УДК 165+304.44

М. І. Бойченко

доктор філософських наук, професор

ПОДОЛАННЯ НЕЙМОВІРНОСТІ СОЦІАЛЬНОГО ДОСВІДУ

Проаналізовано основні філософські підходи до поняття досвіду: від внутрішнього досвіду свідомості до експансії соціальних практик на нові царини пізнання і дії. Виявлено комунікативну природу соціального досвіду. Встановлено такі основні напрями подолання неймовірності досвіду: креативне подолання неймовірності досягнення цілісності досвіду, технічне та інформаційне подолання недоступності досвіду, мовно-світоглядне подолання незрозумілості досвіду, нормотворче соціально-системне подолання неприйнятності досвіду.

Ключові слова: досвід, соціальний досвід, внутрішній досвід, комунікація, цінності, неймовірність, соціальні практики.

За аналогією з працею Нікласа Лумана "Неймовірність комунікації" [6], де йдеться про три перешкоди здійснення комунікації, варто говорити про неймовірність соціального досвіду, оскільки соціальний досвід здобувають саме у соціальній комунікації і з приводу неї. Водночас, слід попередньо оцінити, наскільки ті засоби, які Луман пропонує для подолання неймовірності комунікації, можуть виступати засобами подолання неймовірності соціального досвіду.

Неймовірність ми розуміємо у двох сенсах: як неймовірність практичного здійснення і як неймовірність його осягнення людиною. Ці дві неймовірності варто розрізняти, хоча нерідко друга неймовірність зумовлює першу. Так, ще Зенон Елейський, ілюструючи думку Парменіда, звертав увагу саме на неспроможність розуму пояснити чуттєво очевидне: стріла летить, але наш розум не може пояснити, як вона з однієї точки спокою потрапляє у іншу точку спокою [8]. Надто спрощеним було би протиставляти внутрішній досвід досвіду зовнішньому, як це зустрічаємо у Джона Лока, тим більше, що у самій традиції філософії емпіризму вже у Джорджа Берклі та Девіда Юма зовнішній досвід виявляється чимось сумнівним і виглядає більшою мірою як щось похідне від досвіду внутрішнього. Більш логічною тут виглядає лінія Канта-Гусерля з її зосередженням уваги на внутрішньому досвіді як досвіді свідомості. Якщо ж звернутися до пошуку відповідної цій лінії теоретичної позиції щодо соціального досвіду, то її чітко окреслив Вільгельм Дільтей: "Винятково у внутрішньому досвіді, у фактах свідомості я знайшов міцну опору для своєї думки; і я дуже сподіваюся, що жоден читач не звільнить себе від необхідності простежити за ходою мого доведення в цьому пункті. Будь-яка наука починається з досвіду, а всякий досвід спочатку пов'язаний із станом нашої свідомості, усередині якого він знаходить місце, і обумовлений цілісністю нашої природи. Ми називаємо цю позицію – згідно якої неможливо вийти за рамки цієї зумовленості, як от ніби дивитися без очей або спрямувати погляд пізнання поза самі очі, – теоретико-пізнавальною; сучасна наука і не може допустити ніяку іншу. Саме тут, як мені стало ясно, знаходить своє необхідне для історичної школи обґрунтування самостійності наук про дух. Бо з цієї позиції наш образ природи в цілому виявляється простою тінню, яку відкидає прихована від нас дійсність, тоді як реальністю як вона є ми володіємо, навпаки, тільки в даних внутрішнього досвіду і у фактах свідомості. Аналіз цих фактів – осердя наук про дух, і тим самим, як того і вимагає історична школа, пізнання начал духовного світу не виходить за межі сфери самого цього останнього, а науки про дух утворюють самостійну систему" [5, с. 272–273]. Для Дільтея, як і для більшості філософів німецької традиції від Готфріда Вільгельма Ляйбниця до Юрґена Габермаса, головне – виявити внутрішню логіку функціонування духу, а зовнішні прояви цього функціонування видаються не те, щоби нестуттєвими, але безумовно такими, що принципово не можуть змінити чи замінити цю логіку. У цьому вони залишаються, за великим рахунком, послідовниками Парменіда і Зенона – ідеальне буття є воістину, а всі інші форми існування залишаються лише ілюзією.

Американська школа прагматизму допомагає нам знайти місток між досвідом внутрішнім, досвідом свідомості і досвідом зовнішнім, досвідом поведінки. Причому сам Джемс спирається на філософські розробки своїх німецьких колег і розвиває їх. Так, Вільям Джемс у праці "Розмаїття релігійного досвіду" твердить: "У сучасній логіці встановлено відмінність двох шляхів у дослідженні всякого можливого предмету. З одного боку, виникає питання про його природу, утворення, його організацію, початок та історію. З іншого – про його значення, його сенс, його цінність. Відповідь на перше питання дається в так званому екзистенційному судженні, яке констатує існу-

вання предмета. Відповідь на друге – в судженні про цінності, яке складає оцінку предмета, – в судженні, яке німці називають Werturtheil. Ці два судження не можуть бути безпосередньо виведені одне з іншого. Вони випливають із двох зовсім різних запитів нашого духу, і необхідно розглянути їх – окремо раніше, ніж зіставляти одне з іншим" [4, с. 21]. Якнайкраще виправдання такої відмінності у судженнях демонструє, на думку Джемса, Біблія, яка "може бути одкровенням незважаючи на помилки, випадкові настрої і вільну людську творчість, аби тільки вона була правдивим зображенням внутрішнього досвіду, набутого духовно обдарованими людьми в горнилі великих криз їхнього життя. Слід визнати, що історичні факти самі по собі недостатні для визначення їхнього внутрішнього значення. І кращі представники біблійної критики дійсно ніколи не змішують екзистенціальної проблеми з проблемою цінності; приходячи до однакових висновків щодо історичного походження Біблії, вони по-різному оцінюють її як одкровення, відповідно до різних суджень про цінність, які вони собі склали" [4, с. 21–22]. І в кінці книги Джемс резюмує: "Якщо релігія є проявом, який дійсно служить на користь божій або людській справі, то той, хто живе хоча б вузьким релігійним життям, є кращим слугою цієї справи, ніж той, хто володіє лише величезним запасом відомостей про неї. Знання про життя – одне; а дійсна причетність до життя, коли її динамічні струми пронизують всю нашу істоту, – зовсім інше" [4, с. 387-388]. Досвід наголошує на особистісній причетності, тоді як знання, стверджує далі Джемс, виключають усе особистісне – в усякому разі знання наукові.

Найважливішим Джемс вважає "перші досвіди" релігійних пророків-геніїв: "… коли релігійні переживання досягають вищого ступеня розвитку, не може бути питання, якими вони є. Божественні риси релігійного об'єкта і урочистість реагування на нього тут настільки яскраво виражені, що не залишають місця сумнівам" [4, с. 46]. І дещо далі: "Сутність релігійного досвіду, – те, що має лягти в основу наших суджень про нього, має бути таким елементом або властивістю його, якої ми більш ніде не зустрінемо. А така властивість буде найяскравіше вираженою в найбільш однобічних, ненормально яскравих і інтенсивних релігійних переживаннях". "Безсумнівно, що деякі люди мають більш повним досвідом і більш високим покликанням, ніж інші, – абсолютно так само, як і у суспільному житті; але настільки ж безсумнівно, що всім буде краще, якщо кожна людина буде вільно виявляти себе в межах свого особистого досвіду, яким би останній не був, за умови, що інші люди будуть терпимо ставитися до цього" [4, с. 50].

Однак, ці переживання нерідко мають характер не просто екзальтацій, а психічних станів явно на межі між здоров'ям і хворобою. "Звідки випливає перевага, якої ми надаємо деяким станам духу? Хіба з того, що ми знаємо про попередні щодо них органічні стани? Ні – це завжди пояснюється одним з двох зовсім різних міркувань: або тим, що ми знаходимо безпосередню насолоду в цих станах, або тим, що на нашу думку вони можуть мати щасливі наслідки для всього нашого життя" [4, с. 29]. Тему щодо наслідків Джемс розвиває спеціально, при цьому посилаючись у аналізі справ релігії на позицію Канта: те, що для потреб пізнання теоретичної істини постає пустим і незначущим, для практики виявляється сповненим смислу і у вищій мірі дієвим. У цьому специфіка всієї філософії прагматизму. Так, Джон Дьюї також наполягає на практичності теорії інтелекту як спрямованої до звільнення досвіду: "Прагматистська теорія інтелекту має на увазі, що функція розуму полягає в обмірковуванні і висуненні нових і більш комплексних цілей, у звільненні досвіду від рутини і сваволі. Не використання мислення для досягнення цілей, заданих устроєм організму або існуючим станом суспільства, а застосування інтелекту для звільнення та лібералізації дії – ось у чому сенс вчення прагматизму" [11, с. 63].

Джемс же бачить дещо інший критерій значущості досвіду: "Гарантією цінності думки для нас є елемент внутрішньої радості, яку вона несе нам, або узгодженість цієї думки з нашими іншими думками, або ж її практична застосовність. На жаль, ці критерії не завжди узгоджені один з іншим. Внутрішня радість не завжди сполучена з практичної застосовністю. І те, що нам видається «прекрасним» в момент самого переживання, не завжди здається «істинним», коли ми порівнюємо це з результатом решти нашого досвіду" [4, с. 29].

Розвиває уявлення Джемса про досвід як джерело впливів, у тому числі і передусім впливів соціальних Ганс Роберт Яус. Однак, він звертає увагу на те, що досвід – це не стільки накопичена пам'ять, пасивний запас знань, скільки активна настанова на дію, до того ж досвід – не стільки суб'єктивний, скільки комунікативний феномен. Особливо цікаво, що Яус вбачає таку впливовість досвіду – і передусім його соціальну впливовість – у досвіді естетичному. Так, він акцентує увагу на "питанні естетичної практики, яка для мистецтва завжди була діяльністю творення, сприймання і комунікації, яке досі не з'ясоване і заслуговує на поновлення" [10, с. 15]. Естетична теорія тривалий час надто зосередилася на відображальній функції мистецтва, "з-поміж неосяжного безміру мистецьких функцій досвіду естетичного сприйняття в поле її зору потрапляють тільки продуктивні, рідше рецептивні й майже ніколи – комунікативні" [10, с. 16]. І далі – "… сьогодні легше реконструювати місце мистецького

твору в часі, з'ясувати оригінальність твору супроти попередників та наступників і навіть виявити його ідеологічні функції, аніж реконструювати досвід, який у продуктивній, рецептивній і комунікативній діяльності розвинув історичну та суспільну практику «in actu» (в дії); а вже з історій літератури та мистецтва ми отримували цілком конкретні наслідки цієї практики" [10, с. 16].

Варто звернути увагу на відмінності у підходах Джемса та Яуса. Якщо для Джемса за зразок досвіду соціального виступає релігійний досвід (а для цього підставою може бути двотисячолітнє панування церкви у європейському суспільстві і значно триваліше у інших суспільствах), то Яус протиставляє естетичний досвід релігійному: "перший феноменологічний опис, який можемо назвати досвідом естетичного сприйняття, знову й знову відсилає нас до тієї межі, що відділяє естетичне позиціонування від сфери релігійного досвіду. Цю відмінність можна пояснити антропологічно, історико-філософськи, але передумовою завжди є своєрідність естетичного сприйняття… добровільний характер естетичного розуміння смислу. Саме те, що мистецтво не може мати жодного обов'язкового значення, а його правду не можуть ані заперечити догми, ані «фальсифікувати» логіка, й становить його суспільну функцію" [10, с. 33]. Тут Яус також протиставляє, як і Джемс, знання у його екзистенційній фактичності, позитивності цінностям свободи відкритого у майбутнє досвіду (обоє виховані на філософії Канта), однак для Джемса ця свобода пов'язана з цінностями релігії і релігійного досвіду, а для Яуса – з цінностями мистецтва і естетичного досвіду.

Секрет полягає у тому, що релігію Яус витлумачує як церкву та її догмати, тоді як Джемс розуміє її як особливий суб'єктивний стан, у якому зрівнюються християнські святі, буддисти, і навіть щирі і навіть запеклі атеїсти, тією мірою, якою ними рухає пафос схиляння перед Вищою силою, нехай навіть Розумом атеїстів: "… домовимося під релігією розуміти сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особистості, оскільки їхнім змістом встановлюється її стосунок до того, як вона шанує Божество" [4, с. 40]. "Подібно до того, як оптика виходить від досвіду зрячих людей і перевіряє свої подальші висновки на тому ж досвіді, – точно таким же чином і наука про релігії повинна виходити з особистого досвіду людей релігійних і рахуватися з ним у всіх своїх критичних побудовах. Вона не може віддалитися від конкретного життя і діяти в атмосфері абстрактної порожнечі. Вона повинна раз назавжди визнати, як визнає будь-яка наука, що жива природа невловима для неї, і що її побудови є тільки наближеннями. Філософія виражає себе в словах, тоді як істина і реальність здійснюються в нашому житті такими шляхами, які виключають можливість словесного їхнього формулювання. В життєвому акті сприйняття завжди полягає щось, що вислизає від розуму, і що недоступно жодній рефлексії" [4, с. 362–363].

Ці слова цілком міг би підтримати і Яус, якщо враховувати, що для нього мистецтво є між іншим і не в останню чергу соціальною творчістю, як і для Джемса релігія є передусім натхненним соціальним творенням. Джемс, мабуть міг би підтримати і ту позицію, яку висловив після відповіді на моє питання Христос Янарас – а саме, на запитання, чи не є літургія символом чи взірцем соціальності, Янарас відповів, що літургія якраз і є дійсною соціальністю. Його відповідь прозвучала у тому контексті, що соціальність саме і народжується у такій літургії і поширюється по всьому суспільству – нам видається, що причастя тоді постає ані як формальний ритуал на основі догмату, ані як довільна символічна творчість (у термінології Джемса – "містичний досвід"), а як соціальна практика, як найуніверсальніша соціальна процедура, яка реактуалізує наявний соціальний досвід і сприяє здобуттю нового соціального досвіду. Видається, що для Яуса мистецтво постає не лише як те, що заміщує соціальні функції релігії у секулярну добу, але навіть саме стає новою релігією.

Отже, і для Джемса і для Яуса відповідно релігія і мистецтво цінні не так самі по собі, як джерело особливого досвіду, зокрема вкрай значущого для соціальної творчості. Схожу позицію Йоас знаходить у Дьюї в його філософії досвіду: "На відміну від досвіду, який набувається в результаті будь-яких дій, досвід особливого роду він називає «якимсь досвідом». Тим самим він підкреслює цілісний, когерентний характер досвіду певного роду, який нібито сам по собі виокремлюється із загального плину множинного досвіду. У звичайній дії різні аспекти існують паралельно один з одним і не інтегруються, розпочаті дії виявляються перерваними без внутрішньої причини". І далі: "Дьюї протиставляє не мистецтво і повсякденність, а завершений і фрагментований досвід. Будь-якій практичній дії може бути притаманною естетична якість завершеності. «Завершеність», своєю чергою, означає не формальну властивість, а всеосяжну смислову навантаженість кожної часткової дії для діючого суб'єкта. Одна й та ж діяльність, наприклад приготування їжі, може бути пережита на досвіді як безглузда підневільна праця і як осмислений внесок у спільне життя" [6, с. 154]. І ще далі: "Він прагне до такого суспільства, в якому для діючих суб'єктів є можливість осмисленої дії, тобто такої дії, в якій всі часткові дії пройняті сенсом цілого, а індивідуальну окрему дію переживають на досвіді як частину наділндивідуальної. Тому у Дьюї сенс поняття креативності наближається до створеної са-

мим суб'єктом осмисленості способу дій. Це доступно не тільки геніям, а й усім діючим суб'єктам, оскільки кожна людина набуває унікальний досвід, яким вона, якщо тільки вона сам собі довіряє, може поділитися з іншими" [6, с. 155]. Як бачимо, ідеї естетики Канта тут розвинені до майже остаточної їх експлікації. Однак, на нашу думку, тут виявляється ще одна прихована неймовірність соціального досвіду – як звичайній людині досягнути цілісності досвіду, яку демонструє геній? Очевидно відповідь знаходиться у площині соціальної комунікації, однак докладніше про це дещо нижче.

Варто ще раз підкреслити, що досвід і для Джемса і для Яуса постає як ціннісно значущий більшою мірою, аніж як фактичний історичний досвід. Найбільш радикально і влучно ситуацію з сенсовим наповненням досвіду як таким, що виходить далеко за межі позитивістського його опису, характеризує, на нашу думку, Романо Гвардіні – сучасник Яуса і дуже шанована людина у німецькій філософії. Таке наповнення досвіду Гвардіні пояснює на прикладі життя Ісуса. Навіть звертаючись спочатку до розуміння християнського святого, такого як Франциск Асизький, не можемо втиснути у каузальні пояснення його життя, а тим більше, коли мова йде про боголюдину – Ісуса: "Життя Франциска Асизького можна описати тією мірою, якою і тут таїна відродження і благодатного провідництва не протистоїть кожному «чому» і «звідки». А можна все ж спробувати побачити, яке місце він займає у своїй епосі, як вона впливає на нього і, своєю чергою, формується ним, як він притягує до себе духовні сили свого часу, стає їх безпосереднім вираженням і все ж цілком залишається самим собою, яким чином він шукає те Єдине, у чому він прагне себе здійснити, які вагання, зриви, які стадії звершення стали долею його пошуків. У Ісуса і це є можливим у дуже вузьких рамках. Звісно, Він включений у певне істричне середовище, і розуміння задіяних у ньому сил сприяє кращому розумінню Його самого, – та все ж ані Його сутність, ані Його діяльність не може бути виведено з історичних даних, адже Він виходить з таїни Божої і у неї повертається після того, як «побутував і спілкувався з нами» (Діяння 1.21). Можна, звісно, простежити в Його житті певні події, які мали вирішальне значення, можна осягнути їхнє смислове спрямування і побачити, в чому втілюється цей сенс, – але «розвиток» у власному сенсі цього слова осягнути неможливо. Тією ж мірою неможливо вказати на «мотивування» плину його долі і того, як Він виконує Свою місію, адже останнє «чому» полягає у незбагненності того, що Він називає «волею Батька» і що вислизає з кожного історичного пояснення" [3, с. 6–7]. Тут спостерігаємо явне ствердження трансцендентності цінностей порівняно зі світом фактів. Насправді таке жорстке протиставлення все ж є крайнім випадком – зазвичай цінності не настільки відірвані від фактів, коріняться у них до певної міри, хоча найважливіше у них дійсно ще не набуло фактичності, а лише має її набути. Саме у цьому і полягає найважливіший світський урок з релігійної позиції Гвардіні. Соціальний досвід ціннний не тим, чим він стане для істориків, а тим чим він видається для них та інших науковців неймовірним. Основне завдання досвіду – долати свою неймовірність, а точніше – долати недостатню віру людей у його здійсненність.

І все ж при розгляді основних перешкод здобуття соціального досвіду варто відволіктися від аналізу наслідків розрізнення неймовірності практичного здійснення досвіду і неймовірності його осягнення людиною, але натомість повернутися до них у кінці статті, однак варто мати на увазі це розрізнення вже зараз.

Яус розрізнює три складові досвіду, які він позначає наступним чином: "взаємодія трьох функцій людської діяльності показала, де саме в естетичній діяльності техніка проявляється як «поезис», комунікація – як «катарсис», а світогляд – як «естезис». І стається це у досвіді мистецького сприйняття, який через відокремлення від владних відносин без жодного тиску ззовні довгий час іде шляхом естетичної освіти" [10, с. 19]. Нижче ми побачимо, що явно чи неявно Ніклас Луман багато у чому слідує цьому функціональному поділу досвіду, коли веде мову про неймовірність комунікації.

Луман говорить про три неймовірності комунікації: неймовірність розуміння, неймовірність доступу і неймовірність прийнятності. Варто їх розглядати у такій послідовності: неймовірність доступу – тобто проблема технічного (у найширшому значенні) забезпечення комунікації; неймовірність розуміння – тобто проблема більшою мірою семіотична і частково герменевтична; і нарешті неймовірність прийнятності – тобто проблема ціннісна і мотиваційна.

Ці три проблеми варто співвідносити з трьома поглядами на соціальний досвід, який можна вивести з нашого аналізу умов соціального розвитку [1]. Йдеться про зовнішні рамкові умови, внутрішні рамкові умови і нарешті ціннісні чинники.

Соціальний досвід, передусім, залежить від того, з ким ми можемо взаємодіяти в принципі. Для цього необхідний спільний простір – як фізичний, так і соціальний, символічний. Найпростіше відстежити і забезпечити спільність фізичного простору. Це досягається розширенням можливостей особистісної комунікації сучасними засобами масового зв'язку, тісно переплетеними із засобами масової комунікації та засобами масової інформації. Значною мірою це ущільнює соціальний та символічний простір, хоча й не визначає

однозначно їхній зміст. Технічно виникає значно більше можливостей, однак культура використання цих можливостей має інше джерело. Тим самим йдеться про зовнішні рамкові умови здобуття соціального досвіду. Без їхнього урахування і вмілого використання соціальний досвід є доволі проблематичним або й взагалі неможливим.

Також соціальний досвід залежить від розвиненості здатності і множини шляхів досягнення розуміння іншої людини. Герменевтика обґрунтовує культуру таких здатностей і шляхів досягнення, однак вона лише обслуговує наявні традиції (передсудження, мовні ігри, культурні взірці тощо), оскільки йдеться лише про наявні смисли та їх виявлення (своєрідний змістовий позитивізм – позитивізм смислів). Семіотика являє собою досконалу техніку оперування знаками та їхніми значеннями (інша версія змістового позитивізму – позитивізм значень), за якої культура набуває характеру "гри в бісер", яка не має цілей, визначених певними цінностями. Якщо герменевтика надає цінностям надто жорстокого, гіпостазованого значення, то семіотика надто їх релятивізує, перетворюючи на черговий об'єкт "гри в бісер". Габермас справедливо говорить про потребу критики традицій як критики ідеологій, однак виявляється надто радикальним у такій критиці, потрапляючи у пастку семіотичної індиферентності щодо цінностей [2]. Тим самим знову пояснюється, як можливий досвід, однак він не стає бажаним та необхідним. Йдеться про внутрішні рамки його здобуття.

Лише цінності пояснюють, як можливий досвід по суті, а не технічно. Цінності вмотивовують людину до здобуття соціального досвіду – причому не будь-якого, а конкретного, контекстуально визначеного. Вони визначають, який досвід бажаний, а який небажаний. Досвід конструювання атомної бомби, або досвід гомосексуальності можуть бути технічно можливими, однак для їхнього здійснення потрібне "відключення" одних цінностей і "включення" інших. Такі "включення/відключення" не є грою у соціальні ідентичності, але можливі як переоцінка всіх цінностей. Лише тоді вони дають соціальний досвід, а не мають характер егоїстично-гедоністичного полювання за "гострими відчуттями". Для цього цінності повинні мати конкретно-соціальний, спільнотний характер, тобто їхніми носіями індивіди можуть стати лише шляхом включення до стійких комунікативних спільнот як їхні учасники. У таких спільнотах, які утворюються і існують за умови тривалих сталих зовнішніх та внутрішніх рамкових умов, і виробляється соціальний досвід як досвід спільної соціальної та історичної долі, до якої апелював, зокрема, Мартін Гайдеґер. Останній звертав увагу на неможливість підміни генетично-казуальними поясненнями [9, с. 325–327] (у нашому трактуванні рамковими умовами) сутнісних пояснень (у нашій версії – ціннісних мотивацій).

Розгорнуто досвід як втілення креативності можна було би обґрунтувати, базуючись на вченні Ганса Йоаса про креативність дії. Так, за його твердженням, ще у найдавніші часи люди виходили зі свого досвіду, коли творили свій світогляд і соціальний світ: "Повну історію ідеї креативності, мабуть, не можна починати з XVIII ст. Її слід було би почати ще задовго до Ренесансу, коли відродилася антична ідея божественного натхнення і внаслідок цього самовідчуття творчих діячів отримало нову горду можливість виразу. Початок такої історії має, мабуть, сходити до найдавніших (з тих, що дійшли до нас) міфів про творіння, якщо ми маємо право припустити, що в них знаходить свій вираз людський досвід про виникнення і створення нового. Статеве зачаття, селянська праця, ремісниче виробництво і перемога в боротьбі являють собою типову дослідну основу, з допомогою якої дають відповідь на питання про походження Космосу або окремих сутностей" [6, с. 83–84]. При цьому Йоас чітко визначає, слідом за Дьюї надіндивідуальний характер досвіду цінностей: "Дьюї, виступаючи проти матеріалізму та ідеалізму, запитує про "функції" ідеалів в дії, тобто про значення і виникненні ціннісної зв'язку та непохитності ціннісних передумов. Ідеали – це не те, що ми встановлюємо з власної волі, а те, що нас захоплює і що лежить в основі окремих наших бажань і цілей" [6, с. 159]. Однак, така надіндивідуальність досвіду цінностей, на нашу думку, не редукується до абстрактних ідеалів, але потребує комунікативного, спільнотного підтвердження.

А тепер повернемося до позиції Яуса, який, розгортаючи критику елітаристської, дистанційованої від соціальної практики і соціальної комунікації естетичної теорії Теодора Адорно, захищає можливість і соціальну значущість естетичного досвіду.

Отже, "перше. Хоч яким би невтішним видавалося ідеолого-критичному ригоризмові становище мистецтва в умовах панування та конкуренції мас-медій, в історії завжди існували епохи пригноблення мистецтв, які більшою мірою, ніж інші, прогнозували їх занепад. Скажімо, заборона живопису, що періодично поновлювалася за часів панування церкви, без сумніву, була не менш загрозливою, аніж "потоплення" живопису нашими мас-медія. Та все ж після кожної ворожої до мистецтва фази розвитку досвід естетичного сприйняття набував несподівано нової форми – через обхід заборон, переосмислення канонів або винайдення нових засобів вираження" [10, с. 22–23]. Тут явно позиція Яуса щодо техніки як поезису перегукується з аналізом неймовірності доступу до комунікації у Лумана.

Що ж стосується естезису, який творить новий світогляд, Яус стверджує далі: "По-друге, ця фундаментальна непокірливість досвіду естетичного сприйняття проявляється також у його постійному та не піддатливому до подальшого тиску дозволі ставити допитливі запитання або ж суґерувати приховане у фікціях, де система обов'язкових відповідей та дозволених запитань утверджує та легітимізує панівне становище певного світо пояснення. Ця трансгресивна функція запитання та відповіді перебуває водночас і на обхідних шляхах фікційної літератури, й на магістральних дорогах літературних процесів" [10, с. 23]. Тут, вочевидь, слід співвідносити цей погляд на світоглядну функцію досвіду з баченням Луманом ролі мови як засобу пояснення – з усією її варіативністю.

І нарешті, ту функцію, яку виконують соціальні системи, коли роблять певну соціальну комунікацію чи соціальний досвід прийнятними (за попередніх умов їхньої доступності та зрозумілості), у Яуса виконує нормотворчість мистецтва, яку він розуміє цілком у Кантовому дусі як слідування взірцю поведінки (взірцевому судженню смаку, який подає геній), а не закону логіки: "… мистецтво може водночас заперечувати наявне й лишатися при цьому нормотворчим (або, іншими словами… мистецтво може створювати норми для практичної діяльності, не нав'язуючи їх – так, щоб обов'язковість цих норм випливала лише зі згоди суб'єкта сприйняття)". І дещо далі: "… оскільки естетичне судження потребує узгодження з іншими судженнями, воно може брати участь у тих нормах, які лише конституюються, й водночас саме конструює суспільні відношення" [10, с. 23]. Як ми спеціально досліджували у своїй монографії, сталою і неусувною підставою для надання суб'єктом згоди на підтримку певних норм не може бути його волюнтаристське рішення – а натомість лише спільні з представниками певної комунікативної спільноти цінності, які виступають основою того чи іншого різновиду соціальної ідентичності для особи [1, с. 216–228]. Певною мірою, хоча і частково, лише у вимірі визнання, цю ідею реалізує Аксель Гонет у своїй праці, присвяченій темі визнання [12]. Більш важливою, хоча й дещо оглядовою, видається праця Ганса Йоаса, присвячена темі цінностей – однак тут недостатньо розглянуті сюжети пов'язані з темами соціальної комунікації та функціонування соціальних спільнот [13].

Таким чином, коли йдеться про усвідомлення людиною своєї соціальної ідентичності як ціннісної ідентичності з учасниками певної стійкої комунікативної спільноти, то саме таке усвідомлення є суттєвим для набуття соціального досвіду, і саме таке усвідомлення збільшує імовірність успіху такого досвіду. На відміну від невичерпної множини суб'єктивних образів уяви – які можуть бути, а можуть і не бути значущими для соціального досвіду. Таку значущість суб'єктивні образи врешті-решт набувають у тому випадку і тоді, коли стають матеріалом (який підлягає подальшій трансформації під час узгодження з суб'єктивними образами інших осіб) для усвідомлення соціальної ідентичності особи як її спільної ціннісної ідентичності з іншими учасниками певної стійкої комунікативної спільноти.

Отже, соціальний досвід включає в себе усі можливі варіації людської поведінки і мислення з приводу соціальної комунікації, однак його ціннісним, змістовим і функціональним ядром є досвід участі у стійких комунікативних спільнотах. Саме останній є визначальним у структуруванні конкретного соціального досвіду, який теоретично має можливість по-різному використовувати соціальні системи, соціальні інститути, символічні системи, структури міжособистісної взаємодії (патерни) тощо. Набуваючи досвіду на практиці, люди долають упередження щодо неймовірності його осягнення – може не відразу і не в усьому, але неухильно і більшою мірою послідовно. З іншого боку, кожне теоретичне дезавуювання неймовірності осягнення досвіду – до чого не в останню чергу докладає рук філософія, а не лише експериментальні науки – сприяє розширенню і інтенсифікації практики набуття досвіду. І сфера соціального досвіду в ході еволюції людства є найбільш явним і переконливим доведенням цієї взаємозалежності.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бойченко М. І.* Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісні і функціональні аспекти : монографія / М. І. Бойченко. – К. : ПРОМІНЬ, 2011. – 320 с.
2. *Габермас Ю.* Постметафізичне мислення / Юрген Габермас ; [пер. з нім. В. Купліна]. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с.
3. *Гуардини Р.* Господь = Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi / Романо Гуардини. – М. : Культурный центр "Духовная библиотека", 2012. – 584 с.
4. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта / Уильям Джеймс ; [пер. с англ. под общ. ред. П. С. Гуревича и С. Я. Левит]. – М. : Наука 1993. – 432 с.
5. *Дильтей В.* Введение в науки о духе / Вильгельм Дильтей ; [пер. с нем. под ред. В. С. Малахова] // Дильтей В. Собрание сочинений : в 6 т. Т. 1 / под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 270–730.
6. *Йоас Х.* Креативность действия / Ханс Йоас. – СПб. : Алетейя, 2005. – 320 с.
7. *Луман Н.* Невероятность коммуникации / Никлас Луман ; [пер. с нем. А. М. Ложеницина под редакцией Н. А. Головина] // Проблемы теоретической социологии. – Вып 3. – СПб. : Издательство СПбГУ, 2000. Сетевой адрес: http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2972.

8. Фрагменты ранних греческих философов / [АН СССР Ин-т философии ; издание подгот. А. В. Лебедев ; отв. ред и авт. вступ. ст. И. Д. Рожанский]. – М. : Наука, 1989. – 576 с.
9. *Хайдеггер М.* Цолликоновские семинары / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. И. Глуховой]. – Вильнюс : ЕГУ, 2012. – 406 с.
10. *Яус Г. Р.* Досвід естетичного сприйняття і літературна герменевтика / Ганс Роберт Яус ; [пер. з нім. Роксоляна Свято і Петро Таращук]. – К. : Основи, 2011. – 624 с.
11. *Dewey J.* The Need for a Recovery of Philosophy / J. Dewey // Dewey J. et al. Creative Intelligence. Essays in the Pragmatic Attitude. – New York : Henry Holt, 1917. – P. 3–69.
12. *Honnet A.* The Struggle for Recognition / Axel Honnet ; translated by Joel Anderson. – Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1996. – 237 p.
13. *Joas H.* Die Entstehung der Werte / H. Joas. – Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1999. – 321 S.

Бойченко М. И. **Преодоление невероятности социального опыта.** *Проанализированы основные философские подходы к понятию опыта от внутреннего опыта сознания к экспансии социальных практик на новые сферы познания и действия. Выявлено коммуникативную природу социального опыта. Установлены следующие основные направления преодоления невероятности опыта: креативное преодоление невероятности достижения целостности опыта, техническое и информационное преодоление недоступности опыта, культурно-мировоззренческое преодоление непонятности опыта, нормотворческое социально-системное преодоление неприемлемости опыта.*

Ключевые слова: опыт, социальный опыт, внутренний опыт, коммуникация, ценности, невероятность, социальные практики.

Boychenko M. I. **Overcoming of the improbability of social experience.** *There are analyzed the basic philosophical approaches to the concept of experience: from the inner experience of consciousness to the expansion of social practice into new realms of knowledge and action. It is discovered the communicative essence of social experience. There are established the following main areas to overcoming of the improbability of experiences: creative overcoming of the improbability of experience integrity achievement, technical and information overcoming of the inaccessibility of experience, language and worldview overcoming of the uncertainty of experience, norm-making social-systemic overcoming of the in-acceptability of experience.*

Keywords: experience, social experience, inner experience, communication, values, improbability, social practices.