

<https://doi.org/10.15407/fd2023.04.056>  
УДК 167/168

**Світлана ЩЕРБАК**, науковий співробітник відділу соціальної філософії  
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України  
01001, вул. Трьохсвятительська, 4, Київ (Україна);  
старший науковий співробітник  
Міжнародний центр перспективних досліджень  
імені Кете Гамбургер «Культури досліджень»  
Аахенський технічний університет Північної Рейн-Вестфалії  
52062, Театерштрассе, 75, Аахен (Німеччина).  
[Svitlana.Shcherbak@khk.rwth-aachen.de](mailto:Svitlana.Shcherbak@khk.rwth-aachen.de)  
<https://orcid.org/0000-0003-0458-5176>

## КОНЦЕПТ МОДЕРНІЗАЦІЇ І СОЦІАЛЬНЕ УЯВНЕ: МЕТОДОЛОГІЧНІ НОТАТКИ

---

*Теорія модернізації від моменту свого виникнення зазнавала стількох трансформацій, що є сенс говорити про «модернізаційний дискурс», а сам концепт розглянути під кутом зору соціальної епістемології як «соціальне уявне». Обґрунтуванню цього підходу і присвячена ця робота. Концепт модернізації цікавий тим, що він містить у собі не лише герменевтичні, а й прескриптивні елементи — ставлячи суспільство в ширші історичні рамки минулого, теперішнього і майбутнього, він створює нормативний горизонт саморозуміння та соціальної трансформації. Він дає нам змогу уявити наше суспільство як історичне ціле, уявити суспільний ідеал і суспільний розвиток як шлях до нього. Водночас він апелює до образів соціальної уяви — суспільного уявного залежно від контексту. Тому окреме питання полягає в тому, якого смислового навантаження набуває цей концепт, коли опиняється в іншому соціокультурному та політичному контексті.*

*Робота складається з трьох підрозділів: перший присвячено огляду теорії модернізації та їх трансформації під впливом соціальної епістемології; у другому йдеться про уяву як антропологічне апіорі та соціальне уявне; нарешті, в останньому підрозділі, що слугує також як висновки, обґрунтовується, чому, з огляду на мету дослідження, доречніше розглядати концепт модернізації в контексті соціального уявного, аніж як ідеологію.*

**Ключові слова:** модернізація, соціальна уява, уявне, соціальна епістемологія, ідеологія.

Тема модернізації в Україні так чи інакше обговорюється з кінця 1980-х, і наразі, коли українську економіку зруйновано, а суспільство травмовано війною, вона залишається надзвичайно актуальною. Проте зараз обговорюється в основному те, яким чином здійснювати модернізацію і чи є вона нагаль-

---

Цитування: Щербак, С. (2023). Концепт модернізації і соціальне уявне: методологічні нотатки. *Філософська думка*, 4, 56–70. <https://doi.org/10.15407/fd2023.04.056>

ною під час війни, або ж варто це тимчасово відкласти «на потім». Але «модернізація» є доволі проблемним поняттям як з погляду соціальної філософії, так і з погляду історії понять — розмитим, історично мінливим, варіативним та залежним від контексту. Про модернізацію йшлося у виступах і програмних документах різних українських президентів та політичних діячів. За часів президентства Віктора Януковича «модернізація» взагалі стала ключовим словом — у своєму посланні до Верховної ради 2010 року він проголосив модернізацію «стратегічною метою українського суспільства». Про модернізацію в різних контекстах згадували Петро Порошенко та Володимир Зеленський — обидва мали на увазі рух українського суспільства у бік ЄС та імплементацію відповідних реформ. Водночас у 2009 році російською владою було сформовано програму «консервативної модернізації», яка поєднує консервативний політичний порядок денний і традиційні цінності з ідеєю технологічної модернізації, що на сьогодні стало ядром російської ідеології. І коли Володимир Зеленський у своїх промовах розмірковує над майбутнім України та повоєнною модернізацією, він вочевидь має на увазі щось цілком інше, аніж російський модернізаційний дискурс.

Звичайно, можна сказати, що варто розрізняти політичний дискурс модернізації, з одного боку, та наукову теорію модернізації, з іншого. Проте стосунки між ними є значно складнішими, ніж може видатись на перший погляд. По-перше, президентські промови, виступи, послання і того більше — політичні програми пишуться специфічними організаціями (такими як Інститут стратегічних досліджень) або спеціально сформованими групами експертів, тож так чи інакше відображають погляди цих людей. По-друге, теорія модернізації містить стільки різноспрямованих і суперечливих концепцій модернізації, що Вольфганг Кньюбль (Knöbl, 2017) цілком слушно пропонує говорити не про «теорію», а про «серію модернізаційних дискурсів» навіть стосовно академічних праць, присвячених модернізації. По-третє, будучи філософськи фундованим концептом, що оперує поняттями та логічними зв'язками, дискурс модернізації водночас апелює до образів і соціальної яви, які «підпирають» ці поняття у вигляді образів і тропів. Так, концепти «модерну» і «модернізації», з'явившись у контексті західного досвіду, як результат осмислення історичного шляху західних суспільств, відображали їхні уявлення про самих себе й інші суспільства, їхню ідентичність. Як показали Лейтем (Latham, 2000) і Жильман (Gilman, 2007), теорія модернізації, сформульована переважно американськими суспільствознавцями, була вбудована в американський культурний контекст і відображала те, як американське суспільство уявляє себе та свої ідеали, власний ідеалізований образ. Теорія модернізації запропонувала образ Америки як сили, спроможної спрямувати знедолений світ на шлях трансформацій, яким вона сама колись пройшла. Таким чином, ця теорія апелювала до старих уявлень про покликання Америки як світового лідера (знаменитий образ Америки як «сяючого міста на пагорбі») і повертала їх до життя через нібито об'єктивну схему.

Отже, цілком теоретичний за своїм походженням концепт модернізації несе в собі певний нормативний посил і апелює до образів соціальної уяви — суспільного уявного. Й окреме питання полягає в тому, яке смислове навантаження отримує цей концепт, коли опиняється в іншому соціокультурному та політичному контексті. Особливо з огляду на ту обставину, що іноді посил, закладений у концепті модернізації, суперечить самоопису суспільства-реципієнта (як, наприклад, у випадку Росії). Йдеться не лише про абстрактне теоретичне обґрунтування того, якими мають бути «хороші» соціальні інститути, а й про цілком конкретні образні зв'язки, які вибудовуються навколо концепту модернізації. Адже попри всю критику і трансформацію теорії модернізації та самої ідеї модерну, вона все ще посідає важливе місце в соціальній уяві багатьох країн, зокрема і в Україні.

Гадаю, Чарльз Тейлор має рацію, припускаючи, що «ми можемо пролити світло як на початкові, так і на сучасні питання про модерність, якщо зможемо прийти до більш чіткого визначення саморозуміння, яке її конститує» (Taylor, 2003). Тейлор говорить про соціальну уяву західних суспільств, але те саме можна сказати і про українців. Можна припустити, що рефлексія на соціальну уяву, яка лежить в основі дискурсу модернізації в Україні, може дати нам ключ до розуміння того, як українці уявляють собі своє суспільство, його долю, його призначення та його майбутнє. Інакше кажучи, зрозуміти поточні процеси та сучасний стан українського соціуму. Адже «модернізація» являє собою складний концепт, що містить також нормативну складову, яка відсилає до образу «нормалізованого» майбутнього й надає критерії для оцінки сучасного стану суспільства з цієї нормативної перспективи. Саме тому мене цікавить не стільки питання «сутність модерну» і його обговорення в академічній літературі, скільки «модернізація» з акцентом на процесуальності й перехідному характері суспільства, яке тільки рухається в напрямку нормального стану справ, перебуває в процесі «нормалізації».

Ця робота є методологічною частиною розвідки з концепту модернізації в контексті питання про національну ідентичність в Україні. Вона складається з трьох підрозділів. В першому розглядається історія дискурсу модернізації від ранньої теорії модернізації до рефлексії щодо її ідеологічної функції у політиці і дослідження модернізації як соціального уявного. У другому підрозділі йдеться про антропологічне апіорі як підґрунтя для розгляду соціальної уяви. В останньому підрозділі аргументується, чому концепт модернізації краще розглядати як соціальне уявне, аніж як ідеологію.

## **Теорії модернізації і соціальна епістемологія**

Теорії модернізації пройшли довгий шлях змін. Важливо розрізнити філософську концепцію модерну та власне теорію модернізації. Перша стосується осмислення процесів і тенденцій в суспільствах, що вважаються розвиненими, а також фокусується на радикальному розриві сучасних суспільств і традиційних. Це і концепції ранніх теоретиків модернізації (Макса Вебера,

Георга Зимеля, Еміля Дюркгайма, Фердинанда Тьоніса), і дискусії щодо ідеї постмодерну (Жан-Франсуа Лютар) та альтернативного бачення того, як змінюються сучасні суспільства і в якому напрямі вони рухаються (теорія «другого модерну» Ульриха Бека, концепція постіндустріального суспільства Деніела Бела, ідея «плинного модерну» Зигмунда Баумана, теорія «незавершеного модерну» Юргена Габермаса, концепція «пізнього модерну» Ентоні Гіденса). Ці теорії являють собою важливі рефлексії про сутність модерну, про те, що означає бути модерним.

Власне ж теорія модернізації має більш прикладний характер і є фактично частиною історичної соціології. Вона зосереджується або радше зосереджувалася на тому, як «традиційні» суспільства можуть стати «сучасними» — інакше кажучи, як має здійснюватися вторинна модернізація і чи можлива вона в кінцевому підсумку. Теорія модернізації виникла на початку 1950-х років як академічна відповідь на нову реальність після розпаду європейських імперій і появи низки нових постколоніальних держав. Між серединою 1950-х і 1960-ми роками було опубліковано низку праць, переважно американських авторів, таких як Даніель Лернер (Lerner 1958), Сеймур М. Липсет (Lipset, 1959), Ніл Смелзер (Smelser, 1959), Волт Ростоу (Rostow, 1960), Девід МакКлеланд (McClelland, 1961) або Габріель Алмонд і Сидні Верба (Almond, Verba, 1963), які намагалися зрозуміти величезні соціальні та політичні зміни, що відбулися після Другої світової війни. Їхньою метою було знайти «рецепт» для колишніх колоній, як досягти економічного зростання та соціального прогресу в той період, коли радянська модель вважалася альтернативним варіантом модернізації, була впливовою і привабливою для новостворених держав. Ранні теорії модернізації протиставляли «модерні» й «традиційні» суспільства, припускаючи, що всі суспільства проходять однакові стадії розвитку. Тож, перед суспільствами, що «наздоганяють», стояло завдання прискорити розвиток, якнайшвидше пройти ці стадії, щоб досягти того ж рівня розвитку, що й західні суспільства. Припускалось, що це можна зробити передусім завдяки індустріалізації та копіюванню західних інститутів. Вважалося, що індустріалізація змінює соціальну структуру і вирівнює розподіл благ, призводячи до розростання прошарку середнього класу і врешті-решт до формування стійкої демократії.

Основою ранньої теорії модернізації була модернізаційна гіпотеза, яка зосереджувалася на емпіричних механізмах модернізації. Припускаючи існування причинно-наслідкового зв'язку між економічним розвитком і демократизацією, вона стала основою для великої кількості емпіричних досліджень кореляції між економічним розвитком і демократизацією (Shcherbak, 2018). Хоча природа цього зв'язку була і залишається незрозумілою, гіпотеза модернізації слугувала ідеологічною основою, яка забезпечувала «наукове» підґрунтя американській зовнішній політиці до кінця 1990-х років (Latham, 2000). Фактично модернізаційна гіпотеза ґрунтувалася на марксистському припущенні про ключову роль економіки в суспільному розвитку, доповненому

немарксистським баченням політичних інститутів. Ранні теорії модернізації обговорювалися, критикувалися та історизувалися в 1970-х роках і пізніше багатьма вченими (Huntington, 1968; Eisenstadt, 1973; Tipps, 1973; Harrison, 1988; Alexander, 1994; Knöbl, 2017).

Попри всю жорстку критику теорії модернізації і всі її недоліки, вона вижила і як важлива частина історичної соціології, і як ідеологічна основа американської зовнішньої політики (Latham, 2000; Gilman, 2007). Вона трансформувалася у 1980-х роках під впливом східноазійського «економічного дива», з одного боку, та авторитарних тенденцій у деяких, здавалося б, модернізованих постколоніальних країнах, з іншого. У цей період з'явилися тенденції до зближення теорій модернізації, залежності та світ-системного аналізу (Knöbl, 2017). Теорію модернізації було істотно переглянуто з урахуванням нових реалій та палких дискусій щодо коренів і характеристик модерну та переходу до постмодерну (Beck, 1992; Bauman, 2000; Habermas, 1984; Giddens, 1990; Therborn, 1995; Lyotard, 1979), включно з питанням про те, чи існував модерн взагалі (Wallerstein, 1979; Latour, 1993).

Новий потужний поштовх відродженню теорії модернізації дали події, пов'язані з закінченням холодної війни, коли основні постулати ранньої модернізаційної теорії, здавалося б, здобули емпіричне підтвердження. Модернізаційна гіпотеза набула «другого дихання», і з'явилася хвиля емпіричних досліджень, які підтверджували наявність значущої кореляції між економічним розвитком і демократизацією (Щербак 2018). Проте саму гіпотезу було перетлумачено в неоліберальному дусі, а саме комплекс реформ, який було рекомендовано пострадянським країнам і який отримав назву «Вашингтонський консенсус», істотно відрізнявся від девелопменталістської стратегії, яка призвела до підйому «азійських тигрів». Однак наприкінці 1990-х років низка економічних криз у країнах, що розвиваються, які слідували рекомендаціям міжнародних фінансових інституцій, призвела до перегляду основних постулатів модернізаційної гіпотези та появи неоінституціональної альтернативи (Acemoglu, Robinson, 2013; North, Wallis, Weingast, 2009; World Bank, 2005).

Отже, пошуки каузальних механізмів модернізації зазнали тяжіння двох методологічних полюсів — прогресистського універсалізму лінійних стадіальних моделей і релятивізму теорії локальних цивілізацій. Ідея єдиного, універсального шляху до модерну регулярно піддавалася сумніву іншими вченими (Moor, 1966; Huntington, 1968; Eisenstadt, 1973). Натомість вони просували ідею інституційної залежності різних регіонів від їх культурних особливостей та історичного шляху (Inglehart, Welzel, 2005) або навіть ідею існування різних цивілізацій (Huntington, 1968). Зрештою, Шмуель Ейзенштадт сформулював концепцію множинних модернів (Eisenstadt, 2000; Arnason, 2003; Wittrock, 2005), яка розглядає поширення модерних інститутів, що виникли на Заході — капіталізму, національної держави, демократії та інших — як аналог поширення великих світових релігій та імперій у домодерну епоху. Ця екс-

пансія сприяє формуванню численних багатоцентричних і гетерогенних цивілізацій, які модифікують західні інституції відповідно до власних культурних, історичних і релігійних особливостей. Цей підхід критикують насамперед за нечіткість поняття «цивілізації» як одиниці порівняльного аналізу (Schmidt, 2008), а також за розмивання нормативного ядра модерну (Wagner, 2008). Більшість дослідників, таких як Ульрих Бек (Beck, 1992), Ентоні Гіденс (Giddens, 1990), Пітер Вагнер (Wagner, 2008), Рональд Інглегарт і Крістіан Вельцель (Inglehart, Welzel, 2005), визнаючи множинність відповідей на політичні, економічні та епістемічні «проблематики» сучасності, зазначають інституційну та структурну єдність сучасної глобальної цивілізації.

Після того, як теорію модернізації було піддано жорсткій критиці та оголошено мертвою (Alexander, 1995), деякі автори зосередилися на ідеологічних передумовах та функціях теорії модернізації. Її корені та ідеологічне застосування аналізували Адам Пшеворські (Przeworski, 1992), Майкл Лейтем (Latham, 2000), Нільс Жильман (Gilman, 2007).

Власне, цим дослідженням передували суттєві зрушення в епістемології та методології соціальних досліджень — зокрема, істотне зростання впливу соціальної епістемології у другій половині ХХ століття. Відмовившись від розгляду знання виключно в його іманентній логіці розвитку та кумулятивного накопичення або ж у його зв'язку з об'єктами реальності, соціальна епістемологія почала враховувати ще й соціальні умови виробництва знання. Крім того, класичну проблему обґрунтування знання соціальна епістемологія трансформує в проблему легітимації знання, в результаті акцент розгляду зміщується на виробництво легітимності як історично мінливого та структурно детермінованого ефекту. Цей метод відсилає не до іманентної логіки розгортання знання, а до відносно автономних соціальних практик та владних відносин, які їх впорядковують, в межах яких знання виробляється, відтворюється, транслюється, унормовується, дискваліфікується... Такий підхід дає змогу включити в розгляд усе те, що раніше залишалося поза увагою епістемології — лабораторії, наукові спільноти, дискурсивні поля та їхні ефекти, відносини панування, що їх структурують, стратегії виключення тощо. Крім цього, така постановка питання радикально розширює поле соціальних досліджень, долаючи класичний поділ дисциплін і стимулюючи між- і трансдисциплінарні дослідження. З одного боку, соціологія знання стає важливою частиною епістемологічного розгляду, з іншого — багато традиційних соціологічних проблем можна тепер розглядати як проблеми епістемологічні, в широкому сенсі слова. «Знання» є точкою перетину, оскільки соціальна теорія розглядає його як конститутивний елемент соціального порядку як такого — у певному сенсі соціальний світ є простором значень. А політичну боротьбу можна описати як певну форму епістемологічної гри, де ставкою є монополія на нав'язування легітимного бачення світу.

Соціальна епістемологія дуже різноманітна за тематикою і методами дослідження. Окрім іншого, вона передбачає використання інструментів

літературного аналізу стосовно наукового і гуманітарного знання, а також методів дискурс-аналізу, що фокусується на соціальних і політичних імплікаціях мови — наприклад, на тому, як мова формує, відображає й оспорює владні відносини, ідеології та ідентичності в суспільстві. Дискурс-аналіз спрямований на виявлення прихованих або домінантних значень і припущень, що лежать в основі текстів і дискурсів, а також на вивчення того, як вони впливають на соціальні структури та практики і як ті впливають на них. Зокрема, критичний дискурс-аналіз дає можливість побачити, як уявлення ЗМІ про біженців позначаються на політиці щодо них.

Зважаючи на вищесказане, пізнання, особливо те, що структурує наше уявлення про суспільство і що покликане слугувати смисловим підґрунтям для політичної дії, не може більше залишатися наївним щодо власних передумов та ефектів, що їх воно створює. Звідси цілком логічно випливає ідея дослідження теорії модернізації як ідеологічного бекграунду для формування політики — чи то зовнішньої політики США у другій половині ХХ століття, чи то внутрішньої політики колишніх радянських країн після розпаду СРСР.

Окрім того, бурхливий розвиток технологій і їх величезний вплив на суспільні практики призвів до сплеску інтересу до теми соціальної уяви — світ технологій виявився набагато менш детермінованим, ніж можна було б припустити, і створив нові «області реальності». Не випадково уява — точніше, уявне — стала однією з провідних тем у дослідженнях зі STS (science, technology, society) останнім часом. Модерн і модернізація також стали об'єктами дослідження як соціальне або навіть соціотехнічне уявне (imaginary). Так, Ярон Езрахі (Ezrahi, 1990) пропонує ко-продукціоністський погляд на модерн як соціотехнічне уявне, документуючи спільну еволюцію науки та демократії, які скидають централізовану владу за допомогою схожих процесів демонстрації, доказів і свідчень. Бруно Латур (Latour, 1993) оминає будь-які спроби визначити сучасність у часових термінах або як досягнутий стан, натомість зосереджується на гібридних мережах, які об'єднують людей і нелюдей у відносинах делегування та репрезентації. Він припускає, що уявна дихотомія, яка розділяє світ на природну і соціальну сфери («сучасна конституція»), була витвором колективної уяви. У цьому сенсі, зовсім іншому, ніж у Езрахі, сучасність можна розглядати як прожити і сприйняту соціотехнічну уяву. Шейла Джасаноф (Jasanoff, 2015) зосереджується на взаємодії соціальних і матеріальних інновацій. Її емпіричні дослідження науково-технічних інновацій ґрунтуються на ідеї співвиробництва, яка є скороченням для припущення, що способи, в які ми пізнаємо і репрезентуємо світ (як природу, так і суспільство), невіддільні від способів, в яких ми обираємо жити в ньому. Вона показала, що те, як різні суспільства уявляють собі технічні інновації, впливає на їхню політику щодо наукових знань, інновацій і технологій.

Інший підхід до уявлення модерну запропонував Чарльз Тейлор. У своїй книзі «Сучасне соціальне уявне» (Taylor, 2003) він висуває гіпотезу, що «центральною для західної сучасності є нова концепція морального устрою су-

спільства» з фундаментальною презумпцією рівності. У процесі свого поширення ідея морального порядку перетворилася з теорії на «невід’ємну частину нашої соціальної уяви, тобто того, як наші сучасники уявляють собі суспільства, в яких вони живуть і які вони підтримують» (Taylor, 2003).

Тенденція звертатися до модернізації як до «уявного» є дуже цікавим феноменом, який заслуговує на окрему увагу. Чому «уявне»? Про що взагалі йдеться, коли ми говоримо про «соціальну уяву»?

## **Уява як антропологічне апріорі та соціальне уявне**

Поняття уяви відіграє особливо важливу роль у сучасній філософії, оскільки воно пов’язане зі спробами дати відповідь на ключове кантівське питання: як логічні функції розуму (і, зокрема, категорії, судження та емпіричні поняття) можуть бути застосовані до об’єктів, даних у чуттєвості? Сам Кант у своїй «Критиці чистого розуму» вводить поняття трансцендентальної уяви (Einbildungskraft), що означає здатність розуму синтезувати чуттєву інформацію в єдине ціле. Саме ця здатність відповідає за поєднання сенсорних даних з поняттями для створення єдиного досвіду світу. Уява — здатність уявляти предмет також і поза його присутності. Вона покликана дати поняттям розсуду чуттєве споглядання, а отже належить чуттєвості. Однак, на думку Канта, синтез, здійснюваний на базі цієї здатності, свідчить про те, що вона в змозі а рїогі визначати почуття. Отже, синтез споглядань згідно з категоріями є трансцендентальним синтезом здатності уяви. Так відбувається своєрідне єднання розуму і чуттєвості. Здатність уяви, оскільки вона не зводиться до простої «репродуктивної» асоціації чуттєвих даних, спонтанна, має апріорний статус і внаслідок цієї обставини характеризується Кантом як «продуктивна»<sup>1</sup> (Thompson, 2013).

У контексті соціальної філософії Кантове питання звучить, можливо, ще складніше: як ми можемо знати значення дій інших людей? Як ми можемо дотримуватись правил? Існує ціла низка відповідей на ці питання, починаючи від суперечки між інтерпретативною соціологією (Макс Вебер, Альфред Шюц, Джордж Мід) та теорією соціальних систем (Талкот Парсонс, Ніклас Луман, Мішель Фуко) і закінчуючи тими дослідниками, які запропонували варіанти злиття цих двох підходів (Юрген Габермас, П’єр Бурдьє тощо). Єдиної відповіді на це питання ми досі не маємо. Концепт «соціальної уяви» також пропонує свій варіант відповіді на це питання.

Щоб пояснити, що то за звір соціальна уява, звернімося до феноменологічного опису роботи повсякденної свідомості, здійсненого Альфредом Шюцем (див.: Schutz, Luckmann, 1974). Безсумнівна перевага цього підходу полягає в тому, що він дає детальний опис обмежень та особливостей common sense, які інакше вислизують від нашої уваги. Описуючи складні структури

---

<sup>1</sup> У другому виданні «Критики чистого розуму» Кант переформулював свої ідеї щодо уяви, віддавши розуму більшу частину тих функцій, що приписував їй.



життєсвіту як структури повсякденного досвіду, Шюц звертає особливу увагу на принципову непрозорість і логічну непорядкованість нашого повсякденного знання. Більша частина цього знання має соціальне та культурне походження і являє собою «типізації», наповнені дуже різним за своєю глибиною та обсягом досвідом. Шюц наводить приклад із типізаціями «істівні» і «неістівні» гриби, які можуть варіюватися від дуже загального уявлення про їх існування до сповненого живим досвідом знання. Головний принцип організації суб'єктивного досвіду — прагматичний мотив, пов'язаний із необхідністю діяти. Саме цей мотив робить наше повсякденне знання надзвичайно корисним й актуальним, але водночас логічно непорядкованим, бо знання «know how» — рецептів дії — цього не потребує. Водночас центром вибудовування структур повсякденності є наше живе тіло. Тілесність як антропологічне апіорі обумовлює принципову скінченність досвіду, наявність величезних непрозорих царин, сліпих плям, схем інтерпретацій, які мають соціальне походження та не наповнені нашим живим досвідом і які ми, проте, сприймаємо як самоочевидності. Повсякденний досвід спирається на базову ідеалізацію «взаємності перспектив», яка передбачає, що якщо ми поміняємося з іншою людиною місцями, то я бачитиму світ приблизно так само, як і вона до того, і ми інтерпретуємо ситуацію більш-менш однаково. Дослідження Шюца дуже добре показують, що «за» повсякденним досвідом ховається безліч нез'ясованих передумов, які не ставляться під сумнів і приймаються за самоочевидне.

Шюц не вживає термін «imagination» у цьому зв'язку як феноменолог, він говорить про конституювання<sup>2</sup>. Конституювання — феноменологічний термін, що відсилає до аналізу формування людською свідомістю предметності як певної цілісності. Наприклад, аналіз сприйняття розкриває складний синтез чуттєвих даних і значення, в якому дані «добудовуються» до певної цілісності (відомий приклад Гусерля зі сприйняттям дерева або будівлі), поміщаються у ширший горизонт сприйняття. У цьому особливість феноменології, яка не розглядає такі цілісності, як «річ», як прості та само собою зрозумілі даності, але займається детальним аналізом шарів сприйняття — чи то радше конституювання предметності різного роду. Феноменологічний розбір конституювання дав змогу помітити «розриви», принципову фрагментарність, дискретність, неповноту і непрозорість досвіду, які компенсуються роботою уяви, що «добудовує» те, чого не вистачає в безпосередній даності.

На ключову роль уяви в конституюванні предметності звертає увагу Мартин Гайдегер у своїй праці «Кант і проблема метафізики» (Heidegger, 1991). Радикально переінтерпретуючи Канта в контексті власного підходу (Weatherston, 2002), Гайдегер розглядає продуктивну уяву (transzendente Einbildungskraft) як особливу здатність, що утворює єдність двох інших, чуттєвості та

<sup>2</sup> Шюц розглядає роботу уяви, аналізуючи інші «області реальності» — світ сновидіння, світ фантазії, світ художнього твору тощо. Проте він має на увазі не так продуктивну, як репродуктивну уяву.

розсуду, які самі мають із нею сутнісний структурний зв'язок. Продуктивна уява відрізняється від репродуктивної уяви (фантазії) тим, що вона спонтанна, самодостатня, не потребує опори на чуттєвість. Посутньо, Гайдеггер трактує трансцендентальну здатність уяви, яку він розглядає у зв'язку з часом як апіорною формою чуттєвості, як сутнісну рису людського ества взагалі. Саме уява забезпечує принципове розкриття буття в часі та просторі життєвого світу *Dasein*.

Тож не буде перебільшенням трактувати уяву в межах трансцендентальної антропології як умову можливості досвіду взагалі. Однак особливу роль уява відіграє в конституюванні соціального світу, а також як здатність, що забезпечує можливість рефлексії та критичного мислення в принципі (Aldea, 2020). Саме уява допомагає нам зрозуміти досвід і почуття інших людей, хоча ми не маємо до них прямого доступу; уява уможливує розуміння соціальних правил і практик.

Отже, під соціальною уявою слід розуміти продуктивну уяву як умову можливості досвіду, з одного боку, та усталене культурне уявне (*imaginaries*) — з іншого<sup>3</sup>. Інакше кажучи, у концепті «соціальної уяви» зустрічаються суб'єктивна здатність уяви та структурована роль дискурсивних полів/семіотичних систем/нарративних шаблонів тощо. Соціальне уявне — це глибоко вкорінені способи розуміння, що залишаються значною мірою дорефлексивними, в межах яких люди уявляють своє соціальне існування. Соціальна уява уможливує сприйняття соціального світу як певної цілісності, трактування певних явищ соціального світу, особливо складних соціальних інститутів, як-от нація чи держава. Вони мають комплексний характер і не є даними нам безпосередньо в досвіді, як предметності фізичного світу, а радше уявляються.

Величезну роль у соціальній уяві відіграє те, що я назвала б цілеспрямованим соціальним конструюванням, здійснюваним ЗМІ, блогерами, активістами, культурними діячами та іншими помітними у публічному просторі фігурами, які пропонують інтерпретацію подій і суспільних явищ. Це явище набуває особливого значення у сфері політичного. Соціальне уявне апелює до почуттів і цінностей, грає образами й метафорами. Особливо важливу роль у створенні і перетворенні соціального уявного відіграють метафори — влучна метафора вартує багато чого. Як показали Джордж Лакоф і Марк Джонсон (Lakoff, Johnson, 1980), метафора структурує наше сприйняття, мислення і діяльність, вона задає сприйняття дійсності й ставлення до неї, визначаючи напрямки руху асоціацій. Метафора — це не просто художній прийом, а одна з основних ментальних операцій; це спосіб пізнання, структурування та

<sup>3</sup> Схожий підхід до уяви розвиває у своїх працях Корнеліус Касторіадіс (Castoriadis, 1987), який трактує «соціальну уяву» також як гру індивідуальної уяви і соціального знання — ми всі занурені в соціальну уяву, в якій ми виростили. Однак він виходить у своїх побудовах не з феноменології, а з психоаналізу, розвиваючи ідеї Жака Лакана щодо уявного і роблячи акцент на соціалізації «психічної монади» (Castoriadis, 1987).

пояснення навколишнього світу, суть роботи якого полягає в поясненні одного явища через інше на підставі якоїсь подібності. Наше мислення використовує звичні образи та уявлення для розуміння нового і наша повсякденна понятійна система, мовою якої ми думаємо і діємо, по суті своїй метафорична.

### **Замість висновків: ідеологія чи суспільне уявне?**

Вирішальну роль метафори у сфері політичного відзначає і Кліфорд Гірц, розвиваючи семіотичний підхід до ідеології. Згідно з Гірцем, ідеологія за допомогою метафор здійснює символізацію соціально-політичного простору, функціонуючи як схематичний образ соціального порядку. Ідеологія намагається надати сенс незрозумілим соціально-політичним ситуаціям, сконструювати їх так, щоб уможливити цілеспрямовану політичну дію. Здійснюючи цю символізацію, ідеологія спрощує ситуації, метафорично пояснює їх через зрозумілі культурні схеми та образи. У певному сенсі Гірц зводить політичну ідеологію до культури, оскільки він розглядає будь-яку семіотичну систему — мистецтво, релігію, право і навіть здоровий глузд — у термінах культури. Його етнографічні дослідження зумисно інтерпретативні, вони беруть змістовний контекст соціальних відносин, а не загальні чи безособові сили, як плацдарм для пояснення поведінки. Підхід Гірца має на меті замінити загальнотеоретичні пояснення людської поведінки партикуляристськими, чутливими до контексту, локальними моделями мислення. Просто кажучи, він прагнув з'ясувати соціокультурний контекст, в якому політична ситуація отримує свій сенс.

Гірц пропонує обхідний шлях до аналізу ідеології через аналіз значень, якими вона оперує, метафор, до яких вона вдається, образів, до яких вона апелює, та дискурсивних практик, на які вона спирається. Він пропонує відмовитись від поняття «хибної свідомості» й оцінного ставлення до ідеології, натомість трактує ідеологію як явище такого порядку, як, скажімо, релігія — тобто як систему значень, яка певним чином витлумачує і структурує соціально-політичний світ, як джерело смислу для наших дій. Гірц використовує метафору картування для опису роботи ідеології — вона ніби надає карту, схематичне зображення соціального та політичного порядку. Причому чим менш зрозуміла і вивчена «територія політичного», тим більше значення має ідеологія.

Окрім іншого, це означає, що будь-які запозичені поняття, такі як модернізація чи, скажімо, демократія, певним чином інкорпорується в культурну систему реципієнта і наповнюються унікальним культурним змістом, формуючи нові асоціації з уже існуючими культурними моделями і концептами. Інакше кажучи, будучи запозиченими, вони вбудовуються в новий мовний, культурний та історичний горизонт, перетлумачуються у контексті соціально-політичних проблем, актуальних для цього регіону.

Проте концепт «ідеології» має специфічне смислове навантаження. Як відомо, марксизм визначав ідеологію як «хибну свідомість», тобто як спосіб

мислення, що (несвідомо) приховує реальні життєві умови на користь поглядів панівного класу. Так само визначає ідеологію і Карл Мангайм, додаючи також категорію «утопії» як ще один спосіб соціально детермінованого перекрученого сприйняття дійсності. Проте такий підхід породжує «парадокс Мангайма», суть якого полягає в питанні, як можливе об'єктивне соціальне пізнання, якщо воно саме є продуктом історичної та культурної ситуації? Стосовно критики ідеології питання полягає в тому, як можлива позаідеологічна критика ідеології, якщо в просторі політичного не може не бути позаідеологічної позиції?

Власне, Гірц якраз і пропонує оминати цю проблему, зосередившись на аналізі ідеології як семіотичної системи. Однак, якщо ставити перед собою завдання проаналізувати соціальне та історико-культурне підґрунтя запозиченого концепту модернізації та його змістовну трансформацію в українському політичному контексті, видається доречнішим концептуалізувати модернізацію як «соціальне уявне», а не як «ідеологію». Так можна, по-перше, запобігти непорозумінню, оскільки термін «ідеологія» досить широко вживаний, але в зовсім іншому контексті. Наприклад, є багато робіт, присвячених російській ідеології, яка розуміється як обов'язкова для росіян система поглядів, дотримання якої, фактично, контролюється державою і яка виступає підґрунтям державної політики, але це вже зовсім інший підхід, бо йдеться саме про державну ідеологію, принципи якої зафіксовано в офіційних документах. По-друге, звернення до соціального уявного не передбачає критики відносин влади й оминає питання про суспільну дійсність. Його аналіз радше відповідає на питання, що уможливорює суспільний консенсус, позаяк соціальне уявне уможливорює суспільні практики та почуття легітимності. Нарешті, оскільки соціальне уявне загалом виражається не в теоретичних термінах, а передається в образах та історіях і належить до мовчазних переконань, що сприймаються як належне, проте не є чітко структурованими та артикульованими, воно радше складає підґрунтя будь-яких ідеологій, аніж є ідеологією. Як показує Чарльз Тейлор (Taylor, 2003) — і це дуже важливий момент — соціальне уявне містить у собі як герменевтичні елементи, які уможливають інтерпретацію ситуації, так і прескриптивні, які формують нормативні очікування.

Концепт модернізації у цьому плані взагалі дуже цікавий, оскільки він також містить у собі прескриптивні елементи — ставлячи суспільство в ширші історичні рамки минулого, теперішнього і майбутнього, він створює нормативний горизонт для соціальної трансформації. Він дозволяє нам уявити наше суспільство як історичне ціле, уявити суспільний ідеал і суспільний розвиток як шлях до нього. Особливо цікаво побачити те суспільне уявне в нашому суспільстві, до якого апелює цей концепт і на який, дозволюючи собі припустити, в свою чергу справляє вплив.

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Acemoglu, D., Robinson, J. (2012). *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty*. New York: Crown Publishers.
- Aldea, A.S. (2020). Modality Matters: Imagination as Consciousness of Possibilities and Husserl's Transcendental-Historical Eidetics. *Husserl Studies*, 36: 303-318. <https://doi.org/10.1007/s10743-020-09275-6>.
- Alexander, J.C. (1994). «Modern, Anti, Post, and Neo: How Social Theories Have Tried to Understand the „New World“ of „Our Time“». *Zeitschrift für Soziologie*. 23(3): 167-197.
- Almond, G., Verba, S. (1963). *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Arnason, J.P. (2003). *Civilizations in dispute: Historical questions and theoretical traditions*. Leiden: E. J. Brill.
- Bauman, S. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Castoriadis, C. (1997/1987). *The Imaginary Institution of Society [IIS]* (trans. by Kathleen Blamey). Cambridge: MIT Press.
- Eisenstadt, S.N. (1978). *Revolution and the Transformation of Societies: A Comparative Study of Civilizations*. Free Press.
- Eisenstadt, S.N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, Winter, 129 (1): 1-29. Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/20027613>
- Ezrahi, Y. (1990). *The Descent of Icarus: Science and the Transformation of Contemporary Democracy*. Harvard.
- Geertz, C. (1994). Ideology as a Cultural System. In: T. Eagleton (Ed.), *Ideology* (pp. 193-216). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315843469>
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Gilman, N. (2007). *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Habermas, J. (1984). *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity.
- Heidegger, M. (1991). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft: Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28* (Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 25). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Harrison, D. (1988). *The Sociology of Modernization and Development*. Unwin Hyman, London. <http://dx.doi.org/10.4324/9780203359587>.
- Huntington, S.P. (1968). *Political Order in Changing Societies*. New Haven, London: Yale University Press.
- Huntington, S.P. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, 72 (3): 22-49. <https://doi.org/10.2307/20045621>
- Inglehart, R., Welzel, C. (2005). *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jasanoff, S. (2015). Future imperfect: Science, technology, and the imaginations of modernity. In: S. Jasanoff, S.-H. Kim (Eds.), *Dreamscapes of modernity: Sociotechnical imaginaries and the fabrication of power* (pp. 1-33). Chicago: University of Chicago Press.
- Knöbl, W. (2017). The Sociological Discourse of Modernization and Modernity. *Dans Revue internationale de philosophie*, 3(281): 311-329. <https://doi.org/10.3917/rip.281.0311>
- Lakoff, G., Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Latham, M.E. (2000). *Modernization as Ideology: American Social Science and «Nation Building» in the Kennedy Era*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Harvard University Press.
- Lerner, D. (1965). *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. New York, London.
- Lipset, S.M. (1959). *Political Man: The Social Basis of Politics*. London.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.
- McClelland, D. (1991). *The Achieving Society*. Princeton, N.J.: Van Nostrand.
- Moore, B. (1966). *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.
- North, D.C., Wallis, J.J., Weingast, B.R. (2013). *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*. New York: Cambridge University Press.
- Przeworski, A. (1992). The Neoliberal Fallacy. *Journal of Democracy* 3(3): 45-59.
- Rostow, W.W. (1960). *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*. Cambridge.
- Schutz, A., Luckmann, T. (1973). *The Structures of the Life-World*. Trans. by Richard M. Zaner, H. Tristram Engelhardt Jr. Chicago: Northwestern University Press.
- Shcherbak, S. (2018). The Modernization Hypothesis and Neoliberalism. *The Sociological Review*, 17(3): 291-328.
- Smelser, N.J. (1959). *Social Change in the Industrial Revolution. An Application of Theory to the British Cotton Industry*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmidt, V.H. (2008). *What's wrong with the concept of multiple modernities?* Working Paper Series of the Research Network 1989. Retrieved from: [http://www.cee-socialscience.net-1989papersPusanr\\_WP6.pdf](http://www.cee-socialscience.net-1989papersPusanr_WP6.pdf)
- Taylor, Ch. (2003). *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press.
- Therborn, G. (1995). *European Modernity and Beyond: The Trajectory of European Societies, 1945–2000*. London, New Delhi: Sage Publications.
- Tipps, D.C. (1973). Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective. *Comparative Studies in Society and History*, 15(2): 199-226.
- Thompson, M.L. (2013). *Imagination in Kant's Critical Philosophy*. Berlin, Boston: De Gruyter, <https://doi.org/10.1515/9783110274653>
- Wagner, P. (2008). *Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Wallerstein, E. (1979). *The Capitalist World-Economy*. New York: Cambridge University Press.
- Weatherston, M. (2002). *Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination, and Temporality*. Palgrave Macmillan.
- Wittrock, B. (2005). Modernity: One, none or many? European origins and modernity as a global condition. In: S.N. Eisenstadt (Ed.), *Multiple Modernities*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- World Bank. (2005). *Economic Growth in the 1990s: Learning from a Decade of Reform*. Washington: World Bank.

Отримано / Received 20.11.2023

*Svitlana SHCHERBAK*, Research Fellow, Social Philosophy Department  
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine  
4, Tryokhsviatytytelska St., Kyiv (Ukraine), 01001;  
Senior Research Fellow  
Käte Hamburger Kolleg «Cultures of Research»  
RWTH Aachen University  
75, Theaterstraße, Aachen (Germany), 52062  
Svitlana.Shcherbak@khk.rwth-aachen.de  
<https://orcid.org/0000-0003-0458-5176>

#### MODERNIZATION CONCEPT AND SOCIAL IMAGINATION: METHODOLOGICAL NOTES

Since its inception, the theory of modernization has undergone so many transformations that it makes sense to speak of a «modernization discourse» rather than a theory and to consider the concept itself from the point of view of social epistemology in conjunction with social imagination. This paper is devoted to substantiating this approach. The concept of modernization is interesting in this regard because it contains not only hermeneutic but also prescriptive elements: by placing society in a broader historical framework of past, present and future, it creates a normative horizon for self-understanding and social transformation. It allows us to imagine our society as a historical whole, to imagine a social ideal and social development as a path towards it. At the same time, it appeals to the images of the social imagination — the social imaginary, depending on the context. A separate question, therefore, is what semantic load this concept receives when it is adopted by a different socio-cultural and political context. Such research could help to understand the internal logic of political processes in a society and its destiny.

The paper consists of three subsections: the first is devoted to an overview of theories of modernization and their transformation under the influence of social epistemology; the second deals with the imagination as an anthropological a priori for considering social imagination; finally, the last subsection, which also serves as a conclusion, justifies why, given the purpose of the study, it is more appropriate to consider the concept of modernization in the context of the social imagination rather than as an ideology. The concept of ideology refers to political bias, to the question of truth and a critique of power discourse. In contrast, the concept of social imagination is politically neutral and refers to a cultural background of politics. It thus circumvents Mannheim's paradox by being conceptualized as constitutive of a political order.

*Keywords: modernization, social imagination, imaginaries, social epistemology, ideology.*