

# СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

---

*Анатолій  
Пипич*

## **ВЕЛИКІ ТА МАЛІ СОЦІАЛЬНІ МАШИНИ Поняттєвий статус словосполучень «соціальна техніка» і «соціальна машина» в контексті зіставлення «фізики» і метафізики соціального**

---

Зауваги щодо застосування словосполучень «соціальна техніка» та «соціальна машина» найперше пов'язують з пересторогою щодо можливого зведення складних суспільних явищ до простих механічних залежностей. Натомість менш критично ставляться до порівняння суспільства з організмом, приміром, у Г. Спенсера, а уподібнення Т. Гобсом держави до монстра — «Левіафана» викликає менше застережень, аніж і досі сприймана як епатжна аналогія людини з машиною у Ж. Ламетрі [Мазин, 2008].

І хоча ніхто не заперечує проти використання зазначених словосполучень як метафор, постановка питання про їх застосування у поняттєвому статусі [Пипич, 2006] продовжує бути дискусійною. Але ж відомо, що «давши поштовх розвитку думки, метафора згасає... поступово... втрачає образ, якому на зміну приходить поняття (значення слова)» [Теория метафоры, 1990: с. 15].

Мабуть, тому такою спокусливою виглядає спроба розглянути державну владу як технічну систему [Добролюбов, 2003]. А поряд зі ще не дуже звичним словосполученням «соціальна техніка» усталюється вжиток вислову «соціальні технології» в незаперечному статусі поняття [Струмилин, Туленков, 2004: с. 13]

Очевидно, що йдеться про суспільні явища, які інакше не визнаєш, про які інакше не скажеш. Отже, і питання про межу, за якою названі словосполучення набувають поняттєвого сенсу чи втрачають його, залишається нагальним. Утім, щоб відповісти на нього, мало виявити смисл власне технічного порівняно із соціальним. Треба, зіставивши технічне з природним, з'ясувати витоки того спрощення, на якому базовані звинувачення у редукціонізмі.

### **Метафора та поняття «машини», «природні машини» у Н. Вінера і механіцизм**

«Слово “машина” (від лат. *machine* — механізм або сукупність механізмів, що здійснюють певні доцільні рухи для перетворення енергії, обробки й використання інформації)» (див.: [Нечволод, 2007: с. 413]) відтворює той самий смисл, який був характерним для грецького μηχανή — «μηχανά, лат. *machin*, вигадка, хитрість, підступ» [Вейсман, 1991: с. 815]. Це традиційне грецьке розуміння техніки — «τέχνη — мистецтво, ремесло, наука; б) ...хитрість, спритність... τέχνητός... штучний, майстерно видуманий» [Вейсман, 1991: с. 1240] або характерне для грецької філософії та культури протиставлення природного — «φύσιχος, ...природний, натуральний (не штучний)... φύσις, природа, натура» [Вейсман, 1991: с. 1331] і штучного («штука<sup>2</sup>... Мистецтво... Уміння, майстерність») [Новий тлумачний словник... 2003: т. 3, с. 833].

За доби Модерну це поняття починають розглядати через очевидне протиставлення вигаданого людиною з певною метою й підтримуваного нею (зумовленого, спричиненого ззовні), цілераціонального (згідно з Кантом, того, що від суб'єкта) і, таким чином, готового для використання суб'єктом, з одного боку, і з іншого — того, що існує саме по собі, є спричиненим самим собою, того, що у латиномовній традиції дістало назву субстанції.

Утім, певна ясність і прозорість щодо смислу слова «машина» в контексті дихотомії природного і штучного наштовхується на дещо дивну його інтерпретацію у цьому ж таки контексті, скажімо, у батька кібернетики Н. Вінера. У статті, присвяченій працям У.Р. Ешбі, він поряд з «машинами, створеними людьми» говорить і про «природні машини» [Винер, 1958а: с. 206].

Обґрунтовуючи кібернетику як універсальну науку (точніше — цілу наукову галузь) про керування, Н. Вінер у спеціальному дослідженні [Винер, 1958б] застосовує її й до суспільства — керування людей людьми, зокрема, зазначаючи: «У... книзі доводиться, що розуміння суспільства можливе на шляху..., розвитку обміну інформацією між людиною і машиною, між машиною і людиною і між машиною і машиною» [Винер, 1958б: с. 30]. Щоправда, тут з переліку сфер обміну інформацією якраз випав обмін між «людиною і людиною», але подальші міркування не залишають

сумніву щодо позиції Вінера: «Коли я віддаю наказ машині, то ситуація, яка виникає у цьому випадку, за суттю не відрізняється від ситуації, що виникає в тому разі, коли я віддаю наказ якій-небудь особі» [Вінер, 1958b: с. 30].

Зауважу попередньо, що Вінер все-таки намагається розглянути саме «наказ машині» як «наказ людині», а не навпаки.

І далі, розмірковуючи про «подібні до рівноважних» системи, Вінер їх різновиди і називає *машинами* — штучними або природними. Маючи певний «ступінь випадковості у внутрішній будові» [Вінер, 1958a: с. 210], вони здатні пристосовуватися до зовнішнього впливу або довкілля (тут він намагається розвинути ідеї Ч. Дарвіна), зберігаючи відносну рівновагу. Складна структура забезпечує їм здатність до часткової автоперебудови, що, згідно з Вінером, і є «здатністю до навчання».

Зрозуміло, що в межах такого бачення, машинами можна вважати і тварин, і рослини, і людський організм, та й суспільні організації як сукупність людських організмів — «суспільство організмів», за Вінером [Вінер, 1958b: с. 50]. На останні безперечно поширюються ті закони керування складними системами, котрі вивчає кібернетика як наука.

І тут не просто випадкова аналогія чи художній образ, а прямий шлях до більш строгого поняття. Очевидно також, що Вінер прагне уникнути будь-якого редуccionізму, розглянувши суспільство як гранично складну систему зі зворотним зв'язком, яка і є об'єктом керування.

Критикуючи уподібнення людського суспільства спільнотам комах з вузько спеціалізованими функціями кожної особини, Вінер порівнює їх із «фашистською державою», тоді як людські якості пов'язує з універсальністю — вже іншим напрямком розвитку самої природи.

Утім, для Вінера комахи і люди — це різні етапи розвитку саме «природних машин»: «комаха дуже схожа на ті типи рахункових машин, у яких приписи задалегідь викладені на “стрічках” і які майже не мають ніякого механізму зворотного зв'язку, що допомагав би їм діяти у невизначеному майбутньому» [Вінер, 1958b: с. 67]. Згадаймо Ламетрі з його аналогією тварин різного рівня розвитку з годинниками різних епох [Ламетрі, 1983: с. 219], хоча Вінер порівнює машини з людьми, а не навпаки.

Розуміючи, як і Ламетрі, можливу некоректність уподібнення людини до машини, Вінер наголошує важливість такої аналогії: «... я наполягаю, щоб ті психологи, які проводять різке й незаперечне розмежування між емоціями людини та емоціями інших живих організмів, з одного боку, і реагуваннями автоматичних механізмів сучасного типу — з іншого, були настільки ж обережними у своїх запереченнях, як мені слід бути обережним у своїх твердженнях» [Вінер, 1958b: с. 82].

Обачність тут найперше необхідна через ризик механіцизму або редуccionізму. По-друге, через проблему відокремлення саме «природної

соціальної машини» від «соціальних машин, створених людьми», що має в основі розрізнення природного і штучного у самому соціальному.

Стосовно першого зазначмо, що неправомірне спрощення виникає через перенесення законів механіки як науки спочатку на всю природу, а потім і на людину та суспільство, як це було характерно для так званого механістичного матеріалізму. Протиставляють йому і німецький класичний ідеалізм, і «діалектичний матеріалізм» (марксизм). З позицій останнього, свого часу навіть ставили під сумнів науковість кібернетики — саме через звинувачення у механіцизмі.

В одному з видань 50-х років минулого сторіччя читаємо: «Кібернетика ... — реакційна лженаука, що виникла у США після Другої світової війни... форма сучасного механіцизму. Прибічники кібернетики визначають її як універсальну науку про зв'язки та комунікації в техніці, про живі істоти та суспільне життя, про “всезагальну організацію” та керування всіма процесами у природі та суспільстві. Тим самим кібернетика ототожнює механічні, біологічні й соціальні взаємозв'язки. Як і будь-яка механістична теорія, кібернетика заперечує якісну своєрідність закономірностей різних форм існування та розвитку матерії, зводячи їх до механістичних закономірностей» [Краткий философский словарь, 1954: с. 236—237].

Залишмо історикам філософії та науки розгляд абсурдності наведених звинувачень; вони були проаналізовані ще в союзній філософській літературі. Що ж до закидів щодо редукціонізму, то з часом вони зникають, як, наприклад, у величезній за обсягом статті 1962 року, де вже немає жодного слова про «механіцизм» чи редукціонізм, а щодо боротьби з ідеалізмом зазначено: «Виникнення й розвиток к<ібернетики> стало новим тріумфом матеріалістичн<ого> світогляду» [Философская энциклопедия, 1963: т. 2, с. 501]. А ще пізніше ту саму кібернетику почали розглядати як чи не єдину панацею від негараздів так званого «розвиненого соціалізму», сподіваючись на втілення ідей академіка В. Глушкова про автоматизацію управління соціально-економічними процесами й виявляючи тим самим прагнення до технічного, автоматизованого управління цими процесами. Але ж як тоді бути з механіцизмом?

Щодо самого слова «механіцизм», яке утворене з використанням поширеної основи «механо», то тут ми знову повернемося до слова «машина» (грецьк. μηχανή), яке у латинській транскрипції так і звучить: «Механо... [від грецьк. mēchanē — машина]. Частина складних слів, що вказує на зв'язок з механічним рухом або механізмами» [Нечволод, 2007: с. 178]. Тому (читаємо далі): «Механіка... [від грецьк. mēchanikē — наука про машини]. Наука про механічний рух тіл та взаємодію, що виникає при цьому між тілами; м<еханіка> складається зі статички, кінематики і динаміки» [Нечволод, 2007: с. 178]. І звідси: «Механіцизм... 1. Світогляд-

ний принцип, який пояснює розвиток природи та суспільства механічним рухом однорідних часток матерії й переносить закони механіки на закони розвитку природи та суспільства. 2. У більш широкому сенсі — зведення складної форми руху до простої, *напр.*, соціальної — до біологічної. 3. *перен.* Те саме, що машинальність... — байдуже виконання будь-яких дій» [Нечволод, 2007: с. 178]. І нарешті: «Машинальний... [від фр. *Machinal*, лат. *machine* — споруда]. Несвідомий, довільний, рефлекторний» [Нечволод, 2007: с. 413].

Не дискутуючи з автором щодо характеристики механіцизму як світоглядно-методологічної установки, зазначу тільки, що він не враховує альтернативних підходів.

Уже в іншому словнику знаходимо дещо інші наголоси: «Механізм: комбінація органів або функцій для досягнення певного результату. Механістична теорія зводить життя до сукупності органів, що функціують як гвинтики у машині ... У фізиці механіка пояснює зміни, що мають місце, коли взаємодіють тіла (Декарт), і протистоїть “динаміці”, яка пояснює їх внутрішніми силами тіл (Ляйбніц)» [Жюліа, 2000: с. 246]. Тут механіцизму закидають настанову на «повсюдне використання машин» [Жюліа, 2000: с. 246]. Окрім того, нагадаю, механіцизм, становлячи протипагу, з одного боку, спіритуалізму, а з іншого — віталізму, має і певну рацію.

Якщо ж взагалі відволіктися від гносеологічного аспекту, «успіхів механіки», то виявиться, що як антропологічний феномен «механіцизм... — атрибут буття людини..., людина за своєю суттю ставиться до оточення механістично ...» І далі: «Механіцизм яскраво постає і в знаряддях праці як опосередковуючих ланках між людиною та оточенням ... техніка до них і зводилась... Людина виділилась з природи за допомогою механічних знарядь — такою вона залишилася назавжди... Це життєва, буттєва механіка, яка існувала задовго до появи механіки Аристотеля або класичної механіки Нового часу» [Булатов, 2009: с. 295—297].

Додам тільки, що поширення практик використання і власне механічних знарядь, і людей як знарядь відбувалося у протистоянні не тільки людей із природою, а й людей із людьми.

У цілому ж, узагальнюючи, можна сказати, що йдеться про проблеми співвідношення онтології з гносеологією, фізики (включно з механікою), а багато пізніше і соціології («соціальної фізики») — з метафізикою, тобто такі проблеми, які підспудно виникають навіть до появи самого слова «метафізика». Будучи пов'язаними, «фізика» і «метафізика» не просто впливають одна на одну, а часто зумовлюють способи постановки та розв'язання проблем: фізика — в метафізиці, а метафізика — у фізиці. Це безпосередньо стосується і так званої «соціальної фізики». І її навіть першою чергою.

### **«Фізика» і метафізика соціального: суперечність емпіричного і трансцендентального суб'єктів**

Безумовно, саме домінування певної, хоча, здавалося б, і дуже розумної, позиції метафізики у Аристотеля внеможливе для нього, як і для інших тогочасних мислителів, визнання за механікою статусу науки. Хоча щодо так званої механічної практики, яка, за словами І. Ньютона [Ньютон, 1989: с. 12], і є основою геометрії, Аристотель ніяких застережень не висловлював. Тож саме у блискучій за науковими результатами спробі самого І. Ньютона все-таки надати наукового статусу механіці, виклавши її у геометричний спосіб, треба шукати витoki вже механістичної філософської (метафізичної) позиції. І навпаки, погодьмося, певні метафізичні засади вможливають ту чи ту фізику чи соціологію.

Скажімо, для Аристотеля ситуація, коли з вершини вулкана камінь кидає людина, і ситуація, коли той самий камінь з тієї ж таки гори летить завдяки вулкану, — це зовсім різні явища, оскільки ми маємо справу з різними причинами. У першому випадку причиною є дія людини, а в другому — природний процес чи божественне діяння. Тому їх принципово не можна ототожнити. Натомість для Ньютона ці ситуації є тотожними, і він розглядає їх як однаково природні. Його передусім цікавить траєкторія, за якою летить камінь, його маса тощо, а жодним чином не цільова причина чи провина людини, яка цей камінь кинула і, може, таки вцілила в іншу людину.

Щоправда, ситуація «людина — людина» може стати предметом розгляду іншої науки — соціальної, наприклад юриспруденції. І розумний правник завжди може скористатися розрахунками механіки, щоб довести провину чи невинуватість людини, яку підозрюють у заподіюванні тілесних ушкоджень іншій людині.

Утім, вплив метафізики на фізику, як і навпаки, від цього не стає меншим. Коли, наприклад, І. Кант знову спробував розрізнити наведені вище ситуації, він критично поставився саме до догматики Аристотеля, а не до підходів з позиції механіки Ньютона, що й спонукало його до написання трьох «Критик». Таким же яскравим свідченням взаємовпливу метафізики і фізики живого є, скажімо, доля віталізму у філософії та в науці.

Започатковуючи кібернетику як науку, Н. Вінер вчиняє стосовно науки про керування, здавалося б, те саме, що і Ньютон стосовно механіки. Вінерове поняття «машини», як і поняття «сили» у Ньютона, має сенс у межах певних онтологічних припущень. Та ж кібернетика розуміє керування всіма процесами як природними за суттю, тобто такими, що можуть відбуватися і без втручання людини. Зрозуміло, що таке розуміння виходить передусім із тлумачення самої природи від часів Галілея як математичного універсуму, що дає можливість спертися і в керуванні та побудові машин на точний розрахунок. А обґрунтовує можливість такого розрахунку

Вінер через категорійне розрізнення ентропії та інформації саме у природі. Понад те, можна сказати, що і Ламетрі, і Ньютон, і, нарешті, Вінер починають розглядати природу вже не тільки як математичний, а як механіко-математичний універсум. Що, зокрема, і зумовлює механіцизм як певну світоглядну та методологічну позицію.

Саме в цьому контексті розробляються ідеї зворотного зв'язку та автоматизму як природних явищ. Останнє (поняття автоматизму) набуває особливого значення не тільки як споріднене з поняттям машини («Автомат... 1.Машини, прилад, що виконує роботу без участі людини» [Новий тлумачний словник, 2003, т. 1: с. 16]), а й таке, що відкриває шлях до застосування цього поняття у вченнях про людину та суспільство.

Фактично реабілітуючи Ламетрі, Вінер також вважає, що розумність людини не відірвана від її тілесних характеристик (як, скажімо, за Декартом), хоча і про редукування тут не йдеться. Ламетрі обґрунтовує зв'язок розумного з тілесним вже наявними на той час даними про «автоматичні рухи», «мимовільні рухи» людей, тварин і рослин. Як метафізик він прагне зрозуміти людину радше як природний феномен, ніж як штучну машину.

У гостро полемічному тоні Ламетрі, наприклад, пише: «... матеріаліст, впевнений, всупереч своєму власному марнославному, в тому, що він просто машина чи тварина, не буде погано ставитися до подібних до себе: він надто добре знає природу їхніх вчинків, нелюдяність яких завжди віддзеркалює рівень розглянутої вище аналогії між людьми і тваринами; дотримуючись природного закону, притаманного всім тваринам, він не волітиме вчинити іншим того, чого він не хоче, щоб учинили йому» [Ламетрі, 1983: с. 226].

Саме тому, що людина знає себе як природну істоту, тобто «машину-автомат», яка діє за «природними законами» (згадаймо відповідні мотиви ще у софістів), вона ставиться до людей людяно. Маючи змогу розраховувати (вже згідно з Вінером), а не просто зрозуміти (скажімо, з огляду на мотивацію) поведінку і машини, і тварини, і людини, ми отримуємо можливість керувального втручання у ці автомати (автоматичні дії свої та інших), а отже, й поставити їх під контроль, спробувати керувати ними.

Сказане вочевидь стосується й тих організаційних структур, які можна назвати «соціальними машинами». Розраховувати тут означає, зокрема, і спробу зробити їх безпечними для людини. І це принципово важливо, оскільки, згідно з Вінером, природа, хоча і створює машини, не робить їх заздалегідь придатними для використання людьми. Їхня самокерованість означає якраз, навпаки, можливість функціонувати самим по собі і, ймовірно, на шкоду людині.

Завважмо, що некерованість машин не завжди зумовлена незнанням їхньої будови чи невмінням керувати. У людських відносинах доступ до керування часто перебивається соціальними ж чинниками. Виникає некерованість як результат відчуженості керманача, що не скасовує керування

з боку прихованого чи взагалі анонімного суб'єкта. Така ситуація формально не відрізняється від ситуації у природі. «Природна машина» і некерована (анонімно керована) «штучна машина», у певному сенсі, тотожні.

Виникає не менш небезпечна ситуація стихії людської діяльності, втілювана, наприклад, у машинах, зокрема соціальних. Анонімний чи прихований суб'єкт керування часто більш небезпечний, ніж природна стихія чи неконтрольований природний процес.

Через це ми можемо, абстрагуючись від суб'єкта, вважати машини, з одного боку, природними об'єктами (точніше — об'єктами природно-соціальними), а з іншого — просто технічними (соціально-технічними) — явно керованими суб'єктом. Приписуючи природним об'єктам суб'єктивність, ми ототожнюємо їх з артефактами. Не вбачаючи за артефактом суб'єкта, ми переводимо його у ранг природного об'єкта.

Але, з іншого боку, коли, скажімо, Кант знову розводить природне і людське в самій людині (це якраз і стає підставою виокремлення поняття «суб'єкт»), він вимушений поставити під сумнів здатність людей у повсякденній поведінці керуватися законами розуму. Те, що Ламетрі хоче вивести з розуміння людини як природної істоти, Кант тлумачить як породження «практичного розуму» — «категоричний імператив», пов'язаний зі сферою свободи. Кантові залишається сподіватися на мудрість людини, її життєвий досвід, щоб пом'якшити песимізм у ставленні до людини як активної моральної істоти: «Людина досягає повного застосування свого розуму, якщо мати на увазі її *вміння* (здатність [здійснювати] будь-який намір), приблизно до двадцятиріччя; якщо мати на увазі *життєвську мудрість* ([здатність] використовувати інших людей з певною метою) — до сорокаріччя, а *мудрості* вона досягає приблизно в шістдесят років; але в цей останній період мудрість буває радше *негативною*: вона дає нам зрозуміти всю дурість двох перших періодів...» [Кант, 1999: с. 251].

Зазначмо, найперше, визнання з боку Канта (очевидно, саме щодо емпіричного суб'єкта) цілого періоду життя людини, коли реалізується «життєвська мудрість» або *вміння* «використовувати людей з певною метою». А це прямо суперечить «категоричному імперативу». Тобто знову, вже після Ньютона, розокремивши природне і людське, а разом з тим науку і метафізику, Кант мусить уже вкотре поставити під сумнів розумність і людських вчинків, і самої людини як емпіричної істоти.

Суб'єкт практичного розуму як джерело моральних законів відокремлюється від емпіричного суб'єкта, який підкоряється законам природи й керується «життєвською мудрістю». Таке відокремлення, зрозуміло, вивіщує людину як трансцендентальну істоту над нею ж самою як істотою природною (а отже, смертною), але ніяк не дає змоги передбачити, а тим паче прокалькулювати поведінку людей як емпіричних (тілесно-чуттєвих) істот, нарешті, просто зрозуміти цю поведінку на емпіричному рівні.



Таке розведення емпіричного і трансцендентального суб'єктів, як і концепція «речей самих-по-собі», не влаштовує Фіхте, оскільки, виходячи з відповідної життєвої позиції, нам залишається, побачивши за діями суб'єкт, поводитися відповідно (по-людськи), чекаючи (пасивно?!) на адекватну поведінку цього суб'єкта (загалом, інших людей), часто так і не дочекавшись.

Фіхте, Шелінг, Гегель, нарешті Шопенгауер і Ніцше, кожен по-своєму, намагаються вийти із глухого кута метафізичного протиставлення трансцендентального і емпіричного суб'єктів, по-різному намагаючись зшити фізику і метафізику, сфери «природи» і «свободи», хоча б коштом нівелювання чи то першої, чи то другої. Втім, ані зазначені мислителі, ані ще більш радикальні — Маркс і Конт — через різні варіанти відмови від метафізики взагалі так і не змогли примирити природне і людське в людині, що, зокрема, і спричинило ті радикальні повороти у філософії ХХ сторіччя, які було названо (за зразком лінгвістичного) онтологічним та антропологічним.

Ту саму проблему, хоча й із іншого боку, намагалася розв'язати і власне соціальна наука (соціологія), започаткована Контом як «соціальна фізика». Але позбавитись метафізики так і не вдається, як не вдається розв'язати проблему суперечності трансцендентального і емпіричного суб'єктів. Хоча і спроба Ф. Тьоніса розвести «*Gemeinschaft*» і «*Gesellschaft*» (тобто спільності, або спільноти, і суспільства; останні він прямо називає «механічними утвореннями»), і концепція Е. Дюркгайма (яка, знову ж таки, схиляється до розрізнення «механічної» й «органічної» солідарності) є, безперечно, дуже важливими кроками на цьому шляху.

Ще одним кроком у тому самому напрямку є Веберова концепція «соціальної дії» та її критика в межах комунікативного підходу. Якщо М. Вебер робить наголос на раціональності індивідуальної, емпіричної дії і, фактично, слідом за А. Смітом та Е. Дюркгаймом, на трансцендентальному характері їхньої єдності або сукупності дій, то, скажімо, Ю. Габермас намагається вийти з глухого кута протиставлення «емпіричного» і «трансцендентального» суб'єктів, суб'єктивності й інтерсуб'єктивності, «природи» і «свободи» шляхом розроблення концепції «комунікативної дії». Остання є спробою певним чином синтезувати емпірію людських дій, людської раціональної поведінки з трансцендентальними їх умовами через синтез першого і другого у феномені комунікації. Утім, детальніший аналіз концепції Ю. Габермаса, безперечно, заслуговуючи на особливу увагу, виходить за межі пропонованої розвідки.

Соціально-філософська критика наявних у соціології рішень (особливо в межах так званої «критичної теорії» суспільства), як і самі варіанти цих рішень, стали здобутком соціально-філософської думки ХХ сторіччя. Проте з кінця ХІХ сторіччя проблема співвідношення трансцен-

дентального і емпіричного суб'єктів виявила себе і як проблема ще одного напрямку філософської думки, а потім і розділу філософського знання — *філософії техніки*. Остання — через спробу осмислення феномена технічного — прямо виходить на постановку зазначеної вище проблеми, зокрема й у окресленому контексті взаємовпливу «фізики» і метафізики соціального.

### **Соціальне як технічне: від метафори до поняття «соціальної машини»**

Емпірично техніка виглядає як сукупність зовнішніх предметів, чуттєвих речей, начебто спеціально доданих людській суб'єктивності. Будучи іманентно притаманними суб'єктові, вони готові для використання як засоби, обираючи з-поміж яких суб'єкт забезпечує досягнення тієї чи іншої мети. Тому визначення техніки як технічного *засобу* чи не найбільш поширене. Техніка — це те, чим, реалізуючи різні цілі, оснащений дійовий емпіричний суб'єкт — ось суть так званого інструментального визначення техніки. Але ж, доданих ким? Та й лише будучи суб'єктом трансцендентальним, людина може ставити перед собою якісь цілі.

Утім, щоби діяти, суб'єкт має не тільки визначити мету і вибрати засоби, а ще й застосувати ці засоби, опанувавши технічні прийоми. Тобто потрібно самостійно технічно діяти, відтворюючи той чи той емпіричний процес, стати його безпосереднім учасником (емпіричним суб'єктом), опосередковуючи таким чином мету своїми діями так само, як і «доданими» зовнішніми засобами. Тому не тільки ці засоби, а й сама діяльність людини як емпіричного суб'єкта має бути технічною або просто технікою. Треба, наприклад, опанувати техніку (технологію) буріння перед тим, як намагатися використати такий технічний засіб, як бур.

Тобто у зазначеному контексті й сама людина як емпіричний суб'єкт, у своєму психофізичному вимірі, може і має бути розглянута передусім як технічний засіб виконання певних, таких само технічних дій — операцій.

Проте, скажімо, М. Гайдегер, зауваживши, що «інструментальне» і так зване «антропологічне» визначення техніки таки мають сенс (що для нас особливо важливо), вважає їх, утім, явно недостатніми. Ще у «Бутті і часі» він критикує «соціологічне» розуміння самої людини як «*man*», в якому людське існування звідне до стану розчинення в інших, у «Людах», коли пересічність поглинає або приховує самість. І тут, і пізніше в «Листі про гуманізм», не прагнучи, як він пише, «зробити мимохідь внесок у соціологію» [Хайдеггер, 1993: с. 195], а потім і в «Питанні про техніку», Гайдегер хоче повернути нас від зазначеного вище розуміння людського (попередньо назвемо його «соціально-технічним») до «людини-людяної».

Взаємопротиставлення того, що умовно можна було б назвати «соціально-людяним» і «соціально-технічним», набуває набагато глибшого змісту і ще ширшого значення, якщо порушити питання про соціальне як власне технічне. Пошлюся хоча б на вже згадані концепції Ф. Тьоніса та Е. Дюркгайма. Ще переконливішим у зазначеному вище контексті виглядає концепт «робітника як гештальту» у Е. Юнгера [Юнгер Э., 2002: с. 376]. Техніку він бачить як похідну від зазначеного гештальту, а не навпаки, як зазвичай вважають.

Ще очевиднішою постановка проблеми «соціально-технічного» і соціального як технічного виглядає у молодшого брата Е. Юнгера — Ф. Юнгера. Роміркуючи про *доскональність* техніки, він розуміє її зовсім не як *досконалість*, довершеність (нім. *Vollkommenheit*), а лише як щось якісне, детально пророблене, доведене до педантизму, тотально деталізоване (нім. *Perfection*) [Юнгер Ф., 2002: с. 532].

Саме в такому контексті розуміння технічного Ф. Юнгер вводить поняття «технічного колективу», якому, очевидно, можна було б протиставити поняття «природного колективу», відрізнивши таким чином те, що було названо «соціально-технічним» від «соціально-природного». І якщо поняття «робітника» у Е. Юнгера має явно метафізичний присмак, то поняття «технічного колективу» у Ф. Юнгера наближається вже до емпірично верифікованого поняття «формальної структури» групи, протиставленої «неформальній структурі», яку процедурно фіксує соціометрія Я. Морено і яка може бути інтерпретована як соціально-природне явище.

Ще очевиднішою необхідність постановки питання про «соціально-технічне» постає в концепції «Мегамашини» Л. Мамфорда. Ця концепція симптоматична у кількох аспектах. Якщо Ф. Юнгер появу і зміну того, що він називає «технічним колективом» чи, ширше, «організацією», пов'язує зі змінами «апаратури» (чуттєво-предметного боку техніки), визнаючи апаратуру та організацію як такі, що взаємодіють, то Л. Мамфорд прямо будує свою концепцію техніки на первинності організації як «колективної людської машини» [Мамфорд, 2001: с. 158] або «колективного механізму» [Мамфорд, 2001: с. 236], «механічного порядку» [Мамфорд, 2001: с. 261], нарешті, «невидимої організації» [Мамфорд, 2001: с. 307], у тому розумінні, що її існування не залишає видимих слідів, які ми знаходимо як залишки минулих епох — знаряддя праці, руїни міст тощо.

Щодо «Мегамашини» Л. Мамфорд зазначає: «Називаючи ці колективні єдності машинами, ми не просто граємось словами. Якщо машину можна визначити... як сполучення таких, що чинять опір, частин, кожній з яких відведена особлива функція, яка діє за участю людини для використання енергії та здійснення роботи, — то тоді величезну робочу машину можна цілком слушно називати справжньою машиною» [Мамфорд, 2001: с. 252].

Далі читаємо: «Машина, яку я згадую, — пише Мамфорд, — не була відкрита у жодних археологічних розкопах із простої причини: вона була змонтована чи не повністю з людських частин. Ці частини були з'єднані в ієрархічні організації під владою абсолютного монарха, команди якого, підтримані коаліцією священнослужителів, озброєною знаттю та бюрократією, забезпечували підпорядкування всіх компонентів машини аналогічно до функціонування людського тіла... Цей новий тип машин був набагато складнішим, ніж сучасне [йому] гончарне колесо або смичковий дріль, залишаючись найбільш розвиненим типом машин аж до винайдення механічного годинника в XIV сторіччі» [Мэмфорд, 1986: с. 233].

Тут ідеться про дуже важливий аспект людських організаційних структур (як ієрархічних, так і неієрархічних), які незаперечно підпадають під поняття «машини». За Мемфордом вони виникають чи не раніше, ніж їхні чуттєво-механічні аналоги. Що ж додає цей підхід до розуміння не тільки цих організацій, а й соціуму загалом?

По-перше, те, що люди використовують у досягненні мети не тільки знаряддя праці як засоби виробництва, не просто інших людей (індивідів), а й людські організаційні структури, «технічні колективи», за Ф. Юнгером. Щоправда, на думку Л. Мемфорда, це досить великі й не дуже спеціалізовані структури.

Але сьогодні ми можемо з упевненістю говорити про набагато менші й набагато спеціалізованіші структури — «технічні колективи», за якими стоять суб'єкти керування, котрі ми можемо або не можемо персоніфікувати, розглядаючи їх як анонімні. А ті, хто перебуває всередині зазначених структур як їхні елементи, можуть водночас набувати властивостей суб'єкта або ж утрачати суб'єктність.

У тоталітарному суспільстві ми маємо справу з ієрархією зазначених організацій («технічних колективів»), коли суб'єкт керування начебто весь час піднімається сходінками ієрархічної вертикалі, лишаючись прихованим за цілою низкою *опосередкувань* [А.Піпич, О.Піпич, 2008: с. 155—157.]. Він стає фактично анонімним або суто умовно персоналізується. Звідси й образ «Левіафана».

Сказане ніяким чином не скасовує безперечної наявності в таких структурах того, що називають самоорганізацією в межах неформальних стосунків. Практика стихійного формування колективів як уже не технічних — інший бік проблеми керування. Розглядаючи колектив з цього боку, ми залишаємо сферу власне організації (ідеальної, зрозуміло), виходимо за межі штучності й переходимо до розгляду того, що, за Вінером, є «природною соціальною машиною».

Ясно, що тут межа між природним і штучним менш помітна, ніж тоді, коли це стосується розрізнення речей і людей. Так, ми запросто відрізняємо автомобіль від водія, але відрізнити за емпіричними ознаками

керівника від підлеглого вже багато важче. Для чого й існують спеціальні знакові коди. Тут (у випадку соціальних машин) роздвоєння природного і технічного відбувається вже на рівні роздвоєння (шизофренії) особистості, достоту згідно із приповідкою: «Ти начальник — я дурень, я начальник — ти дурень».

Тому «людина — гвинтик» (згадаймо Є. Євтушенка) — це не просто образ, а виявлення в межах соціального технічного його боку. Втім, постійне зісковзування, провалювання у сферу технічного — атрибутивна характеристика існування людини як емпіричного суб'єкта. Утриматися в ролі трансцендентального суб'єкта непросто — як пройти по лезу ножа. А межа між емпіричним і трансцендентальним суб'єктами тут хоча і може бути в принципі зафіксована емпірично (скажімо, в малих групах за допомоги тієї самої соціометричної процедури), є аж ніяк не помітною.

Особливого значення цей взаємоперехід формально-технічного і неформально-особистісного планів набуває в теорії організації в її класичному та некласичному, сучасному варіантах. Класична теорія організації у двох її модифікаціях — наукового менеджменту та бюрократії (у явній формі) і «людських стосунків» (у неявній формі), реалізуючи певні метафізичні засади, певну філософію, прямо рухається від образу, метафори «соціальної машини» до відповідного поняття [Морган, 2008].

Так, викладаючи головні концепції теорії організацій, К. Грей пише: «Зробити суспільство машиною, механізмом, який діє строго за правилами, зрозумілими та обов'язковими для всіх, — ось вона, мрія! І це видно у працях Вебера про бюрократичні організації, які є нічим іншим, як соціальними машинами, що діють за правилами» [Грей, 2008: с.82]. Тобто ідеальна організаційна (бюрократична) система і є тим, що можна назвати результатом «соціальної механізації» або, додам, практики спрощення власне людських, безпосередніх стосунків, врешті зведення стосунків *опосереднення* до стосунків *опосередкування* [Пипич А., Пипич О., 2008: с. 155—157].

Різні автори, свідомо використовуючи «метафору машини» в теорії організації, не випадково обґрунтовують це використання певною ідеологією і відповідною метафізикою — певною життєвою позицією людини у світі, її ставленням до природи та суспільства, що виливається у відповідні соціальні практики: «Якщо природний світ можна контролювати й досягати кращого, більш здорового, комфортабельного й багатого життя, то й у соціальному житті за допомоги контролю можна досягти покращення... Менеджмент цікавий... тим, що точно перетинає ці схожі течії сучасної думки — систематичний контроль природи та систематичний контроль суспільства» [Грей, 2008: с. 82—83]. А оскільки «сучасний світ являє собою не більш ніж сферу виявлення способів втручання» [Грей, 2008: с. 83], то й «керувальне втручання» [Грей, 2008: с. 85] як відповідна практика стає

невіддільною складовою цього світу. Тому такою ж невіддільною його складовою стає й менеджмент, який визначають як «отримання речей за допомоги інших людей» [Грей, 2008: с. 87]. Але ж здійснюючи «керувальне втручання» у соціальні процеси задля «отримання речей», люди якраз і спрощують (аж до нелюдяності) людські стосунки, провалюючись у соціально-технічне.

Зрозуміло, що багатий арсенал способів і методів, що їх пропонує сучасний менеджмент, виходячи з певних уявлень про організації та організаційну поведінку людей, є також технологією створення не тільки величезних мало спеціалізованих організаційних структур (наприклад, держави), а й набагато менших і дуже спеціалізованих (колективів заводів, фабрик, банків, офісів тощо). Пройти по лезу ножа (не зірвавшись у прірву нелюдяності) — ось основний тренд більшості підручників з менеджменту.

Те, що у певному розумінні не тільки не спеціалізовані, а й частково спеціалізовані та дуже спеціалізовані організаційні структури належить розглядати як соціальні машини, — висновок, який виглядає тривіальним, оскільки ці структури, безперечно, можна вважати «колективними інструментами» бізнесової діяльності. Скажімо, у Ф. Юнгера банки — це певні організаційні структури у межах виявлення механізмів руху капіталу, а отже, цей рух становить «один з розділів механіки» [Юнгер Ф., 2002: с. 289].

І хоча Мамфорд пише, мовляв, «мегамашина в мініатюрі — це те, що суперечить саме собі» і «в невеликих спільнотах важко досягти десоціалізації та знеособлення окремих людських елементів» [Мамфорд, 2001: с. 307], попри те практика соціальних, зокрема соціалістичних, перетворень, свідчить, що таке знеособлення (за певних умов, зрозуміло, і певною мірою) можливе і в набагато менших «технічних колективах». І прикладів безліч — від концтаборів і ГУЛАГу до маргінальних тоталітарних сект і мафіозних організацій.

Менш тривіальним є узагальнення, що, виходячи із сучасної теорії організації і протиставляючи її у певних межах самоорганізації, правомірно говорити не тільки про великі неспеціалізовані соціальні машини, якою фактично є «Мегамашина» Мамфорда (великий «технічний колектив», у розумінні Ф. Юнгера), а й про спеціалізовані та умовно спеціалізовані, невеликі (середні) й зовсім малі соціальні машини («технічні колективи») як предмет чи об'єкт управління.

Емпірично фіксувати поширеність і глибоку спеціалізацію соціальних машин з упевненістю можна, мабуть, на досить пізніх етапах розвитку суспільства — власне у процесі індустріалізації з початком періоду науково-технічної революції XVII—XVIII сторіч, тоді як виникнення «Мегамашини» (мало спеціалізованої соціальної машини) Л. Мамфорд датує набагато більш раннім часом. Це дає підстави на саму цю революцію по-

дивитись інакше. Утім, це потребує спеціальних історико-культурних досліджень, наприклад, із застосуванням концептуальних підходів та історичних ремінісценцій М. Фуко.

Підсумовуючи, зазначу, що запропонована концепція соціальних машин дає змогу інакше, ніж прийнято, підійти до розв'язання низки теоретичних і прикладних проблем. Наприклад, проблема прихованого за соціальними машинами (соціальною автоматикою) анонімного суб'єкта соціально-інструментальної дії. Уникаючи соціальної відповідальності, безпосередню («природну») соціальність він використовує у схемах опосередкування. Через що модель соціальної структури суспільства, розглядуваної як результат стихії соціальних процесів, не враховує складної низки не тільки «опосереднень», а й «опосередкувань», тобто спрощення стосунків до нелюдських (докл. див.: [Пипич А., Пипич О., 2008]), ігноруючи розгляд одного з векторів координат соціального. Цей, соціально-технічний вектор уявляє нові обриси прихованих механізмів суспільства (*Gesellschaft*) на відміну від спільнот (*Gemeinschaft*).

Соціальні машини (великі, середні та малі) — необхідна складова суспільства і суспільних відносин. Не враховуючи їх, ми збіднюємо моделі, не тільки теоретичного, а й емпіричного дослідження, звужуючи спектр можливих розв'язань соціальних проблем.

Скажімо, поняття «юридичної особи» необхідно було б деталізувати залежно від того, про яку особу йдеться — оснащену чи не оснащену соціальним інструментарієм (соціальною машиною), як ми відрізняємо пішохода від автомобіліста у стихії дорожнього руху, застосовуючи відповідну регуляцію.

Та й політична наука не може обминути відсутність чи наявність соціальних машин, які в ідеалі, в певних політичних практиках, є морально, ба й юридично неприпустимими або, принаймні, вимагають регулювання (наприклад, «машини голосування»).

Останні політичні акції в США та інших країнах, спрямовані проти корпорацій, банків і концернів, — ніщо інше, як наразі не надто усвідомлений рух за обмеження діяльності «соціальних машин», суб'єкти керування якими уникають соціальної відповідальності.

Особливого значення поняття соціальної машини набуває в теорії та практиці менеджменту, де воно виявляється одним з центральних, якщо розглядати менеджмент як соціальну практику. Культура менеджменту полягає в тому, щоб, досягаючи певних результатів, будучи ефективним, уникнути дегуманізації стосунків між людьми.

Безперечно, як названі, так і багато інших проблем, пов'язаних із проблемою соціальних машин та соціальної техніки взагалі, потребують в подальшому більш глибоких спеціальних досліджень.

ДЖЕРЕЛА

- Булатов М.О. Техніка // Філософський словник. — К.: Стилос, 2009. — С. 295—297.
- Василевская В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации). — СПб.: Лань, 1999.
- Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь [репринт V издания 1899 г.]. — М.: Греко-Латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991.
- Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. — М.: Советское радио, 1958а.
- Винер Н. Кибернетика и общество. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1958б.
- Грей К. Организации. Теории, конфликты и менеджеры. — Харьков: Изд-во «Гуманитарный Центр», 2008.
- Добролюбов А.И. Государственная власть как техническая система: О трёх великих социальных изобретениях человечества. — М.: Эдиториал УРСС, 2003.
- Жюлиа Д. Философский словарь / Пер. с франц. — М.: Международные отношения, 2000.
- Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. — СПб.: Наука, 1999.
- Краткий философский словарь. — М.: Госполитиздат, 1954.
- Ламетри Ж.О. Сочинения. — М.: Мысль, 1983.
- Мазин В. Машина по имени «Человек». — Нежин: ООО «Видавництво «Аспект-Поліграф», 2008.
- Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. — М.: Логос, 2001.
- Морган Г. Образы организации / пер. с англ. — М.: Манн, Иванов и Фербер, 2008.
- Мэмфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1991.
- Нечволод Л.І. Сучасний словник іншомовних слів. — Харків: ТОРСІГ ПЛЮС, 2007.
- Новий тлумачний словник української мови: У 3-х т. — К.: АКОНІТ, 2003. — Т. 1, Т. 3.
- Ньютон И. Математические начала натуральной философии. — М.: Наука, 1989.
- Пипич А.І. «Соціальна техніка» і технологія в контексті «теорії соціального опосереднення» (Термінологічний аспект постановки проблеми) // Дні науки філософського факультету-2006. Міжнародна наукова конференція (12—13 квітня 2006 року): Матеріали доповідей та виступів. — К., 2006. — Ч. 5.
- Пипич А., Пипич О. Соціальні кола у світлі концепції соціального опосереднення (Теоретико-методологічний аспект) // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2008. — № 4.
- Струмилин Ю.П., Туленков Н.В. Теория социальных технологий: Учебное пособие. — К.: МАУП, 2004.
- Теория метафоры. — М.: Прогресс, 1990.
- Тённис Ф. Общность и общество // Теоретическая социология: Антология. В 2-х ч. — М.: Наука, 1992. — Ч. 1.
- Тённис Ф. Социология // Социология: Антология: В 2-х ч. — М.: Книжный дом «Университет», 2002. — Ч. 1.
- Философская энциклопедия: В 5-ти т. — М.: Советская энциклопедия, 1963. — Т. 2.



*Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993.

*Юнгер Ф.Г.* Совершенство техники. Машина и собственность. — СПб.: Владимир Даль, 2002.

*Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. — СПб.: Наука, 2002.

---

*Анатолій Пупич* — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та методології науки Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, філософія соціальної науки, світоглядні проблеми взаємодії людини, природи і техніки.

---