 273].

Насправді, чого ми вчимося з сучасності, каже І.Барель, так це того, що ми не можемо справитися без трансцендентності. Тим чи іншим чином, *сучасність – це коли суспільство стверджує, що визнає необхідність творити свої власні міфи*. Традиційні суспільства не ставилися до своїх міфів як до своїх продуктів. Все ж, як тільки традиційні референтні точки розкриваються чи зникають, суспільство „має забезпечувати себе новими, щоб поставити соціальне на певній дистанції, завдяки якій соціальне створює дистанцію до себе з метою зберігати здатність розуміти себе, або справлятися з собою [3, 238].

Висновок: стан (умова) креативності

Цей „Рух від порядку, якому ми усі підпорядковуємося і чого ми все більше бажаємо” [36, 6] не вилився в усунення парадоксу автономності. Ще Г.Зіммель попереджав нас давно: „людина – зв’язуюча істота, яка має завжди розділяти і не може пов’язувати, не розділяючи” [63, 174]. Людське положення є не зовсім легким. „У пастці між бажанням автономії (для автономного джерела усього, що є моральним, законним, легітимним) та реальністю його стану (множини розділених існувань), сучасна людина розривається протиріччями, без рішення” [51, 208]. Таким чином, стає очевидним, що „суспільство, яке творить себе, виражає таким чином самі обмеження своєї майстерності” [5, 271]. „Влада ніколи насправді не співпадає з позицією, на якій вона представлена. Її майстерність функціонування соціальної організації ніколи не є ефективною” [57, 86]. Щоб сприйняти себе і працювати над собою, суспільство має виробити репрезентацію себе і створити дистанцію до себе. Це є парадоксальним. Суспільство виробляє дзеркало, щоб дивитися на себе, але, насправді, саме дзеркало бачить себе. Або, як висловився К.Касторіадіс, демократичне суспільство можна впізнати через культуру, норми, цінності, свої значення, свої творіння „умисні чи ні” [11, 340].

Література

1. Adams S. Interpreting Creation: Castoriadis and the Birth of Autonomy // Thesis Eleven, 2005. – № 83.
2. Arnason J.P. The Imaginary Constitution of Modernity / Giovanni Busino (ed.) // Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis. – Geneva: Droz, 1989.

3. Barel Y. *La société du vide*. – Paris: Seuil, 1984.
4. Barel Y. *Le paradoxe dix ans après // Le paradoxe et le système*. – 2ème édition augmentée. – Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1989.
5. Barel Y. *Le paradoxe et le système*. – Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1979.
6. Bouchet D. *Rails without Tics: The Social Imaginary and Postmodern Culture. Can Postmodern Consumption Replace Modern Questioning? // International Journal of Research in Marketing*. – 1994. – № 11.
7. Caillé A. *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisses d'une mythologie*. – Geneva: Droz, 1986.
8. Cassirer E. *An Essay on Man*. – New Haven, CT: Yale University Press, 1944.
9. Cassirer E. *Language and Myth*. – New York: Dover, 1946.
10. Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen* 1,2, 3. – Berlin: B. Cassirer. – 1923. – № 9.
11. Castoriadis C. *Culture in a Democratic Society / David Ames Curtis (ed.) // The Castoriadis Reader*. – Oxford and Malden, MA: Blackwell, 1997.
12. Castoriadis C. *Institution de la société et religion / Cornelius Castoriadis (ed.) // Domaine de l'homme*. – Paris: Seuil, 1986.
13. Castoriadis C. *Institution de la société et religion // Esprit*, 1982.
14. Castoriadis C. *Institution of Society and Religion / David Ames Curtis (ed. and trans.) // World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*. – Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.
15. Castoriadis C. *L'institution imaginaire de la société*. – Paris: Seuil, 1975.
16. Castoriadis C. *La culture dans une société démocratique / Cornelius Castoriadis (ed.) // La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. – Paris: Seuil, 1996.
17. Castoriadis C. *Pouvoir, politique, autonomie / Cornelius Castoriadis (ed.) // Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. – Paris: Seuil, 1990.
18. Castoriadis C. *Power, Politics, Autonomy / Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe and Albrecht Welimer (eds) // Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.
19. Castoriadis C. *Power, Politics, Autonomy / David Ames Curtis (ed.) // Philosophy, Politics, Autonomy*. – New York: Oxford University Press. – 1991.
20. Castoriadis C. *The Imaginary Institution of Society / trans. Kathleen Blamey*. – Cambridge: Polity Press, 1987.

21. Constant B. De la liberté chez les modernes. Ecrits politiques. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet. – Paris: Le Livre de Poche, 1980.
22. Deleuze Gilles and Guattari, Félix // Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe. – Paris: Minuit, 1972
23. Descombes V. Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978). – Paris: Minuit, 1979.
24. Descombes V. Modern French Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
25. Dumont L. A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism // Religion. –1982. – № 12.
26. Dumont L. Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective. – Chicago, IL and London: University of Chicago Press, 1992.
27. Dumont L. From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977.
28. Dupuy J.P. Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre. – Paris: Bayard, 2002.
29. Dupuy J.P. Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs. – Paris: Ellipses, Ecole Polytechnique, Edition Marketing. – 1992.
30. Dupuy J.P. Tangled Hierarchies: Self-reference in Philosophy, Anthropology and Critical Theory // Comparative Criticism. – № 12. – 1990.
31. Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. – Paris: Presses Universitaires de France, 1979.
32. Durkheim É. The Elementary Forms of the Religions Life / trans. Joseph Ward Swain. – London: Allen & Unwin, 1968.
33. Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society. – 1767 / available at <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/ferguson/civil.html>.
34. Freitag M. Le naufrage de l'Université et autres essais d'épistémologie politique. – Paris and Québec: La Découverte/M.A.U.S.S. & Nuit Blanc Éditeur, 1995.
35. Freitag M. Pour un dépassement de l'opposition entre 'holisme' et 'individualisme' en sociologie // Revue européenne des sciences sociales XXXTI, 1994.
36. Gaucher M. The Disenchantment of the World: A Political History of Religion / trans. Oscar Burge. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

37. Gauchet M. Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme (Préface) / Benjamin Constant (ed.) // De la liberté chez les modernes. – Paris: Le livre de poche pluriel, 1980.
38. Gauchet M. De l'avènement de l'individu à la découverte de la société / Marcel Gauchet (ed.) // La condition politique. – Paris: Gallimard, 2005.
39. Gauchet M. La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive / Marcel Gauchet (ed.) // La condition politique. – Paris: Gallimard, 2005.
40. Gauchet M. Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion. – Paris: Gallimard, 1985.
41. Hegel G.W.F. La phénoménologie de l'esprit. – Tome 1 & II. – Paris: Aubier Montaigne, 1941.
42. Hofstadter Douglas R. Gödel, Esches Bach. An Eternal Golden Braid. – New York: Vintage Books, 1980.
43. Kant I. Kritik af den praktiske fornuft. – Copenhagen: Hans Reitzels Forlag, 2000.
44. Labarrière P.-J. Autonomie (Philosophie générale) / André Jacob and Sylvain Auroux (eds) // Encyclopédie Philosophique Universelle: Les notions philosophiques. – Vol. 1. – Paris: Presses universitaires de France, 1990.
45. Lefort C. Democracy and Political Theory / trans. David Macey. – Cambridge: Polity Press, 1988.
46. Lefort C. Essais sur le politique. – Paris: Seuil, 1986.
47. Lefort C. Le travail de l'œuvre Machiavel. – Paris: Gallimard, 1972.
48. Lefort C. Machiavelli and the Verità Effetuale / Claude Lefort (ed.) // Writing: The Political Test. – Durham, NC and London: Duke University Press, 2000.
49. Lévi-Strauss C. Introduction à [l'œuvre de Marcel Mauss] / Marcel Mauss (ed.) // Sociologie et anthropologie. – Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
50. Manent P. An Intellectual History of Liberalism. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
51. Manent P. Naissances de la politique moderne. – Paris: Payot, 1977.
52. Merleau-Ponry M. Phénoménologie de la perception. – Paris: Gallimard, 1945.
53. Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception / trans. Colin Smith. – London and New York: Routledge, 1962.
54. Morin E. La Méthode // La vie de la vie. – Paris: Seuil, 1980.
55. Ortigues E. Le discours et le symbole. – Paris: Aubier, 1962.

56. Polanyi K. The Great Transformation. – New York: Octagon Books, 1980.
57. Quéré L. Des miroirs équivoques. À l'origine de la communication moderne. – Paris: Aubier Montaigne, 1982.
58. Rifflet-Lemaire A. Jacques Lacan. – Bruxelles: Charles Dessart, 1970.
59. Rifflet-Lemaire A. Jacques Lacan. – London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
60. Rosanvallon P. Le capitalisme utopique. – Paris: Seuil, 1979.
61. Sartre J.-P. L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. – Paris: Gallimard, 1969.
62. Sartre J.-P. L'existentialisme est un humanisme. – Paris: Nagel, 1968.
63. Simmel G. «The Concept and Tragedy of Culture» and «Bridge and Door» / David Frisby and Mike Featherstone (eds) // Simmel on Culture: Selected Writings. – London: Sage, 1997.
64. Taylor Ch. Sources of the Self // The Making of the Modern Identity. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
65. Tocqueville A. de. De la démocratie en Amérique, Souvenirs & L'ancien régime et la révolution. – Paris: Robert Laffont, 2002.
66. Tocqueville A. de. Democracy in America. A New Translation by George Lawrence / ed. J. P. Mayer. – Garden City, NY: Anchor/Doubleday, 1969.
67. Wilden A. System and Structure: Essays in Communication and Exchange. – London: Tavistock, 1972.

Dominique Bouchet. The ambiguity of the modern conception of autonomy and the paradox of culture

Grounded in newer French socio-political philosophy, this text deals with the paradoxical situation in which the interpretation of society as well as the relation between the individual and the social remains ambiguous even though autonomy and interrogation of the social emerges: Autonomy remains trapped between transcendence and immanence. Modernity is when society claims to know that it has to produce its own myths. Traditional societies did not relate to their myths as if they were their own products. Nevertheless, as soon as the traditional religious points of reference are disclosed and disappear, the community gives itself new points of reference in order to put the social at a distance. Thus the social creates a distance to itself and a mirror for itself in order to perceive itself and work upon itself. The article explores the questions

of why this is so and the difference between heteronomous and autonomous autotranscendence.

Key words: *modern conception of autonomy, paradox of culture.*

УДК 316.422

В. П. Степико

МОДЕРНІЗАЦІЯ, ТРАНСФОРМАЦІЯ ЧИ ПСЕВДОМОДЕРНІЗАЦІЯ?

Стаття присвячується з'ясуванню змісту та сутності тих змін, що відбуваються в українському суспільстві.

Ключові слова: *модернізація, трансформація, псевдомодернізація.*

Для України, яка сьогодні прагне зайняти достойне місце серед світової спільноти, надзвичайно актуальними є соціальні перетворення, які найчастіше позначають як модернізація.

Дослідженню проблем модернізації українського суспільства присвячені роботи багатьох вітчизняних науковців – О. Балакіревої, А. Гальчинського, Є. Головахи, В. Горбатенка, А. Зеленько, Р. Левіна, М. Михальченка, С. Катаєва, О. Кідратець, А.Коваленка, І.Кресіної, П. Кутуєва, О. Куценко, М. Павловського, Н. Паніної, В.Тарасенка, В. Танчера, М. Требіна, В. Цвітка та інших. Головна увага у цих дослідженнях приділяється аналізу феномену модернізації, його змісту, механізмів, чинників та тих проблем, які гальмують процес «осучаснення» українського суспільства.

Однак, сьогодні можна вже говорити про те, що процес модернізації українського суспільства, який розпочинався майже спонтанно та сприймався надто оптимістично, (особливо, у перші роки незалежності), демонструє невтішні результати, які є небезпечними для державотворчих процесів в Україні. Проблема ця системна, і як справедливо відзначає М.Требін, породжена особливостями пострадянських трансформацій: по-перше, втіленням праворадикальної версії капіталізму, оскільки модернізаційна стратегія у сфері економічних реформ була орієнтована на первісне накопичення капіталу, перерозподіл власності в приватних інтересах і на його консюмеристську (споживчу) культуру; по-друге, встановленням автократії й олігархії в політиці, по-третє, соціальною