

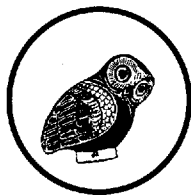
Юрген
ГАБЕРМАС

До реконструкції історичного матеріалізму

Zur Rekonstruktion
des Historischen
Materialismus



СУЧАСНА ГУМАНІТАРНА БІБЛІОТЕКА



СУЧАСНА ГУМАНІТАРНА БІБЛІОТЕКА

Jürgen Habermas

**Zur Rekonstruktion
des Historischen
Materialismus**

Suhrkamp Verlag

Юрген Габермас

**До реконструкції
історичного матеріалізму**

Переклад з німецької, передмова та післямова
В. М. Купліна

ДУХ І ЛІТЕРА
Київ, 2014

*Книга видана за фінансової підтримки
Міжнародного фонду "Відродження" та Гете-інституту*



*The translation of this work was supported
by a grant from Goethe-Institut which is funded
by the German Ministry of Foreign Affairs*

*Серія «Сучасна гуманітарна бібліотека» заснована
Українським філософським фондом 2001 року*

Редколегія серії:

*д.ф.н. О. В. Білий, д.ф.н. А. Л. Богачов, д.ф.н. О. Є. Гомілко,
д.ф.н. А. М. Єрмоленко, д.ф.н. М. Д. Култаєва, д.ф.н. А. М. Лой, д.ф.н. В. В. Лях,
д.ф.н. С. В. Пролєєв (голова), к.ф.н. Л. А. Ситніченко (вчений секретар),
д.ф.н. М. Л. Ткачук, д.ф.н. О. І. Хома*

Переклад з німецької к.ф.н. В. М. Купліна

*Переклад виконано за виданням: Habermas J. Zur Rekonstruktion des
Historischen Materialismus. – 6.Aufl. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995.*

Відповідальний редактор – д.ф.н. В. І. Кебуладзе

Юрген Габермас

Г 12 До реконструкції історичного матеріалізму / Пер. з нім. В. Купліна. – Київ:
Дух і Літера, 2014. – 320 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).

ISBN 978-966-378-381-9

Книжка всесвітньо відомого німецького філософа Юргена Габермаса присвячена аналізу марксистської соціальної теорії та загалом потенціалу еволюціоністської концепції суспільства. Охоплено широкий спектр сюжетів: від ролі філософії у марксизмі та раціональних й етичних підвалин ідентичності до компаративістики соціальних теорій та проблеми легітимації. Ю. Габермас не лише критично переосмислює марксистську концепцію, а й вибудовує послідовну теоретичну альтернативу їй. Сила книги полягає також у тому, що ключові проблеми соціальної теорії розглядаються не в абстрактній площині, а в контексті сучасних, гостро актуальних соціально-політичних викликів. Як от природа нинішніх суспільних криз, колізії легітимації сучасної держави, моральність влади, ефект інновацій тощо. Книга стала не лише одним із класичних зразків аналізу марксизму, витримавши тільки у Німеччині 7 видань, а й визнаним вагомим внеском у сучасну соціальну теорію.

Для науковців, викладачів, студентів і всіх, хто цікавиться соціальною філософією, етикою та філософською антропологією.

ББК 87.6

ISBN 978-966-378-381-9

© Suhrkamp Verlag, 1995

© Український філософський фонд, переклад, серія, 2014

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2014

© В. М. Куплін, переклад, 2014

ЗМІСТ

| | |
|---|-----|
| Передмова | 6 |
| I. Філософські перспективи | |
| 1. Вступ. Історичний матеріалізм і розвиток нормативних структур | 8 |
| 2. Роль філософії в марксизмі. | 44 |
| II. Ідентичність | |
| 3. Розвиток моралі й ідентичність Я | 54 |
| 4. Чи здатні комплексні суспільства формувати розумну ідентичність? | 79 |
| III. Еволюція | |
| 5. До порівняння теорій у соціології: на прикладі теорії соціальної еволюції | 112 |
| 6. До реконструкції історичного матеріалізму | 126 |
| 7. Історія й еволюція. | 178 |
| 8. Міркування щодо еволюційної значущості модерного права. | 234 |
| IV. Легітимація | |
| 9. Проблеми легітимації в сучасній державі. | 242 |
| 10. Що означає сьогодні «криза»? Проблеми легітимації в пізньому капіталізмі. | 275 |
| 11. Короткі тези до поняття «легітимація» – репліка | 299 |
| 12. Два зауваження до практичного дискурсу | 308 |
| Післямова | 317 |

Передмова

Міркування в цій книжці всесвітньо відомого філософа Юргена Габермаса сконцентровані навколо мети охарактеризувати певну теоретичну настанову – настанову соціальної еволюції. Для досягнення цієї мети автор використовує два шляхи, або два рівні розгляду.

Про-перше, Габермас намагається якнайточніше визначити межі, у яких має розгортатися така теорія, якщо відмовитися від хибних намагань увідповіднити її хронологічним межам історико-філософського розгляду та критикованій ще Гегелем доксографічній оповідальності історичних текстів (частина III: *Еволюція*). У частині II: *Ідентичність* він роз'яснює деякі структурні гомології, що існують між історією виду й онтогенезу, які необхідні йому для того, щоб визначити суб'єкта історії. Але спочатку – і цей «початок» становить поки що найтриваліший період суспільного розвитку – ці гомології постають як напружена подвійність ідентичності Я: національної й загальнолюдської. У частині IV увага концентрується на комплексі проблем, пов'язаних із легітимацією: якщо нормативні структури слідує логіці розвитку Піаже, чи не можуть вони також «створювати» в сучасній державі відповідну їй легітимацію, як це припускають (слідом за Луманном) функціоналісти?

Але є й другий вимір цієї книжки, який робить її унікальною: у всьому величезному творчому спадку Габермаса вона є пунктом, у якому (хоч і на короткий час) він досягає певної рівноваги між філософським і соціологічним дискурсами. Це стосується, насамперед, поняттєвості текстів. У даному разі йдеться про концепт «ідентичність» (розділ I): від його рафіновано-філософських, прив'язаних до Я-суб'єкта міркувань Габермас пере-

ходить до філогенезу, до формування спільнот *homo sapiens*, еволюції гомінідів і далі до феномену мови як носія ідентичності смислу, того, що створює й зберігає історичну традицію як основу національної ідентичності.

А далі ідентичність смислу, створювана в комунікації й завдяки комунікативній раціональності, постає вирішальним фактором в уможливленні легітимації як спільного вибору – у межах соціальної спільноти – і взаємовизнання волевиявлень кожного, що свідчить про передбачувані вже в антропогенезі вимоги дотримання певних моральних норм як необхідних умов можливості самозбереження й самовідтворення людства, отже, про неусувність моральних основ комунікативної раціональності.

Філософські перспективи

1. ВСТУП. ІСТОРИЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ І РОЗВИТОК НОРМАТИВНИХ СТРУКТУР

1. Об'єднані в цій книжці розвідки виникли протягом останніх двох-трьох років. Я не видаляв випадкові відхилення від основної теми, що пристали з різних приводів до написаних праць; проте навіть у такому вигляді можна розпізнати спільний кут зору, про який свідчать заголовки статей. У них йдеться про різні спроби виробити теоретичну настанову, яку я розумію як реконструкцію історичного матеріалізму. *Реставрація* означала б повернення до початкового стану, який на сьогодні вже морально застарілий: але мій інтерес до Маркса й Енгельса не догматичний і не історико-філологічний. *Ренесанс* означав би оновлення традиції, яка вже втратила свій вплив: проте щодо марксизму це не є неминучим. *Реконструкція* у нашому контексті означає, що теорію, для того, щоб краще досягати мети, яку вона поставила собі, її розкладають і знову складають у новій формі: це нормальне (я вважаю, нормальне також і для марксистів) поводження з теорією, яка потребує певної ревізії, адже її стимулювальний потенціал ще аж ніяк не вичерпано.

Не лише цей інтерес зближує запропоновані тут праці; вони не сходять випадково до часу, у який я працював над теорією комунікативної дії (передусім я можу послатися лише на деякі тексти: «Теорії істини»// Ювілейна збірка, присвячена В. Шульцу, Pfullingen 1973 р.; «Мовна гра, інтенція та значення»// Р. Віггергауз (вид.). Мовний аналіз і соціологія, Ffm., 1975; «Що означає ніверсальна прагматика?»// К. О. Апель (вид.). Мовна прагматика й філософія, Ffm., 1976; «Універсально-прагматичні вказівки щодо системи відмежувань Я»// М. Аувертер, Е. Кірш, К. Шрьотер (вид.). Комунікація, інтеракція й ідентичність, Ffm., 1976). Хоч теорія комунікації призначена для того, щоб вирішувати проблеми, які мають радше філософську природу, зокрема це стосується основ соціальних наук, я бачу її тісний

зв'язок із питаннями теорії соціальної еволюції.

Це твердження може здаватися дещо дивним; тому я хотів би спочатку нагадати про три обставини.

а) У теоретичній традиції, що сходить до Маркса, була небезпека зісковзнути в погану філософію; особливо це давалося взнаки завжди тоді, коли виникала тенденція підпорядковувати філософські постановки питанням сциєнтистському розумінню науки. Уже в самого Маркса історико-філософський спадок постає іноді дещо нерерективно¹; потім історичний об'єктивізм виказує себе передусім в еволюційних теоріях Другого Інтернаціоналу, наприклад у Каутського, і в діаматі². Тому, коли сьогодні ми знову відносимо основні історично-матеріалістичні припущення до соціальної еволюції, потрібна особлива обачність. Вона не може полягати в тому, щоб заборонити запозичувати розвинену за зразком фізики методологію та блокувати шлях, яким йдуть сьогодні соціально-наукові теорії розвитку, якщо вони схильні дотримуватися програм наукових досліджень Фрейда, Міда, Піаже й Хомські. Проте потрібна обачність при виборі основних понять, які встановлюють сферу об'єктів комунікативної дії. Цей крок вирішує, якому виду знань може довірятися історичний матеріалізм.

б) Неясність щодо нормативної основи Марксової теорії суспільства панувала з самого початку. Ця теорія не повинна була ні реформувати онтологічні домагання класичного природного права, ні виконувати дескриптивні вимоги номологічних наук, а бути «критичною» теорією суспільства, однак лише за умови, якщо вона виявиться спроможною уникнути натуралістичних помилкових висновків імпліцитно оцінювальних теорій. Маркс, здається, гадав, що він вирішив цю проблему завдяки рішучому перевороту, а саме за допомогою матеріалістично декларованого привласнення гегелівської логіки. Звичайно, він не повинен був займатися цим завданням спеціально⁴, оскільки міг задовольнити свої практичні дослідницькі прагнення іманентною критикою нормативного змісту панівних буржуазних теорій модерного природного права й політичної економії (яка, до того ж, була втілена в революційній буржуазній конституції) та вимогою виконання даної ними обіцянки. Нині буржуазна свідомість стала цинічною: як показують соціальні науки – зокрема правовий позитивізм, економічна неокласика й новітня політична теорія – вона ґрунтовно очистилася від зобов'язувального нормативного змісту. Однак якщо буржуазні ідеали, які, як в часи рецесії,

стають більш неприхованими для свідомості, скасовуються, бракує норм і цінностей, до яких при нагоді могла б апелювати іманентно діюча критика. На другому боці безрезультатно програються мелодії етичного соціалізму⁵: філософська етика, яка не обмежується метаетицистичними висловлюваннями, все ще стоїть сьогодні перед завданням постконструювати (*nachkonstruieren*)^{*}, якщо це їй вдасться, всезагальні комунікативні передумови й методи виправдання норм і цінностей⁶. У практичних дискурсах тематизується одне з тих домагань значущості, які, як «базис значущості», полягають в основі мовлення. У орієнтованій на взаєморозуміння дії домагання значущості «завжди вже» імпліцитно висунуті. Ці універсальні домагання (а саме домагання зрозумілості символічного вираження, істинності пропозиціонального змісту, правдивості інтенціонального висловлювання та – посилаючись на чинні норми й цінності – правильності мовленнєвого акту,) вбудовані у всезагальні структури можливої комунікації. У цих домаганнях значущості теорія комунікації може віднайти тихе, але наполегливе й безугавне, хоча рідко виконуване домагання розуму, яке, звичайно, завжди має бути *der facto* визнане, де б і коли б виникала потреба діяти консенсуально⁷. Якщо це ідеалізм, то він вищою мірою натуралістичним чином належить до умов відтворення роду, який мусить зберігати своє життя завдяки праці й інтеракції, а отже *також* і на основі здатних бути істинними пропозицій і норм, що потребують виправдання⁸.

в) Зв'язки виявляються не лише між теорією комунікативної дії й *основами* історичного матеріалізму. Радше під час випробування окремих еволюційно-теоретичних припущень ми стикаємося із проблемами, які вимагають комунікативно-теоретичних міркувань. Навчальні процеси, що мають великі наслідки для еволюції й викликають епохальні розвиткові зрушення, Маркс локалізував у вимірі об'єктивувального мислення, технічного й організаційного знання,

* Цей термін у Габермаса, так само як і інші авторські новотвори з префіксом *nach*, має подвійне значення, що впливає з подвійності значення «*nach*»: «відповідно до» та «після» (або «пост»). Отже, «постконструкція» це те, що «сконструйоване «відповідно-до», але водночас певною мірою «незалежно-від» зразка. Як основна характеристика людської дії зазначена подвійність вказує, за Габермасом, на нерозривність інноваційності та інституційної конституційованості суспільної еволюції як Логосу буття, або навчального процесу людства. Поняттям «постконструкція» Габермас дистанціюється від «деструкції» Гайдеггера, «деконструкції» Дерріда, а також усіх нинішніх постмодерних спроб дійти розуміння дійсного стану справ щодо «ситуації людини у світі», відкидаючи або обминаючи передумову «факту розуму». Див. також розд. 5, прим. на стор. 136. – Прим. перекл.

інструментальної та стратегічної дії, коротше кажучи: у вимірі *продуктивних сил* –, ми маємо сьогодні гарні підстави для припущення, що навчальні процеси існують також у вимірі морального вбачання, практичного знання, комунікативної дії й консенсуального врегулювання конфліктів дії, які в дозрілих формах соціальної інтеграції осаджуються в нових *виробничих відносинах* і, зі свого боку, тільки й роблять можливим впровадження нових продуктивних сил. Разом із тим структури раціональності, які знаходять свій вираз в картинах світу, моральних уявленнях і формуваннях ідентичності, які практично дієво утілюються в соціальних рухах і, зрештою, у системах інституцій, набувають важливе теоретично-стратегічне положення. Особливо цікавими стають тепер систематично постсконструйовані зразки розвитку нормативних структур. Ці структурні зразки описують притаманну культурній традиції і зміні інституцій *логіку еволюції*. Вона нічого не говорить про механізми розвитку; вона децю говорить лише про діапазон варіацій, у межах якого на даному рівні організації суспільства культурні цінності, моральні уявлення, норми тощо потерпають змін і можуть знаходити різні історичні вирази. У своїй *динаміці розвитку* ця зміна нормативних структур залишається залежною від еволюційних викликів невирішених, економічно зумовлених системних проблем, а також від навчальних процесів, які дають на них відповідь. Інакше кажучи, культура залишається феноменом надбудови навіть якщо при переході до нових рівнів розвитку вона відіграє, здається, роль більш значущу, ніж це припускали до останнього часу більшість марксистів.

Ця її «надзвичайність» пояснює внесок, який комунікативна теорія може зробити, на мою думку, для оновленого історичного матеріалізму. Те, у чому цей внесок може полягати, я хотів би принаймні окреслити у двох наступних підрозділах.

2. Структури мовно утвореної інтерсуб'єктивності, які можна прототипічно дослідити в елементарних мовленнєвих діях, є рівною мірою конститутивними як для суспільства, так і для систем особистості. Суспільні системи можна вважати мережею комунікативних дій; системи особистості можна розглядати в аспекті здатності до мови і дії. Якщо відшукувати загальні характеристики для суспільних інституцій і компетенцій дії усупільнених індивідів, то ми натрапимо на ті ж самі структури свідомості. Це можна добре показати на тих установах і орієнтаціях, які спеціалізуються на тому, щоб у разі конфліктів дії у сфері моралі і права забезпечувати піддавану небез-

пелі інтерсуб'єктивність порозуміння. Консенсуальні врегулювання конфліктів дії (здійснювані в разі відмови від застосування сили) піклуються про те – якщо ламається фоновий консенсус напрацьованих повсякденних навичок – щоб продовжити комунікативну дію іншими засобами. З цього погляду право й мораль визначають центральну сферу інтеракції. Тут виявляється ідентичність структур свідомості, які, з одного боку, втілені в інституціях права й моралі, а з другого – виявляються в моральних судженнях і діях індивідів. Когнітивістська психологія розвитку виокремила в онтогенезі різні шаблі моральної свідомості, які вона описує, зокрема, як передконвенціональні, конвенціональні постконвенціональні зразки вирішення проблеми⁹. Такі само зразки повторюються в соціальній еволюції правових і моральних уявлень.

Звичайно, онтогенетичні моделі проаналізовано й підтверджено краще, ніж їх соціально-еволюційні еквіваленти. Однак те, що в історії роду виявляються гомологічні структури свідомості, не може дивувати, якщо зважати, що мовно утворена інтерсуб'єктивність порозуміння засвідчує історично-родову інновацію, яка лише й уможливила рівень соціокультурного навчання. На цьому рівні відтворення суспільства і соціалізація членів суспільства є двома аспектами того ж самого процесу; вони залежні від тих самих структур.

На гомологічні в індивідуальній історії та історії роду структури свідомості права й моралі я спираюся в різних статтях цієї книги¹⁰, тому не хотів би зараз на цьому зупинятися. Але гомології не обмежуються цією центральною сферою інтеракції. Щоб представлена тут програмна теоретична настанова стала успішною, потрібне дослідження структур раціональності також у сферах, які навряд чи було досі досліджено поняттєво й емпірично: у сфері розвитку Я й еволюції картин світу, з одного боку, і у сфері ідентичності Я та групової ідентичності, з другого.

Звернемося спершу до *концепту розвитку Я*. Онтогенез можна аналізувати в трьох аспектах: здатності до пізнання, здатності до мови й здатності до дії. Ці три аспекти когнітивного, мовного й інтерактивного розвитку можна підвести під уніфікувальну ідею розвитку Я: Я утворюється в системі розмежувань. Суб'єктивність внутрішньої природи відмежовується від об'єктивності сприйманої зовнішньої природи, від нормативності суспільства й інтерсуб'єктивності мови. Здійснюючи ці відмежування, Я знає себе, звичайно, не лише як суб'єктивність, а й як інстанцію, котра в когнітивній діяль-

ності, мові й інтеракції «завжди вже» трансцендує межі суб'єктивності: Я може ідентифікувати себе з самим собою саме у відрізнянні суто суб'єктивного від не-суб'єктивного. Від Гегеля через Фрейда до Піаже було розвинено ідею про те, що суб'єкт і об'єкт формуються взаємно, що суб'єкт може засвідчувати себе лише у відношенні до та шляхом створення об'єктивного світу. З одного боку, це не-суб'єктивне є «об'єктом» в сенсі Піаже: когнітивно опредмеченою та маніпулятивно наявною реальністю; з другого боку, – «об'єктом» в сенсі Фрейда: комунікативно відкритою й ідентифікаційно забезпеченою сферою інтеракції. Довкілля диференційоване в ці обидва регіони (у зовнішню природу і в суспільство); воно доповнюється віддзеркаленнями одна в одній обох сфер реальності (наприклад, природа, що оберігається як аналогічна суспільству «родинна» (geschwisterliche) природа; суспільство: або як стратегічна гра, або як система і т. д.). Крім того, виділяється мова як окремий регіон предметної сфери.

Сьогодні когнітивістська та психоаналітична психологія розвитку накопичили достатньо матеріалу, щоб висунути припущення: розвиток Я відбувається східчасто. Дуже уможливно я хотів би розрізнити (а) симбіотичний, (б) егоцентричний, (в) соціоцентристсько-об'єктивістський і (г) універсалістський щаблі розвитку¹¹.

(а) Протягом першого року життя не можна знайти жодних точних ознак суб'єктивного розділення суб'єкта й об'єкта. Очевидно, дитина на цьому щаблі не може сприймати власне тіло як тіло, як систему, що зберігає власні межі. Симбіоз між дитиною, референтною особою та фізичним середовищем настільки тісний, що в певному сенсі можна казати про неосмислене відмежування суб'єктивності.

(б) У наступний відтинок життя, який збігається з виділеною Піаже сенсомоторною й доопераціональною фазами розвитку, дитина досягає диференціювання між Я та довкіллям: вона вчиться сприймати у своєму середовищі незмінні об'єкти, проте ще не диференціює однозначно довкілля на фізичні та соціальні сфери. Відмежування від довкілля також ще не є об'єктивним. Доказом цього є поява когнітивного й морального егоцентризму. Дитина не може сприймати, розуміти й обговорювати ситуації незалежно від власної позиції: вона думає й діє, виходячи з пов'язаної з тілом перспективи.

(в) На щаблі конкретних операцій дитина робить вирішальний крок до утворення системи відмежувань Я: вона розрізняє тепер між речами і подіями, які сприймає і якими маніпулює, з одного боку, та

суб'єктами дії і їх висловлюваннями, які треба зрозуміти, з другого, і вона вже не сплутує мовні знаки з їх референтом і значенням символу. Помічаючи позиційність свого погляду, дитина вчиться відмежовувати свою суб'єктивність від зовнішньої природи й суспільства. Приблизно на сьомому році життя припиняється псевдо-хибність, що є ознакою розрізнення фантазій і сприйняття, спонукань і зобов'язань. Наприкінці цієї фази *когнітивний* розвиток приводить до об'єктивації зовнішньої природи, *мовно-комунікативний* розвиток – до оволодіння системою мовленнєвих актів, а *інтерактивний* розвиток – до комплементарного поєднання узагальнених поведінкових очікувань.

(г) Тільки з настанням підліткового віку *молодій людині* може вдатися поступово звільнитися від догматизму попередньої фази розвитку. Зі здатністю гіпотетично мислити і брати участь в обговоренні (Diskurse) система відмежувань Я стає рефлексивною. Епістемічне Я, доти прив'язане до конкретних операцій, протиставляє себе об'єктивованій природі, практичне Я, що було стиснуте в групових перспективах, розчиняється у системі природних норм. Але як тільки молода людина більш не приймає як самозрозумілі домагання значущості, що містяться у твердженнях і нормах, вона може не лише трансцендувати об'єктивізм даної природи і пояснювати даність у світлі гіпотез, побудованих на випадковості граничних умов, а й висаджувати в повітря соціоцентризм традиційного устрою і розуміти існуючі норми, що спираються на принципи, як голі конвенції (а отже й піддавати їх критиці). Оскільки догматизм *даного й існуючого* стає лохитнущим, *донауково конституйовані* предметні галузі можуть ставати релятивними щодо системи відмежувань Я, отже теорії можна пояснити пізнавальними успіхами дослідників, а системи норм розглядати як волеутворення суб'єктів, що живуть спільно.

Якщо шукати гомології між розвитком Я й еволюцією картин світу, треба остерігатися проведення необачних паралелей:

– Легко вводить в оману змішування структур і змісту: індивідуальна свідомість і культурна традиція можуть збігатися за змістом, не виражаючи при цьому ті ж само структури свідомості.

– Не всі індивіди є однаково репрезентативними для рівня розвитку свого суспільства: так, у модерних суспільствах право має універсалістську структуру, хоч багато членів не здатні судити, керуючись принципами. Навпаки, в архаїчних суспільствах були індивіди, які володіли формальними розумовими операціями, хоч

колективно розділена міфічна картина світу відповідала нижчому щаблю когнітивного розвитку.

– Онтогенетичний зразок розвитку не може відображати структури історії роду хоч би вже тому, що колективні структури свідомості дійсні лише для дорослих членів: онтогенетично ранні щаблі неповної інтеракції не знаходять відповідності навіть в більш давніх суспільствах, оскільки зв'язки суспільства з сімейною організацією мали споконвічно форму комплементарно пов'язаних узагальнених поведінкових очікувань (тобто повної інтеракції).

– Нарешті, вихідні точки, якими позначається початок втілення тих самих структур свідомості, є різними в індивідуальній історії та історії роду: збереження системи особистості ґрунтується на зовсім інших імперативах, ніж збереження соціальної системи.

– За структурного порівняння розвитку Я й розвитку картини світу додається спеціальна обмовка. Єднальна сила картин світу спрямовується не лише проти когнітивних дисонансів, а й проти соціальної дезінтеграції. Тому єдине структурування накопиченого й узгодженого в системах тлумачення запасу знання співвіднесене з єдністю не лише епістемічного, але й практичного Я. При цьому треба знову відділяти правові і моральні уявлення від понять і структур, які безпосередньо слугують стабілізації ідентичності Я та групової ідентичності, наприклад концептів влади за походженням, богів, уявлень про душі, понять долі і т. д. Ця комплексна споруда забороняє глобальне порівняння розвитку Я й розвитку картин світу. Потрібно уточнювати окремі абстрактні вихідні точки порівняння. Так, розвитку Я міг би відповідати процес децентрації картин світу. А для когнітивного у вузькому сенсі розвитку ми можемо відшукати ізоморфізм в основних поняттях та в логічних зв'язках колективних систем тлумачення.

Усупереч усім обмовкам можуть виявлятися певні гомології. Насамперед це має значення для *когнітивного розвитку*. В онтогенезі можна спостерігати послідовності основних понять і логічних структур, аналогічні до тих, які спостерігаємо в еволюції картин світу¹²: наприклад, диференціацію часових горизонтів, а також роз'єднання фізично виміряного й біографічно пережитого часу; виявлення спочатку лише глобально схопленого поняття каузальності, яке специфіковане для каузального зв'язку речей і подій, з одного боку, і мотиваційного взаємозв'язку дій, з другого, і пізніше стає покладеним в основу гіпотетичних понять закону природи й

норми дії; або диференціація спочатку широкого субстанціального поняття живого й неживого в предметах, якими можна маніпулювати, і в соціальних об'єктах, які можуть зустрічатися в інтеракціях як супротивники. (Так, наприклад, Дьоберт спробував реконструювати розвиток релігії від примітивного міфу до так званої модерної релігії, яка, з погляду східчасто здійснюваної експлікації основних понять теорії дії скоротилася до світської комунікативної етики)¹³.

Те само стосується й логічних структур. Міф допускає нарративні пояснення за допомогою зразкових історій; космологічні картини світу, філософії й висока релігія допускають вже дедуктивні пояснення з опертям на вищі принципи (завдяки яким міфічні дії, що полягають у підґрунті уявлень про походження, перетворюються на неспростовні «початки» аргументації); модерні науки допускають, нарешті, номологічні пояснення й практичні виправдання за допомогою здатних до перегляду теорій і конструкцій, які перевіряються досвідом. Якщо формально аналізувати ці різні типи пояснень (і виправдань), виявляються відповідні до логіки розвитку підпорядкування онтогенезу. Проте структурні аналогії між картинами світу й когнітивним (у вузькому сенсі) розвитком, нас цікавлять менше ніж структурні аналогії між картинами світу й *системою відмежувань Я*.

Очевидно, магічно-анімістичний світ уявлень палеолітових суспільств був надто роздроблений і мало пов'язаний. Лише міфічні уявлення про впорядкування уможливають побудову *взаємозв'язку* аналогій, у якому всі природні та суспільні явища переплетені й можуть трансформуватися одне в одне.

Якщо за егоцентричного сприйняття світу дитиною, яка мислить доопераціонально, явища стають релятивними щодо центру дитячого Я, то за соціоморфної картини світу вони є релятивними щодо центру родових зв'язків. Це не означає, ніби члени родини формували відмітну свідомість нормативної реальності суспільства, яка виділяється на тлі об'єктивованої природи; ці дві площини ще чітко не розділені. Лише з переходом до державно організованих суспільств міфічні картини світу беруть на себе також легітимацію владних порядків (які вже передбачають конвенціональний щабель моралізованого права). Отже, доти наївна установка на міф мала змінитися. Усередині часового горизонту, що був сильніше диференційований, міф був дистанційований від традиції, яка відрізняється від нормативної реальності суспільства й частково об'єктивованої

природи. За існуючих соціоморфних рис, ці вдосконалені міфи утворюють єдність у розмаїтті явищ, яка схожа, з формального погляду, на соціоцентрично-об'єктивістське світосприйняття дитини на щаблі конкретних операцій.

Наступний перехід від архаїчних до розвинених високих культур позначений розривом із міфічним мисленням. Виникають космологічні картини світу, філософії й висока релігія, які замінюють наративні пояснення міфічних оповідей на аргументоване обґрунтування. Традиції, що беруть початок від великих фігур засновників, є експліцитно засвоєваним знанням, яке здатне до догматизації, а отже, професійної цілковитої раціоналізації. Раціоналізовані картини світу в артикульованому вигляді є виявом формально-операційного мислення й керованої принципами моральної свідомості. Космологічно або монотеїстично осягнута тотальність світу формально відповідає єдності, яку молода людина може утворювати на щаблі універсалізму. Звичайно, універсалістські структури картин світу мають бути сумісними з переважною в старих державах традиціоналістською установкою щодо політичного порядку; це можливо передусім тому, що вищі принципи, до яких зводиться вся аргументація, самі звільнені від аргументації й імунізовані проти заперечень. Наприклад, в онтологічній традиції мислення ця неспростовність (*Nichthintergebarkeit*) гарантована поняттям абсолюту (або повної самодостатності).

У разі реалізації універсалістських форм обертання в капіталістичній економіці й у модерній державі установка на єврейсько-християнську і на грецько-онтологічну традицію суб'єктивізму руйнується (реформація і модерна філософія). Вищі принципи втрачають свій беззаперечний характер; релігійна віра й теоретична установка стають рефлексивними. Надалі поступ модерних наук і подальший хід морально-практичного волеутворення не зумовлюється хоча й обґрунтованим, проте абсолютно встановленим порядком. Лише тепер може бути вивільненим той універсалістський потенціал, що вже містився в раціоналізованих картинах світу. Гіпостазування принципів, що засновують єдність (Бог, буття або природа), вже не може забезпечувати єдність світу. Вона може стверджуватися лише рефлексивно через єдність розуму (або розумну організацію світу як «втільнення розуму»). Єдність теоретичного та практичного розуму стає тоді ключовою проблемою модерних тлумачень світу, що втратили свій характер як картини світу.

Ці короткі посилання мають, проте, зробити прийнятною евристичну плідність припущення, що між структурами Я та структурами картин світу існують гомології: в обох вимірах розвиток веде, очевидно, до поступової децентрації¹⁴ системи тлумачення й дедалі однозначнішого категоріального відмежування внутрішньої суб'єктивності від об'єктивності зовнішньої природи, а також до відділення суспільної нормативності від інтерсуб'єктивної мовної реальності.

3. З другого боку, існують також гомології між структурами ідентичності Я та групової ідентичності. Тоді як епістемічному Я (як Я взагалі) притаманні загальні структури здатності пізнання, здатності до мови та здатності до дії, які має кожне окреме Я спільно з усіма іншими Я, практичне Я утворюється та стверджується під час виконання його дій як індивідуальне. Загалом, практичне Я забезпечує всередині епістемічних структур Я ідентичність особи. Практичне Я затверджує безперервність біографії та символічні межі системи особистості через постійно актуалізовані самоідентифікації таким чином, що може однозначно локалізуватися в інтерсуб'єктивних зв'язках свого соціального світу, тобто водночас неповторно і впізнавано. І саме ідентичність особи є, певною мірою, результатом ідентифікувальних зусиль самої особи¹⁵.

Речі й події (і, як наслідок, також осіб і їх висловлювання) ми ідентифікуємо в пропозиціональній установці, отже, завжди тоді, коли висловлюємося про них або маємо їх на увазі. Для цього ми використовуємо імена, позначення, вказівні займенники тощо. Вказівні вислови (або жести) містять ідентифікувальні ознаки, яких достатньо в даному контексті, щоб вибрати певний, а саме задуманий предмет із класу подібних (щоб, наприклад, відрізнити цей камінь, про який я хотів би висловитися, від усіх інших каменів). Просторово-часові точки є найабстрактнішими ознаками, що підходять для ідентифікації будь-якого тіла. У цій пропозиціональній установці можна ідентифікувати також осіб, наприклад за допомогою тілесних ознак, таких як довжина й колір волосся, колір очей, шрами, відбитки пальців тощо¹⁶. Проте у складних ситуаціях цих криміналістичних ознак недостатньо; справді, у крайніх випадках ми змушені обмежуватися тим, що сумнівна особа сама пояснює свою ідентичність. Доки вона заперечує саме їй пропозиціонально приписувану ідентичність, ми не можемо бути впевнені, чи вона повністю заперечує свою ідентичність, чи неспроможна її зберігати (можливо, вона «розколота» у своїй особистості), а чи вона зовсім

не є особою, яку ми бачимо в ній на основі зовнішніх ознак. Можна надати незаперечні очевидності для *тілесної ідентичності особи*, але щоб упевнитися в *ідентичності особи*, потрібно відмовитися від нашої пропозиціональної установки й запитувати особу про її ідентичність у перформативній установці, просити її, щоб вона *ідентифікувала себе сама*. У сумнівних випадках ми маємо врешті-решт ідентифікувати інших осіб відповідно до відмінних ознак, за якими вони самі ідентифікують себе.

Тепер ніхто не може утворювати свою ідентичність незалежно від ідентифікацій, які інші здійснюють разом із ним¹⁷. Це, звичайно, ідентифікації, які інші виконують не в пропозиціональній установці спостерігачів, а в перформативній установці учасників інтеракції. Свою самоідентифікацію Я здійснює, звичайно, також не в пропозиціональній установці; як практичне Я воно виявляє себе, виконуючи комунікативну дію. І в комунікативній дії учасники мають взаємно передбачати один одного так, щоб відрізнання-себе-від-іншого визнавалося іншими. Так що власне не самоідентифікація, а *інтерсуб'єктивно визнана* самоідентифікація є основою для затвердження власної ідентичності.

Вислови «Я» і «Ти» не мають, як особистий займенник третьої особи, референційного сенсу пропозиціонально вживаних денотативних висловів. Радше вони запозичують свій референційний сенс з ілокутивних ролей мовного функціонування: первинно вони мають сенс особистого самоопису на підставі інтерсуб'єктивного визнання взаємних самоописів.

Такий само перформативний сенс мають вислови «Ми» і «Ви»: особові займенники першої та другої особи множини, так само як «Я» і «Ти» є особовими займенниками першої та другої особи однини. Щоправда, виявляється цікава асиметрія.

Вислів «Ми» вживається не лише в колективних мовленнєвих діях щодо адресата, який, за умови взаємності, приймає комунікативну роль «Ви», так що «Ми» для них знову є «Ви». В індивідуальних мовленнєвих діях «Ми» може вживатися й таким чином, що відповідне речення передбачає комплементарне відношення не до іншої групи, а до інших індивідів власної групи:

(1) Ми взяли участь у демонстрації (тоді як ви залишалися вдома).

(2) Проте ми всі сидимо в одному човні.

Речення (1) адресується іншій групі, речення (2) – членам влас-

ної групи. Речення типу (2) має не лише загальноприйнятий самореференційний сенс, а й сенс самоідентифікації: «Ми» є X (причому X може означати німців, гамбурзців, жінок, рудих, ремісників і т. д.). Вислів «Я» також може вживатися з метою самоідентифікації: але самоідентифікація Я вимагає інтерсуб'єктивного визнання іншими Я, які мають тоді приймати зі свого боку комунікативну роль «Ти». Навпаки, самоідентифікація групи не залежить від інтерсуб'єктивного визнання *іншою* групою: Я, яке ідентифікує себе як «Ми», може бути підтвержене іншим Я, яке ідентифікує себе із синонімічним «Ми». Взаємне визнання членів групи вимагає зв'язків Я – Ти – Ми.

Це має відповідні наслідки для утворення колективної ідентичності. Я хотів би зберегти вислів «колективна ідентичність» для опорних груп, які є суттєвими для ідентичності їх членів; які певним чином «приписуються» індивідам, серед яких далеко не кожний може бути вибраний; і які характеризуються безперервністю, що перевищує межі біографічних перспектив їх членів. Для утворення такої ідентичності достатньо зв'язків Я–Ти–Ми; для утворення особистої ідентичності зв'язки Ми – Ви не є такою необхідною умовою, як зв'язки Я – Ти. Інакше кажучи: група може визначати й розуміти себе виключно як тотальність таким чином, що вона живе уявленням охопити всіх можливих учасників інтеракції, тоді як усе, що не стосується цього, стає іменником середнього роду, про що хоч і висловлюються в третій особі, але з чим не можна встановлювати міжособові стосунки в точному значенні – як, наприклад, із варварами на окраїнах старих високих культур. Я не можу докладніше розглянути тут логіку застосування особових займенників, яка надає ключ до поняття ідентичності¹⁸. Але щоб уточнити сенс, відповідно до якого ідентичність Я розуміється як здатність зберігати власну ідентичність, я хотів би коротко нагадати про онтогенетичні шаблі утворення ідентичності.

Я розрізнив між ідентичністю, яка пропозиціонально приписується речам і подіям, та ідентичністю, яку особи приймають щодо себе і стверджують у комунікативній дії. Я не згадав про ідентичність організмів, що перебувають «на межі», які мають не лише ідентичність «для нас» як спостерігачів, а й ідентичність «для себе», але не здатні представляти й гарантувати її в медіумі мовно утвореної інтерсуб'єктивності. (У 1928 році Гельмут Плессер у його відомій книзі «Щаблі органічного» намагався розрізнити за допомогою рефлексивно-філософської, запозиченої у Фіхте поняттєвості різ-

ні «позиціональності» й уточнити поняття природної ідентичності живої істоти.) Імовірно, «природна ідентичність» шаблів розвитку в ранньому дитинстві також ґрунтується на властивості організму долаючи час, зберігати власні межі, а саме межі власного тіла, яке дитина поступово вчиться відрізняти від фізичного/соціального середовища. Навпаки, єдність особи, яка формується на (проаналізованому Г. Ч. Мідом) шляху інтерсуб'єктивно визнаної самоідентифікації, ґрунтується на належності до й відмежуванні від символічної реальності групи та можливості локалізації в ній. Єдність особи утворюється через інтеріоризацію спочатку гарантованих конкретними референтними особами, а пізніше звільнених від них ролей, насамперед, генераційних і статтевих ролей, які визначають структуру сім'ї. Ця центрована навколо статі та віку й інтегрована відображенням власного тіла ідентичність ролей, яка, мірою того як молода людина привласнює позасімейну систему ролей, стає дедалі абстрактнішою й водночас дедалі індивідуальнішою, – аж до політичного порядку, який інтерпретується й виправдовується комплексною традицією.

Характер ідентичності ролей, що гарантує їх безперервність, сходиться до інтерсуб'єктивної значущості й часової стабільності поведінкових очікувань. У разі якщо розвиток моральної свідомості долає межі цієї конвенціональної стадії, рольова ідентичність ламається, оскільки Я тоді відмовляється від усіх часткових ролей. Я, яке вимагає обговорювати будь-які норми згідно з глибоко усвідомленими принципами, тобто гіпотетично розглядати й обґрунтовувати, вже не може зв'язувати свою ідентичність з окремо знайденими ролями й нормативними правилами¹⁹. Безперервність може бути утворена лише через власну здатність до інтеграції. Ця здатність випробується як зразок, якщо молода людина відмовляється від своєї ідентичності, що раніше трималася на сімейних ролях, на користь дедалі абстрактнішої, зрештою, закріпленої в інституціях і традиціях політичної спільноти ідентичності. Мірою того як Я узагальнює цю здатність до подолання старої ідентичності й до утворення нової та навчається долати кризи ідентичності за допомогою того, що відновлює на вищому шаблі порушений баланс між собою та зміненою суспільною реальністю, рольова ідентичність ролей замінюється на ідентичність Я. Тільки так Я може зберегти свою ідентичність щодо інших: в усіх релевантних рольових іграх воно виражає парадоксальне прагнення бути подібним до іншого й водночас усе-таки

абсолютно відмінним від нього та представляти себе як того, хто організовує свої інтеракції в неповторному біографічному зв'язку²⁰.

У модерному суспільстві ця ідентичність Я могла бути перенесена з індивідуалістської на професійну роль. Професійна роль, як її розуміє Макс Вебер, була найважливішим засобом для проектування заснованої на єдності Я біографічної кар'єри. Сьогодні, здається, цей засіб віддаляється дедалі більше. Так, фемінізм є прикладом руху емансипації, який шукає (під гаслом самоздійснення) зразкові рішення для стабілізації ідентичності Я за допомогою звернення до професійної ролі як ядра кристалізації біографії на умовах, які жінки представляють як проблематичні.

Якщо ми шукатимемо гомології між зразками розвитку ідентичності й історичним виявом колективної ідентичності, нам знову слід уникати необачних паралелей. Тут мають значення ті зауваги, про які я вже згадував²¹. До них я додам ще три особливі застереження. Колективна ідентичність групи або суспільства гарантує безперервність й упізнаваність. Тому вона варіюється з поняттями часу, у яких суспільство може специфікувати вимоги залишатися-незмінним-для-самого-себе. Індивідуальна протяжність життя теж схематизується на різних щаблях когнітивного розвитку різним чином; але вона об'єктивно обмежена, принаймні народженням і смертю. Для існування покоління й іноді для поширюваного на епоху історичного існування суспільства немає порівнянних об'єктивних відтинків часу. Надалі колективна ідентичність визначає, як суспільство відмежовується від його природного й соціального середовища. Тут також немає чітких аналогій. Особистий життєсвіт обмежується горизонтом усіх можливих переживань і дій, які можуть бути віднесені на карб індивіда при обміні з його соціальним середовищем. Навпаки, символічні межі суспільства утворюються спочатку як горизонт дій, що співвіднесені внутрішньо.

Значно важливішою є третя відмінна риса: колективна ідентичність регулює належність індивідів до суспільства (і виключення з нього). У зв'язку з цим існує комплементарне відношення між ідентичністю Я та груповою ідентичністю, оскільки єдність особи утворюється в стосунках з іншими особами тієї самої групи; і розвиток ідентичності, як було згадано, характеризується тим, що припиняється насамперед ідентифікація з конкретними та менш складними групами (сім'я) й стає актуальною ідентифікація з ширшими й абстрактнішими єдностями (місто, держава). Тому цілком можливо

від онтогенетичних шаблів ідентичності Я зробити висновок про додаткові соціальні структури родового зв'язку, держави і, нарешті, глобальних форм обертання. Щодо цього я вже висунув у іншому місці припущення, однак тепер бачу, що недооцінив складність взаємозв'язку колективної ідентичності з картинами світу й нормативною системою.

Слідом за Парсонсом ми можемо розрізнати культурні цінності, системи дії, у яких інституціалізується цінність, і колективи, що діють у цих системах. Тоді для ідентичності колективу важливою є *лише певна частина* культури й системи дії, а саме, беззаперечно схвалені ґрунтовні цінності й базові інституції, які мають у групі своєрідну фундаментальну значущість. Окремі члени групи сприймають руйнування або пошкодження цього нормативного ядра як загрозу їхній власній ідентичності. Тільки в таких нормативних ядрах, у яких окремі члени разом «знають про себе одне й те само», можна розглядати різні форми колективної ідентичності.

У *неолітичних суспільствах* колективна ідентичність забезпечується завдяки тому, що індивіди пояснюють своє походження фігурою спільного предка й підтверджують цим, у межах їхньої міфічної картини світу, спільне космогонічне походження. Навпаки, особиста ідентичність окремого індивіда здійснюється через ідентифікацію з родовим суспільством, яке, зі свого боку, сприймається як частина природи, поясненої в категоріях взаємодії. Оскільки соціальна реальність відрізняється від природної реальності ще не однозначно, межі соціального світу переплітаються з межами світу взагалі²². Без чітко визначених меж соціальної системи не існує ніякого точно визначеного природного або соціального середовища: контакти з чужими родами інтерпретуються крізь призму відомих зв'язків спорідненості. Навпаки, зустрічі з високими культурами, які вже не можна уподібнювати чужим родам власного світу, становлять для колективної ідентичності споріднено організованих суспільств небезпеку (незалежно від реальної небезпеки колоніального захоплення)²³.

Перехід до *державно організованих суспільств* вимагає релятивізації родової ідентичності й утворення більш абстрактної ідентичності, яка пояснює членство індивідів вже не спільним походженням, а спільною належністю до територіально зв'язаної організації. Спочатку це відбувається через ідентифікацію з фігурою власителя, яка може мати тісний зв'язок із привілейованим доступом до міфічних сил походження.

У межах міфічних картин світу інтеграція різних родових традицій відбувається через широке синкретичне розширення світу богів – вирішення, яке не було дуже стабільним. Тому імперськи розвинені високі культури мали забезпечувати свою колективну ідентичність за допомогою розриву з міфічним мисленням. Універсалістські тлумачення світу великих засновників релігії та філософів обґрунтовують сприятливу, завдяки опосередкованій через спільну традицію навчання, спільність погляду, який допускає лише абстрактні об'єкти ідентифікації. Як члени універсальних релігійних общин громадяни можуть визнавати свого володаря й представлений ним порядок, якщо вдається зробити переконливим, у будь-якому сенсі, політичне панування як заповіт віруючих і абсолютно встановлений всесвітній і священний порядок.

На відміну від архаїчних родових суспільств, *великі імперії* мають відмежовуватися як від десоціалізованої зовнішньої природи, так і від соціального середовища чужих держав. Але оскільки колективну ідентичність можна забезпечити лише шляхом навчання, що має універсальні домагання, політичний порядок також має бути узгоджено з цими домаганнями: імперії це не лише імена універсальних держав. Їх периферія розпливчата; вона складається із союзників і підвладних. Крім того, є варвари, яких або завойовують, або обертають у християнську віру. Це чужинці, які є потенційними членами, але не мають громадянського статусу, тому їх не вважають повноцінними людьми. Несумісною з цим визначенням меж і соціального середовища держав є лише реальність *інших* держав. Усупереч наявним торговельним зв'язкам і всупереч дифузії інновацій імперії захищають себе від цієї небезпеки; у сенсі інституціалізованої зовнішньої політики вони не підтримують між собою жодних дипломатичних відносин. У будь-якому разі їх політичне існування не залежить від системи взаємного визнання.

Перешкоди, що поставали на шляху утворення ідентичності, виказували себе також ізсередина. У споріднено організованих суспільствах колективній ідентичності в більшості випадків відповідала, мабуть, утворена структурами спорідненості рольова ідентичність окремих індивідів. Виведений через цей щабель розвиток ідентичності не був, у всякому разі, спонукуваним у межах міфічних картин світу; і окремі розбіжності без зусиль могли укладатися в ролі священика й шамана²⁴. Навпаки, у сильно стратифікованих високих культурах інтеграційна сила ідентичності держави мала

доводити себе саму в об'єднанні еволюційно неодноразових структур свідомості сільського населення, аристократії, міських підприємців, священників і службовців і схилити до того само політичного порядку. Стає дозволеним широкий спектр релігійних установок щодо тієї ж самої традиції: якщо для одних вона є чимось подібним до міфу, який може пов'язуватися з магічними практиками, то для інших – ритуально закріпленою релігійною традицією. При цьому догматична розробленість засвоюваного знання вагомістю своїх аргументів часто витісняла навіть вплив традиції і заміняла релігійну установку, закріплену лише на авторитеті вчення, теоретичною установкою. Проте цей універсалістський потенціал не міг би вивільнитися у великому масштабі якби не треба було відстоювати прихований допоки від імперського домагання універсальності партикуляризм влади і статусу буржуа.

Такі розбіжності завжди були в старих імперіях, але тільки з переходом до *Модерну* вони стають неминучими. Капіталістичний організаційний принцип означає диференціацію деполітизованої й ринково врегульованої економічної системи. Ця сфера децентралізованих індивідуальних рішень упорядковується в межах буржуазного приватного права відповідно до універсалістських основопринципів: при цьому передбачається, що приватно-автономні правові суб'єкти в морально нейтралізованій сфері спілкування цілорационально переслідують свої інтереси згідно із всезагальними максимами²⁵. Від переключення сфери виробництва на універсалістські орієнтації дії виходить сильний структурний примус щодо розгортання структур особистості, які замінюють конвенціональну рольову ідентичність на ідентичність Я. Отже, модерні суспільства змушені формувати колективну ідентичність, яка значною мірою має узгоджуватися з універсалістськими структурами Я. Фактично емансиповані члени буржуазного суспільства, конвенціональна ідентичність яких зруйнована, можуть мати однакові зі своїми співгромадянами знання про себе в ролі

а) вільних і подібних один до одного приватних суб'єктів права (буржуа як приватний власник товарів)

б) морально вільних суб'єктів (буржуа як приватна людина) і

в) політично вільних суб'єктів (буржуа як громадянин демократичної держави)²⁶. Так утворюється колективна ідентичність буржуазного суспільства з високоабстрактного погляду легальності, моральності й суверенітету: таким чином вона неодмінно виража-

ється в модерних природноправових конструкціях і в формалістських етиках.

Однак тепер ці абстрактні визначення мають стверджуватися щодо ідентичності громадян світу, а не громадян партикулярної держави, яка має стверджувати себе щодо інших держав. Модерна держава виникла впродовж XVI століття як член системи держав; суверенітет однієї держави знаходить свою межу в суверенітеті всіх інших; справді, вона конститується лише в цій ґрунтованій на взаємному визнанні системі. Навіть якщо ця система держав могла б уваяти собі неєвропейський світ, з яким вона із самого початку була пов'язана економічно, як периферію, вона все-таки не могла представити себе в душі великої імперії як універсальну єдність: зробити це не дозволяли міжнародні, ґрунтовані зрештою на загрозі воєнної сили відносини між суверенними державами. Крім того, модерна держава ще більшою мірою, ніж держава в традиційних суспільствах, змушена була розраховувати на лояльність і самовідданість економічно й суспільно мобілізованого населення. І для запровадження загальної військової повинності ідентичності громадян світу було недостатньо. Це симптоматично виказує себе в закладеній у модерній державі подвійній ідентичності буржуа: він є людиною (*homme*) і водночас громадянином (*citoyen*)²⁷. Через національну належність ця конкуренція двох груп ідентичностей ставала тимчасово примиреною: нація є новочасним утворенням ідентичності, яка пом'якшила суперечність між внутрішньодержавним універсалізмом громадянського права й моралі, з одного боку, і національним партикуляризмом, з другого, і робила їх суб'єктивно стерпними. Багато ознак вказують на те, що цей, багатий на історичні наслідки, здобуток сьогодні вже не є стабільним. Федеративна республіка (Німеччина) першою має армію, від якої вповноважений міністр чекає, що вона зберігатиме свою бойову готовність без образу ворога²⁸. Всюди спалахують конфлікти, які на тлі національної ідентичності розпалюються в різних регіональних і інших субкультурах стосовно питань раси, віросповідання, мови²⁹. Альтернативу національній ідентичності, що руйнується сьогодні, було випробувано в європейському робочому русі.

Прив'язаний до буржуазних філософій історії історичний матеріалізм проектує узгоджену з універсалістськими структурами Я колективну ідентичність. Те, що представило XVIII століття під назвою *всесвітнього громадянства*, згадується тепер як соціалізм,

але ця ідентичність проектується в майбутнє й робиться водночас завданням політичної практики. Це перший приклад рефлексивно утворюваної ідентичності, вже не ретроспективно прив'язаної до певних доктрин і життєвих форм життя, а проспективно – до правил виробництва та програм колективної ідентичності. Досі таке утворення ідентичності могло зберігатися лише в соціальних рухах; чи можуть також суспільства в нормальному стані утворювати таку розріджену ідентичність, є спірним. Таке суспільство мало б орієнтуватися, причому не лише з огляду на його продуктивні ресурси, а й, зважаючи на процеси утворення норм і цінностей, на велику мобільність. Але з цим експериментують поки що лише в Китаї.

Також цей нарис може спонукати, у кращому разі, використовувати розвиток ідентичності індивіда як ключ до зміни колективної ідентичності: в обох вимірах проекції ідентичності стають, очевидно, дедалі загальнішими й абстрактнішими, доки, нарешті, механізм проектування не усвідомлюється як такий і процес формоутворення ідентичності, з пізнанням того, що індивіди й суспільства самі певною мірою утворюють свою ідентичність, не набирає рефлексивної форми³⁰.

4. Обидва екскурси мали зробити переконливим пошук гомологічних структур свідомості в розвитку Я та соціальної еволюції у двох галузях, які не так добре досліджувані, як структури правових і моральних уявлень. Усі три комплекси пояснюють структури мовно утвореної інтерсуб'єктивності. Право та мораль слугують консенсуальному врегулюванню конфліктів дії й цим водночас забезпеченню інтерсуб'єктивності взаєморозуміння, що перебуває під загрозою, між здатними до мови та дії суб'єктами. Відмежування різних універсальних сфер, серед яких одна виказує себе в позиціональній установці спостерігача, як зовнішня об'єктивна природа, інша в перформативній установці учасника інтеракції, як нормативна суспільна реальність, і третя в експресивній установці того, хто виражає інтенцію, як власна суб'єктивна природа – уможлиблює розрізнення (і в разі потреби тематизацію) тих домагань значущості (правди, правильності, правдивості), які ми імпліцитно пов'язуємо з усіма мовленнєвими діями. Нарешті, утворення особистої й більш відповідної колективної ідентичності є необхідною передумовою для прийняття загальних комунікативних ролей, які передбачені в усіх мовленнєвих ситуаціях і ситуаціях дії та які виявляються в логіці застосування особових займенників.

Звичайно, теорія комунікації, яку я маю на увазі, розроблена ще не настільки ґрунтовно, щоб ми могли достатньою мірою проаналізувати символічні структури, які лежать в основі права й моралі, інтерсуб'єктивно конституйований світ і ідентичність діючих людей і колективів, що живуть спільно. Ще далі ми від того, щоб запропонувати переконливі постконструкції для онтогенетичних і родово-історичних еволюційних зразків цих структур. Саме поняття логіки розвитку вимагає подальшого уточнення, щоб ми змогли формально вказати, що це означає, якщо напрям розвитку в онтогенезі й історію роду ми описуємо за допомогою таких понять, як універсалізація й індивідуалізація, децентрація, автономізація й рефлексивність (*Reflexivwerden*). Якщо я наполягаю на цій тематиці всупереч передусім незадовільному стану експлікації предмета, то тому, що переконаний: нормативні структури не просто слідуєть шляхом розвитку процесу відтворення й не просто підпорядковуються зразку системних проблем; вони, радше, мають *внутрішню історію*. У попередніх дослідженнях³¹ я вже намагався довести, що холістські поняття, такі як продуктивна діяльність і практика, потрібно розкласти на основні поняття комунікативної й цілераціональної дії, щоб уникнути того, що ми змішуємо обидва процеси раціоналізації, які визначають суспільну еволюцію: раціоналізація дії відбивається не лише на продуктивних силах, а й незалежним чином також на нормативних структурах³².

Цілераціональні дії можна розглядати у двох різних аспектах: емпіричної ефективності технічних засобів і консистенції вибору між відповідними засобами. Дії та системи дії може бути раціоналізовано в обох відношеннях. Раціональність засобів вимагає технічно застосовного емпіричного знання; раціональність рішень – пояснення та внутрішньої консистенції систем цінностей і максим вирішення, а також коректного здійснення процедур вибору. Я кажу про стратегічну дію конкурентних супротивників, якщо вона визначена наміром, цілераціонально, отже, орієнтована лише на власний успіх, на рішення сприймати вплив іншого залежно від обставин.

У взаємозв'язках соціальної дії раціоналізація засобів і вибір засобів означає *підвищення продуктивних сил*, а саме реалізацію знання, яке має важливі соціальні наслідки й за допомогою якого ми можемо покращувати технічне устаткування, організаційні настанови та кваліфікацію наявних робочих рук. У цьому Маркс бачив рушій суспільного розвитку. При цьому слід, звісно, точніше розрізнати

а) структури раціональності та (за потреби) логіку розвитку знання, яке може перетворюватися на технології, стратегії або на організації та кваліфікації,

б) механізми, які можуть пояснити отримання цього знання, відповідні навчальні процеси,

в) граничні умови, за яких наявне знання може бути реалізоване з вагомими соціальними наслідками. Лише ці три комплекси умов разом можуть пояснити процеси раціоналізації, що відповідають розвитку продуктивних сил. Тепер, однак, постає наступне запитання: чи не так само важливі, або навіть ще важливіші, *інші процеси раціоналізації* для пояснення соціальної еволюції? Маркс вважав, що поряд із розвитком продуктивних сил важливими є соціальні рухи. Проте оскільки він розумів організовану боротьбу пригнічуваних класів навіть як продуктивну силу, то встановив між обома рушіями суспільного розвитку, між технічно-організаційним прогресом, з одного боку, і класовою боротьбою, з другого, заплутаний і в усякому разі недостатньо проаналізований взаємозв'язок.

Тим часом, на відміну від цілераціональної дії, *комунікативна* дія орієнтована на дотримання інтерсуб'єктивно діючих норм; вони пов'язують взаємні поведінкові очікування. У комунікативній дії передбачається базис значущості мовлення. Універсальні домагання значущості (істина, правильність, правдивість), які висувають і взаємно визнають, принаймні імпліцитно, учасники, уможливають консенсус, який несе на собі спільну дію. За стратегічної дії бракує цього фонового консенсусу: правдивість висловлених намірів не очікується, і нормативна відповідність висловлювання (або правильність засадничої норми) передбачається в іншому сенсі, ніж за комунікативної дії, а саме як випадкова. Той, хто постійно робить під час гри в шахи безглузді ходи, дискваліфікує себе як шахіста; і той, хто дотримується інших правил, ніж ті, хто заснував шахову гру, грає в даному разі зовсім не в шахи. Стратегічна дія залишається індиферентною щодо її мотиваційних умов, тоді як консенсуальні передумови комунікативної дії можуть гарантувати мотивації. Тому стратегічні дії має бути інституціалізовано, тобто впроваджено в інтерсуб'єктивно обов'язкові норми, які гарантують виконання мотиваційних умов. Тоді можна виокремити також ще аспект цілераціональної дії, або, кажучи мовою Парсонса, «аспект завдання», відділений від меж керованої нормами комунікативної дії. За ціле раціональної дії передбачається лише те, що кожен суб'єкт дії для

самого себе (монологічно) дотримується певних преференцій і максим вирішення, незалежно від того, робить він це узгоджено з іншими суб'єктами дії, чи ні. Якщо система стратегічної дії (така, як ведення війни) вимагає, щоб різні суб'єкти дії узгоджували певні преференції (і якщо ця відповідність фактично гарантована не через стани інтересів), потрібне нормативне увідповіднення (або інституціалізація) цілераціональної дії (наприклад, у рамках Гаазької конвенції). З другого боку, інституціалізація означає заснування консенсуальної дії, яка ґрунтується на інтерсуб'єктивно визнаних домаганнях значущості.

Тепер комунікативна дія не може раціоналізуватися ні в технічному аспекті вибраних засобів, ні в стратегічному аспекті вибору засобів, а тільки лише в морально-практичному аспекті осудності суб'єкта дії та здатності до виправдання норм дії.

Тоді як раціоналізація цілераціональної дії залежить від накопичення істинного (емпірично або аналітично істинного) знання, здатний до раціоналізації аспект комунікативної дії пов'язаний не з пропозиційною істиною, а, скоріше, з правдивістю інтенціональних висловлювань і з правильністю норм. Раціональність орієнтованої на взаєморозуміння дії вимірюється тим,

– чи виражає суб'єкт у своїх діях власні інтенції правдиво (або чи не обманює він себе й іншого щодо них, оскільки норма дії так мало узгоджується з його потребами, що виникають конфлікти, які неусвідомлено має бути усунено через встановлення внутрішніх блокувань комунікації); а також тим,

– чи має чинні підстави пов'язане з нормами дії й фактично визнане домагання значущості (або чи не виражає наявний нормативний контекст жодних інтересів, здатних до узагальнення чи компромісу. Якщо так, то в його фактичній значущості він може бути стабілізований лише доти, доки зацікавлені особи через непомітні комунікативні бар'єри утримуються від того, щоб дискурсивно перевіряти нормативне домагання значущості).

Раціоналізація означає тут усунення тих владних відносин, які непомітно вбудовані в комунікативні структури та які перешкоджають свідомому усуненню конфлікту та його консенсуальному врегулюванню через інтрапсихічне й так само через інтерперсональне блокування комунікації³³. Раціоналізація передбачає подолання таких систематично спотворених комунікацій, у яких консенсус щодо дії, через правдивість інтенціональних висловів і через правильність

норм, що лежать в основі, зберігається в силі лише про людське око, тобто контрфактично. Правота мораль, відділення Я й картин світу, формоутворення ідентичності окремого індивіда як колективу є шаблями цього процесу. Їх поступ не може вимірюватися ані вирішенням технічних завдань, ані вибором правильних стратегій, а лише непримусово досягнутою інтерсуб'єктивністю взаєморозуміння, тобто поширенням сфери консенсуальної дії за одночасної корекції комунікації.

Категоріальне розрізнення цілераціонально та комунікативної дій дає змогу розділити аспекти, у яких їх можна раціоналізувати. Так само як навчальні процеси мають місце не лише у вимірі об'єктивувального мислення, а й у вимірі морально-практичного вбачання, так і раціоналізація дії осідає не лише у продуктивних силах, ай опосередковано, через динаміку соціальних рухів, у формах соціальної інтеграції³⁴. Структури раціональності втілюються не лише в підсилювачах цілераціональної дії, тобто технологіях, стратегіях, організаціях і кваліфікаціях, але і в опосередкуваннях комунікативної дії, у механізмах врегулювання конфліктів, у картинах світу, у формоутвореннях ідентичності. Я хотів би навіть висунути тезу про те, що розвиток цих нормативних структур є зачинателем соціальної еволюції, оскільки нові принципи суспільної організації означають нові форми соціальної інтеграції; і лише вони уможливають, зі свого боку, реалізацію наявних або утворення нових продуктивних сил, а також підвищення соціальної комплексності.

Тепер можна з'ясувати непорозуміння щодо особливої значущості, яку в межах соціальної еволюції я надаю нормативним структурам: по-перше, непорозуміння, нібито динаміка історії роду має пояснюватися внутрішньою історією духу; і, по-друге, непорозуміння, нібито логіка розвитку знову має заступати місце історичних випадковостей. За першим непорозумінням стоїть підозра, що я просто не беру до уваги матеріалістичні припущення щодо рушія суспільного розвитку; друге непорозуміння ґрунтується на підозрі вторинної логіфікації історії – і філософської містифікації замість досвідно-наукових аналізів. Я зупинюся, як було сказано, на обох непорозуміннях.

По-перше, ми виходимо з того, що можна реконструювати й підтвердити зразок розвитку нормативних структур певного суспільства (причому я маю на увазі не будь-яке виокремлення стадій, котре може здійснюватися майже довільно, а логіку розвитку Піаже, яка

має задовольняти дуже неймовірним умовам)³⁵. Тоді такі раціонально постсконструйовані зразки становлять *правила можливих вирішень проблеми*, отже, є лише формальними обмеженнями й поки що не надають жодних механізмів, які могли б пояснити окремі процеси вирішення проблеми чи навіть набуття загальних здатностей вирішення проблеми. *Навчальні механізми* треба шукати спочатку на психологічному рівні. Якщо за допомогою когнітивістської психології розвитку це вдається, потрібні будуть подальші емпіричні припущення, які можна пояснити соціологічно, щодо того, як індивідуальні навчальні процеси отримують доступ до колективно доступного запасу знання суспільства. *Індивідуально набуті здібності до навчання й засвоєння інформації* мають бути наявні в картинах світу латентно, перш ніж їх використання матиме важливі соціальні наслідки, тобто поки вони не перетворяться на *навчальні процеси суспільства*.

Оскільки когнітивний розвиток окремого індивіда відбувається за граничних соціальних умов, між суспільними й індивідуальними навчальними процесами існує колообіг. Щоправда, примат суспільних структур свідомості над індивідуальними можна обґрунтувати тим, що втілені в батьківській сім'ї структури раціональності дитина надолужує, розвиваючи свою інтерактивну компетенцію лише в певний момент (з подоланням передконвенціонального щабля); з другого боку, початковий стан архаїчних суспільств, який позначений конвенціональною організацією спорідненості, правом на передконвенціональному щаблі й егоцентричною системою тлумачення, може бути змінений лише шляхом конструктивного навчання самих усупільнених індивідів. Суспільства «вчать» тільки в переносному сенсі. Для еволюційних навчальних процесів суспільств я хотів би припустити два ряди вихідних умов: на одному боці – невирішені системні проблеми, які становлять виклики, а на другому – нові навчальні рівні, що на щаблі картин світу вже досягнуті й латентно готові, проте ще не приєднані до систем дії й тому залишаються інституційно неіснуючими.

Системні проблеми виказують себе як порушення процесу відтворення в (нормативно визначеному у своїй ідентичності) суспільстві. Те, чи виникають проблеми, які висувають надмірні вимоги щодо структурно обмеженої здатності управління суспільством, є випадковим; якщо такі проблеми трапляються, відтворення суспільства опиняється під питанням, хіба що воно приймає еволюційний

виклик і змінює встановлену форму соціальної інтеграції, яка обмежує використання й розвиток ресурсів. *Чи є фактично можливою ця зміна, яку Маркс описує як переверот виробничих відносин, і як вона можлива згідно з логікою розвитку, не можна зрозуміти з огляду на системні проблеми; скоріше, це питання доступу до нового навчального рівня. Вирішення системних проблем, породжуваних кризою, вимагає*

а) спроби вилучити наявну форму соціальної інтеграції завдяки тому, що підготовлені вже в картинах світу структури раціональності втілюються в нових інституціях,

б) середовища, яке сприятливе для стабілізації успішних спроб. Кожний еволюційний поштовх можна позначати через інституції, у яких втілені структури раціональності найближчого більш високого щабля розвитку: наприклад, королівські судові палати, які на початку розвитку високої культури дозволяють судову практику на *конвенціональному* щаблі моральної свідомості; або капіталістичні підприємства, раціональне державне управління, цивільні норми приватного права, які на початку Модерну організують звичаєво нейтралізовані сфери стратегічної дії за *універсалістськими* принципами. Досі в соціології мала місце лише розмова про «інституціоналізацію цінностей», завдяки якій певні ціннісні орієнтації зберігають для дієвців зобов'язувальну силу. Якщо я намагаюсь пояснити еволюційні навчальні процеси за допомогою поняття «інституціональне втілення структур раціональності», то йдеться вже не про обов'язковість дотримання змісту орієнтації, а про те, що *стають відкритими структурні можливості раціоналізації дії*.

Якщо наочно показати цю стратегію пояснення, яка в дослідженні Клауса Едера виправдовує себе щодо виникнення державно організованих суспільств, можна переконатися, що згадані вище лобювання є безпредметними. «*Матеріалістично*» задуманим аналіз еволюційної динаміки є остільки, оскільки він посиляється на породжувані кризою системні проблеми у сфері виробництва й відтворення; і «*історично*» спрямованим аналіз залишається остільки, оскільки він має відшукувати причини еволюційних змін серед численних випадкових обставин, серед яких зазначу такі:

а) в індивідуальній свідомості здобуваються нові структури, які згодом переміщуються у структури картин світу;

б) виникають системні проблеми, які висувають надмірні вимоги до здатності управління суспільством;

в) стає можливим випробувати та стабілізувати інституціональне втілення нових структур раціональності;

г) використовується новий ігровий простір мобілізації ресурсів. Тільки після того як процеси раціоналізації, що вимагають водночас історичного й матеріалістичного пояснення, історично здійснені, нормативним структурам суспільства можна надати зразок розвитку. Ця логіка розвитку засвідчує упертість, а отже, й внутрішню історію духу. Тут знаходять своє місце методи раціональної постконструкції. Імовірно, когнітивний та інтерактивний розвитку використовують єдиний логічний ігровий простір можливого структуроутворення, який виник уже разом із природно-історичною інновацією мовно утвореної інтерсуб'єктивності в переддень соціокультурної форми життя.

5. Нарешті я хотів би розглянути ще два заперечення, які могли б бути спрямовані проти висловленого мною наміру опертися (anknüpfen) на історичний матеріалізм.

1) насамперед Маркс, навряд відіграє якусь роль під час переформулювання основних припущень щодо соціальної еволюції; натомість не можна не помітити запозичення в структуралізмі й функціоналізмі – але чому тоді досі продовжують наполягати на *марксистській* теоретичній традиції? І далі: 2) чому взагалі треба займатися історичним матеріалізмом, якщо аналіз сучасної суспільної формації краще слугує наміру орієнтуватися на дії?

до 1): анатомія буржуазного суспільства є ключем до анатомії передмодерних суспільств; тому аналіз капіталізму пропонує інший підхід до теорії соціальної еволюції. У капіталістичних суспільствах можна вчитати загальне поняття принципу суспільної організації, оскільки тут разом із відношенням найманої праці й капіталу класова структура вперше виступила в чистій, а саме в економічній формі. Надалі у процесі накопичення можна розробити модель утворення стану постійної кризової загрози, оскільки з капіталістичної економічної системи вперше було виокремлено підсистему, яка піддає обробці функціонально специфічне завдання матеріального відтворення. Нарешті, можна переглянути механізм легітимзації панування в буржуазних ідеологіях, оскільки в них універсалістські системи цінностей, несумісні з класовими структурами, було вперше без обмежень експліцитно представлено й аргументативно обґрунтовано. З цього погляду конститутивні для даного способу виробництва ознаки є змістовними також для суспільних формацій більш

ранніх епох. Проте звідси не можна виводити вимогу використовувати «логіку капіталу» як ключ до логіки суспільної еволюції, оскільки спосіб дії не можна безпосередньо узагальнювати й переносити на інші суспільні формації в тому вигляді, у якому він виступає в капіталістичних економічних системах у разі порушення процесу відтворення. Крім того, в логіці виникнення системних проблем не можна вичитати, якій логіці підпорядковується суспільна система, якщо вона відповідає на такий еволюційний виклик. Якби соціалістична суспільна організація була належною відповіддю на кризові прояви в капіталістичних суспільствах, вона виходила б не з якогось «визначення форми» процесу відтворення, а мала б пояснюватися процесами демократизації, отже, проникненням у сферу дії універсалістських структур, які досі, попри всю цілераціональність вибору засобів, залишаються приватно автономним цілепокладанням.

Що стосується прийняття до уваги структуралістських поглядів, то я охоче погоджуюся з деяким із марксистів, зокрема з Годельє³⁶. Вони по-новому продумали відношення надбудови та базису й концептуалізували його таким чином, що в полі зору опиняється власна вагомість нормативних структур і критику ідеології можна вберегти від короткозамкненого редуccionізму. Звичайно, розвинене далі в гегелівсько-марксистській розумовій традиції від Лукача до Адорно поняття об'єктивного духу й культури не вимагало цього переформулювання. Розглянути нормативні структури під кутом зору логіки розвитку мене також підштовхнув *генетичний* структуралізм Піаже – концепція, яка подолала традиційно структуралістську фронтальну позицію щодо еволюціонізму й переробила розумові мотиви теорії пізнання від Канта до Пірса. Утім, уже Люсьєн Гольдман дуже рано зрозумів роль вчення Піаже для марксистської теорії³⁷. Функціоналізм також пішов шляхом, який виходив за межі культурної антропології 30-х і 40-х років і знову уможливив об'єднання з теоріями розвитку XIX століття. Неоеволюціонізм Т. Парсонса застосував поняттєвість загальної теорії систем до суспільств і до зміни структури суспільних систем. Функціоналістський аналіз розглядає суспільну еволюцію з погляду підвищення складності. У кількох статтях цієї книжки я намагаюся показати, що у такий настанові функціоналізм схоплює надто мало. Функціоналізм пояснює еволюційні досягнення встановленням зв'язку між функціонально еквівалентними рішеннями та системними проблемами. Він відхиляється від еволюційних навчальних процесів, тим часом як лише вони могли б щось пояс-

нити. Цей брак пояснень, котрий може бути, однак, компенсовано теорією соціальних рухів, дуже добре усвідомлював один із засновників функціоналізму – Н. Айзенштадт. Якщо я правильно розумію, цей елемент теорії соціальної еволюції вперше систематично почав використовувати А. Турен³⁸. Звичайно, орієнтації дії, що досягають у соціальних рухах домінантного становища, структуруються, зі свого боку, крізь призму культурних традицій. Якщо розглядати соціальні рухи як навчальні процеси³⁹, через які латентно підготовлені структури раціональності переміщуються в суспільну практику, де знаходять, нарешті, інституціональне втілення, тоді постає наступне завдання – ідентифікувати потенціал раціоналізації традицій.

Тим не менш системна теорія пропонує придатні інструменти, за допомогою яких ми можемо аналізувати вихідні умови еволюційних інновацій, а саме виникнення системних проблем, що висувають надмірні вимоги до структурно обмеженої здатності управління й призводять до загрозливого стану кризи. С. Оффе показав, як системно-теоретичні поняття й гіпотези можна використовувати саме для аналізу криз⁴⁰, принаймні тоді, коли ми пов'язуємо теорію систем і теорію дії. Однак тоді потрібен еквівалент для правил перетворення, які Маркс лише декларував у формі теорії вартості, для взаємозв'язку процесів обертання та класової структури, відношень вартості і відношень влади.

до 2): Іншим питанням є те, чи не мав історичний матеріалізм уже в Маркса скоріше супутню роль, просто доповнюючи аналіз капіталізму ретроспективним поглядом на докапіталістичні суспільства, і чи не повинен був аналіз сучасної суспільної формації мати власну основу. У Маркса йшлося про те, щоб ідентифікувати кризові прояви й пояснити, у яких саме із них можна було б розпізнати структурне обмеження здатності управління й обґрунтувати *практичну* необхідність зміни принципу суспільної організації. Якщо правильно, що історичний матеріалізм не може багато сприяти цим запитанням, інтерес до питань історичного матеріалізму мав пробуджувати підозру в ескапізмі. Проте я вважаю, що вже Маркс розумів історичний матеріалізм як всеохопну теорію соціальної еволюції й розглядав теорію капіталізму як одну з її частин. Однак ми залишаємо Марксів погляд відкритим для запитань. Для сучасного аналізу, який порушує питання про вичерпання інноваційного потенціалу й потенціалу узгодження наявних суспільних структур, теорія соціальної еволюції має зазначене систематичне значення.

Припущення щодо принципу організації суспільства та щодо навчальних здатностей і ігрових просторів можливої варіації структури однозначно не можуть бути емпірично перевірені доти, доки не випробувано історичні прояви меж критичних станів. Еволюційно спрямовані аналізи сучасності завжди перебувають в умовах певного гандикапу, оскільки не можуть ретроспективно розглядати свій предмет. Тому теорії цього типу, чи то марксистського, чи немарксистського походження, змушені обходитися перевіркою своїх припущень, які вже лежать в основі відмежування й опису предмета змістовної теорії суспільного розвитку. Виявам, таким як індустріальне, постіндустріальне, технологічне, організоване на науковій основі, капіталістичне, пізньокапіталістичне, державно-монополістичне, державно-капіталістичне, тотально кероване, третинне, модерне, постмодерне суспільство тощо, відповідають так само багато моделей розвитку, які пов'язують сучасну суспільну формацію з більш ранніми. З цього погляду історичний матеріалізм може прийняти завдання визначити принцип організації сучасного суспільства з перспективи виникнення цієї суспільної формації, наприклад висловлюваннями про системні проблеми, що їх не подолали традиційні суспільства, і висловлюваннями про інновації, разом з якими модерне громадянське суспільство зіткнулося з еволюційними викликами. На двох прикладах я хотів би проілюструвати, який вигляд мають питання, що, на мою думку, схиляють до відновлення історичного матеріалізму.

В одному з робочих документів Р. Функе протиставив два теоретичні проекти для аналізу розвинених капіталістичних суспільств: «теорії поки що капіталізму», які ґрунтуються на тому, що ефективність капіталістичного принципу організації обмежена вже новим, ближчим до визначального, «політичним» принципом організації, і, з другого боку, «теорії все ще затвердженого капіталізму», які ґрунтуються на тому, що капіталізм досі формується, що він досі здатний порушувати традиційні стани природних соціальних відносин і інфраструктур, входити в процес накопичення й інтегрувати товарну форму. З еволюційного погляду ті само факти набувають суттєво іншого значення, залежно від того, чи мають вони доводити, що потрапляння держави у функціональні зазори ринку відбувається саме через її підпорядкованість ринку, або, чи мають вони засвідчувати адміністративне встановлення товарної форми в досі природних соціальних відносинах. Ті ж само кризові феномени означають, з

одного боку, виснаження капіталістично обмеженого варіативного ігрового простору, а з другого – дилему капіталізму, змушеність змінювати дані соціальні відносини й інфраструктури, не маючи змоги регенерувати сили, що їх стабілізують. Якщо ці суперницькі інтерпретації, які я хотів одного разу прийняти для власної аргументації, можна було б сьогодні майже однаково добре пояснити наявними даними, до якого вирішення між ними можна було б тоді пристати? Якби ми мали теорію соціальної еволюції, яка б пояснювала перехід до Модерну як виникнення нового, а саме добре визначеного суспільного принципу організації, тоді б знайшлася можливість перевірити, яка з обох конкурентних настанов краще узгоджується з цим поясненням виникнення капіталізму. Адже ті обидві інтерпретації встановлюють різні принципи організації капіталістичного розвитку. Принцип організації полягає, згідно з першою версією, в комплементарному відношенні між непродуктивною державою й деполітизованою економічною системою, причому вона як сфера децентралізованих рішень стратегічно діючих приватних суб'єктів організована через ринки, тобто за загальними й абстрактними правилами, тоді як держава гарантує передумови міцності економіки, відокремленої від сфери свого панування; цим водночас вона виключає себе із процесу виробництва і – як податкова держава – стає залежною від нього⁴¹. Згідно з іншою версією, принцип організації полягає у відношенні між капіталом і найманою працею, причому держава, майже *ex machina*, як агент здійснення цього принципу має діяти спочатку в чужому суспільному середовищі. В одному випадку – це споживацьке щодо способу виробництва деполітизування *фактично* керованого ринками процесу виробництва, в іншому – державно прискорюване поширення мережі інтеракції, *формально* відрегульованої через відношення обміну.

Іншим аспектом, який може висвітлити систематичну значущість історичного матеріалізму, є питання класифікації бюрократично-соціалістичних суспільств. Я не можу навіть оглянути тут найважливіші інтерпретації, яких зазнав цей багатозначний комплекс. Я називаю замість цього принципівий погляд, крізь призму якого можна грубо класифікувати різні інтерпретації: згідно з однією версією, суспільства бюрократично-соціалістичного типу посідають щодо розвинених капіталістичних суспільств вищий еволюційний щабель; згідно з іншою версією, йдеться в обох випадках про варіанти того ж самого щабля розвитку, отже, про різні історичні вияви того ж

самого принципу організації. Другу версію можна представити не лише в тривіальній формі значно знесилених тез про конвергенцію, але й положень теоретиків, наприклад Адорно, який у жодному разі не применшував значення закладених у способі виробництва специфічних для системи відмінностей і все-таки особливу вагомість приписував, разом із Максом Вебером, відділенню інструментальної раціональності⁴². Якщо спиратися на цю версію, треба було б, хай навіть абстрактно, збагнути те комплементарне відношення між державою й економікою, що характерне для модерних суспільств: конститутивне для буржуазного суспільства відношення податкової держави й капіталістичної економіки становило б тоді лише одну з його можливих реалізацій. За такої передумови кризові прояви не слід вважати безпосередньо індикаторами вичерпання структурно обмежених здатностей управління; за певних обставин вони є також ознаками того, що структури раціональності, *стаючи в Модерні відкритими*, ще цілком не вичерпані і їх всеохопне інституціональне втілення дозволене у формі подальших процесів демократизації⁴³. Вищезгадані приклади мають сильний спекулятивний ухил; саме тому вони *служуть мені для ілюстрації* типу запитань, які є достатньо важливі, щоб заслуговувати на суворіші аргументи, і мали б обговорюватися за допомогою аргументів більш суворо, якщо ми із самого початку відмовляємося від аналітичного рівня, чи то історичного матеріалізму, чи то теорії соціальної еволюції, яка задовольняє його домагання. Еволюційно спрямований аналіз сучасності, який здійснює цю відмову, має поводитися догматично із запитаннями такого типу, для яких я наводив приклади.

б. Зібрані в цій книжці праці мають характеризувати вихідну теоретичну настанову, яка залишається переважно програмною. У зв'язку з цим я хотів би згадати, що аналіз Р. Дьоберта і К. Едера, яким я вдячний за численні дискусії й ініціативи, доводить те ж само⁴⁴. Сьогодні я вже не можу вказати докладно, які ідеї я прийняв, зокрема, від Едера і які ідеї породжено спільною працею. Ця книжка складається з чотирьох частин. У третій я викладаю настанову теорії еволюції; при цьому я намагаюся означити кордони, у межах яких має рухатися така теорія, якщо її не треба буде філософсько-історично протягнути за ці межі. Друга частина роз'яснює деякі із структурних гомологій, що існують між історією роду й онтогенезом; для цього припущення я вніс додатково в цьому Вступі подальші аргументи. Четверта частина порушує вже обговорюваний в іншому

місці комплекс проблем;⁴⁵ якщо дотримуватися нормативної структури логіки розвитку, легітимації в модерній державі не можуть «здобуватися» довільно, як припускають функціоналісти. У першій частині я доповнюю Вступ статтею, у якій обговорюється роль філософії в марксизмі; саме історія історичного матеріалізму показує, що в медіумі чистої філософії є так само небезпечним залишатися педантичним, як і, з другого боку, взагалі зрідкатися філософської рефлексії на користь наукового позитивізму.

Примітки

1. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Ffm. 1969; ders., *The Linguistic Turn in Critical Theory*, in: Byrne, Evans, Howard (Hrsg.), *Philosophy and Social Theory*, in: *Studies in Philosophy*, Bd. I, 1974, S. 74–101. J. Habermas, *Über das Subjekt in der Geschichte*, in: *Kultur und Kritik*, Ffm. 1973, 389 ff.
2. I. Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus*, Mü. 1967; O. Negt, *Marxismus als Legitimationswissenschaft*, Einleitung zu: A. Deborin, N. Bucharin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Ffm. 1969, S. 7-50.
3. U. Oevermann, *Zur Theorie der individuellen Bildungsprozesse*, MSMPI Bildungsforschung, Berlin 1974.
4. H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei K. Marx*, Ffm. 1970.
5. H. J. Sandkühler und R. delaVega (Hrsg.) *Marxismus und Ethik*, Ffm. 1974.
6. K. O. Apel, *Sprechakttheorie und die Begründung der Ethik*, in: K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Ffm. 1976.
7. J. Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?* in: K. O. Apel (Hrsg.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Ffm. 1976.
8. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Ffm. 1973, S. 19ff.
9. J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde*, Ffm. 1973; K. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Ffm. 1974.
10. Siehe Kap. 3, 4, 5 und 6.
11. При цьому йдеться не про лінійний розвиток; імовірно, під час переходу від одного до наступного щабля виникають фази регресії; див., наприклад: D. Elkind, *Egocentrism in Adolescence*, in: *Child Development*, 38, 1967, S. 1025–1034.
12. J. Piaget, *Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde*, Ffm. 1974; ders. *The Child's*

Conception of Physical Causality, London 1966.

13. R. Döbert, *Modern Religion and the Relevance of Religious Movements*, MS MPIL Starnberg 1975.

14. B. Neuendorff, *Geschlechtliche Identität. Zur Strukturierung der Person-Umwelt-Interaktion*, Diss. F. U. Berlin 1976.

15. J. Habermas, *Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz*, in: *Kultur und Kritik*, a. a. O., S. 195–231.

16. E. Gofman, *Stigma*, Ffm. 1967.

17. G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Ffm. 1968; ders., *Die Genesis des sozialen Selbst und die soziale Kontrolle*, in: *Philosophie der Sozialität*, Ffm. 1969, S. 69–101.

18. M. Looser, *Personalpronomen und Subjektivität*, in: A. Leist, *Materialistische Sprachtheorie*, Kronberg, 1975; див. представлену в ній літературу.

19. R. Döbert, G. Nunner-Winkler, *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung*, Ffm. 1975; H. Stierlein, *Eltern und Kinder im Prozeß der Ablösung*, Ffm. 1975.

20. Розроблена У. Оверманом схема відтворюється в: J. Habermas, *Kultur und Kritik*, a. a. O., S. 231; щодо критики конвенціональної теорії ролей див.: L. Krappmann, *Dimensionen der Identität*, Stgt. 1969; H. Joas, *Zur gegenwärtigen Lage der soziologischen Rollentheorie*, Ffm. 1973; H. Dubiel, *Identität und Institution*, Gütersloh 1973; D. Geulen, *Das vergesellschaftete Subjekt*, 2 Bde., Diss. FU Berlin 1975.

21. Див. вище підрозд. 2 част. 1.

22. Th. Luckmann, *On the Boundaries of the Social World*, in: M. Natan-son (Hrsg.), *Phenomenology and Social Reality*, den Haag 1970, S. 73-100.

23. V. Lanternari, *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker*, Neuwied 1969.

24. G. Devereux, *Normal und Anormal*, Ffm. 1974.

25. Див. нижче екскурс у модерне право, част. 8.

26. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962, Teil II und III.

27. Цю подвійну ідентичність Маркс проаналізував, посилаючись, звісно, на Руссо, в німецько-французьких щорічниках: *Zur Judenfrage*, in: MEW Bd. I, S. 347ff.

28. W. Wette, Bundeswehr ohne Feindbilder? in: Friedensanalysen H. 1, Ffm. 1975, S. 96–114.

29. Див.: R. Dulong, La question Bretonne, Paris 1975

30. У дискусії К. Едер висунув тезу, що колективну ідентичність можна було б розглядати у відповідності до ідентичності особи тільки на шаблі конвенціональної (рольової) ідентичності. Постконвенціональна ідентичність Я повинна мати потребу в підтримці з боку колективної ідентичності. Вигадки космополітичного стану, соціалістичного громадського устрою, асоціації вільних виробників і т. д. означали б тоді лише фазу вивільнення від колективної ідентичності. Так, наприклад, Кант уявляв інтелегібельний світ як «всезагальне царство цілей у самих собі». При цьому він добре розумів, що «поняття етичної спільності (ethisch gemeinen Wesens) завжди віднесене до ідеалу співтовариства (Ganze) усіх людей; і в цьому воно відрізняється від поняття політичної спільності»*. Царство розумних істот є ідеалом, для якого ніколи не може бути задовільним емпіричний справедливий порядок всесвітньо-громадянського стану. Однак такі проєкції ідентичності наочно ілюструють умови універсалістськи керованої сфери комунікативної дії, у якій тимчасово сформована колективна ідентичність певної референтної групи може ставати релятивованою й зрідженою. З цієї перспективи слід було б відповісти на запитання, чи можуть комплексні суспільства формувати розумову ідентичність таким чином, що колективна ідентичність ставатиме надмірною, як тільки маса членів суспільства стає соціально-структурно змушеною скидати свою, як завжди узагальнену, ідентичність ролей і формувати ідентичність Я. Ідея рефлексивно утвореної, лише в майбутньому колективно вироблюваної ідентичності була б лише останнім, заснованим на ілюзії покривом, перш ніж можна було б взагалі відмовитися від колективної ідентичності й замінити її перманентно здійснюваною зміною всіх референтних систем. Такий стан також має утопічні риси, оскільки в ньому війни як організовані зусилля колективів, що вимагають від членів суспільства готовності до смерті, передбачались би лише як регресивні надзвичайні стани, а не як інституціонально очікувано здійснювані події.

31. J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Ffm. 1968; ders., Technik und Wissenschaft als «Ideologie», Ffm. 1968. Я вдячний Т. Маккарті за внесок в аналіз понять інструментальної, стратегічної й комунікативної дії. Див. також: J. Keane, Work and Interaction in Habermas, in: Arena Nr. 38, 1975, S. 51–68.

32. Щодо нижченаведеного див. також: A. Wellmer, The Linguistic Turn, in: Critical Theory, a. a. O., S. 84ff.

33. Щодо поняття систематично спотвореної комунікації див.: J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Kultur und Kritik, a. a. O., S. 263–301.

* I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. In: Karl Rosenkranz und Fridr. Wilh. Schubert (Hrsg.), I. Kants Sämmtliche Werke, Bd. 10, Leipzig, 1838, S. 113. Пор. рос. перекл.: «Религия в пределах только разума» // И. Кант. Трактаты и письма. Москва, 1980, с. 165. – Прим. перекл.

34. Я підкреслюю у зв'язку з цим насамперед різницю наведених в різних аспектах дії процесів раціоналізації. Маркс намагається продумати *єдність* цих процесів раціоналізації, коли для характеристики відношень між індивідом і суспільством у передкапіталістичний, капіталістичний і посткапіталістичний періоди застосовує Гегелеву діалектику загального й особливого. Цікаву спробу реконструкції можна знайти у: C. C. Gould, *Marx's Social Ontology: A Philosophical Reconstruction based on the Grundrisse* (unveröffentlicht. MS 1975).
35. J. H. Flavell, *An Analysis of Cognitive Developmental Sequences*, Gen. Psych. Monographs 86, 1972, S. 279–350.
36. M. Godelier, *Ökonomische Anthropologie*, Hamburg 1973. Звісно Годельє спирається на працю С. Леві-Страуса.
37. L. Goldmann, *Structures Mentales et Creation Culturelle*, Paris 1970; ders., *Marxisme et Sciences Humaines*, Paris 1970; ders., *La Creation Culturelle dans la Societe Moderne*, Paris 1971.
38. A. Touraine, *Production de la Societe*, Paris 1972; ders., *Pour la Sociologie*, Paris 1974; deutsch: *Was nützt die Soziologie*, Ffm. 1976.
39. M. Vester, *Die Entstehung des Proletariats als Lernprozeß*, Ffm. 1970; O. Negt, A. Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Ffm. 1972.
40. C. Offe, *StrukturproblemedeskapitalistischenStaates*, Ffm. 1972; vgl. auch M. Jänicke, *PolitischeSystemkrisen*, Köln 1973; W. D. Narr, C. Offe (Hrsg.), *WohlfahrtsstaatundMassenloyalität*, Köln 1975.
41. C. Offe, *Berufsbildungsreform*, Ffm. 1975.
42. T. W. Adorno, *Kultur und Verwaltung*, in: *Soziologische Schriften I*, Ges. Schriften Bd. 8, S. 122–146; ders., *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft*, ebd., S. 354–372.
43. M. Greiffenhagen (Hrsg.), *Demokratisierung in Staat und Gesellschaft*. Mü 1973; H. v. Hentig, *Die Wiederherstellung der Politik*, Stgt. 1973.
44. R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Ffm. 1973; ders., *Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen*, in: K. Eder, *Entstehung von Klassengesellschaften*, Ffm. 1973, S. 330–364; ders., *Die evolutionäre Bedeutung der Reformation*, in: C. Seyfarth, W. M. Sprondel (Hrsg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Ffm. 1973, S. 303–312; K. Eder, *Komplexität, Evolution und Geschichte*, in: *Supplement 1 zu Theorie der Gesellschaft*, Hrsg. F. Maciejewski, Ffm. 1973, S. 7ff., S. 15ff., S. 215ff., S. 288ff.; ders., *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Ffm. 1976.
45. J Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Ffm. 1973.

2. РОЛЬ ФІЛОСОФІЇ В МАРКСИЗМІ

Доповідь на десятій літній школі, яку проводили югославські філософи групи «Праксис» у серпні 1973 р. на о. Корфу. Провідна тема школи: «Громадянський світ і соціалізм». Під таким кутом зору було обговорено також роль філософії в сучасному світі та відносини між філософією й наукою. Цю доповідь у вигляді коротких тез було виголошено як зауваження на доповідь Гайо Петровича на зазначену тему. (Уперше надруковано в журналі «Праксис» у 1974 р., с. 45–52.)

Теоретики марксизму ніколи не зараховували філософську традицію до продуктивного потенціалу буржуазного суспільства з такою однотайністю, як це здійснювалося стосовно науки, що мала вступити в нове соціалістичне суспільство. Роль філософії була й залишається в марксизмі доволі суперечливою. Про це свідчить уже та реакція, з якою у 20-ті роки і соціал-демократи (Каутський), і лєнінці (Деборін) зустрічали праці Д. Лукача «Історія та класова свідомість» і К. Корша «Марксизм і філософія»¹. По Другій світовій війні ця суперечка щодо ролі філософії продовжилася: у Франції її було ініційовано сартрівською дискусією про відносини екзистенціалізму та марксизму, у Чехословаччині та Югославії – діаматівською критикою філософії «Праксису», у Німеччині – з'ясуванням ставлення «критичної теорії» до дискусії 20-х років². Згідно з марксистським поглядом, соціалізм не лише маніфестує самозруйнування буржуазного світу; він мусить бути і його законним нащадком, який доводить, вивільнює та розвиває далі його продуктивні сили. Відносна вагомість продуктивних сил і якість історичної континуальності між буржуазним світом і соціалізмом оцінювалася, щоправда, в історії марксистської теорії по-різному. На одному кінці цієї шкали цінностей стоїть анархістська концепція історії, що твердить про радикальний розрив з усіма традиціями, злам континууму всієї минулої історії як необхідної умови емансипації – передусім це стосується продуктивних сил, які мають порвати з виробничими відносинами, що їх корумпують. На другому її кінці стоїть соціал-демократичний меліоризм, що уявляє виникнення нового не інакше, ніж через кількісне накопичення наявно існуючого. З цього погляду економічні та політичні

інституції соціальної системи зараховують до продуктивних сил. Цей спектр позицій показує, наскільки важливим і водночас суперечливим є питання про те, *які* елементи буржуазного світу слід зарахувати до продуктивного потенціалу історії.

Це має безпосереднє відношення й до філософської традиції. Питання, яке я хотів би якомога коротше тут розглянути, можна сформулювати таким чином: чи є філософія продуктивною силою, або, радше, хибною свідомістю?

Хоч, на думку авторів «Німецької ідеології», панівні ідеї завжди є ідеями класу, що панує, Маркс і Енгельс розуміли зміст культурної спадщини не лише як ідеологічну свідомість; ідеологічними для них були лише ті форми свідомості, які водночас і приховували, і виказували класові структури, що лежали в їх основі, і які, таким чином, слугували тому, щоб легітимувати існуючий владно-правовий порядок. Найважливіші соціально-інтегративні складники культурної спадщини, релігію та мораль, Маркс і Енгельс без коливань зарахували саме до ідеології, у той час як науку й техніку було безпідставно зараховано до потенціалу продуктивних сил. Менш однозначним було їх ставлення до образотворчого мистецтва, принаймні класичного, та до буржуазної літератури. Стосовно мистецтва марксистська критика ідеології переслідувала подвійну мету: рефлексії фальшивої свідомості та реконструкції її розумового змісту (який завжди постає в обернених формах)³. Це діалектичне положення молодий Маркс і спрямував проти сучасної йому філософії. Розумова сутність гегелівської системи здавалася молодогогегельянцю Марксу настільки очевидною, що він міг визнавати ідеологію лише у формі філософської свідомості або, інакше кажучи, як передумову ґрунтовної філософської думки. *Protos pseudos** тієї філософії, що завершувалася разом із Гегелем, поставали для Маркса лише у вигляді абсолютизації теорії як незалежної від практики, але суттєвий зміст цієї філософії здавався йому таким, що вимагав розумової реконструкції й був цілком до неї придатним. У цьому розумінні соціалізм мав, оскільки він знімає філософію, здійснити її – тобто засвоїти продуктивний потенціал філософської традиції. Пізніше Маркс і Енгельс дещо відсторонилися від філософської традиції й акцентували увагу на протиставленні філософії *науці*

*Хибні засади (давнгрець.). – Прим. перекл.

про суспільство. Щоправда, експліцитного вигляду це набрало, якщо я не помиляюся, лише в Енгельса, але цей вигляд був менш радикальним у двох відношеннях. З одного боку, Енгельс менш поважно ставився до розумовості філософської думки, оскільки він розглядав філософію вже не під кутом зору практичного здійснення передбачуваного світу розуму, а з позицій позитивістського заміщення філософії наукою: науковий соціалізм «по суті є діалектичним і вже не потребує жодної філософії, що здійснювалася б над іншими науками». З другого боку, Енгельс був-таки уважнішим до філософії, ніж молодий Маркс, оскільки намагався довершити науки засадничими філософськими дисциплінами: «Окремо від попередньої філософії перебуває вчення про мислення та його закони – формальна логіка й діалектика. Усе інше входить до позитивної науки про природу та історію»⁴.

Думка, висловлена свого часу Коршем про теоретиків Другого інтернаціоналу, стосується й Енгельса: «Оскільки, згідно з правильним, тобто у теоретичному відношенні діалектичним, а у практичному відношенні революційно зрозумілим матеріалістичним поглядом на історію, не можна уявити як окремі науки, що існують самостійно, ізольовано одна від одної, такі чисті теоретичні дослідження, відірвані від революційної практики й позбавлені наукових передумов, пізні марксистки дедалі більше схилилися до розуміння наукового соціалізму як сукупності суто наукових знань, позбавлених безпосереднього відношення до політичної та всякої іншої практики класової боротьби».

Якщо цей дуже спрощений нарис здатний-таки сягати головного ядра того розуміння ролі філософії та її ставлення до науки, якого дотримувалися Маркс і Енгельс, то мені хотілося б висунути тези щодо того, що сьогодні марксистськи налаштований аналіз має керуватися вже зовсім іншим розумінням. Щоправда, ці твердження я можу висвітлити тут лише ескізно, торкаючись трьох головних комплексів загальної проблеми: 1) зміни констеляцій у буржуазній культурі пізнього капіталізму; 2) панування ґрунтовних сцієнтистських уявлень і реакції на них; 3) головного завдання сучасної філософської думки.

1. Нові констеляції буржуазної культури виявляються у змінюваних оцінках її елементів.

а) Релігійна свідомість західних індустріальних держав перебуває під загрозою зникнення. В умовах небувалого досі, так оче-

видно означеного поширення масового атеїзму релігія втрачає широку дієвість, а разом із тим і свої ідеологічні функції. Замість цього зростає інтелектуальний інтерес до утопічної сутності релігійної спадщини. Про це твердить в осередках християнських конфесій нова політична теологія, яка через своїх радикальних представників наголошує на деструкції поцейбічного на користь потойбічного соціального здійснення релігійної обітниць⁶. Так само симптоматичними є, з другого боку, спроба атеїстичного засвоєння елементів, що трансцендують цілісну картину світу та сподівання іудейсько-християнської традиції (прикладом цього є позиція Ернста Блоха).

б) Такі переоцінки мають місце сьогодні і в моральній системі цінностей. Як свідчать теорії демократії ХХст., буржуазна свідомість, що в них домінує, стає дедалі цинічнішою;⁶ вона вже не апелює, як у часи буржуазних революцій, до універсалістських цінностей раціонального природного права або формалістської етики (спроби зробити подібний до зробленого Джоном Роулзом⁷ нарис філософської теорії справедливості як спадкоємиці природного права, є винятковими). Як довели студентські бунти в розвинених капіталістичних країнах (хоч і не тільки в них), підвищена чутливість до порушень універсалістських засад і дефіциту солідарності життєвих форм постають викликом для кожної системи; однак цей інтегровальний вплив зберігає власну дієвість лише в контркультурі, а не у суспільстві, яке, залишаючи в силі водночас і класову структуру, наражає досягнутий рівень легітимації свого устрою на демократичну конкурентність.

в) Так само як і оновлювана універсалістська система цінностей, малоприсадибним для вирішення проблем легітимації політичної системи виявляється й модерне мистецтво. Незалежно від того, чи репрезентує себе модерне мистецтво у великих формалістських творах Беккета, Шонберга або Руссо, чи визначає себе через певні тенденції, які під впливом сюрреалізму усувають кордони між мистецтвом і життєвою практикою, – у обох випадках критичний потенціал мистецтва й енергія, яку воно вивільнило сьогодні для руйнівної контркультури, залишаються невизнаними. Кілька років тому Деніел Белл вже вказував на культурні суперечності капіталізму, точніше, на протилежність між мотиваційними вимогами політико-економічної системи та тими послабленими мотивами, які породжує культурна система в середовищі звільне-

ної від тягара буденності академічної молоді. Над цим феноменом замислювався вже Маркузе в його першій книжці «Заколот і контрреволюція».

г) Отже, після того, як світську владу релігії було зруйновано, традиціоналістське вбрання універсальної моралі розірвано й аура мистецького твору занепала, коли релігія, мораль і мистецтво виявилися вже нездатними претендувати на ідеологічну першорядність як форми свідомості, що стабілізують тиск влади, – втрачають свою ідеологічну цноту техніка та наука. Справді, пізній капіталізм не є системою, якій притаманне стримування продуктивних сил; наука та техніка неймовірно розвинули його продуктивні сили; проте економічне використання науково-технічного прогресу слідує тут – рухаючись немов ледве наміченою стежиною – за природним взірцем. У цьому контексті технічний прогрес *per se** та авторитет наук *in abstracto* також набувають функції виправдання перед вимогою пов'язувати розвиток і реалізацію продуктивних сил із демократичним формуванням волі. У вигляді технократичної свідомості наука та техніка породжують сьогодні супутній ідеологічний ефект⁸. Та якщо саме таким чином мають сьогодні змінюватися констеляції буржуазної культури, то як має при цьому змінюватися роль філософії?

2. Після того як науково-технічний прогрес став справжнім рушієм розгортання продуктивних сил, ґрунтовні сцієнтистські уявлення набули ще більшого впливу – я маю на увазі переможний шлях позитивізму. Старий позитивізм не лише відіграв до початку ХХст. велику роль в академічній філософії; він також знайшов відображення й у марксистській теорії Другого інтернаціоналу. Такі теоретики, як Каутський, дотримувалися думки, що науковий матеріалізм може в методично суворий спосіб дати відповіді на всі питання, які виникали досі у філософських роздумах. Це ствердження філософії через науку переконливо критикував у 1923 році Карл Корш. Між тим його надто великі претензії також мали під собою ілюзорні сцієнтистські засади.

Сучасний сцієнтизм як віра у виняткову значущість науки набуває в різних течіях *аналітичної філософії* різноманітних і досить витончених форм. Оскільки я мушу обмежитись лише кількома загальними фразами, зазначу стисло три основні тенденції, ха-

* У чистому вигляді, безпосередньо (лат.). – Прим. перекл.

рактерні для даного різновиду сцієнтистської свідомості:

- теоретичне пояснення світу розцінюється загалом як неправомірне, а тому тема єдності природи та історії розглядається як така, що перетворюється на науково розроблювану проблему;

- практичні питання, що пов'язуються з розумним вибором норм, нездатні до розв'язання проблем істин; цінності та рішення розглядаються як принципово ірраціональні;

- субстанційні питання філософської традиції підлягають мовно-аналітичному вирішенню, а здатність філософії до систематизації має обмежуватися логікою й методологією.

Але цей сцієнтизм викликає й реакцію як з боку академічної філософії, так і з боку марксизму. Я назву тут, знову дуже спрощено, три такі реакції:

а) Релятивістського вирішення проблем шукають ті концепції, які я хотів би назвати філософією комплементарності. Вони погоджуються в суттєвому зі сцієнтистською настановою, однак вивільняють для філософії сферу життєвих проблем, що не підлягають науковій розробці, і повертають філософії – хоч і в суб'єктивістській формі – її пізнавальні домагання. Унаслідок такого покірливого розподілу праці філософське тлумачення смислу і рефлексія беруть на себе, незважаючи на загрозу їх спростування, компетенцію задовольняння світоглядних потреб, які серйозним чином вже не можуть бути ніким задоволені. Типовим щодо цього є розвиток екзистенціальної філософії від Ясперса, через раннього Сартра й до сьогорнішнього Колаковські.

б) Протилежним чином діють ті орієнтовані на традицію філософські течії, що роблять спроби відновити й прийняти на себе інтенції першої філософії та філософської онтології. Найбільш відрефлектованими та впливовими постають тут зусилля феноменології і, безумовно, Гайдеггера.

в) Третьою реакцією є застигле під Сталіним систематизоване вчення советського марксизму. Воно стверджує правомірність філософських претензій на осмислення єдності природи та світової історії, про що свідчить уже вислів «соціалістичний світогляд»⁹. Діамат прагне дотриматися вимог, яким колись відповідали космологія та філософія історії. Філософія пояснює й виправдовує діалектичний метод, який має виконати обидва ці завдання: додаткову інтерпретацію досягнень природничих наук і безпосередньо теоретичну реконструкцію історії людського роду.

Історико-матеріалістичне тлумачення сучасності має при цьому настановчу силу щодо діяльності та збереження єдності теорії й політичної практики.

Якщо така груба класифікація головних течій філософської думки припустима, то закономірне й запитання про їх ставлення до філософської традиції. *Сцієнтизм* скасовує філософію, замість того щоб її здійснювати. Легітимною спадщиною визнається у кращому разі лише формально-науково інтерпретований складник великої філософії. *Філософія життя та екзистенціальна філософія* припускають лише естетичне ставлення до традиції: велика філософія, після того як їй відмовлено в домаганнях значущості, може поставати прикладом суб'єктивного тлумачення світу та життєвих перспектив, а її висвітлення екзистенції слід докорінно переробити. Усупереч цьому, як у течіях, орієнтованих на традицію, так і в *советському марксизмі*, цілком позитивне ставлення до філософської традиції зберігається навіть тоді, коли вони починають із тези про кінець метафізики: в обох випадках ідеться про критику й водночас про подальший розвиток метафізичної думки.

Безумовно, що вони можуть послідовно дотримуватися цієї інтенції на розумове охоплення Всесвіту лише тоді, коли неупереджено зберігатимуть за філософією її власну предметну сферу, яка є й має залишатися для наук екстериторіальною. Відмежовування філософії від науки можна розглядати і як оборонне, і як наступове. Оборонним чином діє феноменологія, коли відділяє феноменологічний аналіз як самодостатній і ґрунтовний метод від методологічних знань «об'єктивних» наук. У режимі наступу діє діамат, коли обґрунтовує діалектику як вчення про всезагальні закони природи, історії та мислення (тим часом філософська спадщина буржуазного світу продовжує існувати в советському марксизмі так само, як і в будь-якій іншій сучасній філософській теорії). З моїх роздумів випливає позитивне ставлення до філософської традиції, так само як і відмова від догматичного відмежовування від науки. Феноменологія засвідчує достеменність інтуїтивного методу, зберігаючи тим самим для себе особливу сферу суб'єктивності трансцендентального Я, що принципово не підлягає науковому аналізу. Діамат украй беззастережно догматизує зміст власних засадничих положень про сутність природи, історії та мислення, а тому, безумовно, має значно слабший імунітет проти наукової критики.

Досі я ще не згадував про різноманітні західноєвропейські варіанти недогматичного розвитку марксизму з часів Лабріоли, Грамші, Лукача, Корша, Горкгаймера та ін. У них я вбачаю теоретичні позиції, здатні спростувати комплементарні помилки наукового фетишизму, що ведуть або до зречення філософії, або до її догматичного відгороджування від наук, такого собі «скам'яніння».

3. Доки ми розглядаємо філософію як найрадикальнішу форму саморефлексії, яка тільки можлива на даний час, теоретичні настанови недогматичного марксизму справді є філософією. Навпаки, якщо ми починаємо вважати філософію спробою осмислити єдність світу за допомогою засобів, отриманих не через саморефлексію науки, а завдяки ствердженню або зреченню гідності науки, тоді розумову суть філософської традиції вже неможливо врятувати філософськими засобами. Мій власний погляд на роль філософії можна викласти в трьох тезах¹⁰.

а) Єдність природи та історії не можна осмислити філософськи доти, доки прогресивний рух у фізиці та теорії суспільства не приведе до виникнення єдиної теорії суспільного розвитку. Тому за сьогодняшнього стану фізики, а тим більш за нерозвинутого стану соціально-наукового пізнання, головне завдання філософії я вбачаю в тому, щоб, усупереч емпіристському елементаризму та індукціонізму, вимагати від наук достатньо сильної теоретичної стратегії. Під таким кутом зору я розумію історичний матеріалізм як осмислену програму майбутньої теорії соціальної еволюції, звичайно, не в її наявному вигляді. До сьогодні філософія була і є незамінною берегинею домагань єдності та всезагальності, які можна задовольнити або науково, або взагалі ніяк. *Філософська думка в її ролі берегині має свою власну гідність. Той, хто намагається її усунути, усуває разом з тим і елемент буржуазного світу, від спадщини якого ми не можемо відмовитися без шкоди для самої науки. Такої відмови вимагає й припускається позитивізм – причому, відмови не від соціалістичної, а буржуазної спадщини громадянського світу.*

б) Філософія ставить перед собою завдання довести універсальність об'єктивувальної наукової думки, так само як і універсальність засад раціональної, здатної до виправдання, життєвої практики. А тому, хоч принципи цієї об'єктивувальної думки та раціональної діяльності було виявлено та привілейовано розгорнуто лише в традиції західноєвропейських країн, тобто в традиції бур-

жуазного суспільства, вони належать не лише до ідіосинкратичних ознак певної культури, яка диктаторськи поширює на весь світ свою особливу життєву форму. Хоч і це має місце. Те, що доречно для обґрунтованої критики європоцентристських шаблонів мислення й імперіалістичного витискання неєвропейських культур, не може не зачіпати культурно-універсальних основ мислення та раціонального способу життя. Таке самопояснення та самозахист розуму і є справою філософії.

в) Найголовніше завдання філософії я вбачаю в тому, щоб супроти будь-якої форми об'єктивізму, супроти ідеологічних, тобто уявних, самостверджень думок та інституцій – усупереч їх життєвопрактичним взаємозв'язкам виникнення та застосування – висувати силу радикальної саморефлексії.

Це завдання безпосередньо спрямоване проти абсолютизму думок про первоначало й чисту теорію, проти сцієнтистської самозрозумілості в науці та проти технократичної свідомості, відокремленої від базису політичної системи. У цій саморефлексії формується єдність теоретичного та практичного розуму. Вона є тим єдиним медіумом, у якому сьогодні ще можна побудувати ідентичність суспільства та її членів – без неї ми знижуємося до рівня партикуляристської ідентичності. Разом із розпадом високих релігій стає актуальною загроза нового язичництва, що розбудовується в суперструктурах високодиференційованого суспільства на кшталт язичництва індіанців у резерваціях сучасної Америки. А тому я не знаю, чи були б ми без філософії здатні побудувати та захистити власну ідентичність на такому крихкому підґрунті, яке гарантує їй розум¹¹.

Примітки

1. Пор. Передмову Еріха Герлаха до нового видання «Marxismus und Philosophie», Frankfurt/Main 1966.
2. Загальний огляд цього питання див. у: I. Fetscher (Hrsg.), *Der Marxismus*, Bd. 1: *Philosophie und Ideologie*, Munchen 1963; G. Lichtheim, *From Marx to Hegel*, London 1971; P. Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, 2 Bde., Frankfurt/Main 1973/74.
3. Vgl. H. Marcuse, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, in: *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1965, S. 56–101.

4. Співзвучність у висловлюваннях Енгельса в: «Людвіг Фейербах та кінець класичної німецької філософії» та в «Переворот Дюринга в науці».
5. R. Dobert, *Systemtheorie und Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt/Main 1973.
6. P. Bachrach, *Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft*, Frankfurt/Main 1971.
7. J. Rawls, *Theory of Justice*, dt. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1975.
8. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt/Main 1968.
9. A. Kosing (Hrsg.), *Marxistische Philosophie*, Berlin 1967.
10. J. Habermas, *Wozu noch Philosophie?* in: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/Main 1971, *Einleitung*.
11. J. Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?* Див. у цій книзі с. 92–126.

II

ІДЕНТИЧНІСТЬ

3. РОЗВИТОК МОРАЛІ Й ІДЕНТИЧНІСТЬ Я

У липні 1974 р. в Інституті соціальних досліджень у Франкфурті з нагоди його 50-річного існування було організовано серію доповідей, у яких взяли участь Герберт Маркузе, Лео Льовенталь, Оскар Негт, Альфред Шмідт і я. В основі моєї доповіді лежав наведений нижче текст.

Після того як розумову традицію Франкфуртського інституту було безпосередньо втілено в доповідях Маркузе й *Льовенталю* й у двох суттєвих аспектах представлено в статтях представників післявоєнного покоління, я відчуваю себе звільненим від зобов'язань, які в іншому разі напрошувалися б із приводу ювілею. Інакше кажучи, я не буду виголошувати врочисту промову. Крім того, становище, у якому перебуває *сьогодні* критична теорія суспільства, якщо порівняти її з колишніми виявами, що стають уже класичними, не дає жодного приводу для святкування. І, нарешті, існує також вагома причина для того, щоб поводитися ощадливо з даниною минулому: у намірі скинути владу минулого над сучасністю члени старого інституту завжди почували себе одноставними з психоаналізом; зрозуміло, як і психоаналіз, вони прагнули здійснити цей намір через спрямований у майбутнє спогад.

I

Сьогодні я хотів би обговорити питання, яке цікавить мене та моїх колег у зв'язку з емпіричними дослідженнями потенціалів конфлікту й апатії серед молоді¹. Між зразками соціалізації, типовими процесами підліткового періоду, відповідними вирішеннями проблем підліткової кризи й формами ідентичності, що їх створю-

ють підлітки, ми припускаємо наявність взаємозв'язку, який може пояснити глибоко закладені політично релевантні установки. Таке формулювання дає привід для міркувань над розвитком моралі та ідентичністю Я. Звичайно, це питання виходить за межі згаданого приводу, торкаючись основного питання критичної теорії суспільства, а саме питання про нормативні імплікації її основних понять. Поняття ідентичності Я має, очевидно, не лише дескриптивний сенс. Воно описує символічну організацію Я, яка вимагає, з одного боку, універсальної зразковості, оскільки вона закладена загалом у структурах процесів виховання й уможливорює оптимальні вирішення інваріантно повторюваних у певній культурі проблем дії; з другого боку, автономна організація Я в жодному разі не встановлюється закономірно, наприклад, як результат природних процесів дорослішання; частіше за все вона виявляється навіть невдалою.

Якщо замислитися над нормативними імплікаціями таких понять, як «міцність Я», «скасування дальнього Я в структурі Над-Я», «обмеження функціональної сфери неусвідомлених захисних механізмів», стає зрозуміло, що психоаналіз також вирізняє певні структури особистості як зразкові. Щойно ми починаємо тлумачити психоаналіз як аналіз мови, зазначений нормативний сенс виявляється в тому, що структурна модель Я, Воно та Над-Я передбачає поняття невимушеної, патологічно не спотвореної комунікації². Зазвичай у психоаналітичній літературі для типових, більш нейтральних терапевтичних цілей нормативні імплікації представляють як очевидні за допомогою аналітичного викладу.

Звертаючись до соціально-психологічних праць Інституту соціальних досліджень, можна документально підтвердити, що основні поняття психоаналітичної теорії могли без перешкод входити в описи, формулювання гіпотез і вимірювальні інструменти саме завдяки їх нормативним змістам. Ранні дослідження Фромма про садомазохістський характер і Горкгаймера про авторитет і сім'ю, дослідження Адорно про механізми утворення упереджень в особистостей авторитарного типу й теоретична праця Маркузе про структуру інстинкту й суспільство використовують ту ж само поняттєву стратегію: психологічні та основні соціологічні поняття можуть переплітатися, оскільки окреслені в них перспективи автономного Я та емансипованого суспільства передбачають наявність одна одної. Ця прив'язаність критичної

теорії суспільства до концепту Я, який утримує спадок ідеалістичної філософії вже не в ідеалістичних поняттях психоаналізу, все-таки продовжує віддзеркалювати, як стверджують Адорно й Маркузе, застарілість психоаналізу: «Суспільство долає етап, на якому психоаналітична теорія могла висвітлювати імміграцію суспільства в психічну структуру індивідів і розкривати її в індивідах завдяки механізмам соціального контролю. Наріжним каменем психоаналізу є уявлення про те, що соціальний контроль впливає з боротьби між інстинктивними й суспільними потребами; з боротьби в Я...»³. Саме це інтрапсихічне протиборство має ставати застарілим у повністю соціалізованому суспільстві, яке, так би мовити, підриває сім'ю й безпосередньо викарбовує на дитині колективні ідеали Я. Схожі аргументи висував вже Адорно: «Психологія не є якимось привілеєм особливого, що оберігається від всезагального. Що більше зростає суспільний антагонізм, то більше, як здається, втрачає свій сенс цілком ліберальне й індивідуалістичне поняття психології. Догромадянський світ ще не знає психології, яка вже повністю соціалізована. Їй відповідає аналітичний ревізіонізм. Він є адекватним виявом силового зміщення між суспільством і окремим індивідом. Навряд чи суспільна влада має тут потребу в посередницьких агентах між Я й індивідуальністю. Це виказує саме себе як посилення так званої психології Я, тоді як насправді індивідуальна психологічна динаміка замінюється частково свідомим, частково регресивним пристосуванням окремого індивіда до суспільства»⁴. Проте ця поки що меланхолійна відмова від психоаналізу посилається на ідею невимушеного, ідентичного самому собі Я; інакше в чому ще мала б розпізнавати себе форма тотальної соціалізації, як не в тому, що вона ані утворює, ані припускає самодостатніх індивідів.

Я не хотів би розглядати зараз тезу про «кінець індивіда»⁵; на мою думку, Адорно й Маркузе через надточне розпізнавання й надто спрощену інтерпретацію певних тенденцій могли б спокуситися розвинути ліву протилежність до популярної свого часу теорії тоталітарного панування. Я згадую лише вислови, які доводять: критична теорія суспільства досі дотримується поняття автономного Я навіть там, де формулює неясний прогноз про те, що це Я втрачає своє підґрунтя. При всьому цьому Адорно постійно уникає безпосереднього пояснення нормативного змісту основних критичних понять. Щоб показати, у чому полягають

структури, які деформуються в Я в тотальному суспільстві, він мав би визнати позитивність хибною. Тоді Адорно мав би гарні підстави не зважати на вимогу позитивного формулювання суспільної емансипації й автономії Я. Теоретично він розвинув ці підстави в його критиці філософії первоначал: спроби онтологічного або антропологічного мислення заручитися нормативною підставою як чимось безпосередньо першим мали зазнати невдачі. Наступні підстави випливають із практичного міркування: позитивні теорії, як показує приклад класичних теорій природного права, тягнуть за собою потенціал легітимації, який може бути використано для цілей експлуатації й пригнічення, що суперечить поясненим ними намірам. Нарешті, нормативний зміст критичних основопонять може бути реконструйований не-онтологічно, отже, без звернення до чогось першого й безпосереднього, якщо бажаєте: діалектично, але лише у формі логіки розвитку. Проте всупереч своєму гегельянству Адорно не довіряв концепту логіки розвитку, оскільки відвертість і ініціативну силу історичного процесу як роду, так і індивіда він не вважав сумісними з завершеністю еволюційного зразка.

Усе це є гарними підставами, які вимагають обережності, але не звільняють від обов'язку виправдати використані в критичному намірі поняття. Адже Адорно також не завжди уникав цього у філософських текстах. Про кантівське поняття інтелігібельного характеру в «Негативній діалектиці» сказано таке: «Вільними є суб'єкти, згідно з Кантовою моделлю, якщо вони свідомо для самих себе тотожні собі; і в такій тотожності також знову невільні, якщо вони підкоряються її примусу та зберігають його. Вони є невільними як нетотожні, як дифузна природа і, проте, вільні як такі, оскільки в спонуканнях, котрі їм доводиться долати, вони стають також вільними від примусового характеру тотожності»⁶. Я розглядаю цю тезу як апоретичне розгортання визначень ідентичності Я, яка уможливорює свободу, не вимагаючи платити за це нещастям, насильством над внутрішньою природою. Я хочу спробувати збагнути це діалектичне поняття ідентичності Я за допомогою грубіших засобів соціологічної теорії дії й без страху перед хибною позитивністю таким чином, щоб більше не замовчуваний нормативний зміст можна було включити в емпіричні теорії й запропонована реконструкція цього змісту стала доступною непрямій перевірці.

II

Проблеми розвитку, які можна згрупувати навколо поняття ідентичності Я, було розроблено в трьох різних теоретичних традиціях: в аналітичній психології Я (Г. С. Салліван, Еріксон); у когнітивістській психології розвитку (Піаже, Кольберг) і у визначеній символічним інтеракціонізмом теорії дії (Мід, Блюмер, Гофман і ін.)⁷. Якщо ми зробимо крок назад і спробуємо відшукати конвергенції, то побачимо основні погляди, які можна спрощено об'єднати приблизно таким чином.

1) Здатність до мови й дії дорослого суб'єкта є результатом інтеграції процесів дорослішання й навчання, узгодженість яких досліджено ще не достатньо. Ми можемо відрізнити когнітивний розвиток від мовного та психосексуального або мотиваційного. Здається, мотиваційний розвиток тісно пов'язаний із придбанням інтерактивної компетенції, отже, зі здатністю брати участь в інтераціях (діях і дискурсах)⁸.

2) Процес утворення здатного до мови й дії суб'єкта проходить незворотну послідовність дискретних і дедалі більш комплексних щаблів розвитку, причому жодний щабель не можна пропустити й кожен вищий щабель, згідно з раціонально сконструйованим зразком розвитку, «імплікує» попередній. Цей концепт логіки розвитку було, зокрема, розроблено Піаже, але він має певні відповідності і в обох інших теоретичних традиціях⁹.

3) Процес виховання здійснюється не лише переривчасто, а й, як правило, з подоланням криз. Вирішенню специфічних для даного щабля проблем розвитку передують фаза деструктуризації й частково регресії. Досвід продуктивного усунення кризи, тобто подолання загроз патологічних шляхів розвитку, є умовою подолання пізніших криз¹⁰. Концепт кризи дозрівання було розроблено, зокрема, в психоаналізі, але у зв'язку з фазою юності він набуває значення також для обох інших теоретичних традицій¹¹.

4) Напрямок розвитку процесу виховання характеризується автономією, що продовжує зростати. Стверджуючи це, я маю на увазі незалежність, яку здобуває Я через успішне подолання складних ситуацій і через дедалі розвиненішу здатність вирішувати проблеми в поведженні

а) з реальністю зовнішньої природи й контрольованим зі стратегічних поглядів суспільством,

б) з неопредметненою символічною структурою частково

усвідомленої культури й суспільства та

в) з внутрішньою природою культурно інтерпретованих потреб – такою, що комунікативно не досягає стимулів і тіла.

5) Ідентичність Я означає компетенцію здатного до мови й дії суб'єкта відповідати певним вимогам консистентності. Початкове формулювання Еріксона звучить так: «Почуття ідентичності Я є накопиченням довіри до того, що єдність і безперервність, які постають перед очима іншого, відповідають здатності підтримувати внутрішню єдність і безперервність»¹². Звісно, ідентичність Я залежить від певних когнітивних передумов, але вона в жодному разі не є визначенням епістемічного Я, а радше полягає в компетенції, яка утворюється в соціальній інтеракції. Ідентичність утворюється спочатку через соціалізацію, тобто завдяки тому, що молода людина через привласнення символічної всезагальності інтегрується в певну соціальну систему, а надалі забезпечується й розгортається через індивідуалізацію, тобто через незалежність від соціальної системи, що дедалі зростає.

6) Важливим механізмом навчання є перетворення зовнішніх структур на внутрішні. Піаже говорить про інтеріоризацію, якщо схеми дії, тобто правила маніпулятивного оволодіння предметами, переміщуються всередину та перетворюються на схеми сприйняття й мислення. Таке переміщення зразків інтеракції в інтрапсихічний зразок зв'язку (інтеріоризація) підтверджують психоаналіз та інтеракціонізм¹³. З цим механізмом запам'ятовування пов'язаний такий принцип: через активне повторення того, що спочатку було зазнаване або виконуване пасивно, індивід досягає незалежності або від зовнішніх об'єктів і референтних осіб, або від власних імпульсів.

Усупереч цьому, якщо не боятися стилізацій, схожі принципи не допомогли досі жодній із трьох теоретичних настанов ґрунтовно пояснити теорію розвитку, яка б дала точне й емпірично змістовне визначення найчастіше використовуваного концепту «ідентичність Я». Проте Жан Льовінгер, взявши за основу підходи аналітичної психології Я, спробував розробити теорію, у якій розвиток Я постає незалежним, з одного боку, від когнітивного розвитку, а з другого – від психосексуального розвитку¹⁴. Згідно з таким підходом, розвиток Я й психосексуальний розвиток мають спільно визначати мотиваційний розвиток (схеми 1 та 1а).

Схема I
Щаблі розвитку Я
(за Жаном Льовінгером)

| Щаблі | Керування мотивацією й становлення характеру | Тип міжособистісних стосунків | Свідома спрямованість уваги |
|---------------------------|---|--|---|
| Досоціальний симбіотичний | | Аутичний симбіотичний | Своє чи чуже |
| Домінування мотивації | Домінування мотивації, страх покарання | Експлуатаційний, підпорядкований | Тілесні відчуття, особливо сексуальні та агресивні |
| Опортуністичний | Доцільність, страх бути викритим | Експлуатаційний, маніпулятивний, «гра з нульовим результатом»* | Орієнтованість на корисне |
| Конформістський | Відповідність зовнішнім правилам, сором | Взаємний, поверхневий | Речі, зовнішній вигляд, репутація |
| Сумлінності | Інтеріоризовані правила, почуття провини | Посилена відповідальність | Диференційовані внутрішні почуття, успіх, відмінність від інших |
| Автономності | Допання внутрішніх конфліктів, терпимість до відмінностей | Посилена турбота про автономію | Те ж само, концептуалізація ролей, самоздійснення |
| Інтеграційний | Врегулювання внутрішніх конфліктів, відмова від недосяжного | Те ж само, турбота про індивідуальність | Те ж само, ідентичність |

Джерело: Jane Loevinger, *The Meaning and Measurement of Ego Development*. In: *American Psychologist*, Vol. 21, No. 3, March 1966, S. 198

* «Гра з нульовим результатом» – поняття, запозичене з політологічної теорії, яку висунули в межах теорії ігор Дж. фон Нойман і О. Моргенштерн. Згідно з цією теорією, якщо виграв одного «гравця» дорівнює програшу іншого, сума виграву загалом завжди дорівнює нулю (прикладом є тривалий страйк, коли незалежно від того, яка зі сторін досягає перемоги, програють кінець кінцем і робітники, і підприємці, оскільки й ті, й інші зазнають великих матеріальних втрат.

Схема Іа
Щаблі моральної свідомості
(за Лоренсом Кольбергом)

| | | |
|---|--|------------------------------------|
| Орієнтація на слухняність і покарання | Егоцентрична повага до вищої влади, впливових осіб або осіб, завдяки яким можна уникнути проблем. Дотримання зобов'язань перед близькими. | I Доконвенціональний рівень |
| Інструментальний гедонізм | Правильна дія – це дія, яка за інструментального виконання задовольняє власні потреби індивіда й іноді потреби інших. Наївний егалітаризм і орієнтація на обмін і взаємність. | |
| Орієнтація на зразкову поведінку | Орієнтація на схвалення та дії, які подобаються або допомагають іншим. Відповідність стереотипним уявленням більшості або природній рольовій поведінці та оцінці намірів. | II Конвенціональний рівень |
| Орієнтація на «закон і порядок» | Орієнтація на авторитет, фіксовані правила й підтримку соціального порядку. Правильна поведінка полягає у виконанні обов'язків, виказуванні поваги до авторитетів і підтримці наявного соціального порядку для своєї власної користі. | |
| Орієнтація на легалістичний договір | Правильна поведінка визначається в контексті індивідуальних прав і норм, які критично перевірено та прийнято всім суспільством. Стосується встановлення та підтримання прав особистості, рівності й свободи. Є розрізнення між цінностями, що мають універсальний характер, і цінностями, притаманними певному суспільству. | III Постконвенціональний рівень |
| Орієнтація на універсальний етичний принцип | Правильне визначається на підставі голосу совісті й узгоджується із самостійно вибраними етичними принципами, що мають бути універсальними, логічно пов'язаними й несуперечливими. Ці принципи абстрактні; вони не є конкретними моральними нормами. Це універсальні принципи справедливості, взаємності й рівності людських прав, принципи поваги до гідності людей як індивідуальностей. | |

Джерело: Elliot Turiel, Conflict and Transition in Adolescent Moral Development. In: Child Development, 1974, 45, S. 14–29.

Схема 16

Визначення щаблів моральної свідомості

| |
|--|
| <p>I. Доконвенціональний рівень</p> |
| <p>На цьому рівні дитина здатна сприймати культурні правила й позначення гарного й поганого, правильного або неправильного, але інтерпретує ці позначення в сенсі чи фізичних, чи гедоністичних наслідків дії (покарання, нагорода, обмін корисним) або в сенсі фізичної влади тих, хто надає значущості цим правилам і позначенням. Рівень розділений на два щаблі.</p> |
| <p>Щабель 1. Орієнтація на слухняність і покарання. Фізичні наслідки дії визначають її якість як гарну або погану, незалежно від сенсу, якого надають їй люди, або цінності цих наслідків. Уникнення покарання та покірлива поступливість перед владою розглядаються як самоціль, а не в сенсі поваги до морального порядку, підтримуваного покаранням і авторитетом (останній з'являється на щаблі 4).</p> |
| <p>Щабель 2. Інструментально-релятивістська орієнтація. Правильна дія – це дія, яка за інструментального її виконання задовольняє власні потреби індивіда й іноді потреби інших. Людські стосунки розглядаються в термінах обмінних відносин ринку. Елементи чесності, взаємності й рівності обміну тут наявні, але завжди інтерпретуються фізично-прагматичним способом. Взаємність ґрунтується на принципі «зроби мені добре, тоді я зроблю добре тобі», але не є виявом лояльності, вдячності або справедливості.</p> |
| <p>II. Конвенціональний рівень</p> |
| <p>На цьому рівні виправдання очікувань власної сім'ї, групи або нації вважається безперечною цінністю, усупереч безпосереднім і очевидним наслідкам. Така установка визначена не лише конформізмом, пристосуванням до особистих очікувань і громадського порядку, але й лояльністю до нього, активною підтримкою й виправданням порядку, солідаризацією з особами або групою, що виступають як носії порядку. Цей рівень має два щаблі.</p> |
| <p>Щабель 3. Міжособистісне порозуміння, або орієнтація на зразкову поведінку. Гарною є поведінка, яка подобається або допомагає іншим і схвалюється ними. Важливою є відповідність стереотипним уявленням про те, що таке поведінка більшості, або «природна» поведінка. Поведінка часто оцінюється через намір: формула «він має добрі наміри» вперше стає значущою. Кожен здобуває схвалення інших через дотримання умови «бути хорошим» (being nice.).</p> |
| <p>Щабель 4. Орієнтація на «закон і порядок». На цьому щаблі панує орієнтація на авторитет, фіксовані правила й підтримку соціального порядку. Правильна поведінка полягає в тому, щоб виконувати обов'язок, виявляти повагу до авторитетів і підтримувати наявний соціальний порядок для своєї власної користі.</p> |
| <p>III. Постконвенціональний рівень автономії, або принципів</p> |
| <p>На цьому рівні панує очевидне намагання визначити моральні цінності та принципи, що мають значення й застосовуються незалежно від авторитету груп і осіб, які представляють ці принципи, і незалежно від ідентифікації індивіда з цими групами. Цей рівень також має два щаблі.</p> |

Щабель 5. Орієнтація на легалістичний соціальний договір. Правильна поведінка визначається в контексті загальних індивідуальних прав і норм, які критично перевірено й прийнято всім суспільством. Цей щабель характеризується чітким усвідомленням відносності особистих оцінок і думок і, відповідно, потребою в правилах для процедур досягнення консенсусу. Тією мірою, якою правильне не ґрунтується на конституційній і демократичній згоді, воно є справою особистих «цінностей» і «переконань». З цього випливає підкреслення «правового кута зору» (legal point of view), що бере до уваги можливість зміни права в сенсі розумного зважування суспільної користі (у будь-якому разі більшою мірою, ніж застигла формула «закон і порядок» четвертого щабля). Незважаючи на правову сферу, вільна угода та договір є обов'язковими елементами свідомості. Це «офіційна» мораль американського уряду й Конституції США.

Щабель 6. Орієнтація на універсальний етичний принцип. Правильне визначається на підставі голосу совісті й узгоджується із самостійно вибраними етичними принципами, які мають бути універсальними, логічно пов'язаними й несуперечливими. Ці принципи абстрактні (як, наприклад, золоте правило Біблії або категоричний імператив Канта); ідеться не про конкретні моральні норми, такі як десять заповідей. По суті, ідеться про універсальні принципи справедливості, взаємності й рівності людських прав, принципи поваги до гідності людей як індивідуальностей.

Джерело: Lawrence Kohlberg, From Is to Ought. In: Th. Mishel (Hrsg.), Cognitive Development and Epistemology, New York, 1971, S. 151–236.

Я не хочу докладно обговорювати цю пропозицію, проте вкажу на три складні аспекти.

(1) Вимога про те, щоб у вимірах поведінкового контролю й, відповідно, формації над-Я аналітично вибірково схопити стиль інтеракції та специфічну для кожного щабля проблему розвитку, дещо подібну до розвитку Я, не здається мені переконливо дотриманою. Адже проблеми розвитку, які наведено в третьому стовпці, полягають, очевидно, не в якомусь певному вимірі, а стосуються когнітивного, мотиваційного й комунікативного завдань. Крім того, представлені в першому стовпці формації над-Я навряд чи можна проаналізувати незалежно від психосексуального розвитку.

(2) Вимогу про те, що зазначені щаблі мають відповідати внутрішній логіці розвитку, не можна дотримати навіть інтуїтивно. Позаяк рядки відповідно структурованого цілого не можна ані охарактеризувати, ані вивести із стовпців про ієрархію надбудовуваних один над одним і дедалі складніших щаблів розвитку.

(3) Нарешті, зовсім не враховано відношення затверджуваної логіки розвитку Я до емпіричних умов, за яких розвиток відбувається в конкретній біографії. Чи є альтернативні шляхи розвитку, що ведуть до тієї ж само мети? Коли саме постає питання про відхилення від раціонально сконструйованого зразка розвитку? Наскільки широкими для таких відхилень є межі толерантності системи особистості й суспільних

структур? Як впливають одне на одного рівень розвитку й базові інституції суспільства та зразок онтогенетичного розвитку? Я хотів би усунути три згадані складні моменти в такій послідовності. (1) Я виокремлю центральний і добре досліджений аспект розвитку Я, а саме моральну свідомість, і візьму до уваги лише когнітивний бік, здатність до морального судження. (У схемах 1а й 1б я зіставив запропоновані Кольбергом шаблі моральної свідомості із запропонованими Жаном Льовінгером стадіями розвитку Я, щоб підкреслити, що розвиток моралі є частиною вирішального для ідентичності Я розвитку особистості). Потім я хотів би (2) довести, що Кольбергові шаблі моральної свідомості виконують формальні умови логіки розвитку, тоді як я переформульовую ці шаблі в межах загальної теорії дії. І (3) я хочу спростувати обмеженість когнітивним боком комунікативної дії й показати, що ідентичність Я вимагає не лише когнітивного володіння всезагальним рівнем комунікації, але й здатності надавати чинності власним потребам у цих структурах комунікації: доти, доки Я ізольоване від своєї внутрішньої природи й залежність від потреб, які ще чекають відповідної інтерпретації, спростовано, свобода, досі значною мірою керована принципами, залишається насправді несвобідною щодо наявної системи норм.

III

Схема 2

Пояснення шаблів моральної свідомості (Кольберг)

| Когнітивні передумови | Шаблі моральної свідомості | Ідея благого й справедливого життя | Санкції | Сфера дії |
|--|--|--|---|--|
| IIa Конкретно-операціональне мислення | 1. Орієнтація на слухняність – покарання | Максимізація задоволення через слухняність | Покарання (позбавлення речовинних заохочень) | Природне й соціальне довілля (не розрізнявані) |
| | 2. Інструментальний гедонізм | Максимізація задоволення через обмін еквівалентами | | |
| IIb Конкретно-операціональне мислення | 3. Орієнтація на зразкову поведінку | Конкретна звичаєвість задовільнених інтеракцій | Сором (позбавлення любові й соціального визнання) | Група первинних референтних осіб |
| | 4. Орієнтація на «закон і порядок» | Конкретна звичаєвість звичної системи норм | | Члени політичного союзу |
| III Формально-операціональне мислення | 5. Соціально-договірний легалізм | Громадянська свобода та соціальні блага | Провина (реакція совісті) | Правоможні особи загалом |
| | 6. Орієнтація на етичні принципи | Свобода моралі | | Приватні особи загалом |

Кольберг визначає шість шаблів раціонально постконструйованого розвитку моральної свідомості. Моральна свідомість виявляється насамперед у судженнях про морально релевантні конфлікти дії. «Морально релевантними» я називаю конфлікти дії, які можна вирішити консенсуально. Явне застосування сили так само неприйнятне для морального вирішення конфліктів дії, як і «дешевий компроміс»; таке вирішення можна розуміти як продовження комунікативної, тобто орієнтованої на взаєморозуміння, дії дискурсивними засобами. Припустимими в цьому разі є лише вирішення, які

– порушують інтереси принаймні одного з учасників/причетних до комунікативної дії; проте – зберігають транзитивний* порядок зачеплених інтересів, розглянутих з деякого, прийнятого як консенсуально спроможний, погляду наприклад: припустиме лише гарне та справедливе життя; і

– у разі помилки тягнуть за собою санкції (покарання, сором або провина).

Далі я співставляю між собою Кольбергові визначення шаблів моральної свідомості: Схема 1б. Шаблям моральної свідомості відповідають, як показує Схема 2, різні санкції та сфери дій.

Ця емпірично заснована класифікація виявів морального судження має відповідати теоретичній вимозі представити шаблі розвитку моральної свідомості. Якщо ми бажаємо взяти на себе цей не виконаний Кольбергом тягар доведення, то зобов'язуємось довести, що дескриптивна послідовність типів моралі становить зв'язок (в уточненому Флавеллом сенсі), що відповідає логіці розвитку. Я хотів би досягти цієї мети через поєднання моральної свідомості із загальними кваліфікаціями рольових дій. Цьому слугують три такі кроки: спочатку я введу структуру можливої комунікативної дії, причому в послідовності, у якій дитина вростає в цей фрагмент символічного універсуму. Цим основним структурам я підпорядкую потім когнітивні здібності (чи компетен-

* Від лат. *transitus* – перехід. Транзитивний – 1) у матем. – такий, що має здатність до порівнювання і прирівнювання декількох однакових величин; відповідно, транзитивність – це властивість величин, що полягає в такому: якщо перша величина порівнянна з другою, а друга – з третьою; то перша порівнянна з третьою. 2) у лінгв. – здатний мати при собі пряме доповнення; перехідний (про дієслово). У соціокультурному плані «транзитивність» постає як характеристика послідовності або зв'язку речей, явищ, понять тощо. У Габермаса, наприклад, «транзитивність» постає як увідповіднена логіці розвитку Піаже й застосовувана до еволюційних процесів антропогенезу дескриптивна послідовність водночас онтогенезу когнітивних здібностей, типів моральної свідомості та орудійної діяльності. – *Прим. перекл.*

ції), які має здобувати дитина, щоб пересуватися на відповідному рівні свого соціального середовища, тобто брати участь у неповній інтеракції, потім у повній інтеракції і, нарешті, в комунікаціях, які вимагають переходу від комунікативної дії до дискурсу. По-друге, я хочу підвести цей результат загальних кваліфікацій рольової дії, принаймні тимчасово, під кут зору логіки розвитку, щоб вивести, нарешті, з цих шаблів інтерактивної компетенції шаблі моральної свідомості.

Я починаю з основних понять комунікативної дії, які мають використовуватися для розпізнавання моральних конфліктів. До них належать конкретні поведінкові очікування й відповідні мотивовані дії; потім узагальнені поведінкові очікування, які пов'язані між собою, тобто соціальні ролі й норми, які регулюють дії; і принципи, які можуть слугувати виправданню та утворенню норм; далі елементи ситуації, які пов'язані з діями (наприклад, як наслідки дії) або з нормами (наприклад, як умови їх застосування або побічні наслідки); далі дієвці, які спілкуються один з одним щодо чогось, і, нарешті, орієнтації, якщо вони є дієвими як мотиви дії. Я приймаю введені Мідом й удосконалені Парсонсом межі теорії дії, не приєднуючись водночас до конвенціональної теорії ролей¹⁵. У схемі 3 я розмістив ці складники під кутом зору соціалізації підлітків.

Для дитини дошкільного віку, яка когнітивно перебуває ще на шаблі доопераціонального мислення, релевантний дії фрагмент її символічного універсуму складається лише з окремих конкретних поведінкових очікувань і дій, а також із наслідків дії, які можуть розглядатися як захоплення або санкції. Як тільки дитина оволодіває соціальними ролями, тобто навчається брати участь в інтеракції як компетентний член, її символічний універсум більше не складається лише з дій, які виражають окремі інтенції, наприклад бажання або небажані виконання; радше тепер вона може розуміти дії як реалізацію тимчасово узагальнених поведінкових очікувань (або як їх порушення). Нарешті, якщо молода людина навчилася ставити під сумнів значущість соціальних ролей і норм дії, фрагмент символічного універсуму ще раз розширюється: тепер на перший план виходять принципи, згідно з якими можуть обговорюватися суперечливі норми. Це обговорення гіпотетичних домагань значущості вимагає іноді тимчасового припинення примусів дії або, інакше кажучи, вступу в дискурс, у якому аргументативно з'ясовуються практичні питання.

Тепер, унаслідок проходження цих трьох рівнів, дієвці та їх потреби також поступово врастають у символічний універсум. Керовані дією орієнтації інтегровані на рівні І лише настільки, наскільки вони

узагальнюються у вимірі задоволення/незадоволення. Лише на рівні II задоволення потреб опосередковується через символічне дарування з боку первинних референтних осіб або через соціальне визнання в розширених групах таким чином, що воно відділяється від егоцентричного зв'язку з власним балансом заохочень.

Схема 3
Загальні структури комунікативної дії
Кваліфікації рольової дії

| Когнітивні передумови | Рівні інтеракції | Сфери дії | Мотивації дії | Дієвці | Ставлення до норм мотивів дієвців | | |
|--|-----------------------------|------------------------------|---------------------------------------|-----------------------|--|--|---|
| I Дооперациональне мислення | Неповна інтеракція | Конкретні дії й наслідки дії | Узагальнені задоволення/незадоволення | Природна ідентичність | Розуміти й виконувати поведінкові очікування | Виявляти та здійснювати наміри дії (бажання) | Відрізнити конкретні дії від дієвців |
| II Конкретноопераціональне мислення | Повна інтеракція | Ролі, системи норм | Культурні інтерпретації потреб | Рольова ідентичність | Розуміти й виконувати рефлексивні поведінкові очікування (норми) | Розрізняти повинність і бажання (обов'язок/схильність) | Розрізняти між діями/нормами та одиничними суб'єктами/носіями ролей |
| III Формально-операціональне мислення | Комунікативна дія й дискурс | Принципи | Інтерпретація конкурентних потреб | Ідентичність Я | Розуміти рефлексивні норми (принципи) й дотримуватися їх | Розрізняти гетерономію й автономію | Розрізняти окремі/всезагальні норми та індивідуальність/Я взагалі |

Мотиви дії набувають на цьому шляху форму культурно інтерпретованих потреб; їх задоволення залежить від дотримання соціально визнаних очікувань. На рівні III природний процес інтерпретації потреб, який доти залежав від некерованої культурної традиції та зміни системи інституцій, може піднятися до предмета дискурсивного формування волі. Унаслідок цього, виходячи за межі потреб, вже інтерпре-

тованих культурно, критика й виправдання також можуть здобувати від інтерпретації потреб силу, що орієнтує на дію.

Щаблі, долаючи які дитина вростає в загальні структури комунікативної дії, ми описали так, щоб отримати відповідні вказівки щодо сприйняття й самосприйняття діючих суб'єктів, на яких тримається інтеракція. Коли дитина проходить симбіотичну фазу й стає чутливою, насамперед із погляду покарання та слухняності, до норм моралі, вона вже вміє відрізнити себе та власне тіло від свого середовища, навіть якщо ще не розрізняє в цьому середовищі чітко фізичні й соціальні об'єкти. Завдяки цьому дитина отримує, так би мовити, «природну» ідентичність, якою вона зобов'язана характеру свого тіла, що долає час, тобто організму, що зберігає власні межі. Вже рослини й тварини є системами в довіллі, котрі, як рухливі тіла, мають не лише ідентичність «для нас», що ідентифікується спостерігачем, а й ідентичність «для себе»¹⁶. Таким чином, дієвці на першому рівні ще не залучені до символічного світу; вони діють як природні агенти, яким приписуються зрозумілі інтенції, але ще не як суб'єкти, яким можна було б, беручи до уваги узагальнені поведінкові очікування, приписати дії. Тільки на другому рівні ідентичність вивільняється з тілесної зовнішності дієвців. Міркую того як дитина вбирає в себе символічні загальності менш ґрунтовних ролей свого сімейного середовища, а пізніше – норми дії ширших груп, її природна ідентичність переформовується під впливом символічно заснованої ідентичності ролей. Індивідуальні фізіологічні особливості, такі як стать, тілобудова, вік тощо, включаються в символічне визначення. На цьому рівні дієвці виступають як залежні від ролей референтні особи, а згодом – як анонімні носії ролей.

Лише на третьому рівні носії ролей перетворюються на осіб, які можуть стверджувати свою ідентичність незалежно від конкретних ролей і особливих систем норм. При цьому ми припускаємо, що в молодій людини сформувалася важлива здатність розрізняти норми та принципи, завдяки якій вона може сама створювати норми й формувати власні судження згідно з принципами. Вона зважає на те, що традиційно засвоєні форми життя можуть виявлятися нерозумними, великими конвенціями. Тому має відводити власне Я за лінію всіх особливих ролей і норм і усталювати його єдине лише через абстрактну здатність достовірно представляти себе в будь-яких ситуаціях як того, хто може задовольняти вимогам узгодженості також з огляду несумісних рольових очікувань і уникаючи наслідків суперечливих відтінків життя. Ідентичність ролей відділяється завдяки ідентичності Я; дієвці

зустрічаються один з одним упродовж, так би мовити, усіх їхніх об'єктивних життєвих стосунків, як індивіди.

Досі ми звертали увагу переважно на складові частини символічного універсуму, які поступово стають для молодшої людини реальністю; якщо тепер в психологічній установці ми звертаємо увагу на здібності, яких має набути діючий суб'єкт, аби він міг рухатися в цих структурах інтеракції, то натрапляємо на всезагальні кваліфікації рольових дій, які утворюють інтерактивну компетенцію. Володінню всезагальними структурами комунікативної дії, що дедалі зростає, і водночас контекстуальній незалежності діючого суб'єкта, що також зростає, відповідає східчаста інтерактивна компетенція, яку можна поділити (як показує права половина схеми 3) відповідно до трьох вимірів. Для нашої аргументації буде добре, якщо введені в кожному з цих вимірів визначення утворюють із формальних поглядів ієрархію таким чином, що може бути обґрунтовано наявність відповідного Піажевої логіці розвитку зв'язку трьох рівнів інтеракції.

Перший вимір включає вирізнення когнітивного компонента кваліфікацій ролей: дієвець має розуміти окремі поведінкові очікування іншого й може ними керуватися (рівень I); він має розуміти рефлексивні поведінкові очікування (ролі, норми) й може або відповідати їм або ухилятися від них (рівень II); нарешті, він має розуміти рефлексивні норми й може їх застосовувати (рівень III). Три рівні відрізняються ступенями рефлексивності. Просте поведінкове очікування першого рівня стає рефлексивним у такому: очікування стають взаємно очікуваними; і рефлексивне поведінкове очікування другого рівня стає, своєю чергою, на третьому рівні також рефлексивним: норми стають нормованими.

Другий вимір стосується вирізнення мотиваційного компонента всезагальних кваліфікацій ролей: спочатку природна причинність не відрізняється від причинності із свободи; як у природі, так і в суспільстві імперативи розуміють як вияв конкретних бажань (рівень I); пізніше дієвцеві слід навчитися відрізняти лише бажані дії (обов'язок і схильність), тобто значущість норми від голої фактичності волевиявлення (рівень II); і, нарешті, він має розрізняти гетеронімію й автономію, тобто розуміти різницю між нормами, просто переданими минулими поколіннями (або покладеними на нього), і принципово виправданими нормами. Три рівні розрізняються згідно зі ступенем абстракції диференціації: керовані дією орієнтації, від конкретної потреби через обов'язки до автономної волі, стають дедалі абстрактнішими й водно-

час дедалі диференційованішими, з огляду на пов'язане з нормами дії домагання значущості правильності (або «справедливості»).

Третій вимір включає вирішення компонента всезагальних кваліфікацій ролей, який, якщо я правильно розумію, передбачає обидва інших і має водночас як когнітивний, так і мотиваційний аспекти. Спочатку сприймаються залежні від контексту, тобто конкретні, дії й дієвці. Існує лише особливе (рівень I). На наступному рівні символічні структури мають диференціюватися відповідно до всезагального й особливого: саме окремі дії, на протигагу нормам, і окремі дієвці, на протигагу носіям ролей. На третьому рівні особливі норми можуть предметно обговорюватися з погляду здатності до узагальнення, так що стає можливо розрізнити окремі й загальні норми. З другого боку, дієвців більше не можна розглядати як комбінації рольових атрибутів, радше вони мають значення індивідуалізованих однаків, які здійснюють через застосування принципів неповторну біографію; інакше кажучи, на цьому щаблі треба розрізнити індивідуальність і «Я взагалі». Рівні розрізняються відповідно до ступеня узагальнення. Погляд на пояснені тут стовпці показує, що кваліфікації ролей можна представити в певній ієрархії з формальних поглядів

а) рефлексивності,

б) абстракції та диференціації й

в) узагальнення. Таким чином, обґрунтовується насамперед припущення, що глибинний аналіз може підтвердити представлений Піаже зразок логіки розвитку. Тут я маю обмежитися цим припущенням. Якщо воно виправдає себе, подібне вважатиметься чинним і для щаблів моральної свідомості, оскільки вони можуть впливати з рівнів рольової компетенції. Цей висновок я також можу представити тут лише в загальних рисах.

При цьому в основі моїх міркувань лежить припущення, що «моральною свідомістю» ми позначаємо здатність використовувати інтерактивну компетенцію для свідомої обробки морально релевантних конфліктів дії. Для консенсуального розв'язання конфлікту дії потрібен, звичайно, як ви пам'ятаєте, здатний до консенсусу погляд, за допомогою якого може утворюватися транзитивний порядок спірних інтересів. Проте компетентні суб'єкти дії, незалежно від випадкових спільностей соціального походження, традиції, основних настанов тощо лише тоді стають одностайними стосовно такого фундаментального погляду, якщо сам він впливає зі структур можливої інтеракції. Таким поглядом є взаємність між діючими суб'єктами. Справді, у комунікативній

дії разом із міжособистісним зв'язком між її учасникам утворюються відносини принаймні неповної взаємності. Дві особи перебувають у неповних взаємовідносинах, якщо одна лише остільки може виконувати або очікувати x , оскільки інша може виконувати або очікувати y (наприклад, учитель/учень; батьки/дитина). Повністю взаємними їх відносини є тоді, коли обидва суб'єкти в порівнянних ситуаціях можуть робити те само або очікувати того самого ($x = y$) (наприклад, норми приватного права). У статті, що стала широко відомою¹⁷, А. Голднер говорить про норми взаємності, що лежать в основі усіх інтеракцій; цей вислів є не зовсім вдалим, оскільки взаємність є не нормою, а вбудована в загальні структури можливої інтеракції, так що кут зору взаємності належить ipso facto до інтуїтивного знання здатних до мови й дії суб'єктів. Якщо визнати це, то можна вивести, як впливає зі схеми 4, шаблі моральної свідомості таким чином, що вимогу взаємності буде застосовано до структур дії, які характеризують молоду людину на різних рівнях.

Схема 4
Рольові компетенції та шаблі моральної свідомості

| Вікові шаблі | | Рівні комунікації | | Вимога взаємності | Шаблі моральної свідомості | Ідея доброго життя | Сфера дії | Філософська реконструкція | Вікові шаблі |
|--------------|---------------------|---|--------------------|-------------------|---|----------------------------------|-----------|---------------------------|--------------|
| I | Дії та наслідки дії | Узагальнені задоволення/незадоволення | Неповна взаємність | 1 | Максимізація задоволення/усунення незадоволення через слухняність | Природне й соціальне довілля | | | II а |
| | | | Повна взаємність | 2 | Те само через обмін еквівалентами | | | | |
| II | Ролі | Культурно інтерпретовані потреби (конкретні або в'язки) | Неповна взаємність | 3 | Конкретна звичаєвість первинних груп | Група первинних референтних осіб | | | II б |
| | Системи норм | | | 4 | Конкретна звичаєвість вторинних груп | | | | |

| | | | | | | | | |
|-----|----------|---|------------------|---|---|--|----------------------------|-----|
| III | Принципи | Універсалізація задоволення/незадоволення (користь) | Повна взаємність | 5 | Громадянські свободи користування соціальними благами | Усі правоможні | Раціональне природне право | III |
| | | Універсалізація обов'язків | | 6 | Моральна свобода | Усі люди як приватні особи | Формалістична етика | |
| | | Універсалізація інтерпретацій потреб | | 7 | Моральна й політична свобода | Усі як члени уявного світового суспільства | Універсальна етика мови | |

На рівні I морально релевантними стають лише конкретні дії й наслідки дії (які можна розуміти або як заохочення, або як санкції). Якщо тут затребувана неповна взаємність, ми отримуємо Кольбергів щабель 1 (орієнтація на слухняність/покарання); за повної взаємності – щабель 2 (інструментальний гедонізм). На рівні II релевантний дії сектор розширюється: якщо ми вимагаємо для пов'язаних конкретними поведінковими очікуваннями референтних осіб неповної взаємності, отримуємо Кольбергів щабель 3 (орієнтація на зразкову поведінку), ту ж само вимогу для систем норм засвідчує Кольбергів щабель 4 (орієнтація на закон і порядок). На рівні III принципи стають темою моралі й уже з логічних підстав мають вимагати повної взаємності. Щаблі моральної свідомості відрізняються на цьому рівні відповідно до ступеня символічного структурування мотивів дії. Якщо релевантні дії потреби можуть залишатися поза символічним універсумом, тоді припустимі універсалістські норми дії мають характер правил, що максимізують користь і загальних правових норм, які припускають свободу дій стратегічного переслідування приватних інтересів за тієї умови, що егоїстична свобода кожного сумісна з егоїстичною свободою усіх. Разом із цим егоцентризм другого щабля піднімається в буквальному розумінні до принципу. Це відповідає Кольберговому щаблю 5 (орієнтація на легалістичний договір). Якщо розуміти потреби як культурно інтерпретовані, але приписувати їх індивідам як природні властивості, припустимі універсалістські норми дії мають характер всезагальних норм моралі. Кожен індивід має монологічно перевіряти здатність до узагальнення відповідної норми. Це відповідає Кольберговому щаблю 6 (орієнтація на совість). Лише на щаблі універсальної етики мови самі інтерпретації потреби, отже, те, що кожен індивід вважає своїм обов'язком розуміти та представляти власні інтереси як «дійсні», також можуть ставати предметом практичного дискурсу. Цей щабель не відмежований

у Кольберга від шабля 6, хоч між ними є якісна відмінність, адже принцип виправдання норм – це вже не монологічно застосовний основопринцип здатності узагальнення, а спільно дотримуваний метод дискурсивного виконання нормативних домагань значущості. Несподіваний побічний результат нашої спроби вичитати шаблі моральної свідомості з інтерактивної компетенції полягає у виявленні того, що Кольбергова схема шаблів є неповною.

IV

В ідентичності Я виражається те парадоксальне відношення, що Я як особа взагалі подібне всім іншим особам, але як індивід є цілком відмінним від усіх інших індивідів. Тому ідентичність Я може вказувати себе в здатності дорослої особи формувати в конфліктних ситуаціях нову ідентичність і узгоджувати її з подоланою минулою ідентичністю, аби під керівництвом всезагальних принципів і способів дій організувати себе та свої інтеракції в неповторній біографії. Досі це поняття ідентичності Я я розробляв, звичайно, лише відповідно до його когнітивного, а не мотиваційного аспекту. Я вибрав кут зору, під яким ми можемо спостерігати, як дитяче Я поступово уявляє себе в загальних структурах комунікативної дії й завдяки цьому набуває інтерактивної компетенції, міцності й автономії дії. Проте ця перспектива не прояснює психодинаміку виховного процесу. Вона нехтує доленосними схильностями, (Tribschicksal) у які вплетено розвиток Я. У динаміці утворення над-Я можна так само розпізнати як інструментальну роль, яку у формі нарцисичного заміщення самості відіграють під час утворення ідеалів Я лібідонозні енергії, так і функцію, яку беруть на себе для уведення інстанції совісті обернуті проти самості агресивні енергії¹⁸. Але передусім в обох великих кризах дозрівання едіпової фази та юності, у яких навчаються статевим ролям і піддаються випробуванню сили культурної традиції, що формують мотиви, виявляється, що проникати в структури інтеракції й прозирати крізь них Я може лише тоді, якщо ним можуть бути сприйняті і відповідним чином інтерпретовані також й потреби в цьому символічному універсумі. З такого погляду розвиток Я постає як надто небезпечний процес. Нам не потрібно підтверджувати це посиленнями на випадки патологічного розвитку; більш непомітною ознакою, що лежить у межах норми, є часті розбіжності між моральним судженням і моральною дією. Представлене в схемі 4 узгоджен-

ня між рівнями інтерактивної компетенції та щаблями моральної свідомості означає: кожен, хто завдяки інтерактивній компетенції має певний щабель, формує – якщо структура власної мотивації не заважає йому витримувати структури повсякденної дії – моральну свідомість того ж самого щабля навіть під тиском консенсуального врегулювання конфліктів дії. Однак у багатьох випадках загальні кваліфікації рольових дій, яких достатньо для того, аби впоратися з нормальними ситуаціями, не можуть стабілізуватися під тиском відкритих конфліктів; тоді особа, яку ми розглядаємо, у своїх моральних діях або ж і в моральних діях, і в судженнях опускається нижче порога своєї інтерактивної компетенції, так що відбувається зсув між щаблем її нормальної рольової дії й тим щаблем, на якому вона осмислює моральні конфлікти. Моральна свідомість, оскільки вона підпорядковує діючого суб'єкта імперативу свідомої обробки конфлікту, є індикатором ступеня стабільності загальної інтерактивної компетенції.

Взаємозв'язок свідомої обробки конфлікту й моралі стає очевидним у пограничних ситуаціях, які не мають однозначного морального вирішення, а отже, роблять неминучим порушення правил (помилку). Дію, яка постає, навіть за умов моралі, у таких ситуаціях ми називаємо «трагічною». У поняття трагічного вкладено навмисне прийняття покарання і, відповідно, провини, тобто виконання морального постулату усвідомлення, навіть зважаючи на морально нерозв'язну дилему. Це висвітлює сенс моральної дії загалом: як морально «хороших» ми кваліфікуємо тих осіб, які й під тиском, тобто в морально релевантних конфліктах дії, замість неусвідомленого відкидання конфлікту зберігають свою, опановану для безконфліктних нормальних ситуацій, інтерактивну компетенцію.

Як свідчить психологія Я, для ситуацій, у яких Я хотіло б уникнути свідомої обробки конфліктів, воно намагається вигадати захисні механізми. Ці дотепні стратегії запобігання конфлікту слугують схожому на втечу реагуванню на небезпеку; вони поступово зникають зі свідомості, тоді як Я немов приховується за ними. Не лише зовнішня реальність або інстинктивні імпульси є джерелами небезпеки, але й санкції над-Я становлять загрозу. Ми відчуваємо страх, якщо в моральних конфліктах діємо інакше, ніж вирішили, розмірковуючи свідомо. Якщо ми відганяємо ці страхи, які сигналізують про повернення інфантильних переживань, ми приховуємо водночас розбіжність між здатністю судити й готовністю до здійснення дії. Утім теорію

захисних механізмів не було радикальним чином покращено²⁰ з часів першої спроби її систематизації Анною Фройд¹⁹. Цікавим чином деякі новіші дослідження дають змогу припустити, що відповідна логіці розвитку класифікація оживлених, через порушення моральних вимог, страхів (страх перед покаранням, сором або муки совісті) *уможливлює кращу класифікацію захисних механізмів*²¹. Певні формоутворення ідентичності сприяють таким страхам, оскільки вони *уможливлюють моральні переконання, які, так би мовити, є прогресивнішими, ніж мобілізовані в їх межах мотиви дії*.

Подвійне становище ідентичності Я віддзеркалює, звичайно, не лише когнітивно-мотиваційний подвійний аспект розвитку Я, а й взаємозалежність суспільства та природи, що сходиться аж до утворення ідентичності. Модель невимушеної ідентичності Я є вимогливішою й багатшою за модель автономії, яка розробляється лише під кутом зору моралі. Звичайно, це також можна побачити в нашій доповненій ієрархії щаблів моральної свідомості. Сенс переходу від щабля 6 до щабля 7 можна розглянути філософськи: бачити його в тому, що від формалістичної етики обов'язку до універсальної мовної етики інтерпретації потреб більше не приймаються як дані, а залучаються до дискурсивного формування волі. Таким чином внутрішня природа зсувається в утопічну перспективу. На цьому щаблі саме внутрішня природа більше не може контролюватися лише в межах інтерпретаційних рамок, що за монологічно застосованим принципом узагальнення природно фіксуються культурною традицією, й стає тоді розколотою на легітимні й нелегітимні компоненти, обов'язки та схильності. Мірою того, як потреби, завдяки естетичним формам виразу, набувають здатність до мови, отже, звільняються від їх палеосимволічної домовності, внутрішня природа стає комунікативно розрідженою й прозорою.

Однак це означає, що внутрішня природа в її виявлененому культурному призначенні (Präformation) не підкоряється вимогам автономії Я, а здобуває через зазначену вище залежність Я вільний доступ до можливостей інтерпретації культурної традиції. У медіумі комунікацій, що в них формуються цінності й норми, у які надходять естетичні досвіди, традиційні культурні змісти вже не є просто шаблонами, згідно з якими штампуються потреби; навпаки, у цьому медіумі потреби можуть відшукувати й знаходити відповідні їм інтерпретації. Цей потік комунікації вимагає, звичайно, підвищеної чутливості, розмежувань, залежностей, коротше: позначеного

як позиційна залежність когнітивного стилю, який досі Я на шляху до автономії долало й заміняло на незалежний від позиції стиль сприйняття й мислення. Автономія, яка позбавляє Я комунікативного доступу до власної внутрішньої природи, свідчить також про несвободу. Ідентичність Я припускає свободу, яка в намаганні якщо не ототожнити гідність із щастям, то хоча б узгодити їх обмежує саму себе.

Примітки

1. R. Döbert, G. Nunner-Winkler, Konflikt – und Rückzugspotentiale in spätkapitalistischen Gesellschaften, in: Zeitschrift für Soziologie, 1973, S. 301–325; R. Döbert, G. Nunner-Winkler, Adoleszenzkrise und Identitätsbildung, Ffm. 1975.
2. J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Kultur und Kritik, Frankfurt/Main 1973, S. 264–301
3. H. Marcuse, Das Veralten der Psychoanalyse, in: Kultur und Gesellschaft, Frankfurt/Main 1965, S. 96f.
4. T. W. Adorno, Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, in: Sociologica, Frankfurt/Main 1955, S. 43.
5. J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/Main 1973.
6. T. W. Adorno, Negative Dialektik, Ges. Sehr. Bd. 6, Frankfurt/Main 1973, S. 294.
7. *Психологія Я:*

H. S. Sullivan, Conceptions of Modern Psychiatry, New York 1940; ders., The Interpersonal Theory of Psychiatry, New York 1953; E. H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart 1956; ders., Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/Main 1966; N. Sanford, Self and Society, New York 1966; D. J. de Levita, Der Begriff der Identität, Frankfurt/Main 1971; G. and R. Blanck, Toward a Psychoanalytic Developmental Psychology, in: J. Am. Psychoanal. Ass., 1972, S. 668–710.

Психологія розвитку:

J. Piaget, Das moralische Urteil beim Kind, Frankfurt/Main 1973; ders., Biology and Knowledge, Chicago 1971; H. Furth, Intelligenz und Erkennen, Frankfurt/Main 1972; L. Kohlberg, Stage and Sequence, in: D. Goslin (Ed.), Handbook of Socialization Theory and Research, Chicago 1969; ders., From Is to Ought, in: Th. Mischel (Ed.), Cognitive Development and Epistemology, New York 1971, S. 151–236; J. H. Flavell, The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children, New York 1968; H. Werner and B. Kaplan, Symbol Formation, New York 1963.

Інтеракціонізм:

Ch. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, New York 1902; G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1968; H. Gerth und C. W. Mills, *Person und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1970; T. Parsons and R. F. Bales, *Family Socialization and Interaction Process*, Glencoe 1964, Ch. II, S. 35–133; Ch. Gordon and K. J. Gergen (Eds.), *Self in Social Interaction*, New York 1968; G. E. Swanson, *Mead and Freud, Their Relevance for Social Psychology*, in: J. G. Manis and B. N. Meltzer (Eds.), *Symbolic Interaction*, Boston 1967, S. 25–45; L. Krappmann, *Soziologische Dimension der Identität*, Stuttgart 1969; H. Dubiel, *Identität und Institution*, Bielefeld 1973; N. K. Denzin, *The Genesis of Self in early Childhood*, in: *The Soc. Quart.* 1972, S. 291–314.

8. J. Habermas, *Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz*, in: *Kritik und Kultur*, Frankfurt/Main 1973, S. 195–231.

9. «В основі кожної психологічної теорії розвитку лежить поняття «шаблі розвитку». Найбільш ґрунтовно його було розроблено в межах когнітивістської традиції (Піаже, Кольберг). Ці автори говорять про шаблі когнітивного розвитку лише за вказаних нижче умов (J. H. Flavell, *An Analysis of Cognitive Developmental Sequences*, in: *Gen. Psych. Monographs* 86, 1972, S. 279–350).

– Когнітивні схеми окремих шаблів розвитку відрізняються одна від одної за якістю, й окремі елементи специфічного для певних шаблів розумового стилю співвідносяться між собою таким чином, що утворюють структуроване ціле. Специфічні способи поведінки є не просто специфічними для об'єкта реакціями на зовнішні чинники, а інтерпретуються як деривати певної форми структурування довкілля.

– Специфічні для певних шаблів схеми розвитку розміщено в інваріантній і водночас ієрархічно структурованій послідовності. Це означає, що жодного з пізніших шаблів не можна досягнути без проходження всіх попередніх; що далі, на пізніших шаблях розвитку елементи більш ранніх шаблів скасовуються й по-новому інтегруються на більш високому рівні; і що, крім того, можна вказати напрям розвитку для загальної послідовності (незалежність від стимулів, що дедалі зростає, і підвищена об'єктивність).

– Психологічно цікавими ці шаблі розвитку є передусім тому, що із факта, що індивіди завжди віддають перевагу вирішенню проблем, які відповідають вищому з досягнутих ними рівнів, а загальні схеми вирішення, які характерні для попереднього шабля, усуваються. Таким чином, можна зробити висновок, що логіка розвитку не представляє лише зовні сконструйовану й безпідставно звинувачувану впорядковувальну схему, а відповідає психологічній, а також мотиваційно значущій реальності». (R. Döbert, G. Nunner-Winkler, *Konflikt und Rückzugspotentiale in spätkapitalistischen Gesellschaften*, a. a. O., S. 302).

10. J. Cumming and E. Cumming, *Ego and Milieu*, New York 1967.

11. E. Turiel, Conflict and Transition in Adolescent Moral Development, in: *Child Development* 1974, S. 14–29.
12. E. Erikson, *Lebenszyklus*, a. a. O., S. 107.
13. J. Loevinger, *Origins of Conscience*, Ms. (Washington University, St. Louis, 1974).
14. J. Loevinger, *The Meaning and Measurement of Ego Development*, in: *Am. Psychol.*, 1966, S. 195–206; dies., und R. Wessier, *Measuring Ego Development*, San Francisco 1970; dies., *Recent Research on Ego Development*, Ms. (Washington University) St. Louis 1973; див. також дисертацію Д. М. Брайтона *The Development of Natural Epistemology in Adolescence and Early Adulthood*, Harvard Univ., Cambr. 1975.
15. T. Parsons, *The Social System*, London 1951; ders., *Social Interaction*, in: *IESS*, Vol. 7, S. 429–441. J. Habermas, *Stichworte zur Theorie der Sozialisation*, in: *Kultur und Kritik*, a. a. O., S. 118–194; H. Joas, *Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie*, Frankfurt/Main 1973.
16. J. Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, див. част. 4, розд. 2 цієї книжки..
17. A. W. Gouldner, *The Norm of Reciprocity*, in: *ASR*, 1960, S. 161–178; vgl. auch ders., *Enter Plato*, New York 1965.
18. J. Sandler, *Zum Begriff des Über – Ichs*, in: *Psyche* 1964, S. 721–743, S. 812–828; Spitz, R. A., *Eine genetische Feldtheorie der Ich – Bildung*, Frankfurt 1972; Jacobson, E., *Das Selbst und die Welt der Objekte*, Frankfurt/Main 1973; M. Mitscherlich, *Probleme der Idealisierung*, in: *Psyche* 1973, S. 1106–1127.
19. A. Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, München 1964. G. E. Swanson, *Determinants of the Individual's Defenses against inner Conflict*, in: J. C. Glidewell (Ed.), *Parental Attitudes and Child Behavior*, Springfield 1961, S. 5ff.; P. Madison, *Freud's Concept of Repression and Defense*, London 1961.
20. Цікавою в будь-якому разі є спроба з'ясувати узгодженість між стратегіями вирішення проблем і захисними стратегіями (механізмами захисту й адаптації). Vgl. Th. C. Kroeber, *The Coping Functions of the Ego – Mechanisms*, in: R. W. White (Ed.), *The Study of Lives*, N. Y. 1963, p. 178–200; N. Haan, *Tripartite Model of Egofunctioning*, *Journ. Nerv. and Ment. Dis.*, 1969, 148, p. 14–30.
21. G. C. Gleser and D. Ihlebach, *An objective Instrument for Measuring Defense-Mechanisms*, in: *J. of Norm. and Clinic. Psych.*, 1969, S. 51–60; B. Neuendorff, *Geschlecht und Identität und die Struktur der Person-Umwelt-Interaktion*, Diss. Berlin 1976.

4. ЧИ ЗДАТНІ КОМПЛЕКСНІ СУСПІЛЬСТВА ФОРМУВАТИ РОЗУМНУ ІДЕНТИЧНІСТЬ?

З нагоди вручення мені 19 січня 1974 р. Гегелівської премії міста Штутгарта я виступив з промовою, в основі якої лежав наведений нижче текст (уперше його було надруковано в: J. Habermas, D. Henrich, Zwei Reden, Frankfurt/Main 1974, S. 25–84)¹.

Питання про те, чи може комплексне, наприклад наше, суспільство формувати розумну ідентичність, відсилає до сенсу, у якому я хотів би використовувати слово «ідентичність»: суспільство не має приписуваної йому ідентичності в тому тривіальному сенсі, у якому її має, наприклад, предмет, котрий різні спостерігачі можуть ідентифікувати як той самий предмет, навіть якщо вони сприймають і описують його різними способами. У певному значенні суспільство породжує свою ідентичність; і тим, що воно не втрачає цієї ідентичності, воно зобов'язане власним зусиллям. Крім того, розмова про *розумну* ідентичність виявляє нормативний зміст поняття. Тим самим ми припускаємо, що суспільство може не досягти своєї «справжньої», або «істинної», ідентичності. Гегель говорить про «хибну ідентичність», коли єдність життєвої цілісності, що розпадається на окремі моменти, можна підтримувати лише насильно. Чи можемо ми й сьогодні говорити таким же чином – ще не вирішено. Навіть не зрозуміло, чи можемо ми, зважаючи на складність сучасних суспільств, позначати словом «ідентичність» деяку внутрішньо несуперечливу думку.

I

Отже, дозвольте мені пояснити спочатку поняття ідентичності в більш звичному контексті його вживання. Звернімо увагу замість суспільств на окремих індивідів, які можуть говорити про самих себе «Я» тією мірою, якою вони стверджують свою ідентичність. Ідентичність Я не просто приписується їм: вони мають певну ідентичність, якщо утворюють і зберігають її. Особливо це може виявлятися в критичних ситуаціях, коли особа конфронтує з вимогами, які водночас суперечать заявленим і цілком легітимним очікуванням або ж засвоєним у минулому структурам очікування. Такі конфлікти можуть виникати внаслідок раптової втрати соціального статусу, а

також несподіваного доступу до нових посад і сфер життя або через обставини долі, такі як безробіття, еміграція, війна, катастрофа чи підйом соціальними сходами завдяки особистому везінню, що має значні наслідки. За певних обставин вони настільки обтяжують систему особистості, що вона постає перед альтернативою: зламатися чи почати нове життя. Звісно, початок нового життя може мати дуже різні наслідки: або ми задовольнимо вимогу збереження власної ідентичності шляхом продуктивної переорієнтації, яка, за межами наявних розбіжностей, уможливує безперервність біографії та символічні межі Я, або ж врятуємо самі себе шляхом сегментації в просторі та часі, отже, через блокування несумісних сфер або фаз життя, аби змогти, принаймні в межах цих ділянок, підкоритися звичайним вимогам узгодженості. Про тих, хто взагалі ігнорує такі вимоги узгодженості, ми кажемо, що їхня ідентичність розпливається. Дифузія ідентичності є однією з форм *зруйнованої ідентичності*; іншими її формами є, наприклад, примусово інтегрована, або ж розколота, ідентичність. Схожі явища описано в психопатології; доходить навіть до хвороб душі або духу, коли сила утворення й підтримування невимушеної ідентичності Я слабшає навіть у повсякденних життєвих стосунках².

Вдала ідентичність Я означає своєрідне вміння здатних до мови та дії суб'єктів залишатися тотожними собі навіть під час глибоких змін структури особистості, якими вона відповідає на суперечливі ситуації. Зрозуміло, певні ознаки самоідентифікації, якщо вони можуть обґрунтувати ідентичність особи, завжди мають бути визнані інтерсуб'єктивно. Так само відрізнення себе від інших має визнаватися цими іншими. Створена й утримана через самоідентифікацію символічна єдність особи ґрунтується, своєю чергою, на належності до символічної реальності групи, на можливості локалізації у світі цієї групи. Тому ідентичність групи, що перевищує індивідуальні біографії, є умовою ідентичності окремого індивіда.

Це чітко виявляється в розвитку підлітка³. Коли дитина навчається відмежовувати власне тіло від середовища, у якому вона ще не розрізняє фізичні та соціальні об'єкти, то отримує певну, так би мовити, *«природну» ідентичність*, яка зумовлена характером організму, що долає час і зберігає свої межі. Вже рослини та тварини є системами в довкіллі, так що вони, подібно до рухливих тіл, мають не лише ідентичність «для нас» (спостерігачів, що здійснюють ідентифікацію), але й, у певному сенсі, ідентичність «для себе». Але

особою дитина стає лише тоді, коли навчається локалізувати себе у своєму соціальному життєсвіті. Коли дитина засвоює символічні загальності менш фундаментальних ролей, пов'язаних із сім'єю та її безпосереднім оточенням, а пізніше норми поведінки у більш широких групах, притаманна їй організму природна ідентичність змінюється на символічно підкріплену *рольову ідентичність*. При цьому характер рольової ідентичності, яка забезпечує безперервність Я, ґрунтується на стабільності поведінкових очікувань, які для самої особи мають пріоритет над ідеалами Я. У гегелівській конструкції це щабель самосвідомості, на якому індивід може рефлексивно ставитися до самого себе, оскільки він вступає в комунікацію з іншим Я так, що обоє *взаємно визнають і спроможні визнавати* один одного як Я: «Це самосвідомість для іншої самосвідомості, спочатку безпосередньо як інше для іншого. Я споглядаю в нім самого себе як Я, але й у самому собі я знов-таки споглядаю безпосередньо наявний, як Я, абсолютно незалежний щодо мене інший об'єкт»⁴. Спільним для обох сторін є знання того, що кожен із них знає себе визнаним кожним іншим; і цю узагальнену самосвідомість Гегель називає духом. Цей дух, порівняно із суб'єктивною свідомістю, має особливу об'єктивність звичок і норм. Дух є середовищем, у якому утворюється рефлексивність Я одночасно з інтерсуб'єктивністю взаємного визнання⁵. Доки цей дух залишається приватним духом окремої сім'ї або певного народу, утворена в нім ідентичність окремих членів групи також залишається прив'язаною до тих чи інших певних традицій, особливих ролей або норм.

Загалом ця конвенціональна ідентичність руйнується протягом фази юності. Упродовж цього часу молода людина вчиться правильно розрізнати, з одного боку, норми, а з другого – принципи, відповідно до яких ми можемо утворювати норми. Такі принципи можуть слугувати масштабом для критики та виправдання знайдених норм. Справді, тому, хто судить принципово, усі чинні норми здаються суворими правилами. Серед них лишень *всезагальні* норми можна відрізнати як розумні, оскільки тільки вони гарантують взаємність прав і обов'язків кожного стосовно кожного іншого. Але щойно зазначена інтерактивна взаємність, закладена в структурі ролей, зводиться до принципу, Я вже не може ідентифікувати себе із самим собою в партикулярних ролях і знайдених нормах. Воно має зважати на те, що традиційно звичні форми життя виявляються суто партикулярними, нерозумними; тому Я має, так би

мовити, відсунути свою ідентичність, за лінії усіх особливих ролей і норм і зафіксувати її лише як абстрактну здатність представляти себе в будь-яких ситуаціях як те ж саме Я, котре, навіть зважаючи на несумісні рольові очікування й долаючи на своєму життєвому шляху наслідок суперечливих систем ролей, все-таки спроможне відповідати вимогам узгодженості. Ідентичність Я дорослої людини виявляється в здатності формувати нові ідентичності та водночас інтегрувати їх із уже подоланими, щоб організувати себе та свої взаємодії в неповторній біографії. Така *ідентичність Я* уможливорює ту автономізацію й водночас індивідуалізацію, що закладені в структурі Я вже на щаблі рольової ідентичності.

В ідентичності Я виражається та парадоксальна обставина, що Я як особа взагалі подібне до всіх інших осіб, але як індивід цілком відмінне від усіх інших індивідів. Кажучи мовою Гегеля, Я є абсолютною всезагальністю й так само безпосереднім абсолютним усамітненням. Далі Гегель продовжує: воно «так само становить як природу Я, так і поняття; про те й про інше нічого не можна зрозуміти, якщо не сприймати обидва вказані моменти одночасно в їх абстрактності та цілковитій єдності»⁶. Це положення вже містить у прихованому вигляді Гегелеву пропозицію щодо вирішення проблеми, яку я вибрав сьогодні темою свого виступу, оскільки Гегель ставив її перед собою у формі, аналогічній до тієї, у якій вона продовжує цікавити нас сьогодні. Я спиратимусь на думку, що, посилаючись на досвід власної біографії (підтверджений новішими дослідженнями з психології розвитку), ми вважаємо припустимим говорити про ідентичність Я в запропонованому вище сенсі. Я припускаю, що ми готові відтворити логіку розвитку подібної організації Я й не приховувати при цьому нормативний зміст поняття ідентичності Я. Інакше кажучи, ми переконані: лише універсалістську мораль, яка вирізняє всезагальні норми (і здатні до узагальнення інтереси) як розумні, можна відстоювати з достатніми підставами; і лише поняття ідентичності Я, яке гарантує водночас свободу й індивідуалізацію особи в складних рольових системах, може вказати сьогодні прийнятні орієнтири для виховних процесів. Щоправда, як тільки ми приймаємо ці сильні тези, постає емпіричне питання: як же все-таки виникають універсалістські структури Я і як вони можуть зберігатися, якщо – і доти, доки – в базисних інституціях самого суспільства втілено зовсім не універсалістські принципи. Адже ідентичність Я, як ми бачили, може утворюватися лише на основі ширшої ідентичності групи. Крім того, постає аналітичне питання, чи

можна взагалі співвіднести з постконвенціональною ідентичністю Я групу ідентичність, отже, дух конкретного суспільства. Адже згідно з універсалістськи виправдовуваними нормами вже неможливо визнавати привілейоване становище за певними групами, спроможними формувати ідентичність (якими є сім'я, місто, держава або нація). Місце власної групи заступає, скоріше, категорія «другого», який вже не визначений власною неналежністю [до групи] як чужий, а який є для Я і тим і іншим в одному: абсолютно рівним і абсолютно відмінним, найближчим і найдалшим в одній особі. Відповідно, державно-громадянську або національну ідентичність має бути розширено до всесвітньо-громадянської або універсальної ідентичності. Проте чи може така ідентичність мати точний сенс? Людство загалом є абстракцією, а не деякою групою у світовому масштабі, що могла б утворювати ідентичність подібно до того, як це роблять племена або держави, – у будь-якому разі, доти, доки саме людство, своєю чергою, можливо, відрізняючи себе від інших популяцій у космічному просторі, не об'єднається знов-таки в деяку партикулярну єдність. І якщо не людство загалом і не світове суспільство, то хто ще міг би заступити місце всеохопної колективної ідентичності, на основі якої утворюватимуться постконвенціональні ідентичності Я? Проте якби це місце залишилося порожнім, тоді й універсалістська мораль, так само як і відповідні структури Я, мала б залишитися безпідставною вимогою, тобто вони могли б здійснюватися лише в приватному порядку і час від часу, не визначаючи субстанціонально соціальний контекст життя. Ця проблема спонукала Гегеля назвати рівною мірою «абстрактними» універсалізм ідей Просвітництва й Кантову етику.

Можна легко зазначити місце *в межах* Гегелевої системи, у якому він звертається до цієї проблеми та знаходить також шлях до її вирішення, включаючи її в систему. Проте відтворення зняття «моралі» в «звичаєвості», адже саме про це йдеться, не могло б бути надто роз'яснювальним, оскільки Гегель, як мені здається, вибрав і розробив розумний засіб системи, вже передбачаючи нашу проблему.

II

Аби зробити цю тезу зрозумілою, я маю ще раз повернутися до проблеми ідентичності. Задля простоти я хочу тепер розглянути цю проблему в дещо іншому контексті. При цьому, як і досі, я рухаюсь поза межами Гегелевої думки й згадую лише ті зв'язки, які виявляю-

ться між нашими міркуваннями й основними поняттями Гегеля.

Згідно з найновішими антропологічними й соціологічними дослідженнями, ми можемо простежити відношення між груповою ідентичністю й ідентичністю Я відповідно до чотирьох щаблів соціальної еволюції⁷. В *архаїчних суспільствах*, структура яких визначена стосунками спорідненості, виникають міфічні картини світу. Соціальні стосунки в сім'ї та племені слугують тут схемою тлумачення, за якою міфічне мислення утворює аналогії між природними й культурними явищами. Антропоморфізація природи й натуралізація людського співіснування (у магії) створює сукупність подібностей і відповідностей: немає нічого настільки відмінного, щоб воно не могло перебувати в універсальних взаємовідношеннях; усе очевидним чином перебуває у зв'язку з усім. «Систематично досліджуючи всі можливості співставлення за аналогією природи й культури, (міфічне) мислення вибудовує величезну гру дзеркал, у якій до нескінченності відбивається, безперервно розколюючись і знов з'єднуючись у призмі відношень між природою та культурою, двоякий образ людини та світу»⁸. Міфічна картина світу дає осмислене місце кожному елементу, що доступний для сприйняття; через це вона поглинає всю незахищеність суспільства, яке на низькому рівні розвитку продуктивних сил навряд чи здатне контролювати середовище, що його оточує. Майже все випадкове можна усунути через інтерпретацію. У міфічному світі всі сутності розуміються як аналогічні: окремі люди є субстанціями так само, як камені, рослини, тварини й боги. Так, племінний союз не є реальністю, яку можна чітко відділити від окремих його членів або природи. Спокусливо було б порівняти ідентичність окремого індивіда в архаїчному суспільстві з природною ідентичністю дитини, яку Гегель називає «безпосередньою й тому недуховною, суто природною єдністю індивіда з його родом і зі світом загалом»⁹. На цьому щаблі не можуть виникати проблеми ідентичності. Адже умовою для їх виникнення є диференціація між окремим, особливим і всезагальним, яку ми спостерігаємо, наприклад, у світі політеїстичних релігій.

Ранні високі культури мають у державі, царстві або місті політичну організацію, яка потребує виправдання і яка тому підключається до релігійних тлумачень і підстраховується ритуалами. Боги політеїзму набувають людського вигляду: вони самовільно діють, розпоряджаються особливими сферами життя й підкоряються, своєю чергою, необхідності абстрактної долі. Десакралізація

природного довкілля, що починається, і часткове відособлення політичних інституцій від космічного порядку – це ознаки відкриття дивного й несподіваного простору, у якому індивід вже більше не може просто відкинути випадковості через їх реінтерпретацію, а має власною дією поставити їх під контроль. Між богами й людьми виникають нові форми релігійної дії: прохання, жертва й повага, які вказують на те, що індивіди спираються на універсальний взаємозв'язок впорядкованих субстанцій і сил і розвивають власну ідентичність.

Оскільки сфера дії релігії та культу на цьому щаблі ще збігається частково зі сферою дії відповідної общини, можлива поява чітко окресленої групової ідентичності. Як *особливе конкретна община* може відрізнятись, з одного боку, від усезагального космічного порядку, а з другого – від окремих індивідів, і це жодним чином не загрожує взаємозв'язку світу, що засновує ідентичність, центр якого полягає в галузі політики. Тому Гегель прославляє зрілу форму грецького політеїзму як релігію, у якій зразково виявляється свобідна політична звичаєвість. В Афінах, як здається, індивід сформував у себе таку ідентичність, яка дає йому змогу невимушено почувати себе єдиним із життєвим зв'язком полісу: «Афіна – це місто Афіни, а також дух цього народу, не зовнішній дух, дух-охоронець, а живий, справжній, що справді живе в народі, іманентний індивіду дух, який у своїй суттєвості постає у вигляді Паллади»¹⁰. У змісті божественних сил Гегель убачає «власне звичаєве в людях, їх звичаєвість». Так, він називає грецький народ найбільш людським, хоч помічає, що безкрайня суб'єктивність людини, абсолютне право, яке притаманне індивідові як такому, ще не набуває тут значення, «отже, на цьому щаблі має місце, по суті, рабство»¹¹. Усезагальне або універсальне домагання значущості висувають лише великі світові релігії, серед яких християнство, ймовірно, отримало найбільш повне раціональне оформлення. Єдиний, потойбічний, всезнаючий, абсолютно справедливий і милостивий Бог християнства уможлиблює формування ідентичності Я, що вільна від усіх конкретних ролей і норм. Це Я може досягти себе як цілком індивідуалізовану істоту. Ідея душі, безсмертної перед Богом, відкриває шлях до ідеї свободи, згідно з якою «індивід має безконечну цінність»¹². Носієм релігійної системи є вже не держава або поліс, а община вірян, до якої потенційно належать усі люди; адже заповіді Бога універсальні. Звичайно, *розвинені високі культури* є

класовими суспільствами з украй нерівним розподілом влади й багатства. З одного боку, політична система значною мірою потребує тепер свого виправдання; з другого – універсалістський потенціал виправдання, закладений у світових релігіях, не пристосований для задоволення актуальних потреб окремої держави. На цьому щаблі релігійні ідейні змісти та імперативи збереження держави виявляються структурно несумісними. Тому між можливостями релігійного виправдання та наявним політичним порядком має виникнути контрфактичне й тим не менш чітке з'єднання. Це є завданням ідеологій. Вони мають примирити *структурну несхожість* між прив'язаною до конкретної держави *колективною ідентичністю* та *ідентичностями Я*, яких вимагає універсалістська община. Ця проблема ідентичності закладена в усіх розвинених високих культурах, проте усвідомлюється лише зі вступом у Модерн, оскільки доти ефективно діяла низка механізмів опосередкування¹³. Згадаю тут лише такі:

а. Незважаючи на те що саме з появою монотеїстських світових релігій і виникла в структурному сенсі можливість утворення неконвенціональної й високоіндивідуалізованої ідентичності Я, насправді значно поширенішими залишилися більш ранні форми й установки ідентичності; це виявляється, між іншим, у тому, що всі монотеїстські релігії інтегрували тлумачення та практики язичницького, тобто міфічного й магічного, походження. Вони інтерпретують відповідним чином свої послання до адресатів, що перебувають на різних щаблях когнітивного та мотиваційного розвитку.

б. Універсальні релігії роблять розрізнення між членами общини вірян і тими індивідами, котрі ще є прихильниками язичництва. З божественним одкровенням, даним через засновників релігій і пророків, незмінно пов'язується очікування того, що праве вчення буде поширено. Тому вимогою місіонерства можна виправдати тимчасове відмежування від зовнішніх ворогів.

в. Передусім, можна було використати дуалізм між божественною трансцендентністю й майже повністю десакралізованим світом. Щоб легітимувати відмежовані від релігії право та правила розсудливості світського правління, достатньо витлумачити в сакральному сенсі властителя або його посаду. У високих культурах Заходу вчення про два царства стало основою для коаліції, хоч і з занадто напруженими відносинами, між церквою та світською владою.

Звичайно, разом із вступом у *Модерн*, що є четвертим щаблем

розвитку, з яким сперечається Гегель, ці й інші механізми опосередкування втрачають свою силу:

– до а. З протестантством відпадає багато з асимільованих дохристиянських елементів; водночас загострюється вимога суворо універсалістських заповідей і відповідно індивідуалізованих структур Я¹⁴.

– до б. Разом із розколом католицької церкви на кілька віросповідань і безліч найменувань членство в общині вірян втрачає не лише свою винятковість, а й свій жорсткий організаційний характер. Принцип толерантності й добровільність релігійного об'єднання отримують всезагальне визнання¹⁵.

– до в. У новітній час набувають впливу теологічні течії, які надають Євангелію радикально поцейбічного тлумачення й нівелюють традиційний дуалізм; Бог позначає тепер лише комунікативну структуру, яка вимагає від учасників піднесення над випадковістю суто зовнішнього існування на підставі взаємного визнання їх ідентичності¹⁶. Такі тенденції характеризують розвиток, у якому від універсальних релігій – що чистішими виступають їх структури – залишається трохи більше за ядро деякої універсалістської моралі. (При цьому, як виявляється, етично не скасовані містичні елементи визначеного недіянням засадничого споглядального досвіду виокремлюються в деяку власну галузь). Гегель спостерігав витoki цього розвитку, а також його наслідки: те, що розкол між сформованою в універсалістських структурах ідентичністю Я та прив'язаною до народу або держави колективною ідентичністю стає неминучим. Звичаєва цілісність, у якій кожен індивід має можливість споглядати безконечну самостійність інших індивідів і свою повну єдність із ними, в модерному суспільстві, здається, остаточно розколюється навпіл.

III

Цю проблему ідентичності я вважаю справжнім стимулом гегельської філософії; крім того, завдяки цьому розумному імпульсу Гегель і сьогодні *залишається* сучасним мислителем. Розкол між суб'єктом і суспільством Гегель розглядає, щоправда, у зв'язку з розколом між суб'єктом і природою, розколом із навколишньою зовнішньою природою, з одного боку, і з власною внутрішньою природою – з другого. Цей *потрійний розкол модерного Я* із зовнішньою

природою, суспільством і внутрішньою природою я хотів би коротко пояснити, звернувшись до зазначеного нами процесу розвитку релігії.

Модерна наука заволоділа тією сферою, яку звільнив відступ трансцендентного Бога від остаточно десоціалізованої та десаєралізованої природи. Цілком етизована система вірувань починає конкурувати з наукою, водночас починається процес дедогматизації, який, нарешті, ставить під питання також релігійне тлумачення природи загалом, природи як творіння. Тоді пізнавальний суб'єкт протистоїть цілком об'єктивованій природі; інтуїтивний підхід до життя й сутності природи – поза сферою мистецтва, що стає автономним щодо вірувань і знання, – відтискується переходить у сферу ірраціонального. Розкол суб'єкта з науково об'єктивованою природою не проходить без наслідків для саморозуміння зануреного в буденність суспільства. З виникненням капіталістичного товарного господарства громадянське суспільство дедалі більше відділяється від системи культури; тепер воно має легітимувати себе на підставі себе самого. У тому способі розгляду світу, який приніс новій фізиці успіхи в пізнанні природи, суспільство та його члени можуть поставати для самих себе випадковими явищами природи. Повністю переглянуті конструкції природного права, утилітаризму й буржуазних теорій демократії виявляють новий зв'язок основних емпіричних принципів з універсалістськими принципами секуляризованої моралі. Спільною для них є спроба утворити цілісність взаємозв'язків суспільного життя з універсалістськи впорядкованими стосунками між окремими природними індивідами, тобто сконструювати «державу потреби й розсуду»¹⁷. Цей розкол між модерним Я та суспільством знаходить відповідність у розколі між діючим суб'єктом і його власними потребами: емпірично витлумачена природа людини, потяг і схильність, перебувають у непримиренній суперечності з універсалістськи обґрунтованими нормами буржуазного права й формалістичної етики.

Три «розколи» засвідчують той контекст, у якому сам Гегель бачить стимул до філософування: «Якщо в житті людей зникає сила об'єднання, а протилежності втрачають свій живий зв'язок і взаємодію й набувають самостійності, тоді виникає потреба в філософії»¹⁸. Насамперед розгляньмо життя, про розкол і об'єднання якого йдеться спочатку як про взаємозв'язок *суспільного життя*. У ньому, на мою думку, виникає проблема ідентичності, на яку спираєть-

ся Гегель. Імовірно, наведене нижче міркування може допомогти описати проблему, відповідь на яку намагається дати гегелівська філософія.

Монотеїзм, особливо християнство, був останнім формоутворенням думки, яке дало визнану всіма членами суспільства інтерпретацію, що утворювала єдність між людьми. Проте в конкуренції з наукою та світською мораллю вона, без сумніву, більше не може здійснювати свої інтерпретативні домагання. Тут має вступити в розмову філософія. Але навіть якби філософія могла зі своїми поняттєвими засобами замінити об'єднувальні зусилля універсальної релігії, справжню проблему ще не було б вирішено; позаяк саме монотеїзм і породив протилежність між універсалістськими структурами Я й общини, з одного боку, і партикулярною державною ідентичністю, з другого боку. Ця протилежність існує частково тому, що держава є формою організації класового суспільства, нерівність у якому не можна виправдати універсалістськими аргументами; частково ж тому, що ця форма організації має своїм наслідком самотвердження суверенних держав за рахунок взаємного антагонізму, який знов-таки несумісний з універсалістськими принципами. Якщо, отже, філософія має виконувати своє завдання об'єднання, вона має навіть перевищити релігію в її претензії на інтерпретацію світу, що затверджує його єдність, і відновити ту єдність, яку досі був спроможний виразити лише міф. Цим пояснюється те, чому Гегель знов і знов роз'яснює поняття звачаєвості на прикладі життя полісу; саме в грецькому політеїзмі було можливе утворення ідентичності індивіда, що перебувала в гармонії з ідентичністю міста. Це здійснюване в міфі об'єднання одиничних індивідів із їх особливою політичною спільнотою в горизонті *всезагального* космічного порядку й мала відновити філософія за умов, які, утім, було задано модерними ідеями свободи й повної індивідуальності одиничного¹⁹.

Але це означає, що модерну проблему ідентичності, а саме розкол між Я та суспільством, не можна вирішити, якщо не виразити поняттєво абсолютну тотожність Я або духу з природою загалом. Потрібно виразити в понятті те, що світ природи та історії утримує об'єднувальна сила, яка сама постійно породжує роздвоєння й сама ж його долає. Саме модель *такого* духу, який знає свою тотожність із самим собою, маючи поза собою й перед собою Інше, абсолютно відмінне, а саме природу, і все ж таки зберігає відношення тотожності між власною тотожністю й цим нетотожним, стояла перед очима

Гегеля: Я, або, точніше, його своєрідна здатність зараховувати себе до самого себе, знаючи себе як цілком індивідуалізовану істоту, абсолютно відмінну від усіх інших Я й водночас так само безпосередньо тотожну їм, як Я взагалі. Інтерсуб'єктивне збереження ідентичності Я – ось вихідний досвід діалектики, а «Я» – діалектичне першопоняття цього досвіду²⁰.

Як тільки філософії єднання вдається розпізнати в природі духу у його абсолютній формальності, у понятті об'єктивного духу може бути також подолано й розкол між Я та суспільством. Саме в ньому дух вторинно відтворює в самому собі природу, цього разу у формі природності суспільних інституцій та історичного процесу. За допомогою цього поняття суб'єктивний дух, Я, можна розглядати універсалістськи, як вільну волю, і тим не менш ототожнювати з партикулярністю певного народного духу й особливої держави; адже об'єктивному духу, незважаючи на його партикулярність, притаманні всезагальність і розум: об'єктивному духу, як другій природі, призначено знаходити свою основу в абсолютному дусі, зокрема в релігії та філософії. Єдність об'єктивного й абсолютного духу вирішує модерну проблему ідентичності. Вона знімає напругу між універсалістськи утвореною ідентичністю Я та конкретно даною партикулярною ідентичністю держави, яка в разі війни може навіть ставити індивідам в обов'язок самопожертвування, оскільки вона як Інше абсолютного, справді всезагального духу є, незважаючи на її партикулярність, розумною – дійсністю звичаєвої ідеї²¹. Саме таким чином можна подолати й розкол між модерним Я та його власною природою – за допомогою єдності суб'єктивного з об'єктивним духом.

Я обмежуся цією короткою вказівкою на *стратегію вирішення*, яку вибирає Гегель для проблеми ідентичності, і на *конструктивні засоби*, якими він при цьому користується. Гегель здійснює грандіозну спробу, неперевершену за своїми домаганнями та силою здійснення, а тому й сьогодні захопливу: створити для модерної свідомості знання, яке слугувало б гарантією ідентичності, так само, як це колись, можливо, робила для архаїчної свідомості «конкретна наука» міфічного мислення. Загалом, у процес самоопосередкування абсолютного духу Гегель може включати всі явища таким чином, що вони висвітлюють той пункт, у якому знаходить своє місце модерне Я: структура, яка робить зрозумілою природу та історію в їх істотному розмаїтті, є одночасно структурою, на основі якої Я може утворювати та зберігати свою ідентичність. Зробити зрозумілим або

осягнути означає подумки «відпрацювати», починаючи від першовитоків, всі випадковості, які становлять загрозу для ідентичності Я, оскільки через акти осягнення це Я ідентифікує себе з духом, про якого Гегель говорить, що він здійснює в самому собі «знищення недійсного» (Vernichten des Nichtigen) і «перешкоджання марному» (Vereiteln des Eitlen)²². Звичайно, універсальна зрозумілість вимагає універсальної необхідності. Аби не бути змушеним мислити цю необхідність як у міфі – як фатальну взаємозалежність, вона має не лише протистояти спряженості ознак, яку вона ж і знищує. Тому Гегель докладав усіх зусиль, аби зберегти ідею свободи, безконечної суб'єктивності та досконалої індивідуальності й примирити абсолютну необхідність з випадковістю свободної волі. Ймовірно, це йому вдалося²³. Однак для модерної свідомості затребуваною є не лише ідея свободи, але й необмежено об'єктивувальне мислення та радикальна керованість майбутнім (Zukunftorientierung). Проте через об'єктивувальне та кероване майбутнім мислення виникають категоріально інакші випадковості, які в понятті абсолютної необхідності не обмірковані настільки ретельно, як випадковість свободної волі²⁴.

IV

Однак я не можу зупинитися тут на іманентних труднощах гегелівської конструкції²⁵. Натомість я хотів би обговорити Гегелеву тезу про те, що *модерне суспільство знайшло свою розумну ідентичність у суверенній конституційній державі і що філософія має представити цю ідентичність як розумну*. Підходячи до неї радше ззовні, я хотів би назвати деякі труднощі, з якими стикається ця теза у світлі наших сучасних досліджень.

Зосередьмося спершу на ролі філософії. Гегель убачає в державі розумне життя самосвідомої свободи, тому усвідомлення громадянами того, що вони живуть під владою розумних законів, істотно належить до дійсності держави. Якщо ця свідомість набуває яскраво вираженої форми вчення, вона є філософією, а саме філософією права, яка сприяє розумінню розумності державної організації: «Якщо вважають, що люди повинні мати повагу до держави, до цього цілого, гіллям якого вони є, то це досягається краще за все через філософське розуміння її сутності»²⁶. Звичайно, навіть якщо не поділяти погляд, який панував від Платона до Гегеля, що філософія завжди має залишатися справою небагатьох, найбільш сплеку-

лятивно проникливих умів, навряд чи можна з'ясувати, як філософське вчення може ставати загальним надбанням усього населення, як, наприклад, релігія. Тому Гегель у згаданому місці додає, що за браком філософської проникливості до того ж результату може привести й релігійний спосіб мислення. Такий висновок є послідовним з огляду на те, що релігія відрізняється від філософії не за змістом, а лише за формою: вона також підносить абсолютне до уявлення. У цьому сенсі Гегель може стверджувати, що філософію в її функції виправдання держави може замінити й релігія.

Однак проти Гегелевої філософії релігії з самого початку висувалося заперечення, що релігійна свідомість, яка в нього є лише екзотеричним зображенням філософськи осягнутого, позбавлена своєї субстанції та самобутності й приречена розчинитися в середовищі мислення. Зазвичай це пов'язувалося з таємним атеїзмом гегелівської філософії (абсолютна необхідність забороняє, якщо я правильно розумію, випадковість божественної волі, а саме момент «незбагненності», який був конститутивним у християнському очікуванні благодаті й спасіння), і це не випадково, позаяк емпірично навряд чи можна заперечувати тенденцію поширення масового атеїзму. За цих обставин знову постає питання, чи може окрема система, і якщо так, то яка саме, заступити місце релігійної системи таким чином, аби в ній було представлено все комплексне суспільство загалом і щоб воно могло інтегруватися в єдину нормативну свідомість усіх членів суспільства. Безперечно, що інституційна філософія, окремі науки або система наук загалом не можуть взяти на себе цю роль: вони продукують мінливі та спеціалізовані вчені думки із суто гіпотетичними домаганнями. А інших кандидатів я не бачу (якщо тільки ми не віримо в можливість поширення регресивних форм релігійної свідомості, створених сьогодні низкою субкультур під знаком дзенбуддизму, трансцендентальної медитації, обранців Ісуса та інших псевдонаукових терапевтичних методик, що працюють із йогою, самогіпнозом і груповою динамікою).

Я вважаю, що питання про можливість утворення колективної ідентичності взагалі мають ставитися інакше: доти, доки ми шукаємо заміни релігійному вченню, яке інтегрує нормативну свідомість усього населення, ми припускаємо, що й модерні суспільства досі конституують свою єдність у формі картин світу, які змістовно кодифікують спільну ідентичність. Сьогодні нам уже не вдасться спиратися на це припущення. Колективну ідентичність ми можемо бачити

закріпленою хіба що в тих формальних умовах, за яких створюються та змінюються проєкції ідентичності. Їх колективна ідентичність вже більше не протистоїть окремим індивідам як зміст традиції, на якому як на чомусь нерухомому, об'єктивному може утворюватися власна ідентичність; радше самі індивіди беруть участь у процесі утворення та формування волі до спільного проєктування ідентичності. Розумність змісту ідентичності вимірюється тоді лише структурою процесу її утворення, тобто формальними умовами виникнення й випробування на гнучкість ідентичності, у якій всі члени суспільства можуть впізнавати та взаємно визнавати себе, тобто *поважати один одного*. Щодо конкретно визначених змістів [ідентичності] філософія та науки – але не лише вони – можуть брати на себе функцію спонукання до їх осмислення, та не функцію їх засвідчення. У будь-якому разі філософія може претендувати на певну компетенцію там, де йдеться про аналіз необхідних умов, які має бути виконано, аби проєкції ідентичності могли висувати домагання на розумність їх реалізації.

Але спочатку я хотів би зупинитися на ключовому змісті Гегелевої тези, отже, на твердженні, згідно з яким державна організація, як і раніше, є рівнем, на якому суспільства утворюють свою ідентичність. Тут виникають труднощі, що через них питання про розумну ідентичність як таку може здаватися безглуздим. Назву чотири аргументи, які здаються мені найважливішими.

1. Якщо твердження про те, що модерне суспільство у формі конституційної держави утворює розумну ідентичність, є правильним, то в інституціях держави має виражатися інтерес цілого й реалізуватися лише через особливі цілі: «Якщо цієї єдності немає в наявності, децю не є дійсним, навіть якби й можна було припустити, що воно існує. Поганою є така держава, яка лишень існує; хворе тіло також існує, але воно не має дійсної реальності»²⁷. Однак із часів Марксової критики гегелівської філософії держави знов і знов висувалося заперечення, що буржуазна правова держава, не лише в дедукованій Гегелем формі конституційно-монархічної станової держави, але й у своїх ліберальних і масово-демократичних втіленнях, не є «дійсною» державою (в емпатичному сенсі гегелівської логіки). Доки в суспільстві виявляються класові структури, державна організація має виражати часткові інтереси, яким, порівняно із загальними інтересами, надається привілейоване значення. Політична система залишається залежною від імперативів господарчої системи, яка інституційно

затвердила нерівний розподіл власності на засоби виробництва, а отже, від влади й багатства. Утім, хоч як би сильно розвинулася капіталістична господарча система і як би сильно вона змінилася в межах розвиненої конкурентної демократії, в одній основній обставині змінилося не так багато: і сьогодні суспільні пріоритети державної діяльності значною мірою формуються стихійно, а не як вираження здатних до узагальнення інтересів усього населення загалом²⁸. Те ж само стосується й держав бюрократичного соціалізму, де право розпоряджатися засобами виробництва належить політичній еліті.

2. Наступний аргумент не залежить від вищенаведеного. Навіть якби суверенітет держави не був обмежений зсередини класовими структурами й вихолощений економічно вимушеною соціалізацією процесів політичного планування, зовнішній суверенітет держави все одно став анахронічним²⁹. Гегель ще міг виходити із системи європейських національних держав і трактувати у співставленні з нею проективну єдність права націй як суто моральне уявлення³⁰. Лише суверенна щодо інших держав держава – Гегель називає її абсолютною владою на землі³¹ – може мати самостійність, яка необхідна, аби суспільство могло сформувати в ній свою ідентичність. Безсумнівно, що із заснуванням світової торгівлі, яке спостерігав уже Гегель, мережа взаємодій, що ставала дедалі густішою, поширилася далеко за державні кордони; тому може скластися враження, ніби вже відтоді, з розвитком транспортної техніки й техніки зв'язку та з дедалі більшим переплетенням господарства і технології, процес міжнародної соціалізації продовжує набирати швидкість, не змінюючи структури міждержавних відносин. На новому обрії світового суспільства, створеному глобальною мережею комунікативних можливостей, не виникло нових наддержавних форм організації, які мали б квазідержавні компетенції та відповідну здатність управління. Проте неіснування світової держави не дає нам права зробити висновок про продовження існування національного суверенітету. Суверенна свобода дій окремих держав обмежена, навіть, можна сказати, опосередкована, принаймні трьома чинниками: по-перше, розвитком воєнної техніки, який зробив запобігання війні як серйозній небезпеці для всього людства імперативом виживання великих держав;³² по-друге, наддержавною організацією розпорядження капіталом і робочою силою (лише 17 держав мають бюджет, який перевищує річний оборот General Motors)³³; і, по-третє, появою моральної інстанції світової громадськості, фракції якої проникають

крізь державні кордони³⁴ (у *всесвітньому масштабі реакції на події у В'єтнамі поляризувалися, скоріше, за фронтами громадянської війни, ніж за державними кордонами*).

3. У той час як цей аргумент підводить до запитання, чи сумісна ще реальність збагнутого на початку його виникнення світового суспільства з ідентичністю, що домінує на певних територіях, наступний аргумент спрямований проти визнання можливості певної ідентичності світового суспільства. Осмисленим чином проблеми ідентичності можуть ставитися лише доти, доки суспільства вставлені в символічно побудований і нормативно зрозумілий життєсвіт. За капіталістичного способу виробництва економіка звільнилася від обмежень домашнього господарства й узагалі будь-якої інтегрованості нормами дії. Відділена від держави, а так само і від сім'ї, сфера «громадянського суспільства» стає керованою імперативами ринку, отже, системними механізмами, а не звичаєвою орієнтацією діючих суб'єктів; тому Гегель уявляє її як «втрату звичаєвості»³⁵. Звичайно, він мав би припустити, що система потреб через правову інтеграцію в державу зберігає свій зв'язок зі звичаєвим життям. Але з того часу, разом зі зростанням складності суспільства, проблеми управління набули настільки переважного значення, що держава більш не може здійснювати інтеграцію через норми. Зі свого боку, діяльність адміністрації потрапляє в залежність від проблем управління, які, так би мовити, породжуються й визначаються незалежно від норм, незважаючи на проблеми життєсвіту, передусім підсистемами економіки, техніки й наук, що стають лідерами. Таким чином, сьогодні з достатніми на те підставами можна стверджувати, що світове суспільство вже конституювалося, «не спираючись на політичну й нормативну інтеграцію»³⁶. 4. Останній аргумент черпає силу з очевидності історичного розвитку, який не збігається з Гегелевими поняттями. Упродовж останніх півтора століття здійснилися дві форми колективної ідентичності: не конституційна держава, а нація та партія. Скоріше за все, націоналістичні рухи в Європі XIX століття можна було б пов'язати з тим патріотизмом, який і для Гегеля становить момент розумної ідентичності держави. Але нація, від самого початку несумісна з розумними цілями, залишалася чітко визначеною основою ідентичності лише доти, доки слугувала сполучною ланкою для створення демократичної держави, елементом, що був ядром універсалістської програми. Так само націоналізм у країнах, що розвиваються, набув

сьогодні субстанціонального значення лише завдяки поєднанню з соціально-революційними цілями визвольних рухів. Без таких універсалістських інфраструктур націоналістична свідомість мала деградувати до оновленого варіанта партикуляризму; тоді вона означає або, подібно до фашизму, небезпечний феномен регресії високорозвинених суспільств, або, подібно до голлізму, безсилу у своєму задумі програму.

Інша історично значуща форма колективної ідентичності сформувалася в європейському робочому русі XIX – початку XX століття значною мірою під впливом марксизму. Носієм її виступає революційна партія, роль якої визначається системою відліку всесвітньої громадянської війни, отже, міжнародною класовою боротьбою. Комуністична партія вперше втілює тип партійності в ім'я розумно всезагального, яке ще не стало дійсністю у звичаєвій цілісності держави, як припускав Гегель, а тільки має бути практично здійснене. Партикулярна фігура партії стає посередником універсалістських цілей через включення перспективи майбутнього, тобто через діахронічний розклад розуму. Інакше кажучи, партія може претендувати на розумність тією мірою, якою її практика справді сприяє настанню такого стану, коли сама вона стає зайвою як партія. Проте, як учить історичний досвід із часів Жовтневої революції, комуністичні партії, які прийшли до влади, надовго закріпилися в ролі сильно бюрократизованих державних партій, тоді як там, де вони не прийшли до влади, ці партії зреклися революційної місії й зайняли своє місце в багатопартійній системі. Ці приклади говорять на користь припущення, що сьогодні ідентичність суспільства вже не можна вмістити в деякій організації, хай це буде національна держава чи парадержавна партія³⁷.

V

Якщо ми унаочнимо всі ці труднощі, то чи впливає звідси, що питання про те, чи можуть і як саме складноутворені суспільства формувати розумну ідентичність, є питанням, що не має жодного сенсу. Адже саме такого надто категоричного висновку дійшов Ніклас Луманн

Луманн стверджує, що комплексні суспільства більше не можуть створювати ідентичність через свідомість усіх членів їх систем. Інтерсуб'єктивність упізнання, переживання та дії, створювана в

соціальному життєсвіті завдяки символічним системам тлумачення та системам цінностей, має дуже незначний потенціал, аби узгодити між собою потреби управління високодиференційованих підсистем. Оболонка нормативно структурованого життєсвіту, сформованого й утримуваного у високих культурах релігією, правом і політичними інституціями, розривається під тиском системних проблем, що дедалі зростають. Луманн припускає, «що незвичайна комбінація права та політики була помилковою спеціалізацією в розвитку людства, яку... не можна переносити на систему світового суспільства»³⁸. Світове суспільство конституювалося передусім у сферах інтеракцій, які, подібно до господарства, техніки й науки, висувають проблеми, що підлягають когнітивній обробці. Ризики, які тут виникають, не можна усунути через нові нормативні регламентації, а лише через такі процеси навчання, які долають фактор випадковості та не потрапляють у сферу стосовного до ідентичності порозуміння³⁹. Ідентичність світового суспільства – такою є думка Луманна – може виникнути вже не на рівні соціальної інтеграції, а лише на рівні системної інтеграції, отже так, що високодиференційовані підсистеми становитимуть одна для одної відповідне середовище⁴⁰. Тим самим системна реальність суспільства немов залишає інтерсуб'єктивність життєсвіту, населеного соціалізованими індивідами. *Індивіди належать лише до довілля своєї соціальної системи*. Суспільство набуває щодо них об'єктивності, яку – оскільки воно тепер ніяк не співвіднесено з суб'єктивністю – більше не можна включити в інтерсуб'єктивний контекст життя. Об'єктивність суспільства більш не означає тільки відособлення, вона більш не є лише симптомом уречевленої ідентичності. Луманн вважає, «що еволюція суспільства вивела нас за межі того стану, у якому мало сенс пов'язувати соціальний зв'язок з людьми»⁴¹. Ми бачили, як у ході деміфологізації картин світу сфера природи стала десоціалізованою й була відкрита як предмет об'єктивувального мислення; тепер цей процес мав продовжуватись у формі дегуманізації суспільства, так що суспільство з другим поштовхом до об'єктивації відчужується від зрозумілого людині світу, але не для того, щоб стати предметом об'єктивувального мислення, а для того, щоб, зі свого боку, вказати суб'єктам на їхнє місце в системному середовищі. Але як тільки індивіди та суспільство опиняються у відносинах «система – довілля», схрещення ідентичності Я та групової ідентичності, у якому виражаються взаємодоповнювальні структури інтерсуб'єктивності, втрачає, так би мовити, своє підґрунтя.

Луманн вважає, що це схрещення стає не лише неможливим, а й непотрібним, оскільки властивий ідентичності добуток суб'єкта «бути-в-собі-рефлектуючим» (In-sich-Reflektiert-Sein), який у зверненні до світу існує водночас у собі, так само можуть взяти на себе системи. Рефлексія стає властивістю систем. Єдність системи може відкривати для підсистем доступ до самотематизації, для чого зовсім не потрібен будь-який суб'єкт⁴². Тоді як система встановлюється через пристосування до випадкових змін у надскладному довкіллі, у рефлексії підсистема співвідносить себе із ширшою системою, до якої вона належить⁴³. Завдяки цим основним поняттям питання про розумну ідентичність високоскладного суспільства можна переформулювати в сенсі теорії систем. Поняття не цілком сформованої ідентичності світового суспільства вводиться як приклад «браку рефлексії»; його можна компенсувати завдяки тому, «що функціонально віддиференційовані підсистеми вчать водночас ідентифікувати й обмежувати самих себе як адекватне довкілля інших підсистем»⁴⁴. Цей процес навчання вимагає радикальної орієнтації на майбутнє. Відмова від утвореної шляхом нормативної інтеграції системної єдності означає, що культурною традицією можна маніпулювати залежно від потреб управління, що історію можна нейтралізувати. Щоразу підсистеми можуть вирішувати, як ставитися до минулого; в усьому іншому вони проєктують можливості свого розвитку у випадкове майбутнє, позаяк на горизонті планування сучасність з'являється лише як минуле попередньо відібраних сьогодні й випадкових для майбутнього моментів теперішнього⁴⁵. Історична свідомість умертвляється на користь самооб'єктивації, у якій передбачуване майбутнє визначає собою позбавлену спогадів сучасність. Головне заперечення цього ланцюга стверджень дуже просте. Мовою теорії систем воно звучить так: достатня системна інтеграція суспільства не є функціональним еквівалентом необхідного критерію соціальної інтеграції. Це має означати таке: збереження суспільної системи неможливе, якщо умови збереження членів системи не виконуються. Хоч як би зростали можливості управління у збагнотому в його становленні світовому суспільстві, але якщо це можливо лише ціною субстанції людськості, то кожен наступний еволюційний поштовх мав би означати саморуйнацію соціалізованих індивідів і їхнього життєсвіту.

Щодо історії формування свідомості людського роду, подібне перекручення прогресу Горкгаймер і Адорно виявили в раціональності

самозбереження. Їхній діагноз такий, що за раціональне осмислення й дедалі більше технічне оволодіння деміфологізованою зовнішньою природою людина врешті-решт буде розплавлятися зреченням власної ображеної природи: суб'єкти як такі гинуть. Вони, задля кого, власне, й розпочиналося підкорення, уречевлення, розчаклювання природи, самі виявляються, зрештою, настільки пригніченими й відчуженими від своєї власної природи, що прогрес і регрес стають нерозрізнюваними⁴⁶. Об'єктивізм, досліджуваний у «Діалектиці Просвітництва» як *десоціалізована природа*, випереджає самооб'єктивізацію *дегуманізованого суспільства*, котре як система не лише відособлюється щодо індивідів, а й засновується за межами населеного індивідами світу. Щоправда, критика інструментального розуму, виявляючи його об'єктивістську видимість, не усуває нерозчиненості в суб'єктивності самозаконності природи; так само критика функціоналістського розуму не може заперечувати упертості системних структур, що залишаються зовнішніми для структур інтерсуб'єктивності. Таку спробу Маркс зробив у першому томі «Капіталу». В своєму геніальному дослідженні подвійного характеру товару він сконструював відношення обміну, а отже механізм ринкового управління, як рефлексивне відношення, щоб не лише функціоналістськи пояснити весь процес капіталістичного господарства з погляду управління, але й розглянути його як класовий антагонізм, тобто як розколоту звичаєву цілісність. З погляду дослідницької стратегії, теорія вартості призначена для того, щоб створити можливість відображення проблем системної інтеграції на рівні соціальної інтеграції⁴⁷. Однак аналогічна спроба *прорватися* сьогодні крізь поняттєву кореляцію системних теорій до структур інтерсуб'єктивності навряд чи була б перспективною⁴⁸. З другого боку, слід враховувати структури життя-світу як складники⁴⁹ суспільної системи та ввести їх у системний аналіз проблем управління як *обмеження*⁵⁰. Теорія систем, яка, стаючи занедбаною, нехтує цим завданням, стає жертвою діалектики зростання комплексності систем і саме через цю обставину умертвляє суспільство, життя якого вона простежує як еволюційний процес. Адже суспільство, відокремлене від своїх членів відносинами «система – докільля», тобто, відповідно до понять суспільного життя, суспільство, що індивідуалізується через соціалізацію, слід було б визнати померлим.

VI

Згадані труднощі, що виникають під час спроби лише помислити можливість розумної ідентичності для комплексних суспільств, не можуть спонукати нас до відмови від концептів групової ідентичності й ідентичності Я загалом; проте вони дають нам достатньо підстав для того, щоб визнати концепт сформованої у високій культурі, центрованої навколо держави, артикульованої в картинах світу і водночас письмово зафіксованої ідентичності застарілим. Насамкінець я хотів би під трьома кутами зору попередньо охарактеризувати нову ідентичність, що можлива в комплексних суспільствах і сумісна з універсалістськими структурами Я, і відрізнити її від групової ідентичності, притаманної високим культурам.

1. Нова ідентичність суспільства, що долає кордони окремих держав, не може ані співвідноситися з певною територією, ані спиратися на певну організацію. Нова ідентичність вже не може визначатися належністю до союзів або членством у них, яке, якщо воно регулюється формальними правилами, специфіковане певними умовами вступу й виходу з союзів (наприклад, громадянство, належність до партії тощо). Крім того, колективна ідентичність можлива сьогодні хіба що в рефлексивних формах і може ґрунтуватися на усвідомленні *всезагальних і рівних шансів на участь у таких комунікативних процесах, у яких утворення ідентичності відбувається як безперервний процес навчання*. Такі форми комунікації, у яких формуються цінності й норми, аж ніяк не завжди мають точні форми дискурсів і зовсім не завжди інституціолізовані так, щоб їх можна було очікувати в певних місцях у певний час. Часто вони залишаються дифузними, з'являються під дуже різними визначеннями й проникають, виходячи з «базису», у різні сфери життя, упорядковані у вигляді різних організаційних форм. Вони мають субполітичний характер, тобто рухаються на рівні, що нижчий за рівень політичних процесів ухвалення управлінських рішень, однак побічно чинять вплив на політичну систему, оскільки змінюють нормативні межі політичних рішень. Дискусії про так звану «якість життя» є ознакою таких «підшкірно» викликаних змін або ж лише їх тематизації.

Ці процеси часто привертають до себе увагу в ситуації, коли досі автономні сфери життя втрачають свою відокремленість. Прикладом, що спадає на думку, є сучасне мистецтво. З одного боку, воно стає дедалі езотеричнішим і видає себе за ненауковий

спосіб пізнання; з другого – воно покидає музеї, театри, концертні зали й бібліотеки, щоб звільнитися від прекрасної ілюзії автономії й проникнути у практику життя, тобто впливати на почуття, змінювати мовленнєві навички, стимулювати сприйняття й навіть щоб утілитися в парадигматичних формах життя. Іншими прикладами є депатологізація психічних захворювань або деморалізування злочину. Сюди належать також феномени, які можна було б навести як симптоми роздержавлення політики, наприклад ті комунікації, завдяки яким адміністратори, котрі займаються плануванням, досягають згоди з адресатами й зацікавленими особами щодо запланованих ними заходів або, навпаки, громадянські ініціативи, які змушують до такої поведінки. Поняття «демократизація⁵¹» неточно позначає суть справи, оскільки такі ініціативи й рухи рідко розширюють свободу дій для ефективної участі в політичних рішеннях: властивий їм ефект полягає, скоріше, у тому, що вони змінюють інтерпретації публічно визнаних потреб. Коли ансамбль міського театру, співробітники університету, члени церковних організацій реалізують свої вимоги права голосу в прийнятті рішень, це має також і політичний аспект; але цікавим у цьому є не зміщення відносин влади, а та обставина, яка такими словами, як політизація (а такі слова вживав і я), затемняється. Я маю на увазі той факт, що внаслідок цього темою обговорення стають рутинні навички, які зазнають так званого комунікативного зрідження, хай це буде виконання музичних п'єс, викладання в університеті чи релігійна допомога у вирішенні життєвих проблем, тобто нормативно застигли змісти, втілені в повсякденних нормах цінностей. Але тут ми переходимо вже до наступного кута зору.

2. Нова ідентичність світового суспільства, яке ще перебуває в стані виникнення, не може артикулювати себе в картинах світу; що-правда, аби становити структурно аналогічне доповнення до постконвенціональних ідентичностей Я, вона має припускати значущість універсалістської моралі. Однак цю останню можна пояснити на підставі основоном розумного мовлення; це, безперечно, сприяє формуванню колективної ідентичності, котра, як було сказано, має підґрунтя у свідомості всезагальних і рівних шансів на участь у ціннісно- і нормоутворювальних процесах навчання. Така ідентичність вже не потребує будь-якого незмінного змісту, аби зберегти свою стабільність; проте певний зміст, безумовно, потрібен їй. Системи тлумачення, які дають нам сьогодні зрозуміти становище людини у

світі, гарантуючи свою ідентичність, відрізняються від традиційних картин світу не стільки меншою значущістю, скільки статусом, який може бути переглянуто.

Частково ці інтерпретації живляться критичним засвоєнням традиції, причому філософія відіграє посередницьку роль інтерпретатора й реконструктора одночасно. Певною мірою глобальні інтерпретації сходять також до популярних наукових ідей стосовно уявлень людей про самих себе: класова боротьба, походження видів, несвідоме є трьома основними словами, що вийшли з теоретичних контекстів і проникли в широкі маси. Частково йдеться також про популярні синтети на явної наукової інформації, які створюються для цілей глобальної інтерпретації: я маю на увазі, наприклад, уявлення про людину, властиве деяким із дослідників поведінки тварин.

Якщо відшукувати сьогодні проєкції ідентичності, що мають наукове походження, ми натрапимо принаймні на три так звані напрями інтерпретації. Інспіровані теорією систем глобальні тлумачення спростовують можливість і сенс утворення ідентичності на макрорівні суспільства: проблеми ідентичності відступають у тінь проблем системного управління й зберігають за собою хіба що провінційне значення. Інспіровані етологією глобальні тлумачення закликають нас повернутися до міцної й вузько окресленої ідентичності, яка засновується на природному субстраті: проблеми ідентичності випливають із цивілізаторських відхилень від нормального розвитку, які порушують припустимі межі, встановлені органічними задатками людини. Нарешті, ті глобальні тлумачення, які продовжують традицію, що сходить до Маркса й Гегеля і приклад яких представляю сьогодні я сам, більше не довіряють надійності даних людині універсальних задатків розумності; проте вони все ж таки дотримуються тих всезагальних і неодмінних передумов, котрі, як завжди контрфактично, настільки невід'ємно притаманні мовленню, а отже, й соціокультурній формі життя, що зобов'язують процеси соціалізації слідувати імперативу утворення групової ідентичності та ідентичності Я.

Такі проєкції ідентичності не можуть претендувати на статус наукових теорій; скоріше, вони нагадують практичні гіпотези, які можуть підтверджуватися або спростовуватися лише за умови, що вони суттєвим чином структурують само- та світорозуміння населення певної країни. Їх схильність до помилковості обертається

стражданнями, тобто вони спричинять біль, якщо сприяють розвитку помилкової ідентичності.

3. Нова ідентичність світового суспільства, яка супроводжується свідомістю того, що вона ще не завершена, не може бути ретроспективно спрямована на традиційні цінності, але не може бути також лише проспективно орієнтованою на завдання планування або на спроектовані форми життя. У завданнях планування відбиваються системні проблеми й обмеження системних структур тією мірою, якою вони усвідомлюються людьми та стають предметом політичних рішень або адміністративних заходів. У спроектованих формах життя відбивається зміщення цінностей і норм у бік комунікативності. Але радикальна керованість майбутнім, яка сягає аж до формування ідентичності, знаходить межу в основах нової ідентичності. Якщо у світлі випадкової в майбутньому сучасності, отже, у світлі майбутнього, яке не було б нічим іншим, як спектром перспектив планування, усе було б у розпорядженні людини, то не могло б утворитися щось подібне до ідентичності. У свідомості всезагальних і рівних шансів на участь у процесах навчання, у яких утворюються цінності й норми, ми вбачаємо тепер основу нової ідентичності; сама вона не може бути лише проекцією. Інакше, вона також була б нічим іншим, як тільки лише програмою; вона залишалася б абстрактною, за що Гегель справедливо висловив невдоволення ідеями Просвітництва й Кантовою етикою. Але звідки в нас переконання в тому, що найзагальніші комунікативні структури набуватимуть значення й значущості базису ідентичності немовби самостійно, в усякому разі, без допомоги стратегічно цілеспрямованої й організованої дії? Адже ми не можемо виходити з того, що вони вже сьогодні стають таким базисом.

Відповісти на це запитання зовсім не просто, але я хотів би насамкінець зазначити принаймні одну можливу відповідь.

Я наведу приклад складання навчальних планів. Досі нові навчальні програми вдавалося впроваджувати без особливого галасу. Звичайно, серед фахівців відбувалися обговорення, але серед учнів і батьків, а тим більше в широких колах політичної громадськості інновації в навчальних планах навряд чи було помічено (за одним, можливо, винятком – проникненням у шкільне викладання дарвіністського еволюційного вчення)⁵². Навіть доповнення й обмеження гуманітарних дисциплін природничо-науковими реаліями було переворотом, що почався у ХХ столітті, під час якого шкільні

відомства просто ратифікували те, що й без того вже змінилося в суспільній свідомості: власне кажучи, адміністративне втручання в традицію було не потрібне. Сьогодні за природничо-науковим протверезінням освітнього гуманізму йде наступний поштовх, викликаний протверезінням соціальних наук. Але цей поштовх відбувається вже не в середовищі традиції, яка вибирає один серед принципово доступних культурних змістів, роблячи його обов'язковим і легітимним. Культурна традиція була вищою мірою вибірковою й водночас самозрозумілою в цій вибірковості. Сьогодні шкільна адміністрація змушена планувати навчальні програми, не маючи можливості спиратися на традиції. Частково самозрозумілість культури вже вичерпалася, а традиційні домагання значущості похитнулися, частково адміністрація вже не знаходить у традиції відповідних ніш для змінених суспільних функцій, до яких має пристосовуватися шкільне виховання. Таким чином, планування навчальних програм ґрунтується на передумові, що все могло бути й інакше. Планування навчальних програм намагається тепер взяти на себе істотну роботу, яку виконує традиція, а саме легітимний відбір із множини доступних традицій. З огляду на те, що при цьому в них уточнюються цілі навчання, вибір яких обґрунтовується за допомогою аргументів, а взаємозв'язок цілей навчання конкретизується й операціоналізується у вигляді окремих навчальних кроків, планування навчальних програм посилює потребу у власному виправданні, на відміну від тієї сфери, яка вирізнилилася саме завдяки своїй спроможності до самовідтворення навіть за браком відповідних аргументів.

Але в цій спробі адміністрація, як правило, з'ясовує для себе, що її легітимності бракує для вирішення нового завдання аргументативно виправданого відбору культурних можливостей. Широкий і збуджений резонанс, що був спричинений новими навчальними програмами, несподівані ефекти занепокоєння дають зрозуміти, що адміністративним шляхом створити культурну легітимність неможливо. Для цього, скоріше, потрібні саме ті види комунікації, у якій утворюються цінності й норми, що складаються тепер між батьками, вчителями, учнями й активізують, наприклад, громадянські ініціативи. Тут самі собою починають розгортатися комунікативні структури всезагального практичного дискурсу, оскільки, по-перше, подальший розвиток традиції виходить за межі її природного середовища, а по-друге, без аргументативно відфільтрованого форму-

вання волі на широкій основі неможливо досягти нового консенсусу щодо цінностей.

З цього прикладу я хотів би зробити певний висновок для нашого обговорення. Межі адміністративного втручання в традицію та примус до комунікативного зрідження традиції розкривають перед нами самозаконність (*Eigengesetzlichkeit**), навколо якої тільки й може сьогодні кристалізуватися нова колективна ідентичність, позаяк саме про це йдеться. Тією мірою, якою традиції, що утворюють мотиви, втрачають свою природну силу, еквіваленти для них не можуть створюватися адміністративним шляхом; скоріше, тією ж самою мірою набувають чинності структури комунікацій, що створюють цінності й норми, залишаючись єдиними генераторами мотивів, якщо не виникає потреба застосування безпосереднього примусу. Це, звичайно, є лише вказівкою на логіку можливих змін; цим ще нічого не сказано про емпіричні механізми, які дали б змогу оцінювати фактичне настання подібних змін⁵³. Тому я стверджую лише таке: якби в комплексних суспільствах сформувалася колективна ідентичність, вона мала б вигляд змістовно навряд чи передбаченої, незалежної від певних організацій ідентичності спільноти тих, хто дискурсивно й експериментально формує своє стосовне до ідентичності знання про конкурентні проекції ідентичності, отже: або через критичний перегляд (*Eripfung*) традиції⁵⁴, або через спонукання до цього наукою, філософією та мистецтвом⁵⁵. Разом з тим часова структура керованого майбутнім спогаду про традицію дала б змогу формувати універсалістські структури Я завдяки солідарності з окремими напрямками інтерпретації; адже *кожна позиція може досягти згоди з іншими позиціями, яким вона, саме через відданість всезагальному, протистоїть зараз, яке однак має бути реалізовано в майбутньому*.

Примітки

1. Промова складалася зі скороченого викладу частин II, III, IV й VI наведеного далі тексту. Незважаючи на значну складність тексту, я не хочу відмовлятися від його відтворення в повному вигляді, оскільки інакше зв'язок між аргументами залишиться незрозумілим.

2. Останнім часом це знову встановили Фуко, Лайн, Базалья та ін. Уже Шеллінг

* Іншим значенням цього терміну є «здатність до розвитку за власними законами» (нім.). – Прим. перекл.

- поділяв із романтичними натурфілософами, насамперед із Бодлером, цей комунікативний концепт психічних захворювань. Див. також мою статтю: *Stichworte zu einer Theorie der Sozialisation*, in: *Kultur und Kritik*, Frankfurt/Main 1973, S. 118ff.
3. Щодо психоаналізу див: E. Goffman, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt/Main 1967; A. M. Rose, *Human Behavior and Social Processes*, Boston 1962. Für die kognitivistische Entwicklungspsychologie: vgl. L. Kohlberg, *Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization*, in: D. A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization*, Chicago 1969, S. 347ff.; siehe auch meine Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz, in: *Kultur und Kritik*, a. a. O., S. 195ff.
 4. G. W. F. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes*, // G. W. F. Hegel. Werke. Band 10, Frankfurt a. M. 1979, S. 219.
 5. Цю ідею ввів у символічний інтеракціонізм Д. Г. Мід: *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1968.
 6. G. W. F. Hegel. *Die Wissenschaft der Logik. Drittes Buch: Vom Begriff im Allgemeinen* // G. W. F. Hegel. Werke. Band 6, S. 245ff.
 7. Я орієнтуюся тут на: R. Döbert, *Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen*, in: K. Eder (Hrsg.), *Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt/Main 1973, S. 330ff.
 8. M. Godelier, *Mythos und Geschichte*, in: K. Eder (Hrsg.), a. a. O., S. 316. Годельє спирається перш за все на дослідження Леві-Стросса: *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt/Main 1965; *Das wilde Denken*, Frankfurt/Main 1968.
 9. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, a. a. O., S. 75.
 10. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Religion*, II // a. a. O., Bd. 17, S. 126.
 11. E. b. d., S. 128f. 12. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, a. a. O., S. 482.
 13. K. Eder, *Die Reorganisation der Legitimationsform in Klassengesellschaften*, in: K. Eder, a. a. O., S. 288ff.
 14. R. Döbert, *Die evolutionäre Bedeutung der Reformation*, in: C. Seyfarth, W. M. Sprondel (Hrsg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt/Main 1974, S. 303ff.
 15. T. Parsons, *Christianity and Modern Industrial Society*, in: E. A. Tiryakian,

Sociological Theory, Glencoe 1963, S. 41f.

16. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1969; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/Main 1973.

17. H. Neuendorf, *Der Begriff des Interesses, Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx*, Frankfurt/Main 1973.

18. G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften*, a. a. O., Bd. 2, S. 22.

19. З цього погляду Ч. Тейлор здійснював аналітично орієнтовану інтерпретацію всіх праць Гегеля: Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge 1975.

20. Значення співвідношення власного буття (*Selbstsein*) і любові для виникнення діалектики показує Д. Генріх: D. Henrich, *Hegel und Hölderlin*, in: D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt/Main 1971, S. 9ff.; vgl. auch D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, ebd., S. 95ff., зокрема: S. 97ff.; див., крім того, моє дослідження стосовно йенської «Філософії духу» Гегеля: Arbeit und Interaktion, in: J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt/Main 1968, S. 9ff.

21. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, a. a. O., Bd. 7, S. 398.

22. G. W. F. Hegel. *Enzyklopädie*, a. a. O. S. 34–36.

23. У всякому разі, в інтерпретації, яку дає Д. Генріх: «Якщо ми розглянемо його (Гегеля) вчення про необхідність цілісності буття з погляду звичаєвості й представимо як поняттєве вираження структур звичаєвого феномену, то вже не становитиме труднощів поєднати випадковість суцього з буттям, що потребує необхідності. Адже, згідно з Гегелевим розумінням звичаєвості, безумовність необхідного виказує себе саме в тій його дії, завдяки якій воно вивільняє випадкове. Підкоритися безумовній звичаєвій необхідності означає зректися особливого, бути вільним від марності, звільнитися як від неважливого від того, що лише випадкове, зокрема й у нашому власному природному бутті, хай це буде наше власне щастя, хвороба чи смерть. Потреба залишити в бутті випадковість суцього впливає тут із необхідності буття. Для звичаєвої свідомості поняття необхідності й випадкового опосередковані таким чином, що гегелівська конструкція, котра може бути проблематичною як теорія, отримує в етиці осмисленість і як теоретична передумова звичаєвої свідомості. Лише вона дає нам змогу, по-перше, поняттєво визначити відношення окремого суб'єкта до всезагальності звичаєвості, а по-друге, осмислити сукупність суцього таким чином, щоб у ньому можна було припустити звичаєвість як дещо можливе». (*Hegels Theorie über den Zufall*, in: D. Henrich, *Hegel im Kontext*, a. a. O., S. 184f.)

24. Об'єктивувальне мислення підпорядковує природу закономірності у такий спосіб, що спостережувані події ми можемо передбачати й контролювати лише

за допомогою пізнаних законів природи, Випадково природа поводить себе тією мірою, якою вона ухиляється від нашого контролю. Над такими випадковостями наше розуміюче мислення не має влади; воно не отримує влади над ними також і тоді, коли занурене в рефлексію щодо наукового й технічного прогресу, який знищує випадковості. Це ж само стосується й керованого майбутнім мислення, яке зважає на інновації. Випадковими є ті можливості пізнання, дії та відчуття, які створюються лише новими структурами, тобто новими умовами можливості. Розуміюче мислення починає відкидати такі випадковості, оскільки дух, що прийшов у філософії до самого себе, має вже пройти через усі структури, які можуть коли-небудь виникнути. Як і знання, історія також наблизилася до свого істотного кінця. Випадковість невідкореної природи та істотно нового в історії є випадковістю іншого типу, ніж випадковість свободи прийняття рішення, що стояла перед очима Гегеля як парадигма.

25. Заперечення, істотні з огляду на цілі аргументації, невдовзі після смерті Гегеля висловили Фюрбах, Кіркегор, Маркс, Тренделенбург і Й. Г. Фіхте. У багатьох із цих аргументативних підходів значну роль відіграє проблема випадковості. Продовжуючи ці молодогегельянські мотиви критики Гегеля, Адорно поставив під питання саме поняття розумової ідентичності, не зрікаючись, щоправда, тієї інтенції, яку воно мало виражати. Я маю на увазі передусім його «Негативну діалектику». Утім, критика Адорно не зачіпає поняття ідентичності, котре, як і в цій моїй доповіді, вводитьсь з позиції теорії комунікації. Див. мою доповідь, присвячену Адорно, у: *Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/Main 1971*, S. 184ff., особливо S. 192–199.

26. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, a. a. O., S. 347.

27. *Ibid.*

28. C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt/Main 1972; J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/Main 1973.

29. Див. тематичну збірку: «Die anachronistische Souveränität», in: *PVJ 1969*, 1.

30. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, a. a. O., S. 498–499.

31. *E. b. d.*, S. 497.

32. C. F. v. Weizsäcker, *Einleitung in: Kriegsfolgen und Kriegsverhütung*, München 1971, S. 3ff.

33. Fröbel, Heinrichs, Kreye, Sunkel, «Internationalisierung von Kapital und Arbeit», in: *Leviathan 1973*, 4.

34. K. Kaiser, *Transnationale Politik*, in: *PVJ 1969*, I, S. 80ff.

35. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, a. a. O., S. 339ff.

36. N. Luhmann, *Die Weltgesellschaft*, in: ARSP 1971, I, S. 33.
37. N. Luhmann, *Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution*, in: Dahm, Luhmann, Strooth, *Religion – System und Sozialisation*, Neuwied 1972, S. 76.
38. N. Luhmann, «Weltgesellschaft», а. а. О., S. 14.
39. Див. прим. 15 у розд. I част. 1 цієї книги.
40. Про ці поняття див.: D. Lockwood, *Social Integration and System Inegration*, in: Zollschan, Hirsch (eds.), *Explorations in Social Change*, London 1964, S. 244ff.; про цю тезу див. останню частину моєї праці: *Legitimationsprobleme*, а. а. О.
41. N. Luhmann, «Religiöse Dogmatik», а. а. О., S. 37; vgl. ders., *Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit*, in: Böckle, Böckenförde (Hrsg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, S. 223ff.
42. N. Luhmann, *Selbstthematizierungen des Gesellschaftssystems*, in: ZFS 1973, 2, S. 21ff.
43. N. Luhmann, *Religiöse Dogmatik*, а. а. О., S. 95.
44. N. Luhmann, *Selbstthematizierungen*, а. а. О., S. 35.
45. N. Luhmann, *Weltzeit und Systemgeschichte*, in: KZSS Sonderheft 16, S. 91ff.
46. Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947; vgl. dazu A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt/Main 1969, S. 136ff.
47. Це доводить Г. Райхельт (Reichelt) у праці *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*, Frankfurt/Main 1970: «Пряма лінія веде до Марксової теорії вартості та грошей, починаючи з перших вказівок у «До критики гегелівської філософії права», де Маркс зазначає, що «громадянське суспільство» відтворює «у самому собі... відношення держави й громадянського суспільства», через статтю «До єврейського питання», де відкрито прирівнює критику релігії до критики політичної держави, потім через «Економічно-філософські рукописи», у яких подано перше точне визначення базису, і, нарешті, до «Німецької ідеології», де зроблено спробу збагнути подвоєння світу на громадянське суспільство та ідеалістичні суперструктури як продукт самороздвоєності й самосуперечливості земної основи громадянського суспільства на різних щаблях його розвитку» а. а. О., S. 137.

«Резюмуємо ще раз коротко основну проблематику Марксової теорії вартості. Індивіди інтегровані в систему всебічної залежності, у «систему потреб», оскільки у своєму конкретно-чуттєвому виробництві вони залежать від виробництва всіх інших. У змісті їхньої праці виявляється суспільний характер вико-

нуваної ними діяльності, вона завжди є суспільним виробництвом, але – і саме це є вирішальним – не є усвідомленим спільним виробництвом. Той факт, що індивіди виробляють суспільно, але водночас як незалежні один від одного, можливий лише тоді, якщо виказує себе також спільний характер виробництва, хай навіть у такій певній формі, яка відповідає відчужуваній формі суспільного виробництва. Ми перебуваємо тут мовби в нервовому центрі тієї структури, яка стала нам відомою як предмет усієї ранньої творчості Маркса. Людська суспільна сутність (*Gemeinwesen*) постає у формі відчуженості, оскільки в оберненій (*verkehrte*) формі привласнення природи саме родове життя людини стає засобом індивідуального життя. Цей зв'язок між ранніми та пізніми творами стає найбільш очевидним у чорнових нарисах: «виробники існують один для одного тільки речовинно, що в грошовому відношенні, у якому сама їхня суспільна сутність виступає щодо всіх як зовнішня й тому випадкова річ, отримало лише подальший розвиток. Те, що суспільний зв'язок, який виникає із зіткнення незалежних індивідів, виступає щодо них водночас і як реальна необхідність, і як суто зовнішній зв'язок, саме й становить їх незалежність, для якої суспільне буття хоч і є необхідністю, але все-таки лише засобом, а отже, самі індивіди з'являються як дещо зовнішнє, а в грошах – навіть як річ, що чуттєво сприймається. Як суспільні істоти вони виробляють у суспільстві й для суспільства, але водночас це [виробництво] постає лише як засіб опрідметнити їх індивідуальність. Оскільки вони, з одного боку, не підпорядковані будь-якій природній спільності, а з другого – не є свідомими суспільними істотами, що підпорядковують собі суспільну сутність, то остання щодо них як незалежних суб'єктів неминуче має існувати як також незалежна, зовнішня, випадкова речовинність. Саме це і є умовою для того, аби вони як незалежні приватні особи перебували водночас у певному суспільному зв'язку» (*Grundrisse*, S. 909). а. а. О., S. 150.

48. Оскільки товарообмін не надає більш універсального засобу керування процесами господарчої системи в пізньокapіталістичних суспільствах. Див., наприклад: C. Offe, *Tauschverhältnis und politische Steuerung*, in: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt/Main 1972, S. 27ff. Незадовільною здається мені спроба, здійснювана із захисним наміром, аналітично відділити теорію цін від теорії вартості, аби апіорі звільнити останню від домагань, які висуває проблема трансформації. Якби теорія вартості мала вирішувати лише завдання роз'яснювання в загальному вигляді класового характеру способу виробництва, що ґрунтується на найманій праці, вона була б надмірною, порівняно з відомими основними припущеннями історичного матеріалізму щодо еволюції класових суспільств і, зокрема, виникненням капіталізму. Див.: E. Wolfstetter, «*Mehrwert und Produktionspreis*», in: *Jahrbuch für Sozialwissenschaften*, Bd. 24, 1973, I, S. 117ff.

49. K. Eder, «*Komplexität, Evolution, Geschichte*», in: *Supplement Heft I zu: Theorie der Gesellschaft*, hg. von F. Maciejewski, Frankfurt/Main 1973, S. 9ff.

50. R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt/Main 1973, S. 66ff.

51. Див. також: F. Vilmar, *Strategien der Demokratisierung*, 2 Bde., Neuwied 1973.
52. Цим слогадом я завдячую усній вказівці Г. Люббе.
53. Визнану політичну необразливість моїх прикладів на яку вказують мені критики моєї доповіді та яка могла б підкріпити в інших їх «підозру в ідеалізмі» на мою адресу, можна пояснити обмеженістю поставленого мною завдання: міські ініціативи громадськості або боротьба за участь у прийнятті рішень у сфері культури є переконливими прикладами того – якщо є потреба в прикладах, – що виходячи з логіки розвитку, не можна надати жодних функціональних еквівалентів для безмежних мотивоутворювальних комунікацій такого типу, як тільки й оскільки мотивоутворювальні традиції стають недієвими. Сказаним у жодному разі не стверджується емпіричний автоматизм розвитку. Зовсім іншим завданням було б дослідження саме емпіричних умов, за яких може утворюватися нова ідентичність; це завдання було б рівнозначним вимозі з'ясувати умови системно-структурних змін у розвинених капіталістичних і бюрократично-соціалістичних суспільствах. Для простої доповіді це дещо непрактична вимога.
54. I. B. Metz, Art. «Erinnerung», in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, Bd. I, S. 386ff.
55. Завдання мистецтва – розкривати та зберігати семантичні потенціали – розглядає у своїх естетичних дослідженнях Вальтер Бенямін; див. мою статтю: «Bewußtmachen oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins», in: *Kultur und Kritik*, a. a. O., S. 302ff.

III

ЕВОЛЮЦІЯ

5. ДО ПОРІВНЯННЯ ТЕОРІЙ У СОЦІОЛОГІЇ: НА ПРИКЛАДІ ТЕОРІЇ СОЦІАЛЬНОЇ ЕВОЛЮЦІЇ

31 жовтня 1974 року в Касселі з нагоди 17-ї річниці Дня німецького соціолога відбувся симпозіум, на якому Н. Луманн, Ю. Маттес, К. Д. Опп, К. Г. Т'яден і я мали представити різні теоретичні позиції. Одна з них викладена в моїй, підготовленій разом із К. Едером, доповіді на цьому симпозіумі (I) і в зауваженнях до обговорення (II). (I те й інше було опубліковано в матеріалах до Дня соціолога: Енке, Штутгарт – 1976 р.)

I

Попереднє зауваження. Наскільки мені відомо, теорій, які пояснюють соціальну еволюцію або ж лише відповідним чином розробляють її концепцію, дотепер не існує. Необхідної передумови для порівняння теорій, які могли б конкурувати одна з одною в цій сфері, не виконано. Тому для нашого обговорення я бачу ті труднощі, що теоретичні позиції ми маємо робити прийнятними, спираючись спочатку на вигаданий погляд теоретичного порівняння. Під час цієї спроби в нас є вибір: або цитувати відоме, але застаріле; або надавати інакше формулювання вже доведеного; або вдатися до більш вимогливих програм дії. Щоб загострити увагу: ми маємо вибір між догматикою, тривіальністю та програматикою (Programmatic)*. Я зважуся на програматику.

I. Чотири *теоретичні позиції*, з якими тут доводиться мати справу, чітко відрізняються в методологічному відношенні. Проте, беручи

* Як випливає з контексту вживання Габермасом цього терміна, він позначає ним спосіб розробки концепту «теорія соціальної еволюції», заснованого на логіці розвитку Піаже, а отже, онтогенетичній теорії навчання, та теорії шаблів розвитку моральної свідомості Лоуренса Кольберга (див. розд. 4 цієї книжки). – *Прим. перекл.*

до уваги теорію соціальної еволюції, як я її уявляю, ці позиції не є взаємовиключними. Видимості еклектизму не можна уникнути, доки комплексна й добре пояснювана теорія перебуває ще у *statu nascendi**.

Я розгляну кожну позицію окремо.

а) Насамперед, я хотів би погодитись із теоретичною вимогою *історичного матеріалізму*. Теорія соціальної еволюції мала концептуалізуватися як історія роду таким чином, щоб могло бути з'ясовано принаймні три проблеми: перехід до високих культур і з цим початок класових суспільств; перехід до Модерну і з цим початок капіталістичних суспільств; нарешті, динаміка антагоністичного світового суспільства. Я поділяю також той погляд, що теорії еволюції слід мати рефлексивний статус, аби вона могла пояснити як свій власний контекст виникнення, так і свої можливі функції в наявних суспільних контекстах.

З другого боку, я не бачу причин, чому ці наміри мають зобов'язувати мене прийняти, більш або менш догматично, конструктивні засоби й окремі припущення, що кореняться в теоріях ХІХ століття, або навіть визнати цілком застарілі кодифікації деякої наднауки (з такими сумнівними дидактичними сценаріями, як «діалектика природи» та «теорія відображення»).

б) *Теорія дії* дає основні поняття для визначення предметної сфери соціології. Розроблену Парсонсом «*action frame of reference*»** було модифіковано в потрійному (принаймні) відношенні.

Визначений Дж. Г. Мідом інтераціоналізм і згодом феноменологічна теорія дії А. Шютца розробили конструктивні можливості дієвців у ситуаціях, що потребують урегулювання й здатні до інтерпретації. Етнометодологія, яка рухалася слідом за здійсненням пізнім Вітгенштайном аналізом форм життя, і етнолінгвістика дослідили систематичний взаємозв'язок мови й інтеракції й останнім часом засвідчили, зрештою, критичне ставлення до теорії ролей у десяти аргументах, які стосуються виявлення непомітно втіленої в системах дії влади, тобто структурного насильства.

З другого боку, теорія дії залишатиметься мішаниною понять із нез'ясованим статусом, доки не висуне сильну універсально-прагматичну вимогу й не дотримуватиметься її: вона має сконструювати відповідні до цієї вимоги всезагальні й необхідні передумови комуні-

* Стадії становлення (лат.). – Прим. перекл.

** Система координування дії (англ.). – Прим. перекл.

кації, отже, всезагальні структури орієнтованої на взаєморозуміння дії, і універсальну здатність до дії соціалізованих суб'єктів.

в) *Теорія поведінки* пристосовує психологічну теорію навчання до соціологічних трактувань питання. Я поділяю її намір пояснити соціальну еволюцію на процесах навчання. Зрозуміло, утримувана в біхевіористських рамках теорія навчання не достатньо комплексна, щоб охопити щось більше, ніж периферичні механізми навчання. Крім того, вона ігнорує виправданий у когнітивістській психології розвиток концепт логіки розвитку, який дає змогу розрізнати формально охарактеризовані рівні навчання й можливі на цих рівнях процеси навчання. Аналогічним чином суспільна система набуває умови можливості нових процесів навчання, відповідні до її еволюційних досягнень.

г) *Функціоналістська теорія систем* є рамкою, у якій соціологія продовжує сьогодні спиратися на еволюційні теорії XIX століття, причому відкидаючи філософсько-історичні припущення щодо монокаузальності, однолінійності, безперервності й необхідності соціальної еволюції. Звичайно, рухаючись за функціоналізмом, ми стикаємося тут із напередвирішенням на користь аналізу проблем управління. Вихідним пунктом функціоналістських теорій розвитку є здатність до адаптації або, інакше кажучи, до використання комплексності. Для теоретико-еволюційних застосувань системної теорії цим визначається також і вимір можливого розвитку (як можна помітити вже у Спенсера) в сенсі підвищення комплексності (*from incoherent homogeneity to coherent heterogeneity*)*.

Ця поняттєвість може ставати продуктивною для теорії соціальної еволюції лише тоді, коли буде визначено предметну галузь і вказано специфічну для неї теорію навчання. Якщо не з'ясовано значення того, чого бракує для утворення специфічних для предметної галузі понять і теорій, системна теорія може виродитись до мовної гри, позбавленої пояснювальної сили.

2. *Визначення предметної галузі.* Припустімо, що неодарвінізм міг би задовільно пояснити виникнення соціокультурних форм життя; тоді соціально-наукове утворення теорії можна було б безпосередньо приєднати до біологічного й описувати вихідний стан соціальної еволюції мовою теорії природної еволюції. Проте це припущення дотепер не підтвердилось. Тому потрібно вводити складники сус-

* Від незв'язної гомогенності до зв'язної гетерогенності (англ.). – *Прим. перекл.*

пільства і, відповідно, основні поняття, які конституують предметну галузь соціології, удаючись до засобів теорії дії. Якщо ми саме з огляду на це уникаємо певного методу й прагнемо знайти систематичний підхід і якщо можна визнати прийнятним, що соціокультурний рівень розвитку характеризується передусім досягненням мовної комунікації, тоді потрібно вимагати створення теорії, яка надає комунікативній дії всезагальних формальних якостей. Я переконаний, що таку теорію комунікації можна викласти сьогодні в загальних рисах.

При цьому йдеться про реконструктивно розроблювану теорію, котра, як логіка або лінгвістика, включає проекти з реконструкції всезагальних, інтуїтивно опанованих компетенцій, тобто, у даному разі, компетенції участі в інтеракції та мовленні загалом. Теорія комунікативної дії, як я її уявляю, спрямована на систематичне врахування й аналіз принаймні таких елементів:

- «смислу» як семантичної функції, що за значенням ідентична використаним символам;

- *прагматичних універсалій* (система орієнтації, система особових займенників і типів мовленнєвої дії, система інтенціональних висловів);

- *домагань значущості* (істина, правильність або відповідність, правдивість, зрозумілість);

- *модусів досвіду* (об'єктивність зовнішньої природи, нормативність цінностей і норм, суб'єктивність внутрішньої природи, інтерсуб'єктивність мови) і їх відповідних регіональних модалізацій (буття/видимість, буття/повинність, сутність/явище, знаки/значення);

- *аспектів дії*: соціальна (комунікативна чи стратегічна) vs. не-соціальна (інструментальна);

- *цяблів комунікації* (символічно опосередкована інтеракція, пропозиціонально віддиференційовані дії; вивільнене від дії дискурсивне мовлення);

- *рівнів нормативної реальності* (інтеракції, ролі та норми, правила утворення норм);

- *медіумів комунікації* (які можна вилучати з інституціалізації як віддиференційовані модуси когнітивного, інтерактивного й експресивного вживання мови (істина, право, мистецтво) або зразків стратегічної дії (обмін, боротьба: гроші, влада).

Тут я мушу обмежитися запевненням у тому, що такими теоретико-комунікативними засобами можна систематично описати складові частини суспільства. До «суспільства» я зараховую всі системи,

які завдяки мовно скоординованим діям (інструментальним і соціальним) засвоюють зовнішню природу через виробництво, а внутрішню природу – через процеси соціалізації. Водночас предметна галузь соціального ще не є, звичайно, галуззю, що встановлює межу соціальної еволюції. Позаяк суспільство, якщо ми відділяємо його від системи особистості, не може само нести еволюцію. Скоріше обидві складові (суспільна система й система особистості) тільки *разом узяті* становлять здатну до еволюції систему. Еволюційні процеси навчання не можна зарахувати лише до однієї з обох систем. Можна припустити, що система особистості несе в собі процес навчання онтогенезу; і вона, в певному значенні, є лише системою, що притаманна усупільненим суб'єктам, які навчаються. Але в разі вичерпання певного рівня навчання усупільнених суб'єктів суспільні системи можуть утворювати нові структури, аби підняти власну здатність управління на новий рівень. Отже, предметна галузь теорії соціальної еволюції достатньою мірою визначиться лише тоді, якщо ми на основі *специфічної для даної предметної галузі теорії навчання* надамо релевантні для її розвитку відносини обміну між системою особистості й суспільною системою.

3. *Еволюційне навчання*. Кожна добре описана суспільна система, оскільки її можна достатньою мірою осмислити й проаналізувати лише в її внутрішній структурі та її відносинах обміну з довкіллям, має значну кількість невирішених проблем управління. Ці проблеми можуть привести за певних обставин до еволюційного розширення структурно обмеженої здатності управління. Своєю чергою, їх можна підвести під відомі функціоналістські погляди й розглядати як диференціацію й об'єднання функціонально специфікованих підсистем на більш високому рівні. Звичайно, процеси диференціації не слід уподібнювати еволюційним процесам. Процеси диференціації можуть бути *ознаками* еволюційних процесів, але такою ж мірою й *причинами потрапляння* в еволюційно глухі кути (згадаймо, наприклад, феномен термітників або деспотичної бюрократії в азійських високих культурах). Соціологія, що прирівнює соціальний розвиток до підвищення комплексності, поводить як біолог, який описує природну еволюцію в поняттях морфологічної диференціації. Проте пояснення еволюції має звертатися до поведінкового репертуару видів і до механізму мутації. Відповідно, ми мали б розрізняти на рівні соціальної еволюції вирішення проблем управління та механізми навчання, що лежать у їх основі. За допомогою механізмів навчання

ми можемо пояснити, чому деякі системи, що продовжують еволюційно рухатися далі, вирішують власні проблеми управління, тоді як інші руйнуються, зіткнувшись з еволюційними викликами.

Здається, що сьогодні онтогенетична теорія розвитку когнітивної, мовної й інтерактивної компетенції є поєднанням різних теоретичних традицій. Вона спирається на концепт логіки розвитку Піаже й охоплює:

- аналітично вибірні *виміри розвитку* (когнітивний, мовний, інтерактивний);

- *механізми навчання* (приспосовання/асиміляція; ідентифікація з референтними особами, інтеріоризація зразків зв'язку; рефлексивне абстрагування);

- універсальні класи *стосовних до дії проблем* (технічне опанування предметності дійсності; консенсуальне врегулювання конфліктів дії);

- *виміри, у яких накопичуються вирішення проблеми* (автономія щодо зовнішньої та внутрішньої природи);

- *шаблі когнітивного, мовного й інтерактивного розвитку*, тобто рівні навчання (для когнітивної компетенції: сенсомоторний, доопераціональний, конкретно-операціональний, формально-операціональний);

- *Шаблі системи відмежувань Я* (симбіотичний, егоцентричний, об'єктивістсько-соціоцентричний, універсалістський).

Звичайно, ці всезагальні компетенції реалізуються лише за граничних умов. Однак, навпаки, індивідуальні здатності до навчання, якщо вони закріплюються в структурах картин світу та завдяки цьому передаються з покоління в покоління й інституціалізуються, можуть використовуватися суспільством і перетворюватися на більш зрілі форми соціальної інтеграції або транспонуватися в продуктивні сили, що дедалі зростають. У цих вимірах можна виявити ієрархічно впорядковані структури, щодо яких психологія розвитку пропонує добре проаналізовані моделі. Таким чином, *наприклад*, для моральної інституціалізації поведінкових очікувань і для відповідних форм консенсуального врегулювання (правового) конфлікту виявляється такий ряд, сконструйований відповідно до логіки розвитку:

- *Суспільства, що передують високій культурі:*

- а) розрізнення площин дій і норм ще не потрапляє у свідомість, системи тлумачення ще не відокремилися від системи дії,

- б) врегулювання конфліктів здійснюється з погляду морального

реалізму: оцінка порушення відповідно до тяжкості наслідків дії, ідея відновлення статусу *quo ante*^{*}, тобто компенсації виниклого збитку.

– *Архаїчні високі культури:*

а) очевидна диференціація між площинами дій і соціальних ролей або норм, відокремлення картини світу, яка може переймати функції легітимації володарів панівних позицій,

б) урегулювання конфлікту з позиції конвенціональної моралі, що прив'язана до референтних осіб: оцінка відповідно до намірів дії, покарання замість помсти, індивідуальна відповідальність замість спільної відповідальності.

– *Розвинені високі культури:*

а) остаточна диференціація між площинами дій, систем норм і значною мірою аргументативно структурованої картини світу; абстрагування системи панування від володарів панівних позицій;

б) урегулювання конфліктів із позиції розвиненої конвенціональної моралі: система судової практики, покарання за ухилення від традиціоналістськи виправданої системи норм.

– *Ранній модерн:*

а) диференціація між площинами дій, систем норм і принципів виправдання; модерне право встановлене як позитивне, абстрактно всезагальне і як легалістичне примусове право, вільне від моралі, незважаючи на те, що загалом є залежним (через природне право) від легітимації. Одночасна бюрократизація й моралізація здійснення політичної влади;

б) урегулювання конфліктів із позиції раціонально-природно-правово обґрунтованого формального права й принципалістськи обґрунтованої** індивідуальної моралі.

Я хотів би узагальнити свою тезу в тому аспекті, що еволюційний процес навчання людського роду можна зрозуміти в межах теорії, яка пояснює еволюційні досягнення суспільних систем, відповідаючи на два запитання:

а) які саме проблеми управління було вирішено по-новому?;

б) завдяки яким компетенціям, придбаним у процесі навчання, стали можливими такі інновації? В основі теорії лежить припущення про те, що онтогенетичні процеси навчання випереджають суспільні

* *quo ante* (лат.) – так, як було раніше. – Прим. перекл.

** Йдеться про деонтологічно-принципалістське обґрунтування моралі Кантом. Див.: Кант І. Основоположение к метафизике нравов // Кант І. Соч. на нем. и рус. яз., т. 3. – М., 1997. – С. 85–89. – Прим. перекл.

еволюційні поштовхи, так що суспільна система, у разі якщо неминучі проблеми висувають надмірні вимоги щодо її структурно обмеженої здатності управління, може, за певних обставин, звернутися до надлишкових індивідуальних, а також колективно доступних через картини світу навчальних здатностей, щоб застосовувати їх для інституціалізації нових рівнів навчання.

Я ввів розрізнення «архаїчних» суспільств, високих культур і модерних суспільств саме на підставі цього припущення. Такі класифікації епох втрачають свою довільність лише тоді, коли вдається показати їх як результат еволюції *суспільних формацій* (а не конкретних суспільних систем). Я пропоную розрізняти суспільні формації за *принципами їх організації*. При цьому принципами організації я називаю ті соціально-структурні інновації, які стають можливими завдяки логіко-розвитково постсконструйованим крокам навчання, які інституціалізують у разі вичерпання індивідуальних здатностей до навчання новий рівень навчання суспільства; вони встановлюють ігровий простір можливостей і визначають: у межах яких структур можливі зміни інституційних систем; у якому обсязі може бути використано наявні продуктивні сили (таким чином заохочується розвиток нових продуктивних сил); і наскільки можуть збільшуватися здатності управління. Отже, принципи організації пояснюють механізми, завдяки яким суспільства поширюють свою структурно обмежену здатність управління¹.

Друга частина моєї доповіді на симпозіумі містила два пояснювальні нариси К. Едера. Перший нарис мав розтлумачити перехід від архаїчних суспільств до ранніх високих культур, тобто початок класових суспільств. Згодом К. Едер представив цей нарис у монографічній формі (К. Едер. «До виникнення державно організованих суспільств», Франкфурт/Майн 1976). Зараз я хотів би узагальнити хід аргументації, представлений у зазначеній книзі, у вигляді наочного пояснення теоретичної програми:

а) Едер дає спочатку опис виявлених археологами неолітичних суспільств. При цьому він розрізняє комплексні селянські культури, кочові й сільські ремісничі держави. Із цього останнього типу, щодо якого Едер наводить вісім прикладів, виникли перші високі культури.

б) Потім Едер розвиває свою гіпотезу, згідно з якою перехід від

родинних до державно організованих суспільних систем став можливим завдяки «моралізуванню права»: «Архаїчне право ґрунтується на правилах відплати й захисту від тих, хто може завдати шкоди; з ними пов'язані спільна відповідальність родини, помста за заподіяну шкоду або компенсувальний штраф за неї; навпаки, у високих культурах право ґрунтується на покаранні й залякуванні; з цим були пов'язані індивідуальна відповідальність і визнання провини; покарання виражаються у вигляді тілесних покарань, грошових штрафів, покарань позбавленням свободи, покарань знеславленням, що визначаються незалежно від відносин споріднення судівською інстанцією.

Перехід від відплати до покарання, від спільної відповідальності до індивідуальної, від особистої помсти до публічного санкціонування можна описати як процес розвитку від передконвенціональної до конвенціональної моральної свідомості вчинку. У праві високих культур умисність вчинку стає основою суспільної сили санкції, вчинок приписується індивіду й утворюється нормативний зразок орієнтації, який визнає інстанцію «закон і порядок» як таку, що перебуває поза відплатою й помстою. Цим мобілізуються традиційно встановлені, прив'язані до легітимної влади уявлення про справедливість, які уможливають суспільне вирішення міжособистісних конфліктів на новому «більш високому» рівні».

Моралізування права дає змогу виокремити роль володаря-судді, навколо якої утворюється політична система. Державний принцип організації допомагає:

а) регулювати членство в суспільній системі через політичну залежність, а не через відносини спорідненості та

б) організувати внутрішньо-суспільні відносини обміну асиметрично, а не на підставі поглядів родинної взаємності.

в) Крім того, Едер аналізує межі зростання комплексності, які було жорстко визначено для неолітичних суспільств їх сімейною організацією. Якщо суспільство може розширюватися лише через сегментарний розподіл, інтенсифікація економіки домашнього господарства має невдовзі дійти меж.

г) Механізм, що справді породжує комплексність, Едер бачить у когнітивних структурах, які формуються з виникненням міфічних картин світу. Він досліджує їх із формального погляду нового поняття про каузальність і нової категорії уявлення про час.

д) Вимог до підвищення комплексності, породжуваних через

міфічні картини світу й нові методи виробництва, деякі неолітичні суспільства можуть дотримуватися завдяки ієрархізації системи спорідненості. Тим важливішою є потреба точно ідентифікувати екологічні й демографічні умови довкілля, які настільки підсилюють тиск до пристосування навіть на висококомплексні, але все ще родинно організовані суспільства, що вони починають конфронтувати з еволюційними викликами.

е) Наступним кроком аргументації Едер показує, що в еволюційно *перспективних* суспільствах мав місце процес морального навчання. Він підтверджує це міфічними уявленнями про право, які стоять вже на щаблі конвенціональної моралі.

ж) Еволюційно *успішні* суспільства використовують когнітивний потенціал, наявний на рівні картини світу, тоді, коли вони

а) реорганізують на щаблі моралізованого права судову владу й

б) об'єднують ролі судді й вождя в специфічно політичну роль. Цим кроком вдається породити «політизацію провідного домашнього господарства», яку Макс Вебер називав «*Patrimonium*»*: водночас із тим, як принцип спадщини поширюється на політичний союз, він породжує нову, не родинну форму авторитету.

з) Едер називає письменність механізмом стабілізації нового, віднині політично конституйованого суспільства. Мені здається, що у зв'язку з цим слід було б назвати інші фактори, такі, наприклад, як спорудження зрошувальних систем.

і) Нарешті, Едер показує, як державна організація суспільства уможлиблює водночас функціональну диференціацію й стратифікацію. Потім він простежує три лінії розвитку, завдяки яким виникли ранні високі культури. Однак цей погляд на азійський, античний і феодальний способи виробництва є швидше перспективою для майбутніх досліджень.

II

Кожна з чотирьох обговорюваних теоретичних позицій може бути охарактеризована через звернення до чогось подібного до парадигми, тобто через інтуїтивно доступний прототип донеоученого досвіду, а саме через систематично перекручену комунікацію партій, що

* Спадщина (лат.). – Прим. перекл.

співіснують, але є ворожими одна до одної (діалектика); рольову поведінку дієвця (теорія дії); поведінку організму в довкіллі, спричинену подразником (теорія навчання); саморегульовану машину (системна теорія). 1

Кожна окрема позиція виправдовує себе в певних сферах краще, ніж в інших: історичний матеріалізм – у галузі соціальних рухів і класових конфліктів; теорія ролей – у галузі керованої інтуїцією повсякденної дії; теорія навчання – у галузі керованих ззовні (периферичних) процесів навчання; соціально-наукова системна теорія – у галузі організації й управління. Жодна зі згаданих теоретичних настанов не обґрунтовує, за теперішнього стану дискусії, змістовну теорію соціальної еволюції, яку можна було б піддати перевірці. Зокрема, зазначу таке:

– моделі, які лежать в основі діалектики класової боротьби, так само як і теорії дії, проаналізовано недостатньо. Їх можна узагальнити, інтегрувати й задовільно реконструювати лише в межах теорії комунікативної дії;

– у сьогодинішньому своєму вигляді теорія дії становить категоріальну рамку для описів *ad hoc*, але не допускає сильних узагальнень і непридатна для пояснювальних цілей;

– основні поняття біхевіористської теорії навчання є недостатньо комплексними для предметної галузі «соціальної еволюції» й не дають змоги робити придатні емпіричні припущення щодо еволюційного вчення;

– системна теорія хоч і використовує придатну парадигму для аналізу важливого аспекту суспільної еволюції, однак всеохопний функціоналізм луманнівського карбування не дає змоги здійснити достатню специфікацію предметної галузі й висловити емпірично змістовні припущення щодо соціально-еволюційних процесів навчання.

Щодо Т'ядена:

а) Основне припущення історичного матеріалізму, згідно з яким зростання продуктивних сил (і відповідне зростання продуктивності суспільної праці) становить механізм навчання, за допомогою якого ми можемо пояснити переходи до нових суспільних формацій, навіряд чи можна підтвердити емпірично. Навіть розвиток продуктивних сил більше не слугує в розвинених капіталістичних суспільних системах «вибуховою силою»; у традиційних і в архаїчних суспільствах спосіб і обсяг використання наявних продуктивних сил були

ще більше відмежовані від виробничих відносин. Процеси навчання, що мають значні наслідки з погляду еволюції, відбуваються не лише в когнітивно-інструментальному вимірі, але й у сфері інтеракції; і в сфері морально-практичного знання ці процеси навчання безпосередньо стосуються інфраструктури суспільної системи інституцій.

б) Слід розрізнити спосіб виробництва й суспільну формацію. Для кожного історичного суспільства характерні певні способи виробництва. Але, з другого боку, з погляду еволюції, їх слід аналізувати, спираючись на абстрактні врегулювання визначального для суспільних формацій принципу організації. Так, наприклад, азіатський, античний і феодальний способи виробництва належать до тієї ж само суспільної формації високої культури.

в) Я не знаю, чи сприяло якомусь формальному введенню «структурно-генетичних законів» проясненню відношень між теорією еволюції й історією. Теорія соціальної еволюції, оскільки вона спирається на визначені Піаже, Фрейдом і Хомські дослідницькі традиції теорій придбання компетенцій, має статус, який, якщо я правильно розумію, нетиповий для номологічних наук. Це можна пояснити систематичним поєднанням реконструктивних пропозицій щодо впорядкованих відповідно до логіки розвитку структур, з одного боку, з емпіричними гіпотезами про механізми еволюції й про умови довкілля, що специфічно діють на певних її фазах, з другого боку.

Цю теоретичну перспективу соціальної еволюції не можна знову поєднати на теоретичному рівні з історичною перспективою політично діючих суб'єктів². *Щодо Оппа:*

а) Слід розрізнити методологічний індивідуалізм (згідно з яким судження про поведінку колективних сутностей потрібно пояснювати судженнями про поведінку індивідів) і біхевіористський редукціонізм. З другого боку, обидва постулати потрібно відрізнити від емпіричного виокремлення систем, що здатні до навчання та еволюції. З огляду на обидві вищезгадані обмежувальні вимоги, поняття соціальної еволюції, яке отримує Опп, занадто широке в одному відношенні, оскільки ми говоримо тільки про кумулятивні й не про нейтральні щодо напрямку зміни характерних рис еволюції, та занадто вузьке в другому відношенні, оскільки відомі взаємозалежності процесів дозрівання й навчальних процесів поширюються, імовірно, й на соціальну еволюцію.

б) Я заперечую не те, що характерні для теорії навчання судження про еволюційні процеси логічно можливі, а те, що вони плідні за

сьогоднішнього стану утворення гіпотез. Опп не дає жодного прикладу того, що спроба застосовувати перевірені на феноменах малих груп припущення теорії навчання до предметної галузі соціальної еволюції має сенс. Змінений відсоток економічних злочинів буде належати, загалом, не до класу феноменів, які намагається пояснити теорія соціальної еволюції. Швидше, цей згаданий Оппом приклад дає зрозуміти припущення, що макрофеномени, котрі потребують пояснення, мають «підрівнюватися» під тривіальну перспективу, оскільки адекватний опис соціально-еволюційних явищ не може регулярно зводитися до прийнятних у мікротеорії суджень.

Луманнову теорію я вважаю *надабстрактною* (оскільки очікувані здобутки абстрагування таємно перетворюються на втрати, спричинені абстрагуванням) і надкомплексною (тобто змістовні й дотепні аргументації отримуються не завдяки, а всупереч методичній позиції). Я не можу зупинитися тут на парадоксальності основних понять і на тих труднощах тоталізованого функціоналізму, котрі, як я вважаю, спричинені тим, що згідно з радикальним виокремленням функціоналістського погляду

– вибір основних проблем більше не можна виправдати теоретично, каузальні й функціоналістські пояснення більше не можна перетворювати одне на одне,

– предметну сферу суспільної теорії більше не можна визначити специфічно,

– і перспективу системного теоретика більше не можна достатньою мірою відділити від історично-практичної перспективи діючого індивіда (і встановити між обома систематичний зв'язок).

Тут я хотів би лише висловити підозру, що позначена Луманном тричленність його теоретичної споруди визначає внутрішню диференціацію різних часткових теорій, що передбачають одна одну – насправді ж, як здається, його системна теорія є ніччю, у якій всі кішки чорні. У такий спосіб комунікативна теорія знову намагається отримати основні поняття комунікативної дії й комунікативно утвореної інтерсуб'єктивності на підставі лише функціоналістського кута зору: «зміст» визначається з погляду стратегічних переваг під час обробки надкомплексного довкілля, «медіуми комунікації» вводяться з погляду їх специфічного ефекту під час передачі необачно здійсненої вибіркової дії від одного суб'єкта дії до другого. У такий спосіб системна теорія не отримує нічого нового. Так само надлишковими є основні припущення луманнівської еволюційної теорії;

вона дбає саме про результати відбору та стабілізації, які знову ж можна пояснити функціоналістськи, але не про процеси навчання, які потребують генетичного пояснення. Оскільки Луманн приймає функціоналістський аспект як всеохопне ціле, він не може нічого сказати ані про структури предметної галузі, ані про специфічні для предметної галузі механізми навчання.

Так, наприклад, він стверджує, що правова система може бути носієм соціальної еволюції, оскільки вона становить самозаміщувальну підгалузь (зі стосовною до всього суспільства функцією). Я вважаю це твердження правильним, однак не бачу, як Луманн міг би його обґрунтувати. Те, що правові норми можуть замінюватися тільки правовими нормами, навряд чи можна довести, хіба тільки пояснити (у межах не цілком функціоналістськи уоднобічної комунікативної теорії) правову обов'язковість універсальним домаганням значущості, яке вбудоване в комунікативну дію загалом. А про еволюцію тієї підсистеми, у якій домагання правильності відокремлене від норм дії, говориться поки лише метафорично: як не можна ставитися до вибіркового виміру розвитку – у даному разі до виміру розвитку моральної свідомості – у якому індивіди на основі ідентифіковуваних механізмів (і з певним кумулятивним ефектом для суспільної системи) можуть вчитися.

Примітки

1. Тут не береться до уваги спосіб дій власне раціонального вибору і, відповідно, модель суспільної гри (теорія рішень і теорія ігор); демонтаж і реконструкцію певної споруди, певного механізму тощо (конструктивна теорія розвитку).
2. Маркс подолав об'єктивізм філософії історії з погляду експериментально цілком зрозумілої теорії революції, коли гіпотетично спробував посісти місце класового суб'єкта, що усвідомлював самого себе як такого; звичайно, він не підкреслив досить чітко, що це місце можна лише конструктивно окреслити: у ньому перспектива дієвця узгоджується з перспективою того, хто пояснює своє власне становище у світлі теорії соціальної еволюції.

6. ДО РЕКОНСТРУКЦІЇ ІСТОРИЧНОГО МАТЕРІАЛІЗМУ

Цей текст слугував підготовці до відкритої дискусії, яка відбулася під час Штутгартського гегелівського конгресу, проведеного в травні 1975 р. Міжнародним гегелівським об'єднанням.

Лише двічі Маркс висловився щодо матеріалістичного розуміння історії послідовно й принципово¹; в інших працях він використовував цю теоретичну рамку, щоб інтерпретувати певні ситуації або їх створення з позиції історика. Неперевершеним у цьому сенсі є праця «18 брюмера Луї Бонапарта». Енгельс охарактеризував історичний матеріалізм як дороговказ і метод². Це могло б створити враження, начебто Маркс і Енгельс пов'язували з цим вченням лише домагання певної евристики, яка допомагає структурувати з метою систематизації наративний, як і раніше, виклад історії. Однак таким чином історичний матеріалізм не розглядали ні Маркс, ні Енгельс, ні марксистські теоретики, ні історики робітничого руху. Тому я буду обговорювати його не як евристику, а як теорію, а саме як теорію соціальної еволюції, котра на основі її рефлексивного статусу є повчальною й для цілей політичної дії й може пов'язуватися за певних обставин із революційною теорією та стратегією. Теорія капіталістичного розвитку, яку Маркс розробив у «Нарисах» і в «Капіталі», включається в історичний матеріалізм як додаток до *теорії*.

У 1938 р. Сталін кодифікував історичний матеріалізм у спосіб, що мав масштабні наслідки³. Історико-матеріалістичні дослідження, які було започатковано відтоді, залишаються значною мірою визначеними цією теоретичною рамкою⁴. Санкціоноване Сталінін формулювання історичного матеріалізму вимагає реконструкції. Слід критично переробити конкурентні позиції (насамперед, соціально-науковий неоеволюціонізм і структуралізм). Я можу, звичайно, проаналізувати лише деякі погляди, з яких така реконструкція може претендувати на перспективність.

Спочатку я хотів би ввести й критично розглянути *основні концепти* й *основні припущення* історичного матеріалізму, потім назвати *труднощі*, які виявляються під час застосування цих гіпотез, запропонувати й проілюструвати абстрактно прийнятні *варіанти їх вирішення* і, нарешті, піддати випробуванню те, що потрібно засвоїти із *конкурентних позицій*.

Спочатку я розгляну концепти «суспільної праці» та «історії роду», а також три основні припущення історичного матеріалізму.

(1) *Суспільно організована праця* є специфічним способом, за допомогою якого люди, на відміну від тварин, відтворюють своє життя: «Людей можна відрізнити від тварин через свідомість, через релігію, через що завгодно інше. Вони самі відрізняють себе від тварин, зойно почавши виробляти *засоби свого існування* (, – це був крок, зумовлений їхньою тілесною організацією. Виробляючи *засоби існування*, люди опосередковано виробляють своє матеріальне життя»⁵. На рівні опису, що неспецифічний для опису людського способу життя, обмін між організмом і довкіллям може досліджуватися у фізіологічних термінах процесів обміну речовин. Але якщо намагатися врахувати те, що є специфічним для людського способу життя, краще описувати відносини між організмом і довкіллям на рівні трудових процесів. У фізикалістському аспекті вони означають витрати людської енергії й обмін енергій у загальному балансі зовнішньої природи; але вирішальним, знов-таки, є соціологічний аспект цілеспрямованого перетворення матеріалу за *правилами інструментальної дії*⁶. Звичайно, виробництвом Маркс називає не лише інструментальні дії окремого індивіда, а й *суспільну кооперацію* різних індивідів: «Тепер вже виробництво життя, як власного в праці, так і чужого в процесі зачаття, одразу постає як подвійне відношення: з одного боку, як природне, а з другого – як суспільне відношення – суспільне в тому сенсі, що воно означає інтеракцію кількох індивідів, незалежно від того, за яких умов, у який спосіб і з якою метою. Із цього випливає, що певний спосіб виробництва або індустріальний шабель завжди поєднані з певним способом інтеракції або суспільним шаблем, і цей спосіб інтеракції, власне, і є «продуктивною силою», так що низка доступних людині продуктивних сил зумовлює суспільний стан, і «історію людства», таким чином, завжди слід вивчати й обробляти у зв'язку з історією промисловості й обміну»⁷. Інструментальні дії різних індивідів стають цілераціональними, тобто скоординованими з огляду на мету виробництва. *Правила стратегічної дії*, за якими здійснюється кооперація, є необхідним складником трудового процесу.

Однак за таких обставин *засоби існування* виробляються тільки для того, щоб витратитися. Як і праця, розподіл продуктів праці також організований суспільно. За правилами розподілу йдеться не

про обробку матеріалу чи доцільно скоординоване використання засобів, а про систематичне об'єднання взаємних очікувань або інтересів. Розподіл вироблених продуктів вимагає, отже, правил інтеракції, які інтрасуб'єктивно, як визнані норми або *правила комунікативної дії*, можуть відділятися на рівні мовної згоди від окремих ситуацій і встановлюватися на тривалий термін.

Систему, яка суспільно регулює працю й розподіл, ми називаємо *економікою*; тому, згідно з Марксом, економічна форма відтворення життя є характерною для людського щабля розвитку.

Цей концепт суспільної праці як *форми відтворення людського життя* має низку конотацій. Він критично ставиться до найважливіших основних припущень новочасної філософії суб'єкта або рефлексії. Тезу «Як індивіди виявляють своє життя, такими вони і є. Те, чим вони є, збігається, отже, з їхнім виробництвом, як із тим, що вони виробляють, так і з тим, як вони виробляють⁸» можна розуміти, згідно з першою «тезою про Фойєрбаха», в сенсі *теоретико-пізнавально спрямованого прагматизму*, тобто як критику феноменалізму тих (емпіристських або раціоналістичних) напрямів, котрі розглядають суб'єкта, що пізнає, як деяку пасивну свідомість, що спочиває в собі. Ця теза має також і матеріалістичні конотації: вона спрямована як проти теоретичного, так і проти практичного ідеалізму, що затверджує примат духу перед природою та примат ідеї перед інтересом. Або розгляньмо таку тезу: «Сутність людини не є абстракцією, що притаманна окремому індивіду. У своїй дійсності вона є ансамблем суспільних відносин»⁹. Це вишкочений на гегелівському понятті *об'єктивного духу* виклик проти методичного індивідуалізму буржуазних соціальних наук і проти практичного індивідуалізму англійської та французької філософії моралі – і перші, і другі розглядають здатного до дії суб'єкта як окрему монаду.

У нашому контексті цікавим, звичайно, є питання, чи достатньою мірою концепт суспільної праці характеризує форму відтворення *людського життя*. Тому слід точніше визначити, що ми бажаємо називати людським способом життя. Антропологія останнього покоління накопичила нові знання про період, котрий тривав більш ніж 4 млн років і в який відбувався розвиток від приматів до людини, отже, антропогенез, що починався з (постульованого) спільного предка шимпанзе й людини, через *homo erectus* і до *homo sapiens*. Ця гомінізація визначена щільною *інтерацією органічних і культурних механізмів розвитку*. З одного боку, протягом цього часу антропо-

генезу на основі довгої низки мутацій змінюються величина мозку й важливі морфологічні ознаки; з другого – довкілля, яке чинить селективний тиск, утворене вже не лише природною екологією, а й активними діями пристосування хижих зграй гомінідів. Тільки на межі переходу до *homo sapiens* ця органічно-культурна змішана форма еволюції відхиляється в бік лише соціальної еволюції. Природний еволюційний механізм зупиняється. Більше не виникають ніякі нові види. Натомість екзогамія (укладання шлюбів між представниками різних племен), на якій ґрунтується соціалізація *homo sapiens*, спричиняє широке внутрішньо-специфічне розсіювання та змішування успадкованого майна; ця внутрішня диференціація є природною основою культурної диверсифікації, яка виказує себе в розмаїтті соціальних процесів навчання. Отже, пропонується відмежовувати соціокультурний щабель розвитку, на якому відбувається лише соціальна еволюція (тобто суспільство, що перебуває в стані еволюції), не лише від щабля приматів, на якому відбувається ще тільки органічна еволюція (тобто види, що перебувають в стані еволюції). Відмежування пропонується також і щодо щабля гомінідів, на якому переплітаються вже обидва еволюційні механізми (причому еволюція мозку становить найважливішу окрему змінну величину)¹⁰.

(2) Якщо ми розглядаємо концепт суспільної праці у світлі новітніх антропологічних знань, виявляється, що він поширюється в еволюційній шкалі дуже далеко: не лише люди, вже гомініди відрізняються від людиноподібних мавп тим, що переключаються на відтворення через суспільну працю й формують певну економіку: дорослі самці створюють мисливські зграї, які

а) мають у своєму розпорядженні зброю й ріжучі інструменти (техніка),

б) діють спільно (кооперативна організація) на основі розподілу праці і

в) розподіляють здобич у колективі (правила розподілу). Виготовлення засобів виробництва й суспільна організація як праці, так і розподілу продуктів праці виконують умови економічної форми відтворення життя.

Значно важче, порівняно зі способом виробництва, реконструювати суспільство гомінідів. Не зрозуміло, наскільки система комунікації перевищила поширені вже серед приматів інтеракції, опосередковані жестами: припускають деяку *мову жестів* і систему сигнальних знаків¹¹. Але все-таки спільне полювання на великого

звіра вимагає вміння домовлятися, тому слід припустити наявність протомови, завдяки якій принаймні намітилося важливе для антропогенезу систематичне поєднання когнітивних здобутків, афективних виявів і міжособистісних відносин. У групах гомінідів сформувалися, імовірно, дві соціальні підсистеми, що ґрунтувалися на розподілі праці: з одного боку, дорослі чоловіки, котрі в егалітарних мисливських зграях спільно і разом мають домінантне становище; з другого боку, жінки, які збирають плоди і живуть разом із дітьми, про яких піклуються. Новим порівняно із суспільствами приматів є стратегічні форми кооперації та правила розподілу; обидві інновації безпосередньо пов'язані із заснуванням *першого способу виробництва, що ґрунтується* на спільному полюванні.

Отже, Марксів концепт суспільної праці годиться для відмежування способу життя гомінідів від способу життя приматів, але не стосується специфічно людського відтворення життя. Позаяк не гомініди, а тільки люди підривають ту суспільну структуру, що виникла в хребетних тварин: одномірну ієрархію, у якій транзитивно кожній тварині надається один і тільки один статус. Ця статутна система перешкоджає в шимпанзе й павіанів швидше агресивним стосункам між дорослими самцями, регулює сексуальні стосунки між самцем і самкою та соціальні відносини між старими й молодими. Стосунки, подібні до *родинних*, існують лише між матір'ю й дитиною та між братами й сестрами. Інцест¹² між матір'ю й сином-підлітком неприпустимий, тоді як відповідної перешкоди інцесту між батьком і дочкою не існує, оскільки не існує батьківської *ролі*. Крім того, перебудованим на основі суспільної праці суспільствам гомінідів ще не відома *сімейна структура*. Звичайно, ми можемо уявити собі, як могла б виникнути сім'я. Спосіб виробництва суспільно організованого полювання спричинив системну проблему, яку було вирішено через *усімейнення чоловіка*¹³, тобто шляхом впровадження ґрунтованої на екзогамії *системи споріднення*. Чоловіче суспільство мисливської зграї відокремилася від жінок, що збирають рослини, і дітей, які під час полювання залишалися на місці стоянки. Із цим відокремленням, що ґрунтується на поділі праці, виникла нова інтеграційна потреба, а саме необхідність контрольованого обміну між обома підсистемами. Але очевидно, що гомініди мали лише зразок сексуальних відносин, залежних від статусу. Цей зразок був нездатний задовільно відповісти на нову вимогу інтеграції, і ця нездатність була тим більшою, що більше статутний порядок прима-

тів мало бути зруйновано через примуси до зрівнювання всередині мисливської зграї. Сімейна система, що трималася лише на шлюбі та впорядкованому потомстві, дає змогу дорослій особині чоловічої статі пов'язувати через роль батька свій статус у системі чоловіків мисливської групи зі статусом у системі жінок і дітей та інтегрувати внаслідок цього (а) функції суспільної праці з функціями піклування про їжу для дітей і координувати, крім того, (б) функції чоловічого полювання з функціями жіночого збирання.

(3) Про досягнуте homo sapiens відтворення людського життя ми можемо говорити лише тоді, коли економіка полювання доповнюється сімейною структурою суспільства. Цей процес тривав кілька мільйонів років; він означає нетривіальну заміну тваринної статусної системи, яка вже в людиноподібних мавп ґрунтувалася (згідно з Д. Г. Мідом) на символічно опосередкованих інтеракціях, системою соціальних норм, яка передбачає мову. Ієрархічна градація в приматів одномірна; тобто в усіх сферах функціонування кожен індивід може мати лише той само статус. Тільки якщо один індивід поєднує різні статусні становища, а різні індивіди мають однаковий статус, стає можливим соціально врегульований обмін між функціонально специфікованими підсистемами. Тваринний статусний порядок ґрунтується на здатності, завжди загрозливій для самих володарів статусу, тобто на владі як на якості індивіда. З другого боку, системи соціальних ролей ґрунтуються на інтерсуб'єктивному визнанні нормованих поведінкових очікувань, а не на страхові перед можливими санкціями, що їх, відповідно до конкретної ситуації, може застосувати володар ролей на основі особливостей його індивідуальної структури. Це означає *моралізування мотивів дії*. Соціальні ролі можуть поєднувати, відповідно до певних умов, два різні поведінкові очікування таким чином, що утворюється система взаємної мотивації. Alter може зважати на те, що Ego виконує його, Alter-а, поведінкове очікування, оскільки Ego зважає на те, що Alter також виконує його, Ego, поведінкові очікування. Завдяки соціальним ролям соціальний вплив на мотиви іншого може здійснюватися незалежно від випадкових ситуаційних контекстів і передувати утворенню мотиву в символічному світі інтеракції. Однак для цього має бути виконано три умови.

(а) Соціальні ролі мають передбачати, що учасники інтеракції не лише приймають позицію іншого учасника (як це має місце в символічно опосередкованій інтеракції), а й *можуть змінювати* перспективу учасника на перспективу спостерігача. Обидва учасники

мають поставити себе й іншого в позицію спостерігача, з якої вони розглядають систему своїх очікувань і дій неначе ззовні – інакше вони не зможуть відповідним чином пов'язати свої взаємні очікування й покласти їх в основу як *систему* власної дії¹⁴. (б) Соціальні ролі можуть конституюватися тільки тоді, коли учасники інтеракції мають *часовий горизонт*, який перевищує межі актуальних на даний момент наслідків дії. В інакшому разі поведінкові очікування, диференційовані відповідно до часу й важливості, не могли б просторово пов'язуватися одне з одним в особливій соціальній ролі. Ритуали поховання є ознаками того, що сімейне співіснування було зумовлене впливом категоріально розширеної свідомості часу¹⁵. (в) Соціальні ролі мають скріплюватися механізмами санкцій, якщо вони повинні контролювати мотиви дії учасників. Оскільки можливість санкції вже не залежить (як у суспільствах приматів) від випадкових якостей конкретних референтних осіб, *але ще не забезпечена* (як у високих культурах) силовими засобами політичної влади, вони можуть існувати лише завдяки *амбівалентно впроваджуваним тлумаченням чинних норм*. Як можна зрозуміти зі способу дії заборон, зразки тлумачення, що пов'язані із соціальними ролями, мають переробити ті подвійності почуттів, які, унаслідок диференціації системи стимулів, мають виникнути у великих обсягах, на свідомість значущості норми, тобто на готовність до поваги чинних норм¹⁶.

З різних причин ці три умови не можна виконати, перш ніж повністю не сформувалася мова. Ми можемо припустити, що спочатку відбувалися зміни в структурах праці та мови, які привели до специфічно людської форми відтворення життя й разом з цим до вихідного стану соціальної еволюції. *Праця й мова є старішими за людей і суспільство*.

Для антропологічних основних понять, які вибирає історичний матеріалізм, це могло б означати таке:

– концепт суспільної праці є фундаментальним, оскільки еволюційний здобуток суспільної організації праці та розподілу передує, очевидно, розвитку сформованої мовної комунікації, а вона, зі свого боку, розвитку систем соціальних ролей;

– але специфічно людський спосіб життя можна охарактеризувати достатньою мірою тільки тоді, коли ми пов'яжемо концепт суспільної праці з концептом сімейного принципу організації;

– порівняно зі структурами суспільної праці структури рольової дії позначають новий щабель розвитку; правила комунікативної дії,

отже, інтерсуб'єктивно чинні й ритуально забезпечені норми дії, не можна пояснити правилами інструментальної або стратегічної дії;

– виробництво й соціалізація, суспільна праця й піклування про дітей є однаково важливими для відтворення роду; тому основною є сімейна структура суспільства, *яка керує й тим і іншим* – інтеграцією як зовнішньої, так і як внутрішньої природи¹⁷.

II

Маркс пов'язує концепт суспільної праці з концептом *історії роду*. Спочатку цей концепт має засвідчувати матеріалістичне повідомлення про те, що в діапазоні дій деякого особливого виду природна еволюція починає відбуватися інакшими засобами, а саме через продуктивну діяльність самих усупільнених індивідів. Коли люди зберігають своє життя завдяки суспільній праці, вони створюють водночас матеріальні умови життя, формують суспільство й історичний процес, у якому разом із цим суспільством змінюються й самі індивіди. Поняття *способу виробництва* дає ключ до реконструкції історії роду: Маркс розглядає історію як окремий наслідок способів виробництва, які в їх увідповідненій логіці розвитку впорядкованості визначають напрям соціальної еволюції. Дозвольте мені нагадати найважливіші визначення.

Спосіб виробництва характеризується певним рівнем розвитку продуктивних сил і певними формами суспільного спілкування, отже, виробничими відносинами. *Продуктивні сили складаються*

а) з робочої сили, задіяної у виробництві, виробників;

б) з технічно застосовного знання, якщо воно перетворюється на засіб праці, що збільшує продуктивність, на техніки виробництва;

в) з організаційного знання, *якщо воно застосовується*, щоб ефективно спонукати до руху *робочу силу*, підвищувати її кваліфікацію й ефективно координувати засновану на поділі праці кооперацію працівників (мобілізація, кваліфікація й організація робочої сили). Продуктивні сили визначають ступінь можливого опанування природних процесів. З другого боку, *до виробничих відносин зараховуються* інституції й суспільні механізми, що визначають, у який спосіб об'єднуються робочі сили – за даного стану продуктивних сил і наявних засобів виробництва. Регулювання доступу до засобів виробництва, або форма контролю суспільно використовуваної робочої сили, опосередковано визначає також розподіл суспільно

створеного багатства. Виробничі відносини виражають розподіл соціальної влади; зумовлюють, за зразком розподілу соціально визнаних можливостей задоволення потреб, *структуру інтересів*, яка існує в суспільстві. Отже, історичний матеріалізм спирається на думку, що продуктивні сили й виробничі відносини не змінюються незалежно одні від одних, а утворюють структури, які

а) відповідають одні одним і

б) складають кінцеву кількість аналогічних за структурою ступенів розвитку, так що

в) виявляється впорядкована за логікою розвитку низка способів виробництва. («Ручний млин дає в підсумку суспільство з феодалами, паровий млин – суспільство з промисловими капіталістами».¹⁸)

Ортодоксальна версія розрізняє п'ять способів виробництва: первіснообщинний спосіб виробництва кочових племен і родових суспільств, що передують високій культурі, *античний спосіб виробництва*, що ґрунтується на *рабовласництві*, феодальний, капіталістичний і, нарешті, соціалістичний способи виробництва. Дискусії щодо включення в історичний розвиток старого Сходу та старої Америки привели до введення поняття *азійського способу виробництва*¹⁹. Ці шість способів виробництва мали позначати універсальні щаблі соціальної еволюції. З еволюційного погляду кожну *особливу економічну структуру* можна аналізувати з урахуванням способів виробництва, які набули ієрархічного зв'язку в історично конкретному суспільстві. Гарним прикладом цього є проведений Годельє аналіз культури інків часів іспанської колонізації²⁰. Догматична редакція концепту історії роду має, так само як історико-філософські проекти XVIII століття, низку слабких місць. Історіографія минулої всесвітньої історії, яка виявляє послідовність п'яти або шести способів виробництва, встановлює однолінійний, *необхідний, безперервний і постійний розвиток макросуб'єкта*. Я хотів би протиставити цій моделі історії роду більш слабкий варіант, який не прирікає себе на відомі заперечення щодо об'єктивізму історико-філософського мислення²¹.

а) Історичний матеріалізм не потребує припущення родового *суб'єкта*, який слугує зразком здійснення еволюції. Носіями еволюції є швидше суспільства й інтегровані ними суб'єкти дії. І зчитувати еволюцію потрібно з тих структур, які замінюються відповідно до раціонально сконструйованого зразка більш розгорнутими структурами. Протягом цього процесу формування структур суспільства

й індивіди змінюються разом із їхніми Я- та груповими ідентичностями²². За цих обставин навіть якщо соціальна еволюція мала вказувати саме в напрямі свідомого впливу об'єднаних індивідів на процес їхньої еволюції, у великому форматі жодного разу не виникали суб'єкти, а хіба що самоорганізовані, в сенсі вищого щабля еволюції, інтерсуб'єктивні спільноти. (Іншим питанням є специфікація поняття еволюції, отже, питання, у якому сенсі можна розуміти *виникнення* нових структур як рух; адже в русі можливі лише емпіричні субстрати.²³)

б) Якщо ми відділяємо логіку розвитку від динаміки розвитку, тобто раціонально сконструйований зразок ієрархії дедалі ширших структур від *процесів*, у яких формуються емпіричні субстрати, нам не потрібні ані однолінійність, ані необхідність, ані безперервності, ані необоротність історії. Звичайно, ми зважаємо на антропологічно глибинні загальні структури, які утворювалися протягом періоду гомінізації й визначили вихідний стан соціальної еволюції: структури, які виникли, імовірно, мірою того, як змінювався й перетворювався в умовах мовної комунікації когнітивний і мотиваційний потенціал людиноподібних мавп. Можливо, ці основні структури відповідають структурам свідомості, якими, за нормальних умов, володіють сьогодні діти між четвертим і сьомим роками життя – коли інтегруються їхні когнітивні, мовні й інтерактивні здібності.

Такі субструктури описують логічний простір, у якому можуть здійснюватися дедалі розгорнутіші структуроутворення; однак чи доходить тут взагалі, коли саме і за яких умов, до виникнення нових структуроутворень, залежить від *випадкових граничних умов* і від доступних емпіричному дослідженню процесів навчання. Генетичне пояснення того, чому певне суспільство досягло певного рівня розвитку, є незалежним від структурного пояснення того, як функціонує система, що керується на кожному конкретному щаблі логікою своїх структур, придбаних на даний момент. Багато шляхів можуть привести до того ж самого рівня розвитку; *припущення однолінійного розвитку* є тим більш неправдоподібним, чим численнішими є цілісності, що еволюціонують. Також не існує жодної гарантії щодо *безперервності* розвитку; швидше, це залежить від випадкового збігу обставин, чи застигне суспільство в стані непродуктивності на порозі свого розвитку, а чи вирішуватиме свої системні проблеми шляхом утворення нових структур. Нарешті, можливі й неодноразово емпірично підтверджені *регреси* в еволюції; зрозуміло, без

супутніх феноменів змушеної регресії – як це можна побачити на прикладі фашистської Німеччини – суспільство не може впасти нижче вже досягнутого рівня розвитку. *Необоротними* є не еволюційні процеси, а структурні послідовності, які має проходити суспільство тоді й остільки, коли й оскільки воно перебуває в стані еволюції.

в) Найбільш спірною є, звичайно, *телеологія*, яка, згідно з історичним матеріалізмом, має бути притаманна історії. Якщо ми говоримо про еволюцію, то маємо на увазі насправді кумулятивні процеси, які характеризують напрям. Прийнятним критерієм напрямку неоеволюціонізм вважає *підвищення комплексності*. Що більше станів може засвоїти система, то більшою є комплексність доквілля, яке за певних умов може використовувати система й щодо якого вона затверджує свою міцність.

Особливого значення Маркс надавав також категорії «суспільного поділу праці»; цим терміном він називає процеси системної диференціації й інтеграції функціонально специфікованих підсистем на відповідно більш високому рівні, тобто процеси, які збільшують свою комплексність і водночас здатність управління суспільства. Однак комплексність як критерій соціально-еволюційного напрямку має низку недоліків:

– Комплексність є багатовимірним поняттям. Суспільство може бути комплексним з огляду на обсяг, взаємозалежність, різноманітність, зважаючи на результати генералізації, інтеграції й повторної специфікації. Тому порівняння комплексності можуть бути неточними, а проблеми глобальної градації, з погляду комплексності, невіршуваними²⁴. – Утім, не існує однозначного відношення й між комплексністю та збереженням сталості; бувають підвищення комплексності, які виявляються еволюційними глухими кутами. Однак без цього зв'язку підвищення комплексності як ознака напрямку й системна комплексність як підстава оцінки рівня розвитку є непридатними для виконання їх функцій.

– Однак зв'язок між складністю та збереженням сталості стає проблематичним також унаслідок того, що суспільства, на відміну від організмів, не знають чітко вирізнених і об'єктивно вирішуваних проблем збереження сталості. Відтворення суспільств вимірюється не нормою відтворення, тобто не можливостями фізичного виживання їх членів, а збереженням нормативно санкціонованої ідентичності суспільства, культурно інтерпретованого «гарного», або «стерпного», життя.

Маркс оцінював суспільний розвиток не за підвищенням комплексності, а за рівнем розвитку продуктивних сил, з одного боку, і за зрілістю соціальних форм спілкування, з другого²⁶. Розвиток продуктивних сил залежить від застосування технічно застосовного знання; базисні інституції суспільства є втіленням морально-практичного знання. Прогрес у цих обох сферах вимірюється за допомогою двох універсальних домагань значущості, якими ми вимірюємо також успіхи емпіричного пізнання й морально-практичної розсудливості, а саме істинності тверджень і правильності норм. Тому я відстоюю тезу, що критерії історичного прогресу, які історичний матеріалізм убачає в розгортанні продуктивних сил і в зрілості соціальних форм спілкування, є спроможними до систематичного виправдання. До цього я ще повернуся.

III

Після того як я пояснив концепти «суспільної праці» та «історії роду», хочу коротко зупинитися на двох *основних припущеннях* історичного матеріалізму: на теоремі надбудови й на діалектиці продуктивних сил і виробничих відносин.

(1) Широко відоме формулювання теореми надбудови звучить так: «У суспільному виробництві свого життя люди вступають у певні, необхідні, незалежні від їхньої волі відносини, виробничі відносини, які відповідають певному щаблю розвитку їхніх матеріальних продуктивних сил. Сукупність цих виробничих відносин утворює економічну структуру суспільства, реальний базис, над яким підноситься правова й політична надбудова і якому відповідають певні форми суспільної свідомості. Спосіб виробництва матеріального життя зумовлює соціальний, політичний і духовний життєвий процес загалом. Не свідомість людей визначає їхнє буття, а, навпаки, суспільне буття визначає свідомість»²⁷. У кожному суспільстві продуктивні сили й виробничі відносини утворюють, згідно з панівним у ньому способом виробництва, економічну структуру, яка визначає всі інші підсистеми суспільства. Довгий час стверджувалося *економічне формулювання* цієї теореми. Згідно з цією інтерпретацією кожне суспільство (залежно від ступеня його комплексності) поділяється на підсистеми, які можна розмістити ієрархічно в послідовності економічної, адміністративно-політичної, соціальної й культурної сфер. Теорема показує тоді, що процеси вищих підсистем детерміновані, у

сенсі каузальної залежності, процесами, що відбуваються в нижчих підсистемах. Більш слабке формулювання цієї тези стверджує, що нижчі підсистеми структурно обмежують процеси розвитку в більш високих підсистемах; так, кажучи словами Енгельса, економічна система визначає, «в останній інстанції», «вільний простір» можливих у інших підсистемах процесів розвитку. У Плеханова ми знаходимо формулювання, які спираються на першу інтерпретацію, у Лабріоли та Макса Адлера – висловлювання, що відповідають другій інтерпретації. У гегельяно-марксистів, таких як Лукач, Корш, Адорно, поняття суспільної тотальності забороняє багаторівневу модель; тут теорема надбудови набуває такого вигляду, що існує своєрідна концентрично вишикувана залежність усіх суспільних явищ від економічної структури, причому останню діалектично розуміють як сутність, котра уречевлюється в спостережуваних явищах.

Контекст, у якому Маркс вибудовує свою теорему, робить, тим часом, зрозумілим, що залежність надбудови від базису передбачалася спочатку лише для критичної фази, у якій суспільство переходить до нового рівня розвитку. Ішлося не про деяке онтологічне конституювання суспільства, а про провідну роль, яку відіграє економічна структура в еволюції суспільства. Цікавим чином це сформулював Карл Каутський: «Лише на останній стадії розвитку ввесь правовий, політичний, ідеологічний апарат треба розглядати як надбудову над економічним фундаментом. Це в жодному разі не є чинним за його одиничної появи в історії. У економічному, ідеологічному або іншому вигляді вона [економічна структура] може діяти в деяких відношеннях як фундамент, в інших – як надбудова. Марксова теза про фундамент і надбудову безумовно чинна *тільки для порівняно недавніх явищ в історії*»²⁸. Маркс вводить поняття базису, аби обмежити сферу проблем, до яких має відсилати пояснення еволюційних новацій. Тоді теорема свідчить, що еволюційні новації вирішують лише такі проблеми, які виникають у певний момент у сфері базису суспільства.

За цих умов ототожнення «базису» й «економічної структури» могло б привести до погляду, що сфера базису завжди збігається з економічною системою. Проте це справді так лише для капіталістичних суспільств. Ми визначили виробничі відносини через їх функцію регулювати доступ до засобів виробництва й разом із цим, опосередковано, розподіл суспільного багатства. Цю функцію беруть на себе в примітивних суспільствах системи споріднення, а в

суспільствах високої культури – системи панування. Тільки в капіталізмі, коли ринок бере на себе разом із його функцією управління також і функцію стабілізації класових відносин, виробничі відносини виступають як такі й набувають економічного вигляду. Теорії постіндустріального суспільства виявляють навіть стан, у якому еволюційна першість економічної системи переходить до системи просвіти й науки²⁹. У будь-якому разі виробничі відносини можуть використовувати послуги різних інституцій³⁰. Це інституційне ядро, навколо якого кристалізуються виробничі відносини, визначає певну *форму соціальної інтеграції*; при цьому соціальною інтеграцією, як і Дюркгейм, я називаю збереження через цінності та норми цілісності соціального життєсвіту. Якщо тепер системні проблеми не можна вирішувати в згоді з панівною формою соціальної інтеграції, якщо вона сама має бути революціонізована, аби створити вільний простір для нових вирішень проблеми, ідентичність суспільства потрапляє в небезпеку.

(2) Механізм цієї кризи Маркс розглядає таким чином: «На певному щаблі свого розвитку матеріальні продуктивні сили суспільства починають суперечити наявним виробничим відносинам, або, що є лише правовим виявленням цього, відносинам власності, у межах яких вони досі існували. З форм розвитку продуктивних сил ці відносини перетворюються на їх кайдани. Тоді настає епоха соціальної революції. Зі зміною економічної основи в усій величезній надбудові повільно або швидко відбувається переворот»³¹. Діалектику продуктивних сил і виробничих відносин часто розглядали в суто технічному сенсі. У такому разі теорема означає, що виробнича техніка не лише примушує до певної форми організації й мобілізації робочої сили, але й те, що завдяки суспільній організації праці вона вимагає також відповідних їй виробничих відносин. Отже, процес виробництва проектується тут як такого роду цілісність, яка завдяки розвитку продуктивних сил виштовхує людину із виробничих відносин. У молодого Маркса цьому уявленню сприяє саме ідеалістична поняттєвість («опредметнення у праці сутнісних сил»); у Енгельса, Плеханова, Сталіна й інших концепт «походження» виробничих відносин із продуктивних сил спирається швидше на інструменталістську модель дії³². Тепер, однак, ми маємо відділити сферу комунікативної дії від сфери об'єднаної в суспільну кооперацію інструментальної й стратегічної дії. Якщо ми зважаємо на це, теорему можна розглядати таким чином, що

а) існує ендогенний механізм навчання, який створює передумови для спонтанного зростання технічно й організаційно застосовного знання й для перетворення його на продуктивні сили;

б) певний спосіб виробництва існує лише в стані рівноваги, коли зберігаються структурні відповідності між рівнем розвитку продуктивних сил і виробничих відносин; і

в) ендогенно зумовлений розвиток продуктивних сил створює структурні несумісності між цими обома порядками, які

г) мають викликати дисбаланси в даному способі виробництва й приводити до перевертання наявних виробничих відносин. У цьому структуралістському сенсі *розробляє*, наприклад, свою теорему Годельє³³. Звичайно, у цьому формулюванні також залишається нез'ясованим, у чому полягає механізм розвитку, за допомогою якого ми могли б пояснити еволюційні інновації. Постульований механізм навчання пояснює зростання когнітивного потенціалу й імовірно також перетворення його на технології й стратегії збільшення продуктивності. Він може пояснити виникнення системних проблем, які, якщо зростає структурна несхожість між продуктивними силами й виробничими відносинами, загрожують сталості способу виробництва. Але цей механізм навчання не пояснює, як можуть вирішуватися виниклі проблеми. Впровадження нових форм соціальної інтеграції, наприклад заміна системи споріднення державною системою, вимагає не технічно застосовного знання, яке може бути імплементоване в правилах інструментальної й стратегічної дії, а знання морально-практичного типу; воно вимагає не поширення нашого контролю над зовнішньою природою, а знання, яке може втілюватися в структурах інтеракції, одним словом, поширення суспільної автономії всупереч автономії внутрішньої, нашої власної природи.

Це можна показати на прикладі індустріально розвинених суспільств. Прогрес продуктивних сил привів до високодиференційованого членування трудових процесів і внутрішньовиробничої диференціації організації праці, однак когнітивний потенціал, який увійшов у це «усуспільнення виробництва», не має жодної структурної подібності до тієї морально-практичної свідомості, яка може перетворити революційний потенціал соціальних рухів на революційний переворот у буржуазному суспільстві. Тому не «прогрес індустрії», як стверджує Комуністичний маніфест, «посідає місце відособлення робітників від їхнього революційного об'єднання»³⁴, а нова організація праці – місце старої організації праці.

Отже, розвиток продуктивних сил ми можемо розуміти як проблемопороджувальний механізм, який хоч і спричиняє, але не приводить до перевороту виробничих відносин і еволюційного відновлення способу виробництва. Однак і за такого формулювання навряд чи можна захистити теорему. Добре відомі кілька прикладів того, що системні проблеми, які висунули надмірні вимоги до здатності управління в родинно організованих суспільствах і підірвали первіснообщинний порядок, виникли внаслідок зростання продуктивних сил – так було, очевидно, у Полінезії та Південній Африці³⁵. Проте значні ендогенні поштовхи до розвитку, що спричинили виникнення перших високих культур або виникнення капіталізму європейського ґатунку, мали згадуваний вище істотний розвиток продуктивних сил не умовою, а наслідком. У цих випадках розвиток продуктивних сил не може привести до еволюційного виклику.

Доцільно розрізняти потенціал наявного знання й імплементацію цього знання. Це виглядає таким чином, що наочно підтверджений Московичи механізм не-спроможності-не-вчитися (Nicht-nicht-Lernenkönnens) завжди заготовляє наперед когнітивні надлишки, які мають значення потенціалу в ще не використовуваному або ж спочатку лише маргінально використовуваному технічно-організаційному знанні. Якщо цей когнітивний потенціал вичерпується, це є підставою для структуроутворювальних суспільних поділів праці (між мисливцями й збирачами, між хліборобами й скотарями, між сільським господарством і міськими майстровими кваліфікованими робітниками, між ремісним виробництвом та індустрією тощо)³⁶. Ендогенне зростання знання є необхідною умовою соціальної еволюції. Але не вирішені доти системні проблеми лише тоді можна обробляти за допомогою накопиченого когнітивного потенціалу, коли утворилася нова організаційна рамка, звідки випливає підвищення продуктивних сил. Тільки в цьому сенсі можна відстоювати твердження, що суспільна формація не загине й нові більш високі виробничі відносини не заступлять її місце, «перш ніж у лоні старого суспільства не буде виношено матеріальні умови їх існування»³⁷. Дискусія привела до такого попереднього результату,

- що системні проблеми, які не може бути вирішено без еволюційних інновацій, виникають у сфері базису суспільства;
- що більш високий спосіб виробництва означає нову форму соціальної інтеграції, яка кристалізується навколо нового інституціонального ядра;

– що ендогенний механізм навчання створює передумови для накопичення когнітивного потенціалу, який може використовуватися для вирішення кризопороджувальних системних проблем;

– що, однак, це знання може бути імплементовано в результаті розгортання продуктивних сил лише тоді, якщо зроблено еволюційний крок до нової інституціональної рамки й нової форми соціальної інтеграції.

Відкритим залишилося питання, як здійснюється цей крок. *Описова* відповідь історичного матеріалізму звучить так: завдяки соціальним конфліктам, завдяки боротьбі, завдяки соціальним рухам і політичним суперечностям (які, якщо вони відбуваються в умовах класової структури, можна розглядати як класову боротьбу). Однак тільки *аналітична* відповідь може пояснити, чому суспільство здійснює еволюційний крок і як треба розуміти те, що за певних обставин соціальна боротьба приводить до нової форми соціальної інтеграції й разом з тим до нового рівня розвитку суспільства. Відповідь, яку я хочу запропонувати, полягає в такому: рід засвоює не лише вирішальний для розвитку продуктивних сил вимір технічно застосовного знання, але й вирішальний для структур інтеракції вимір морально-практичної свідомості.

Імовірно, що правила комунікативної дії розробляються й вдосконалюються як реакція на зміни в сфері інструментальної й стратегічної дії, однак дотримуються при цьому *власної логіки*.

IV

Історико-матеріалістичний концепт історії роду вимагає реконструкції суспільного розвитку, що відповідав би безперервності розвитку *способів виробництва*. Я хотів би згадати про деякі переваги та труднощі, які виявляються під час використання цього концепту, щоб потім висунути на обговорення пропозицію щодо їх вирішення.

(1) *Переваги* виявляються в разі порівняння з конкурентними спробами знайти погляди, на підставі яких історичний матеріал можна впорядкувати відповідно до логіки розвитку. Так, скажімо, існують пропозиції щодо періодизації, які покладають у її основу головні *матеріали*, що підлягають обробці (від каменю, бронзи й заліза до сучасних синтетичних матеріалів), або найважливіші *джерела енергії*, що експлуатуються (від вогню, води й вітру до атомної й сонячної енергії). Але спроба виявити в цих послідовностях зразок розвитку

одразу приводить до *технік переробки* й виявлення природних ресурсів. Насправді ж, як здається, зразок розвитку пропонується тут щодо історії техніки³⁸. У всякому разі розвиток техніки підганяється під інтерпретації, начебто люди почали проектувати один за одним елементарні складники функціонального кола цілераціональної дії – яка споконвічно пов'язана з можливостями людського організму – на площину технічних засобів; із цим пов'язане звільнення самих себе від відповідних функцій – спочатку від функцій рушійного апарата (ніг і рук), потім від функцій вироблення людським тілом енергії й нарешті від функцій апарата відчуттів (ока, вуха, шкіри) й головного мозку. Звичайно, під площиною історії техніки також можна прослідкувати історію розвитку. (Моделі природи [Московичи]). Щодо цього когнітивного розвитку Піаже експериментально довів на рівні онтогенезу *універсальну послідовність розвитку від доопераціонального через конкретно-операціональне до формально-операціонального мислення*. Імовірно історія техніки пов'язана з великими еволюційними зрушеннями суспільства, саме через *еволюцію картин світу*; і цей зв'язок можна пояснити, своєю чергою, через *формальні структури мислення, для логіко-розвиткового впорядкування яких когнітивістська психологія пропонує добре досліджену онтогенетичну модель*³⁹. Щоправда, з часів «неолітичної революції» великі технічні винаходи не приводили до виникнення нових епох, а лише супроводжували їх; крім того, постссконструйована, як завжди за раціональним зразком, історія техніки не придатна для її відмежування від суспільних формацій. Поняття способу виробництва зважає на ту обставину, що *розгортання продуктивних сил є хоч і важливим, але не вирішальним виміром для періодизації суспільного розвитку*. Інші пропозиції щодо періодизації керуються класифікацією *форм кооперації*; і, справді, розвиток сімейного підприємства, через координацію таких підприємств в індустрію книговидавництва (Verlagsindustrie)* через фабрику, засноване на поділі праці національне підприємство й аж до багатонаціональних підприємств – відіграє тут важливу роль. Однак цю лінію розвитку ми можемо спостерігати в межах лише однієї, а саме капіталістичної суспільної формації. Вже в цьому виявляється, що соціальну еволюцію не можна реконструювати, керуючись провідною ниткою

* Книговидавництво – це найпростіша форма мануфактури, для якої була характерною експлуатація торговельного капіталу ремісників, котрі працювали на дому. – Прим. перекл.

організації робочої сили. Те ж само чинне й для розвитку *ринку* (від домашнього через міське й державне господарство аж до світового господарства) або для *суспільного поділу праці* (між полюванням і збиранням, землеробством і скотарством, міським ремісництвом і сільським господарством, сільським господарством та індустрією тощо). Ці феномени розвитку збільшують комплексність суспільної організації; але в жодного з цих феноменів не написано на чолі, коли нова форма організації, новий медіум комунікації, нова функціональна специфікація означає розвиток продуктивних сил – розширене право розпоряджатися зовнішньою природою, і коли вона слугує пригніченню внутрішньої природи і її слід розуміти як складову частину виробничих відносин. Тому інформативно корисніше визначати різні способи виробництва безпосередньо через виробничі відносини й аналізувати *зміни комплексності* суспільства як такі, що залежать від *способу його виробництва*⁴⁰. (2) Крім того, в разі застосування цього концепту також виявляються *труднощі*. Вирішальним є питання про те, як регулюється доступ до засобів виробництва. Сьогодні стан обговорення в межах історичного матеріалізму характеризується припущенням шести універсальних *способів виробництва*, які виникають поступово відповідно до логіки розвитку⁴¹. У примітивних суспільствах праця й розподіл організовані за допомогою відносин споріднення; не існує приватного доступу до природи й до засобів виробництва (первіснообщинний спосіб виробництва). У ранніх високих культурах Дворіччя, Єгипту, стародавнього Китаю, стародавньої Індії та стародавньої Америки є керована духівництвом, армією й бюрократією державна власність на землю та її надра, яка переформатує залишки сільської общинної власності (так званий *азійський спосіб виробництва*). У Греції, Римі й інших середземноморських суспільствах приватний землевласник поєднує становище деспотичного пана щодо раба й поденника в межах домашнього господарства зі становищем вільного громадянина в політичній спільноті міста або держави (античний спосіб виробництва). У середньовічній Європі феодальне господарство спирається на приватне велике землеволодіння, яке розподілене серед багатьох окремих власників, причому вони пов'язані з феодалом (аж до кріпосництва) різноманітними, одночасно політично й економічно визначеними відносинами залежності (феодальний спосіб виробництва). Нарешті, в капіталізмі робоча сила стає товаром, так що залежність безпосередніх виробників від власників

засобів виробництва правово визначається інституцією трудового договору, а економічно – ринком робочої сили.

В антропологічному й історичному дослідженні застосування цієї схеми стикається з труднощами. При цьому йдеться також про проблеми змішаних і перехідних форм: лише в небагатьох випадках економічна структура певного суспільства збігається з єдиним способом виробництва; як міжкультурні дифузії, так і часові нашарування сприяють виникненню комплексних структур, які слід пояснювати як комбінації кількох способів виробництва. Однак важливішими є проблеми, що стосуються відповідного логіці розвитку розміщення самих способів виробництва. Нинішня дискусія обертається, якщо я правильно розумію, насамперед навколо вказаних нижче комплексів.

(а) Зовсім не очевидно, як на основі того самого первіснообщинного способу виробництва палеолітичні суспільства можна відрізнити від неолітичних. «Неолітична революція»⁴² – це позначення не лише нового рівня розвитку продуктивних сил, а й нового способу життя. Тому було запропоновано відрізнити щабель привласнювальної економіки від щабля економіки, що виробляє товари: *appropriative vs. producing economy*: доки мисливці й збирачі опановують безпосереднє використання природних багатств, землеробство й скотарство вимагають вже таких засобів виробництва (земля й корисні копалини, худоба), з якими постає питання власності⁴³. Інші відмінності стосуються комплексності суспільної організації: орда, кочівне плем'я, рід або кілька спільнот чи селищ, підпорядкованих головному ватажку – *band, tribe, chiefdom*⁴⁴. Нарешті, можна обґрунтувати припущення, що технічні інновації, які маркують перехід до неолітичного суспільства, залежать від когерентного формування міфічних картин світу⁴⁵. (б) Розгалужені дискусії навколо так званого азійського способу виробництва привели до виникнення низки систематичних запитань. Слід зараховувати цей спосіб виробництва до останньої фази первіснообщинного ладу чи ж розглядати як першу форму класового суспільства⁴⁶? Якщо другу альтернативу можна, як я сподіваюсь, переконливо довести, чи позначає в цьому разі азійський спосіб виробництва універсальний щабель розвитку чи особливу лінію розвитку класових суспільств *поряд зі шляхом античного способу виробництва*? А чи він є змішаною формою, складеною з античного й феодального способів виробництва⁴⁷? (в) Так само велику складність становить класифікація феодалізму⁴⁸. Чи

йдеться взагалі при цьому про однозначно визначений спосіб виробництва чи про аналітично невимогливе збірне поняття? Якщо існує самостійний спосіб виробництва такого виду, чи позначає він універсальний щабель розвитку? Якщо так, чи досягло цього щабля лише суспільство середньовічної Європи, інакше кажучи, чи є феодалізм унікальним явищем, чи також і інші високі культури досягли феодального щабля розвитку?

(г) Із цим пов'язане наступне запитання: як відрізнити архаїчні культури від розвинених високих культур?

Диференціювання суспільних підсистем і зростання стратифікації відбуваються в межах тієї само політичної класової організації. Звичайно, в усіх еволюційно успішних високих культурах відбувалася прикметна структурна зміна картин світу – перехід від міфологічно-космогонічної картини світу до картини світу, що раціоналізується у формі космологічної етики. Ця зміна відбувається між восьмим і третім століттями в Китаї, Індії, Палестині й Греції⁴⁹. Як можна пояснити її матеріалістично?

(д) Нарешті, вона стосується у зв'язку з цим також контрверзи між теоріями постіндустріального суспільства, з одного боку, та теоріями організованого капіталізму, з другого. При цьому виникає зокрема й питання про те, чи є державно-інтервенціоністськи керований капіталізм у розвинених індустріальних країнах Заходу останньою фазою старих способів виробництва, а чи переходом до нового способу виробництва.

(е) Особливою проблемою є класифікація так званих соціалістичних перехідних суспільств. Чи є взагалі бюрократичний соціалізм порівняно з розвиненим капіталізмом еволюційно більш високою суспільною формацією чи йдеться про варіанти того само щабля розвитку?

Ці та схожі проблеми дали змогу видатному марксистському історикові Гобсбаумові засумніватися (у його вступі до Марксової праці «Докапіталістична економічна формація» в концепті спільних щаблів розвитку).

Природно, постає запитання, чи стимулюють згадані проблеми процес нормального наукового обговорення, а чи слід розглядати їх як ознаку непродуктивності дослідницької програми. Я вважаю, що сьогодні це питання не слід формулювати таким чином. Імовірно, для логіки суспільного розвитку поняття способу виробництва є не помилковим, а поки що недостатньо розробленим.

V

Поняття способу виробництва є недостатньо абстрактним, щоб зарахувати його до універсалий суспільних рівнів розвитку. Аспектами, у яких можна порівнювати між собою способи виробництва, є

а) регулювання доступу до засобів виробництва і

б) структурна сумісність цих правил із відповідним рівнем розвитку продуктивних сил. У першому аспекті Маркс розрізняє суспільну й приватну власність. Проте на підставі *відокремленого від суспільства розпорядження засобами* виробництва можна розмежувати лише суспільства із класовою і без класової структури. Подальша диференціація за ступенем реалізації приватної власності й за формами експлуатації (державна експлуатація сільської общини, рабство, кріпосництво, наймана праця) є й дотепер надто неточною, щоб допустити однозначні порівняння⁵⁰. Для уточнення Фінлі (Finley) пропонує такі аспекти розгляду⁵¹: домагання власності vs. влада над речами; влада над людською робочою силою vs. влада над людськими пересуваннями; право карати vs. імунітет від покарання; права й обов'язки в судовому процесі; права у сфері сімейних стосунків; права соціальної: горизонтальної і вертикальної, мобільності; права vs. обов'язки в сакральних, політичних і воєнних сферах. Справді, ці загальні соціологічні аспекти розгляду дають змогу зробити конкретніший опис економічної структури, проте водночас, замість того щоб проводити аналіз углиб, вони здійснюють його вшир. Результатом такого підходу було б плюралістське розгалуження способів виробництва і «пом'якшення» їх логіки розвитку. Наприкінці цього індуктивістського шляху стоїть відмова від концепту історії роду – а отже, від історичного матеріалізму. Не можна апіорі відкинути думку про те, що одного разу антропологічно-історичні дослідження можуть до цього змусити. Але поки що, як мені здається, ще не достатньо розвідано шлях у протилежному напрямку.

Цей шлях спрямований до ще сильнішої генералізації, а саме до пошуку високоабстрактних принципів суспільної організації. Принципами організації я називаю ті інновації, які стають можливими завдяки сконструйованим за логікою розвитку крокам навчання та які відповідним чином інституціалізують новий рівень навчання суспільства⁵². Принцип організації суспільства описує ігровий простір можливостей; зокрема, він встановлює, у яких саме структурах

можливі перетворення системи інституцій; у якому обсязі суспільно можуть використовуватися наявні потужності продуктивних сил і, відповідно, заохочуватиметься розвиток нових продуктивних сил; і водночас наскільки можуть збільшуватися системна комплексність і здатності управління. Принцип організації складається з настільки абстрактних положень, що визначена ним суспільна формація припускає різні функціонально еквівалентні способи виробництва. Відповідно до цього економічна структура суспільства мала б досліджуватися у двох аналітичних аспектах: спочатку на основі способів виробництва, які здобули в ній конкретний зв'язок, а потім з огляду на суспільну формацію, якій належить панівний спосіб виробництва. Такий постулат легше висунути, ніж виконати; я можу лише спробувати пояснити та зробити прийнятною дослідницьку програму.

У першому наближенні принципи організації суспільства можна охарактеризувати через інституціональне ядро, яке визначає домінуючу форму соціальної інтеграції. Ці інституціональні ядра досі ще не було проаналізовано в таких своїх формальних складниках: споріднення як всеохопна інституція, держава як загальний політичний порядок, взаємодоповняльне відношення між функціонально специфікованою державою й диференційованою економічною системою. Однак я не хотів би ступати на даний шлях аналізу, оскільки формальні складники цих засадничих інституцій лежать у настільки відмінних один від одного вимірах, що навряд чи можна встановити їх логіко-розвиткову послідовність. Перспективнішою є спроба класифікувати за еволюційними ознаками безпосередньо форми соціальної інтеграції, визначені через принципи організації суспільства. Тим більше, що стосовно до онтогенезу компетенції дії, зокрема онтогенезу моральної свідомості, логіко-розвиткові зв'язки вже було пояснено.

Звичайно, з огляду на онтогенез ми не можемо дійти жодних висновків щодо рівнів розвитку суспільств. Соціально-еволюційні процеси навчання не можна зараховувати ані лише до суспільства, ані до індивідів. Імовірно, навчальний процес онтогенезу несе на собі система особистості; і в певному сенсі існують тільки соціалізовані суб'єкти, які вчаться. Однак у разі вичерпання навчальних здатностей соціалізованих суб'єктів суспільні системи можуть утворювати нові структури, аби вирішувати загрозливі для їх стабільності проблеми управління. З цього погляду еволюційний процес навчання суспільств залежить від компетенції індивідів, що до них належать.

З другого боку, останні здобувають свою компетенцію не як ізольовані монади, а в процесі їх вrostання в символічні структури свого життєсвіту. Цей розвиток проходить через три щаблі комунікації, які я хотів би дуже грубо охарактеризувати таким чином.

На *щаблі символічно опосередкованої інтерації* висловлювання й дії ще обмежені рамками одного, імперативно визначеного комунікативного модусу. А висловлює за допомогою комунікативного символу поведінкове очікування, на яке Б реагує певною дією з наміром задовольнити очікування А. Значення комунікативного символу й дії взаємно визначаються. Учасники комунікації передбачають, що в міжособистісних стосунках вони могли б, у принципі, обмінюватися місцями, але залишаються прив'язаними до своєї перформативної установки. На *щаблі пропозиційно диференційованого мовлення* висловлювання й дія вперше розходяться. А та Б можуть поєднувати перформативну установку учасника з пропозиційною установкою спостерігача; обоє *можуть* не лише приймати перспективу іншого учасника, але й *змінювати* перспективу учасника на перспективу спостерігача. Тому два взаємні поведінкові очікування можуть координуватися таким чином, що конституюють систему взаємної мотивації, або, інакше кажучи, соціальну роль. На цьому щаблі дії відділяються від норм. На третьому *щаблі аргументативного мовлення предметом обговорення можуть ставати домагання значущості*, які ми пов'язуємо з мовленнєвими актами. Коли в дискурсі ми обґрунтовуємо твердження або виправдовуємо дії, то обговорюємо висловлювання або норми (що лежать в основі дій) гіпотетично, тобто з огляду на те, відповідають чи не відповідають вони дійсності, можуть чи не можуть бути чинними. Норми й ролі постають як такі, що потребують аналізу; їх значущість можна спростовувати або обґрунтовувати з посиланням на принципи.

Я нехтую когнітивними аспектами комунікативного розвитку та вказую лише на поступове диференціювання градуїрованої в собі суспільної реальності. Спочатку дії, мотиви (і, відповідно, поведінкові очікування) та діючі суб'єкти сприймаються на одному рівні реальності.

На наступному щаблі дії та норми розходяться, норми разом із діями та їх мотивами пересуваються на рівень, що лежить неначе під рівнем, на якому фактично відбуваються дії. На останньому щаблі принципи, за якими можуть утворюватися норми дії, відрізняються від самих цих норм; разом із діями та їхніми мо-

тивами принципи також опускаються нижче площини норм, а отже, й наявної системи дії.

На цьому шляху ми можемо отримати основні поняття генетичної теорії дії, які припускають два варіанти їх прочитання: їх можна розглядати або як поняття щодо поступово придбаної компетенції здатного до мови й дії суб'єкта, який востає у символічний універсум; або як поняття щодо інфраструктури самої системи дії. У другому значенні я хотів би використати їх для характеристики різних форм соціальної інтеграції. При цьому я намагатимусь відрізнити інституції, які регулюють нормальні випадки, від особливих інституцій, які в конфліктних ситуаціях знову створюють інтерсуб'єктивність взаєморозуміння (право та мораль), що опиняється в небезпеці.

Якщо конфлікти дії врегульовуються не силою або стратегічними засобами, а на підставі консенсусу, у гру вступають структури, які в індивіда формують моральну свідомість, а в суспільствах – систему моралі та права. Вони визначають серцевину вищезгаданих всезагальних структур дії, причому уявлення про справедливість кристалізуються навколо відношень взаємності, що лежать в основі усіх інтеракцій. У дослідницькій традиції Піаже було виявлено, як відомо, щаблі розвитку моральної свідомості, що відповідають щаблям інтерактивної компетенції⁵³. На передконвенціональному щаблі, де дії, мотиви та суб'єкти дії сприймаються ще на єдино можливому рівні реальності, у разі конфліктів дії оцінюються тільки *наслідки дії*. На конвенціональному щаблі мотиви можуть оцінюватися незалежно від конкретних наслідків дії; визначальною є відповідність певній соціальній ролі або наявній системі норм. На *постконвенціональному* щаблі ці системи норм втрачають свою природну значущість; вони потребують виправдання з універсалістських позицій.

Слід розрізнити всезагальні структури дії, які лежать в основі безконфліктного нормального стану, і ядерні структури як структури консенсуального врегулювання конфліктів. Своєю чергою, ці структури моральної свідомості можуть виявлятися або в безпосередній оцінці, або в активному вирішенні конфліктів дії. Якщо ми при цьому не випускаємо з поля зору щаблі розвитку, відповідно до яких можемо розмістити ці структури, можна інтуїтивно прийнятно з'ясувати, чому щаблеві диференціації часто виявляються між такими сферами дії:

а) між здатністю оволодіти нормальною ситуацією та здатністю оцінити конфліктну ситуацію з морально-правового погляду і

б) між моральним судженням і моральним вчинком. Загалом,

щаблеві диференціації виказують себе як у поведінці індивідів, так і на рівні суспільних систем. Наприклад, у неолітичних суспільствах системи моралі та права стоять на передконвенціональному щаблі правового врегулювання конфліктів, тоді як безконфліктні нормальні стани регулюються в межах системи споріднення, отже, на конвенціональному щаблі. Так само це стосується й різниці між структурами свідомості, які виразно набувають значущості вже в системах тлумачення, проте ще не втілені інституціонально в системах дії. Так, у багатьох міфах перед-висококультурних суспільств вже можна знайти наративно викладені моделі конфліктів і моделі їх вирішення, які відповідають конвенціональному щаблю розвитку моральної свідомості, тоді як інституціалізоване право задовольняє вимогам передконвенціонального щабля моральної свідомості.

Тому за (дуже попередньої) спроби розрізнити *рівні соціальної інтеграції* пропоную розрізнити

- а) загальні структури дії,
- б) структури картин світу, оскільки вони є визначальними для моралі та права й
- в) структури інституціалізованого права *та зобов'язувальних моральних уявлень*.

Неолітичні суспільства:

- а) *конвенціонально* структурована система дії (символічна реальність розділена на рівень дій і норм),
- б) міфічні картини світу ще безпосередньо обмежені системою дії (зразками конвенціонального вирішення моральних конфліктів дії),
- в) правове врегулювання конфліктів здійснюється з *передконвенціонального погляду* (оцінка наслідків дії, компенсація спричиненого збитку, реконструкція статусу *quo ante*^{*}).

Ранні високі культури:

- а) конвенціонально структурована система дії,
- б) міфічна картина світу, яка бере на себе функцію легітимації власників панівних позицій, відділена від системи дії,
- в) врегулювання конфліктів *із погляду конвенціональної, пов'язаної зі здійсненням правосуддя моралі або репрезентованої фігурою володаря справедливості* (оцінка, відповідна до намірів дії, перехід від відплати до штрафу, від солідарної до індивідуальної відповідальності).

* Повернення до того, як було раніше (лат.). – Прим. перекл.

Розвинені високі культури:

а) конвенціонально *структурована* система дії,
б) розрив із міфічним мисленням, формування раціоналізованих картин світу (з постконвенціональними правовими й моральними уявленнями),

в) врегулювання конфлікту з погляду відділеної від референтної особи володаря конвенціональної моралі (розширена система судової практики, залежне від традиції, але систематизоване право).

Модерн:

а) постконвенціонально структурована *сфера* дії: диференціювання універсалістськи впорядкованої сфери стратегічної дії (капіталістичне підприємство, громадянське приватне право). Настанови на принципово обґрунтовані політичні волевиявлення (формальна демократія),

б) *універсалістськи вдосконалена* легітимаційна доктрина (раціональне природне право),

в) врегулювання конфлікту з погляду суворого відділення легальності від *моральності*; *всезагальне, формальне й наскрізно раціоналізоване право*, *керована принципами* приватна мораль.

VI

Я хотів би проілюструвати на *прикладі*, як можна зробити корисною цю настанову для теорії соціальної еволюції. Вибираю проблему виникнення класових суспільств, оскільки можу спиратися на згадане дослідження Клауса Едера⁵⁴. (1) Класові суспільства утворюються в межах певного політичного порядку; тут вже не треба здійснювати соціальну інтеграцію через систему споріднення, її може брати на себе держава.

Про початок держави існує тепер низка теорій, які я хотів би піддати критиці⁵⁵.

а) Згідно з теорією нашарування⁵⁶, виникнення панівного політичного прошарку й заснування державного порядку відбулося внаслідок підкорення кочовими вівчарськими племенами осілих землеробів і скотарів і встановлення влади завойовників. Сьогодні цю теорію емпірично спростовано, оскільки номадизм є більш раннім, ніж перші високі культури⁵⁷. Виникнення держави мусить мати ендогенні причини.

б) *Теорія розподілу праці*⁵⁸ частіше за все є найбільш комплекс-

ною версією. Сільськогосподарське виробництво спрямоване на надлишок і веде (у зв'язку з демографічним зростанням) до вивільнення робочих рук. Воно уможливорює суспільний поділ праці. Різні соціальні групи, які через це виникають, привласнюють суспільне багатство диференційовано й утворюють соціальні класи, від яких переймають (принаймні) функції панування. Ця теорія всупереч її сугестивній силі не когерентна. Суспільний поділ праці означає функціональну специфікацію в межах професійної системи; однак диференційовані відповідно до знань і навичок професійні групи не мають створювати з власної волі протилежності інтересів, які спричинятимуть диференційований доступ до засобів виробництва. Бракує аргументації, яка показувала б, чому з різниці інтересів, що коріняться в професійній спеціалізації, має випливати функція панування. Суспільний поділ праці так само відбувається як у межах політично панівного класу (між духівництвом, армією й бюрократією), так і в межах населення, що працює (наприклад, між селянином і кваліфікованими робітниками).

в) Теорія нерівності⁵⁹ пояснює виникнення держави безпосередньою проблемою розподілу. З продуктивністю праці виникає надлишок товарів і засобів виробництва. Дедалі більша різниця в багатстві має своїм наслідком соціальну різницю, яку не може подолати відносно егалітарна організація споріднення. Проблеми розподілу вимагають іншої організації суспільного спілкування. Ця теза, якщо вона підтвердиться, могла б пояснити виникнення системних проблем, які може вирішувати державна організація; однак разом з тим не була б поясненою сама ця нова форма соціальної інтеграції. Загалом, припущення автоматичного зростання продуктивних сил у будь-якому разі є неправильним принаймні для сільськогосподарського виробництва. Наприклад, індіанці Амазонки володіли всіма технічними засобами для вирощування надлишку харчових продуктів; але лише контакт із європейськими колоністами дав поштовх для використання наявних потенціалів виробництва⁶⁰. Однак серед тваринників мали місце значні соціальні нерівності, оскільки табун можна було порівняно легко збільшувати.

г) *Гіпотеза іригації*⁶¹ пояснює об'єднання кількох селищ у спільноти, які за власним бажанням об'єднуються в політичні спільноти, щоб завдяки побудові зрошувальних установок широкого охоплення подолати засуху в країні; зі спорудженням таких обладнань пов'язана функціональна необхідність управління, яке становитиме

при нагоді ядро держави. Вважається, що цю гіпотезу емпірично спростовано, оскільки в Месопотамії, Китаї та Мексиці утворення держав передувало зрошувальним проектам. У всьому іншому ця теорія також пояснює лише виникнення системної проблеми, але не спосіб її вирішення.

д) *Теорія щільності населення*⁶² пояснює виникнення держави передусім екологічними й демографічними факторами. Можна виходити з ендегенного зростання населення, що зазвичай приводить до просторового розширення сегментованих суспільств, тобто до переселення в нові області. Якщо екологічний стан, гори, море або пустелі, безплідна місцевість і таке інше запобігали виселенню або втечі, ущільнення населення й спричинена конфліктами нестача земель не залишали ніякого іншого виходу, окрім як підпорядкування переважної більшості населення політичному пануванню деякого переможного роду. Комплексність поселень із великою численністю населення можна було подолати тільки державною організацією. Навіть якщо такі проблеми населення могли виказувати себе в усіх ранніх високих культурах, ця теорія також не пояснює, чому і як ці проблеми могли вирішуватися.

Жодна зі згаданих теорій не робить відмінності між *системними проблемами*, які висувають надмірні вимоги до здатності управління системи споріднення, та *еволюційним процесом навчання*, який пояснює перехід до нової форми соціальної інтеграції. Тільки за допомогою механізмів навчання ми можемо пояснити, чому взагалі деякі численно невеликі суспільства могли знайти вирішення своїх еволюційних проблем управління і чому вони змогли знайти саме це вирішення для організації держави. Тому я спираюся на такі тези:

– Треба розрізняти (згідно з когнітивістською психологією розвитку) щаблі розвитку для онтогенезу здатностей пізнання та здатностей дії. Я розумію ці щаблі як рівні навчання, що встановлюють умови можливих навчальних процесів. Оскільки навчальні механізми належать до оснащення (здатних до мови) людських організмів, соціальна еволюція, якщо тільки виконано (частково специфічні для певних фаз) рамкові умови, може спиратися на індивідуальні здатності до навчання.

– Ці здатності до навчання, отримані спочатку окремими членами суспільства або маргінальних груп, здобувають доступ до системи тлумачення суспільства через зразкові навчальні процеси. Стосовно до емпіричних знань і морально-практичної розсудливості колек-

тивно поділювані структури свідомості й запаси знання становлять когнітивний потенціал, який може суспільно використовуватися.

– Щодо суспільств ми також можемо говорити про еволюційний навчальний процес, якщо вони вирішують системні проблеми, які становлять еволюційні виклики. Останні є проблемами, що в межах наявної суспільної формації висувають надмірні вимоги до спроможності управління. Суспільства можуть вчитися еволюційно, якщо вони використовують наявні в картинах світу когнітивні потенціали для переорганізації систем дії. Цей процес можна представити як інституціональне втілення структур раціональності, що вже виражені в картинах світу.

– Введення нового організаційного принципу означає заснування нового рівня соціальної інтеграції. Цей рівень зі свого боку уможлиблює імплементацію наявного (або виробництво нового) технічно-організаційного знання, тобто підвищення продуктивних сил і розширення системної комплексності. Щодо соціальної еволюції передову функцію мають, звісно, навчальні процеси у сфері морально-практичної свідомості.

(2) З огляду на ці тези я хотів би запропонувати такі пояснювальні нариси щодо виникнення класових суспільств⁶³. *Феноменом, що потребує пояснення, є виникнення політичного порядку, який так організовує суспільство, що його члени можуть належати до різних родових ліній. Соціально-інтегративна функція від відносин споріднення переходить до відносин владарювання. Колективна ідентичність репрезентується вже не фігурою спільного предка, а фігурою спільного володаря.*

б) *Теоретичне тлумачення феномену:* позиція владарювання повноважує на виконання легітимної влади. Легітимність влади може спиратися не лише на санкціонування статусу споріднення, позаяк права, що спираються на сімейне положення, на легітимні відносини споріднення загалом, знаходять свою межу саме в політичній владі володаря. Легітимна влада кристалізується навколо функції судової практики й навколо позиції судді, коли право стає реорганізоване таким чином, що воно набуває рис конвенціональної моралі. Це той випадок, коли суддя, замість того щоб виконувати свої обов'язки лише як арбітра щодо випадкових обставин у стосунках між партіями, що беруть участь у розподілі влади, може судити згідно з інтерсуб'єктивно визнаними, освяченими традицією правовими нормами; коли він враховує поряд із конкретними на-

слідками дії також намір злочинця; коли він вже не керується ідеєю відплати за виникле пошкодження й відновлення статусу *quo ante*, а карає обвинувачуваного за порушення правил. Легітимна влада має спочатку форму праворозпорядниці засобами санкцій конвенціонального судочинства. При цьому приймається міфічна картина світу, яка, перевищуючи свої функції пояснення, виконує функції виправдання в сенсі легітимації панування.

в) Із цього випливає *мета пояснення: диференціювання* позицій панування припускає, що передбачуваний володар на основі конвенціональної судової практики утворює чинну владу. Тому виникнення держави має пояснюватися успішною стабілізацією суддівської позиції, яка припускає консенсуальне врегулювання конфліктів дії на шаблі конвенціональної моралі.

Ось невелике пояснення щодо цього.

г) *Вихідний стан*: неолітичні суспільства, у яких комплексність системи споріднення привела вже до більш міцної ієрархічної класифікації, я зараховую до еволюційно перспективних суспільств. Вони вже інституціалізують часово обмежені політичні ролі. Зрозуміло, ватажки, королі або вожді оцінюються згідно з їхніми конкретними діями; їхні дії не є легітимними самі по собі. Такі ролі інституціалізуються лише на короткий час (наприклад, для ведення війни) або обмежуються для виконання спеціального завдання (щоб, наприклад, закликати дощ і піклуватися про гарні врожаї). Із соціально-структурного погляду ці ролі ще не переміщені в центр суспільної організації⁶⁴.

д) *Особливі системні проблеми*. В еволюційно перспективних неолітичних суспільствах виникають системні проблеми, які не можна вирішити здатністю управління, обмеженою родовим організаційним принципом. При цьому може йтися, наприклад, про екологічно зумовлені проблеми земельної обмеженості й щільності населення або проблеми нерівного розподілу соціального багатства. Ці невирішені в певних межах проблеми стають тим помітнішими, чим частіше вони призводять до конфліктів, які висувають надмірні вимоги до архаїчних правових інституцій (третейський суд, право війни).

е) *Випробування нових структур*. Деякі суспільства, що відчували на собі проблемний тиск еволюційних викликів, використовують когнітивний потенціал своїх картин світу й інституціалізоване на конвенціональному рівні, спочатку для проби, судочинство. Так, наприклад, військовому ватажку надається компетенція чинити пра-

восуддя в конфліктних випадках вже не лише відповідно до конкретних розподілів влади, а й відповідно до соціально визнаних, обґрунтованих традицією норм. Тоді право більше не є лише тим, стосовно чого партії можуть домовлятися.

ж) *Стабілізація через системоутворення.* Ці суддівські позиції можуть ставати новаторами соціальної еволюції. Але, як показує приклад африканського королівства Баротсе*, завдяки таким функціям судочинства не всі перспективні експерименти ведуть до тривалої інституціалізації позиції панування, а отже, до еволюційного успіху. Лише за підходящих граничних умов, наприклад, воєнного затвердження племені або спорудження іригаційного проекту, такі ролі можуть бути на тривалий термін диференційованими, тобто ставати достатньою мірою стабілізованими, аби підтримувати політичну підсистему. Через це еволюційно успішні суспільні системи відрізняються від суто перспективних суспільних систем.

з) *Виникнення класових структур.* «На основі політичного панування матеріальний процес виробництва може тоді відокремлюватися від обмежувальних умов системи споріднення й реорганізовуватися через відносини панування»⁶⁵. Володар забезпечує собі лояльність своїх службовців, священників і родин, що ведуть війну, завдяки тому, що гарантує їм привілейований доступ до засобів виробництва (господарювання в палацах і храмах).

і) *Розгортання продуктивних сил.* «Продуктивні сили, які вже було виявлено в процесі неолітичної революції, лише тепер можуть використовуватися у значному масштабі: інтенсифікація землеробства й утримання худоби, розширення ремісництва є результатом розширеної організаційної здатності класового суспільства. Так виникають нові форми кооперації (наприклад, у зрощувальному землеробстві) або обміну (наприклад, у ринковій торгівлі між містом і країною)»⁶⁶. (3) Цей аргумент міг би пояснити також, якщо перевірити його емпірично, як у соціальній еволюції взаємопов'язані інверсивні процеси розвитку, а саме кумулятивний навчальний процес, без якого історію не можна пояснити як еволюцію, тобто спрямований процес, з одного боку, і як розпочату й посилену в класових суспільствах експлуатацію людини людиною, з другого⁶⁷. Історичний матеріалізм переніс лінійні поступки на вісь розвитку продуктивних сил і використав діалектичні розумові фігури для розви-

* Перше велике королівство Лозі (Баротсе) у долині верхньої Замбезі сформувалось у XVII столітті. – Прим. перекл.

тку виробничих відносин. Якщо ми передбачаємо навчальні процеси не лише для виміру технічно застосовного знання, а й для виміру морально-практичної свідомості, то затверджуємо шаблі розвитку як для продуктивних сил, так і для форм соціальної інтеграції. Однак тепер ступінь експлуатації й репресії в жодному разі не перебувають у протилежних відношеннях до цих рівнів розвитку. Соціальна інтеграція, яка здійснюється через відносини споріднення й гарантується в конфліктних випадках через передконвенціональні правові інституції, належить, якщо розглянути з позиції логіки розвитку, до більш низького шабля, ніж соціальна інтеграція, яка здійснюється через владні зв'язки й у конфліктних випадках забезпечується через конвенціональні правові інституції.

Усупереч цьому прогресу, з необхідністю здійснювані водночас на практиці в політичних класових суспільствах експлуатація й придушення, які *допускає* система споріднення, *мають* оцінюватися, порівняно з менш суттєвими соціальними нерівностями, як регрес. Позаяк справа постає таким чином, що потреба легітимації, яку власне класові суспільства змогли створити, структурно не може бути задовільною. Це ключ до соціальної динаміки класової боротьби. Як можна пояснити цю *діалектику* прогресу?

Пояснення я бачу в тому, що нові рівні навчання означають не лише розширений ігровий простір можливостей, а й нові проблемні ситуації. Більш високий рівень розвитку продуктивних сил і соціальної інтеграції звільняє, щоправда, від проблем подоланої суспільної формації; однак проблеми, які додаються на новому шаблі розвитку, можуть зростати, якщо їх взагалі можна порівнювати зі старими за інтенсивністю. Так виглядають справи щодо проблем нерухомого майна, які по-новому виникають у разі переходу до державно організованих суспільств. З другого боку, перспектива, з якої ми почали це порівняння, залишатиметься перевернутою, доки ми не врахуємо також специфічні навантаження додержавних суспільств: родинно організовані суспільства мають показувати кращий результат, якщо ми висвітлюємо їх відповідно до характеру проблем, які є типовими лише для класових суспільств. Соціалістичні поняття боротьби проти експлуатації й придушення недостатньою мірою зменшують різницю між еволюційно різними станами проблеми. Зрозуміло, у еретичних традиціях є вказівки для виокремлення в понятті не лише прогресу, але й експлуатації. До її видів належать пошкодження тіла (голод, виснаження й хвороба), образи особи (приниження, кабала

й страх), нарешті, душевний розпач (самотність і порожнеча), яким знову відповідають надії, а саме надія на добробут і безпеку, свободу й гідність, щастя й здійснення.

Екскурс до прогресу та експлуатації

Спираючись на шаблі розвитку соціальної інтеграції, я зараховую основні інституції, завдяки яким ми можемо описати насамперед суспільні принципи організації (тобто сім'ю, державу, диференційовану економічну систему), до історичного прогресу. Інновації, що мали значні еволюційні наслідки, означають, однак, не лише новий рівень навчання, але й новий стан проблем, а це свідчить про нову категорію навантажень, які супроводжують нову суспільну формацію. Діалектика прогресу виражається в тому, що *із придбанням здатностей вирішення проблеми до свідомості потрапляють нові проблемні ситуації*. Тоді як, наприклад, природничо-наукова медицина ставить деякі хвороби під контроль, щодо всіх інших хвороб формується контингентна свідомість. Цей рефлексивний досвід фіксується в понятті природної якості: природною є сфера життя, з'ясована у своїй псевдо-природності. Страждання, спричинені випадковостями неопанованого ходу подій, отримують нову якість, мірою того як ми набуваємо компетенції розсудливо втручатися в нього. Це страждання стає тоді негативом нової потреби. У такий спосіб ми можемо спробувати пояснити соціальну еволюцію як провідну нитку тих проблем і потреб, які вперше стають спричиненими еволюційними досягненнями: сам соціально-еволюційний процес навчання генерує на кожному шаблі розвитку нові ресурси, які означають нові виміри обмеженостей і разом з тим нові історичні потреби.

З переходом до соціокультурних форм життя, тобто з появою сімейної структури, виникає *проблема відмежування суспільства від зовнішньої природи*. Пізніше в неолітичних суспільствах актуальною стає тема гармонізації суспільства з природним довкіллям. Влада над природою усвідомлюється як надто обмежений ресурс. Досвід безсилля перед випадковістю зовнішньої природи має ставати реінтерпретованим через міф і магію. Із впровадженням політичного загального порядку виникає *проблема самоврядування суспільної системи*. Пізніше в розвинених високих культурах державні організаційні заходи стають центральною потребою. Забезпечення правових гарантій усвідомлюється як надто обмежений ресурс. Досвід суспільної репресії й сваволі має відшкодовуватися легітимацією

влади. Це вдається в межах раціоналізованих картин світу (з виникненням яких може послаблюватися, між іншим, головна проблема попереднього щабля [безсилля перед випадковістю зовнішньої природи]). У Модерні разом з автономізацією господарства (і комплементаризацією держави) виникає проблема *самокерованого обміну суспільної системи із зовнішньою природою*.

Пізніше в промисловому капіталізмі суспільство свідомо підпорядковується імперативу економічного збільшення й розширення багатства. Цінність усвідомлюється як дуже незначний ресурс. Досвід соціальної нерівності виводить на перший план соціальні рухи й відповідні стратегії соціального задоволення. У соціалістичних державах народної демократії (з появою якої може, між іншим, притуплятися гострота центральної проблеми попереднього щабля [брак правового забезпечення]) вони, здається, досягають своєї мети. Нарешті, якби постмодерні суспільства, аналізовані сьогодні з різних боків, мали відрізнятись верховенством наукової й виховної системи, тоді можна було б спекулювати на проблемі *саморегульованого обміну суспільної системи з внутрішньою природою*. Головною темою знову ставав би структурно скорочений ресурс: не набуття влади, надійності або цінності, а набуття мотивації й сенсу. Позаяк соціальна інтеграція внутрішньої природи дискурсивно відбувалася дотепер як природно здійснюваний процес інтерпретації потреб, у багатьох сферах життя могли виступати на перший план принципи участі, тоді як небезпека аномії (та апатії), що зростає одночасно, могла викликати нові, пов'язані з контролем мотивації проблеми управління. Тоді, ймовірно, навколо нового організаційного принципу утворюється нове організаційне ядро, у якому поєднуються елементи суспільного виховання, соціального забезпечення, лібералізованого виконання вироку й терапії психічних захворювань.

Я нагадую про цю перспективу, для якої, щоб пояснити її *можливість*, є в найкращому разі лише підстава *того*, що соціально-структурно зафіксований зразок диференційованого виконання соціальної влади міг би пережити навіть *економічну форму* класового панування (незалежно від того, здійснюється воно тепер через приватні права власності чи через елітарно розподілену державну бюрократію). У майбутній, пом'якшеній до соціально-психологічного примусу й водночас інтенсифікованій формі класового панування слово «панування» (яке нагадує про відкриту, пов'язану з певними особами, політичну форму соціального застосування сили,

головним чином у європейському феодализмі) було вдруге переломлено – не через буржуазне приватне право, а через соціально-державну виховну систему. Однак чи допомагає це виправдати порочне коло між розширеною участю й соціальною адміністрацією, що продовжує зростати, між дедалі більшою рефлексивністю мотивоутворювальних процесів і зростанням соціального контролю (тобто маніпулюванням мотивацією) – ці запитання я залишу тут без відповіді, незважаючи на чіткі судження відроджених песимістичних антропологій.

Я запропонував проблемний спектр самоконституювання суспільства, який простягається від відокремлення від довкілля, через самоврядування й самокерований обмін із зовнішньою природою до самокерованого обміну із внутрішньою природою. З кожним еволюційно новим проблемним станом виникають нові скорочення, а саме обмеженість у технічному уможливленні влади, політично створеній надійності, економічно створеній цінності й культурно придбаному сенсі; і разом з тим на передній план виходять нові історичні потреби. Якщо цю сміливу схему вважати прийнятною, тоді виходить, що з рефлексивізацією мотивоутворення й структурним браком сенсу логічний ігровий простір для еволюційно нових проблемних сфер вичерпано. Кінець *першої спроби* міг би означати повернення до проблем відмежування на новому рівні, а саме до відкриття внутрішніх меж, на які натрапляють процеси соціалізації, і до виявлення нових випадковостей на цих межах суспільної індивідуалізації.

VII

Насамкінець я хотів би назвати перспективи, які виявляються для дискусії з конкурентними пояснювальними настановами. У ролі еволюційно-теоретичних настанов назву *структуралізм*, *неоеволюціонізм* і соціологічний функціоналізм. Концепт історичного прогресу, який тісно пов'язаний із соціальною еволюцією, ставить, крім того, логіко-наукові питання, які було викладено, з одного боку, у формі критики філософії історії⁶⁸, а з другого – у межах еволюціоністської етики⁶⁹.

(1) Альтюссер та Годельє спробували ввести в історичний матеріалізм концепти та припущення, розроблені Леві-Строссом⁷⁰. *Поняття структури запозичено* в суспільствах, що передують суспільствам високої культури, а точніше, вилучено з аналогічних

структур «дикого» мислення й родових структур суспільних відносин. Поняття стосується фундаментальної системи правил, виконуваних у процесах пізнання, мовленні й інтеракції. Ці правила не можна зчитувати безпосередньо з поверхні явищ; йдеться, швидше, про глибинні структури, яких ненавмисно дотримуються окремі індивіди, коли створюють спостережувані культурні образи. Правила чинні не лише для окремих індивідів, а й мають колективну значущість. Крім того, вони утворюють систему, яка дає змогу встановлювати трансформаційні зв'язки між породжуваними висловлюваннями. Структури здатні до їх раціональної постконструкції⁷¹. Я не можу погодитись із різними спробами марксистського засвоєння основних структуралістських понять. Вони сприяли інфляційному застосуванню цих понять, тобто поширенню їх за межі добре описаної сфери антропології, тому необхідні зрозумілі визначення. На рівні системи особистості можна відмежувати один від одного три структурні виміри: процес пізнання, мовлення й інтеракції. Це означає, що сформовано окремі структури й розвинено відповідні компетенції, які уможливають

а) операції мислення, когнітивну обробку досвідів та інструментальної дії,

б) утворення фонетично й граматично правильно оформлених речень і

в) інтеракції та консенсуальне врегулювання конфліктів дії. Проте мовна комунікація (а в інакший спосіб також і стратегічна дія) вимагають інтеграції структур із кількох з цих вимірів. Тому структури мовних *висловлювань* дуже непросто аналізувати, *виходячи за межі* лінгвістичної структури. Значення мовного засобу очевидне: у ньому поєднані індивідуальна й суспільна свідомість. На рівні соціальної системи можна зазначити, якщо я правильно розумію, селективні й елементарні глибинні структури для продуктивних сил і форм соціальної інтеграції. Продуктивні сили втілюють технічне й організаційне знання, яке можна аналізувати на основі когнітивних структур. Інституційна рамка й механізми врегулювання конфліктів утілюють практичне знання, яке можна аналізувати на основі структур інтеракцій і форм моральної свідомості. Порівняно з цим картини світу є висококомплексними утвореннями, які визначаються через когнітивні, мовні й морально-практичні форми свідомості, причому поєднання й узгодженість цих структур встановлено не раз і назавжди.

Дотепер спроби раціональної постконструкції мали успіх наспереди там, де легше за все можна було ізолювати елементарні глибинні структури: у мовознавстві, а саме в теорії фонетики й синтаксису; в антропології, коли вона має справу з примітивними системами споріднення (міфічні картини світу, доступні структуралістському аналізу тією мірою, якою вони безпосередньо обмежені структурами інтеракції)⁷²; і, нарешті, високопродуктивною є також психологія, якщо вона має справу (у дослідницькій традиції Піаже) з онтогенезом мислення й моральної свідомості⁷³. Менш успішними спроби реконструкції є там, де переплітаються різні структури: це виявляється в теорії прагматики, у соціо- й етнолінгвістиці, якщо вони мають справу з універсальними процесів висловлювання й взаєморозуміння; у психоаналітичній мовній теорії, яка досліджує умови систематично перекрученої комунікації; і, нарешті, в структуралістському аналізі картини світу, який рідко проникає крізь поверхню комплексних традицій⁷⁴. Звичайно, структуралізм натикається на межі всіх синхронічних досліджень; це було менше помітно в мовознавстві й антропології лише через статичні якості об'єктної галузі. Структуралізм обмежується здебільшого логікою наявних структур і не поширюється на зразок структуроутворювальних процесів. Лише розроблена Піаже настанова генетичного структуралізму, який іде за логікою розвитку процесу утворення структур, будує місток до історичного матеріалізму. Він пропонує, як виявляється, можливість підвести різні способи виробництва під більш абстрактні, відповідні до логіки розвитку погляди.

Здається, цілком можливо відтворити історію техніки на онтогенетично проаналізованих щаблях когнітивного розвитку, так щоб ставала очевидною логіка розвитку продуктивних сил. Але історичний наслідок способів виробництва можна розкласти лише на підставі абстрактних принципів суспільної організації, якщо ми можемо вказати, які структури картини світу відповідають окремим формам соціальної інтеграції та як ці структури обмежують розвиток мирського знання. Інакше кажучи: саме історико-матеріалістична настанова залежить від структурного аналізу розвитку картини світу. Еволюція картин світу є посередником між щаблями розвитку структур інтеракції й успіхами технічно застосовного знання. У поняттях історичного матеріалізму це означає: діалектика продуктивних сил і виробничих відносин здійснюється опосередковано через ідеології.

(2) Антропологічні еволюційні теорії кінця XIX століття (Морган,

Тейлор) були відтиснуті в нашому столітті культуррелятивістськими поглядами функціоналістської школи; лише такі автори, як В. Г. Чайлд і Л. Вайт дотримуються концепту всезагальних щаблів розвитку⁷⁵. Під впливом панівної культурантропології (Крьобер, Маліновські, Мід) теоретико-розвиткові погляди, як показує «мультилінійний еволюціонізм» Дж. Г. Стюарда⁷⁶, представлені лише в дуже стриманій формі й у пристосуванні до культурекології. Однак теоретичні успіхи біологічної еволюційної теорії знову засвідчили останнім часом поштовхи до відновлення соціально-наукового еволюціонізму. Соціальна еволюція більше не здається невизначеною як лише продовження органічної еволюції; неоеволюціоністи (Парсонс, Луманн, Ленські)⁷⁷ дотримуються тієї думки, що соціальну еволюцію можна пояснити згідно з проаналізованою й перевіреною моделлю природної еволюції. Евристична користь біологічної моделі безперечно; проте сумнівно, чи показує вона шлях до узагальненої теорії еволюції, яка однаково може мати значення як для природного, так і для культурного розвитку⁷⁸. Біологічна модель спирається, як відомо, на концепт збереження стану сталості системи, яка сама себе регулює й відділяє від надскладного доквілля.

Між доквіллям і системою існує різниця в комплексності; система, що зберігає свої межі, стоїть перед завданням розгорнути таку власну комплексність, щоб вона могла зменшити комплексність доквілля. Носіями природної еволюції є *види*, які представлені відповідно до певного, здатного до відтворення генофонду. Види відтворюють себе у формі *популяцій*, які стабілізуються у своїх екологічних нішах. Вони, своєю чергою, складаються з окремих *організмів*, які взаємодіють між собою й зі своїм доквіллям. Еволюційний навчальний процес починається безпосередньо в генофонді. Через процес *мутації*, котру можна розглядати як помилку під час передачі генетичної інформації, утворюються фенотипи, що відхиляються. Їх відбір здійснюється під селективним тиском доквілля, і вони уможливають *стабілізацію* залежної від умов свого середовища популяції. Цей нетелеологічно керований навчальний процес веде до результату, який можна пояснити телеологічно: види можуть упорядковуватися в ієрархічній послідовності з погляду морфології й поведінки, тобто відповідно до комплексності їх фізичної організації й дальності дії їх потенціалу реакції.

У разі перенесення цієї моделі на суспільний розвиток постають, по суті, три запитання. У чому полягає еквівалент процесу мутації? У

чому полягає еквівалент виживаності популяції? У чому, нарешті, полягає еквівалент ієрархії еволюції, яка заповнена різними видами?

(а) Я вбачаю евристичну користь біологічної моделі в тому, що вона спрямовує увагу на еволюційний механізм навчання. Цей механізм, що породжує варіативність, який у певному, спочатку невизначеному сенсі відповідає мутації, полягає, очевидно, в основі культурної традиції. Природна еволюція не зачіпатиме індивідуальні навчальні процеси окремих організмів, які розширюють і модифікують генетично запрограмовану поведінку (позаяк поведінкова модифікація обмежена циклом життя окремого організму й не охоплена ланцюгом зворотного зв'язку з наступним колом відтворення генофонду). Навпаки, на соціокультурному щаблі розвитку навчальні процеси із самого початку соціально організовані так, що результати навчання можуть передаватися з покоління в покоління. У такий спосіб культурна традиція пропонує медіум, завдяки котрому після того, як механізм природної еволюції зупиняється, можуть почати працювати інновації, що породжують варіативність.

Напрошується питання про відмінність між процесом мутації й соціальним навчанням⁷⁹. Еволюційний навчальний процес відбувається тут не через зміну генофонду, а через зміну потенціалу знання; розрізнення між фено- і генотипом втрачає на цьому рівні будь-яке значення. Інтерсуб'єктивно поділене й збережуване традицією знання є складовою частиною суспільної системи, а не власністю ізольованих індивідів; позаяк воно формується лише через соціалізацію індивідів. Природна еволюція веде до більш або менш гомогенного поведінкового репертуару серед членів виду, тоді як соціальне навчання має своїм наслідком прискорену диверсифікацію поведінки. Ці порівняння можна було б продовжувати. Однак принципів труднощі я вбачаю в тому, що, хоч біохімії й вдалося в останні десятиліття проаналізувати процес мутації, механізм навчання, що лежить в основі такого комплексного явища, як культурна традиція, майже невідомий. З другого боку, перспективними є когнітивістська й аналітична психології розвитку, які пропонують у ролі навчальних механізмів або пристосування й асиміляцію під час навчання новим когнітивним структурам, або ідентифікацію й екстраполяцію під час утворення мотиваційного базису. Однак доти, доки ці механізми не проаналізовано достатньою мірою, ми не можемо судити, чи є порів-

няння мутації* з традицією суто метафоричним, а чи можна виявити певну функціональну еквівалентність між соціальним механізмом навчання і процесом мутації, що лежить у його основі.

Утім, одна відмінність мала б пробудити нашу підозру: процес мутації формує варіації за принципом випадковості, тоді як онтогенез структур свідомості є вищою мірою селективним і спрямованим процесом.

(б) У природній еволюції успіх навчальних процесів вимірюється здатністю популяції стабілізуватися в певному довікклі; при цьому відтворення виду залежить, зрештою, від виживаності окремих організмів. До того ж щодо здатності організму уникати смерті можна вказати однозначні параметри.

Інакше постає справа, якщо йдеться про здатність суспільства уникати смерті – адже навіть не зрозуміло, що це має означати, позаяк фізичне виживання здатної до відтворення кількості членів суспільства є хоч і необхідною, але не достатньою умовою для збереження ідентичності суспільства.

Ідентичність суспільства визначена нормативно й залежить від його культурних цінностей; з другого боку, під впливом навчального процесу ці цінності можуть змінюватися. Не існує жодної однозначно визначальної цільової функції, якою могла б вимірюватися надстабільність суспільств. Дюнн каже про це так: «Доцільність нової поведінки випробується її сприянням конвергенції цілей. Якщо вона не витримує цього випробування, то зазвичай знижуватиме свою значущість, аби зайняти постійне місце в поведінковому репертуарі. Проте неспроможність генерувати конвергенцію цілей може не лише привести до ідентифікації нового поведінкового способу дії як неадекватного, вона може також поставити під запитання доцільність цілі. Коротше кажучи, так само як цілі генерують випробування адаптивної поведінки, яке може привести до перегляду поведінкових намірів, так і поведінкові наміри іноді генерують випробування адекватності цілей і ведуть до їх перегляду».

Я не хочу приставати на пропозиції Дюнна⁸⁰ й Луманна⁸¹ щодо еволюційного оцінювання вищої системної цінності (system targets goals)**, оскільки вони не виводять із безвихідного кола самовіднесеної дефініції суспільного життя.

* Mutation (лат.) – передавати (з покоління в покоління), повідомляти. – Прим. перекл.

** Система намічених цілей (англ.). – Прим. перекл.

На соціокультурному шаблі навчальні процеси із самого початку мовно організовані, так що об'єктивність досвіду одинака обмежена взаємно структурованою інтерсуб'єктивністю взаєморозуміння одинаків.

Тому між соціалізованими індивідами та їх суспільством не існує таких само інструментальних відносин, як між екземпляром і видом на шаблях розвитку людиноподібних мавп. Позбавленим сенсу є також представлення інструменталізації вищої системної цінності, беручи до уваги те, що в певний момент індивіди знають і бажають; адже вони були соціалізовані у своєму суспільстві. Якщо стає потрібним надати нормативні погляди щодо надстабільності суспільств, ми завжди можемо відшукати їх в основних структурах мовної комунікації, у яких суспільства відтворюють себе разом зі своїми членами. Види відтворюють себе завдяки тому, що достатньо велика кількість екземплярів виду уникає смерті; суспільства відтворюють себе, якщо вони уникають того, щоб у традиції зберігалася надто багато хибних думок. Якщо виживаність організмів є випадком випробування навчального процесу видів, то відповідні випадки випробування суспільств полягають у вимірі виробництва й використанні технічно та практично застосовного знання.

(в) Нарешті, в разі перенесення біологічної моделі на суспільний розвиток труднощі випливають також із того, що критерію підвищення комплексності недостатньо, аби виділити еволюційні пороги чи рівні розвитку. Дунн пропонує розрізнити три стадії суспільного розвитку: на першій стадії суспільна система витрачає всю свою здатність пристосування на протиборство з ризиками зовнішньої природи; на другій стадії більше зусиль для пристосування потрібно для протиборства з іншими суспільними системами, ніж для оволодіння природою; на третій стадії успіхи пристосування, що були розвинені в ставленні до природного й соціального оточення, стають рефлексивними – навчанням навчання (*Lernen des Lernens*)⁸². Луманн пропонує розподіл, який слід проводити згідно зі ступенем диференціації трьох основних еволюційних функцій, тобто згідно з поступовим роз'єднанням варіативності, вибірковості та стабілізації. Такі критерії, навіть якщо їх можна було застосовувати до історичного матеріалу, є незадовільними, оскільки хоч і можна з функціоналістського погляду розрізнити ступені комплексності, але в жодному разі не *шаблі* еволюції.

Крім того, у природній еволюції ступінь комплексності не є достатнім критерієм для градації виду в еволюційній ієрархії, оскільки

підвищення комплексності фізичної організації або способу життя часто виявляється еволюційно глухим кутом. Надійна еволюційна градація можлива лише тоді, коли ми знаємо внутрішню логіку послідовності морфологічних змін або збільшення потенціалу реактивних дій. Первісною в разі філогенетичного порівняння є роль, яку відіграє центральна нервова система: загальна структура й логіка розвитку ЦНС має бути відомою, якщо ми бажаємо класифікувати різні види відповідно до рівня розвитку цієї системи⁸³. Також у соціальній еволюції ми не зможемо класифікувати суспільні формації згідно з рівнем їх розвитку, перш ніж стануть відомими загальні структури й еволюційна логіка суспільних навчальних процесів. Центральній нервовій системі відповідають тут когнітивні основні структури, у яких формується технічне й морально-практичне знання.

3. Соціально-науковий неоеволюціонізм задовольняється здебільшого критерієм зростання спрямованості на спроможність управління (*adaptive capacity*). З цього погляду до теорії розвитку *зараховують* поняття й трактування питання системно-теоретично розвиненого *функціоналізму*. Еволюція суспільства відображається тоді в процесах диференціації, функціональної специфікації, інтеграції й респецифікації. У цих методологічних межах рухаються, наприклад, теорії модернізації. Отже, поєднання системного й теоретико-еволюційного поняттєвого репертуару надає, без сумніву, переваги для дослідження структурних змін, що збільшують спроможність управління суспільства. З другого боку, цей аналітичний здобуток привів до сплутування структур здатності до навчання із суспільною комплексністю. Усамостійнений функціоналізм не визнає тієї обставини, що підвищення комплексності завжди можливе тільки на рівні навчання, який досягнутий відповідно до принципу організації суспільства. Однак ми не можемо пояснити систему нових організаційних принципів, доки не знаємо основних структур, специфічних для процесів соціалізації, та логіки їх розвитку. Роз'яснення щодо специфічних для певної предметної сфери здатностей до навчання має передувати аналізу комплексності.

Це виявляється, наприклад, під час застосування системно-теоретичного поняття медіуму комунікації. Фундаментальним медіумом є, очевидно, мова. Еволюційно знаменними кроками є, зокрема, письмова фіксація мови, а також диференціювання підсистем, що збудовані через особливий медіум: політична си-

стема – через право, економічна система – через гроші, наукова система – через істину тощо⁶⁴. Функціоналістський аналіз може тут лише показати, що саме такі інновації збільшують комплексність суспільства. Однак він не пояснює, як структурно можливі розгортання медіумів комунікації на основі мови, і він так само мало пояснює, чому саме ці медіуми стають дієвими за даної форми соціальної інтеграції. У цьому місці я не можу навіть зробити нарис комунікативно-теоретичного виведення різних медіумів з основних структур розмови і дії, проте хотів би принаймні вказати на певну послідовність.

Тільки якщо засобами логіки розвитку вдасться впорядкувати низку принципів організації й визначити відповідні шаблі соціальної еволюції, аналіз комплексності може знайти відповідне йому місце: він слугує тоді тому, аби пояснити особливу еволюцію, яку проходять суспільства, пристосовуючись до екологічних умов та історичних обставин. Соціокультурна морфологія окремих суспільств мала б ухилитися від еволюційної теорії, якби ми не могли доповнити генетично-структуралістське дослідження загальної еволюції функціоналістськи орієнтованим дослідженням особливих еволюцій⁶⁵.

4. Наприкінці наших міркувань я хотів би ще раз повернутися до нормативних припущень, які має кожна теорія розвитку; поза-як теорія природної еволюції має надавати, як було зазначено, і певний критерій напряду, який дає змогу оцінити морфологічні якості й реакційні здатності. У разі природної еволюції вибір цього критерію виявляється менш проблематичним, ніж у разі соціальної, вже тому, що ми завжди можемо послатися, як на основну цінність, на «здатність до виживання» (або на «здоров'я»). Органічне життя настільки синонімічне з відтворенням цього життя, що ми визнаємо право на визначення нормативної пріоритетності усіх «здорових» станів не за спостерігачем, а за самими системами, що живуть: протягом життя самі організми здійснюють оцінювання, за якими перевага віддається збереженню постійності над системним знищенням, відтворенню життя над смертю, здоров'ю над ризиками хвороби. Еволюційний теоретик почувається звільненим від оцінних суджень, він зважає, здається, лише на «оцінку», що дана формою відтворення органічного життя. Звичайно, це логічна помилка: з описової констатації того, що живі системи віддають перевагу певним станам над іншими станами, в жодному разі не випливає їх позитивна оцінка спостерігачем.

Мабуть, можна стверджувати, що еволюційний теоретик, оскільки він сам є живою істотою, мимоволі схильний до того, щоб виявляти нормативну перевагу запобігання смерті не лише як природний феномен, а й як феномен, що перебуває у згоді з природою? У будь-якому разі саме ця узгодженість виправдовує установку багатьох біологів, які вважають курс на еволюцію безперечним благом і не лише вирізняють, а й оцінюють види з огляду на місце, яке вони займають в еволюційній ієрархії. Принаймні лише за цієї передумови є зрозумілими спроби проектувати еволюційну етику⁸⁶. За версією К. Х. Веддінгтона еволюційна етика спирається на метаетичну розсудливість біолога (*biological wisdom*), на те, «що функція етичних переконань полягає в сприянні людській еволюції та що еволюція демонструє цілком розпізнаваний напрямок поступу»⁸⁷. Веддінгтон сподівається уникнути натуралістичного помилкового висновку: «Я стверджую, що якщо ми дослідимо нормальними науковими методами спосіб, яким існування етичних переконань включене в каузальний зв'язок світових подій, то будемо змушені дійти висновку, що функція етизації полягає в сприянні поступу людської еволюції, поступу, який нині має місце, головним чином, у соціальній і психологічній сфері. Ми також з'ясуємо, що у світі як єдиному цілому цей поступ демонструє напрям, який, незалежно від того, гарний він чи поганий, – визначено як концепт фізіологічного здоров'я. Поєднавши ці два моменти, ми можемо визначити критерій, чинність якого не залежатиме від його визнання з боку споконвічного етичного переконання»⁸⁸. Якщо, однак, біологічна мудрість еволюційно виділених (як найбільш прийнятних) етик виражається в тому, що вони сприяють еволюції та здатності до навчання суспільних систем, тоді має передбачатися:

а) що відомо, чим може вимірюватися соціальна еволюція і

б) що соціальну еволюцію вважають певним благом. Веддінгтон спирається, можливо, на те, що ці передумови було достатньо з'ясовано в біології, оскільки

а) критерій напряму природної еволюції вважався чинним і для суспільної еволюції, оскільки

б) разом з відтворенням життя «здоров'я» виступає як об'єктивна цінність. Навіть якщо (а) було б суто припущенням, (б) містить у собі натуралістичний помилковий висновок: біолог у жодному разі не змушений вважати пріоритетною притаманну органічному життю тенденцію до самозбереження, яку він спостерігає, – хай навіть

через ту обставину, що він сам є живою істотою. Тим не менш в об'єктивувальній установці пізнавального суб'єкта він може відмовитися від цієї обставини.

Трохи інакше постає справа з нормативною основою мовної комунікації, на яку нам як теоретикам завжди слід покладатися. Коли ми приймаємо теоретичну установку, вступаємо в дискурс, та й взагалі, в комунікативну дію, ми завжди вже приймаємо, принаймні імпліцитно, певні передумови, за яких тільки й можлива згода: насамперед, передумову, що істинним судженням слід віддавати перевагу над хибними судженнями й що правильним (тобто здатним до виправдання) нормам слід віддавати перевагу над неправильними нормами. Базис значущості мовлення має для живої істоти, яка зберігає себе в структурах мовленнєвої комунікації, обов'язковість всезагальних і неминучих, у цьому сенсі «трансцендентальних», передумов⁸⁹. Стосовно іманентних мовленню домагань значущості *теоретик* не має такої само можливості вибору, як стосовно здоров'я – основної біологічної цінності; інакше він мав би заперечувати саме ті передумови, без яких була б безглуздою й сама еволюційна теорія. Однак якщо ми не вільні відхилити або визнати домагання значущості, що пов'язане з когнітивним потенціалом людського роду, тоді є безглуздим намагатись «вирішувати» «за» або «проти» розуму, «за» або «проти» збільшення потенціалу обґрунтованої дії⁹⁰. З цієї причини я вважаю вирішення на користь історико-матеріалістичного критерію поступу не довільним: розвиток продуктивних сил у поєднанні зі зрілістю форм соціальної інтеграції означає поступ у здатності до навчання в обох вимірах, поступ в об'єктивувальному пізнанні та в морально-практичній розсудливості.

Примітки

1. У першій частині «Німецької ідеології» та в «Передмові» до «Критики політичної економії» від 1 січня 1859 р.
2. До порівняння оцінок історичного матеріалізму в Маркса й Енгельса див.: L. Krader, *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, München 1973.
3. И. Сталин, О диалектическом и историческом материализме. – Т. 14, С. 253–282.
4. J. S. Kon, *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts*, Bd. II, Berlin 1966; E. M. Zukov, Über die Periodisierung der Weltgeschichte, in: Sowjet-

Wissenschaft, Jg. 1961 H. 3, S. 241–154; E. Engelberg, Fragen der Evolution und der Revolution in der Weltgeschichte, in: Z. f. Geschichtswissenschaft, Sonderheft XIII, Jg. 1965, S. 9–18; E. Hoffmann, Zwei aktuelle Probleme der geschichtlichen Entwicklungsfolge fortschreitender Gesellschaftsformationen, in: Z. f. Geschichtswissenschaft XVI 1968, S. 1265–1281; G. Lewin, Zur Diskussion über die marxistische Lehre von den Gesellschaftsformationen, in: Mitt. d. Inst. f. Orientforschung 1969, S. 137–151; E. Engelberg (Hrsg.), Probleme der Marxistischen Geschichtswissenschaft, Köln 1972.

5. Marx/Engels, Werke Bd. 3, S. 21.

6. Zur Abgrenzung der Handlungstypen: J. Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt/Main 1968, S. 62ff.

7. Marx/Engels ebd., S. 30.

8. a. a. O., S. 21.

9. a. a. O., S. 6.

10. B. Rensch, Homo Sapiens, 2. Aufl. Göttingen 1965; E. Morin, Das Rätsel des Humanen, München 1974.

11. Ch. F. Hockett, R. Ascher, The Human Revolution, Current Anthropology Febr. 1964, S. 135–147; G. W. Hewes, Primate Communication and the Gestural Origin of Language, in: Current Anthropology, Febr. 1973, S. 5–29.

12. Zur Inzestschranke bei Wirbeltieren: N. Bischoff, The biological Foundations of the Incest-taboo, in: Soc. science inform. VI, 1972, S. 7–36.

Етологічні дослідження не враховують ту обставину, що тільки заборона інцесту між батьком і дочкою прокладає культурно інноваційний шлях до сімейної структури. Пор. Meyer Portes, Kinship and the Social Order, in: Current Anthropology, April 1972, S. 285–296.

13. E. W. Count, Das Biogramm, Frankfurt/Main 1970.

14. J. Habermas, Entwicklung der Interaktionskompetenz, MS Starnberg (1974).

15. Morin, a. a. O., S. 115ff.; до онтогенезу свідомості часу див.: J. Piaget, Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde, Frankfurt/Main 1974.

16. D. Claessens, Instinkt, Psyche, Geltung, Opladen 1967; вже Дюркгайм досліджував зобов'язувальний характер норм дії, які спочатку породжують власну силу санкції із самих себе, під кутом зору амбівалентності почуття. E. Durkheim, Soziologie und Philosophie, Ffm. 1967, S. 99f.: «Утім, є й інше поняття, яке виявляє ту ж само амбівалентність, а саме поняття священного.

Священний об'єкт вселяє в нас якщо не страх, то все-таки повагу, яка відстороняє нас від нього. Він є водночас об'єктом любові й бажання; ми докладаємо зусиль, аби наблизитися до нього, ми прагнемо до нього. Отже, ми маємо діяти тут із подвійним почуттям...» Див. також тези А. Гелена про «невизначені зобов'язання» у: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, S. 154ff.

17. Щодо понять «внутрішньої» та «зовнішньої» природи див.: J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Ffm. 1968; ders., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Ffm. 1973, S. 19ff.

18. И. Сталин, *О диалектическом и историческом материализме*.

19. J. Pecirka, *Von der asiatischen Produktionsweise zu einer marxistischen Analyse der frühen Klassengesellschaften*, in: *Eirene VI*, Prag 1967, S. 141–174; L. V. Danilova, *Controversial Problems of the Theory of Precapitalist Societies*, in: *Soviet Anthropology and Arch.* IX, Spring 1971, S. 269–327.

20. M. Godelier, *Ökonomische Anthropologie*, Hamburg 1973, S. 92ff.

21. O. Marquardt, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Ffm. 1973.

22. Див. вступ до цієї книжки.

23. У зв'язку з цим сумнів щодо застосовності поняття руху до еволюційної теорії висловлює в неопублікованому рукописі Н. Луманн.

24. Це посилання Луманн дає у вищезгаданому рукописі.

25. Див. мою критику Луманна в: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, Ffm. 1971, S. 150ff. Ferner R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Ffm. 1973, S. 66ff.

26. Як приклад див.: H. Gericke, *Zur Dialektik von Produktivkraft und Produktionsverhältnis im Feudalismus*, in: *Z. f. Geschichtswissenschaft XVI* 1966, S. 914–932. Він відрізняє «ступінь оволодіння природою, що постійно зростає» від «ступеня зрілості форм суспільного співіснування, що постійно зростає»: «Удосконалення продуктивних сил, зокрема зростання свідомої, цілеспрямованої, зацікавленої в успіху діяльності безпосередніх виробників, а також змінювані виробничі відносини, які дають змогу дедалі більшій кількості компетентних людей брати активну участь в економічному, соціальному, політичному й культурному розвитку подій, є найважливішими критеріями й вирішальними факторами історичного прогресу». (S. 918 f.)

27. K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin 1958, Vorwort. S. 196

28. K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 2 Bde. Berlin 1927, I, S. 817f.

29. Див.: A. Touraine, *Die postindustrielle Gesellschaft*, Ffm. 1972; D. Bell, *The Coming of Postindustrial Society*, New York 1973.
30. M. Godelier, *Ökonomie und Anthropologie*, a. a. O., S. 35.
31. Marx, Vorwort, S. 13
32. И. Сталин, *О диалектическом и историческом материализме*.
33. M. Godelier, a. a. O., S. 26ff.
34. Marx/Engels, *Werke* Bd. 4, S. 474.
35. I. Sellnow, *Die Auflösung der Urgemeinschaftsordnung*, in: K. Eder, *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt/Main 1973, S. 69–112.
36. S. Moscovici, *L'histoire humaine de la nature*, Paris 1968.
37. Marx, Vorwort, S. 14.
38. A. Gehlen, *Anthropologische Ansicht der Technik*, in: *Technik im technischen Zeitalter*, Düsseldorf 1965; *Мої посилання у: Technik und Wissenschaft als Ideologie*, a. a. O., S. 55ff.
39. J. Piaget, *Abriß der genetischen Epistemologie*, Ölten 1974.
40. E. Ch. Welskopf, *Schauplatzwechsel und Pulsation des Fortschritts*, in: E. Schulin, Hrsg., *Universalgeschichte*, Köln 1974, S. 122–133.
41. E. Hoffmann, *Zwei aktuelle Probleme*, a. a. O.; G. Guhr, *Ur- und Frühgeschichte und ökonomische Gesellschaftsformationen*, in: EAZ, X, 1969, S. 167–212.
42. G. V. Childe, *Die neolithische Revolution*, in: K. Eder, *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, a. a. O., S. 176–185; ders. *Soziale Evolution*; Frankfurt/Main 1968; C. M. Cipella, *Die zwei Revolutionen*, in: Schulin, *Universalgeschichte*, a. a. O., S. 87–95.
43. L. V. Danilova, *Controversial problems*, a. a. O., S. 282f.
44. E. R. Service, *Primitive Social organization* New York 1962.
45. K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt/Main 1976.
46. J. Pecirka, *Asiatische Produktionsweise*, a. a. O.

-
47. R. Günther, *Herausbildung und Systemcharakter der vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen*, in: *Z. f. Geschichtswissenschaft* XVI 1968, S. 1204–1211.
48. H. Gericke, *Feudalismus*, a. a. O.
49. Ці феномени спонукали К. Ясперса до розробки його концепту «осьового часу»: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1950.
50. F. Tökei, *Zur Frage der asiatischen Produktionsweise*, Neuwied 1965.
51. M. Finley, *Between Slavery and Freedom*, in: *Comparative Studies in Society and History*, VI, 3. April 1964.
52. J. Habermas, *Legitimationsprobleme*, a. a. O., S. 30ff.; K. Eder, *Komplexität, Evolution und Geschichte*, in: *Theorie der Gesellschaft, Supplement I*, Frankfurt/Main 1973.
53. L. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt/Main 1974.
54. K. Eder, *Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt/Main 1976.
55. L. Krader, *Formation of the State*, New York 1968.
56. Найважливішими представниками цієї теорії були Ф. Рацель, П. В. Шмідт, Ф. Оппенгаймер, А. Ростоу.
57. W. E. Mühlmann, *Herrschaft und Staat*, in: *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Neuwied 1964, S. 248–296.
58. Розроблений Марксом і Енгельсом у «Німецькій ідеології», цей погляд знайшов багато прихильників; одним із найкращих серед них був В. Г. Чайльд. Див. його працю *Old World Prehistory*, Лондон 1938.
59. G. E. Lenski, *Power and Privilege*, New York 1966; auch ich habe früher diese These vertreten: *Technik und Wissenschaft* a. a. O., S. 66und: *Theorie der Gesellschaft*, a. a. O., S. 153–175.
60. R. L. Caneiro, *Eine Theorie zur Entstehung des Staates*, in: Eder, *Klassengesellschaften*, a. a. O., S. 153–175.
61. K. A. Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, Leipzig 1931, ders. *Orientalischer Despotismus*, Köln 1962.
62. R. Coulborn, *Struktur und Prozeß im Aufstieg und Niedergang zivilisierter Gesellschaften*, in: *Schulin, Universalgeschichte*, a. a. O., S. 145–175; R. L.

Caneiro, Entstehung des Staates, a. a. O.

63. Я спираюся на нарис К. Едера, що був представлений на 16-му засіданні, присвяченому Дню німецького соціолога в Касселі (1974).

64. Ebd., S. 14.

65. Ebd., S. 15.

66. Ebd.

67. «Глибокою суперечністю було те, що підкорення природи й самодійснення людини мали опинятися час від часу в протилежності, оскільки перший процес ефективності, що зростає, вимагав ефективності рабства, що зростає, як засобу реалізації організації й мобільності (робочої сили), однак другий процес мав свободу як мету й базис. Проте перший процес, підкорення природи, набуває зрештою сенсу лише тоді, якщо досягає своєї мети другий, самодійснення людини, гуманізація людських відносин». (Ч. Welskopf, Schauplatzwechsel, a. a. O., S. 131.)

68. К. Поппер, *The Poverty of Historicism*, London 1966.

69. С. Н. Waddington, *The Ethical Animal*, Chicago 1960.

70. Див.: W. Leppenies, H. H. Ritter (Hrsg.), *Orte des wilden Denkens*, Frankfurt/Main 1970.

71. На це як на момент, що пов'язує різні структуралізми, вказує також Піаже: J. Piaget, *Strukturalismus*, Olten 1974.

72. С. Levi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt/Main 1968; M. Godelier, *Mythos und Geschichte*, in: K. Eder (Hrsg.), *Klassengesellschaften*, a. a. O., S. 301–330.

73. L. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt/Main 1975.

74. S. Goepfert, H. C. Goepfert, *Sprache und Psychoanalyse*, Hbg. 1973; R. Döbert, *Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen*, in: K. Eder (Hrsg.), *Klassengesellschaften*, a. a. O., S. 330–363; B. Schlieben-Lange, *Linguistische Pragmatik*, Stuttgart 1975.

75. C. G. Child, *What happened in History*, New York 1946; L. A. White, *The Science of Culture*, New York 1949.

76. *Theory and Culture Change*, Urbana 1955.

77. T. Parsons, *Gesellschaften*, Frankfurt/Main 1975; G. Lenski, *Human Societies*, New York 1930; щодо цього критичні зауваження: P. J. Utz, *Evolutionism*

Revisited, in: *Comp. Stud. Soc. a. Hist.*, XV, 1973, S. 227–240; N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt/Main 1974.

78. E. S. Dunn, *Economic and Social Development*, Baltimore 1971, S. 80ff.

79. ebd.

80. ebd., S. 160ff.

81. У неопублікованому рукописі до теорії соціальної еволюції.

82. Dunn, *Social Development*, a. a. O., S. 97ff.

83. H. W. Nissen, *Phylogenetic Comparison*, in: S. S. Stevens (Ed.), *Handbook of Experimental Psychology*, New York 1951, S. 34ff.

84. N. Luhmann, *Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien* in: *ZFS Jg. Juni 1974*, S. 236–255.

85. Цим посиланням я завдячую розмові з К. Едером.

86. J. Huxley, *Evolution, the modern Synthesis*, New York 1941; ders., *Touchstone for Ethics*, New York 1942; T. Dobhansky, *The Biological Basis of Human Freedom*, New York 1956; D. D. Raphael, *Darwinism and Ethics*, in: S. A. Barnett (Ed.), *A Century of Darwin*, Cambridge 1958.

86. Waddington, *Ethical Animal*, a. a. O., S. 59.

87. ebd.

87. K. O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/Main 1973, Bd. II, S. 358–436; (Укр. перекл.: К. – О. Апель. Априорі спільноти комунікації та основи етики. До проблеми раціонального обґрунтування етики за доби науки // *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями*. Київ, 1996. С. 359–421.) J. Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?* in: K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt/Main 1976.

90. Див. нижче в цій книжці розділ «Два зауваження до практичного дискурсу».

7. ІСТОРІЯ Й ЕВОЛЮЦІЯ

Представлена нижче стаття є відповіддю на статтю Н. Луманна про еволюцію та історію. (Обидві статті опубліковано також у збірці праць «Історія та суспільство», Ч. 2, 1976.)

Включення соціологічних і взагалі соціально-наукових понять і гіпотез в історіографію привело у Федеративній республіці Німеччина з певним запізненням до «соціологізації історіографії»¹. На цьому рівні стосунки між історією й соціологією ослаблені. У будь-якому разі готовність істориків до співпраці зупиняється перед тим, що Луманн називає «дійсною теоретичною пропозицією соціології для історії», – перед певною теорією соціальної еволюції, що вимальовується сьогодні, звичайно, лише в загальних і дуже попередніх проектах². Духовно-історичні паралелі можна побачити в дискусії німецької історичної школи зі спадком Гегелевої філософії історії, насамперед, із соціологічними теоріями розвитку (від Маркса до Спенсера). Однак хоч політичні упередження історизму було проаналізовано настільки добре, що методологічно прикрашений опір проти соціально-наукового засилля зникає, – протилежність між всевітньою історією та теорією розвитку залишається неподоланою.

Ернст Шулін закінчує свій повчальний огляд сучасної всезагальної історіографії констатацією того, що всевітню історію більше не можна розуміти як континуум, як єдиний рух або процес від витоків до сучасності³. Більш підходящими були б еволюційно замислені концепції історії. Шулін визнає два легітимні підходи до всевітньої історії: з одного боку, типологічне порівняння всезагальних структур у стилі досліджень Макса Вебера, Отто Хінце, Марка Блоха, Баррінгтона Мура і т. д.; а з другого боку, історіографія, яка концентрується на певних, визначених у просторі й часі, цивілізаціях (та їх взаємопроникненні), однак враховує при цьому всеохопні взаємні та внутрішньосистемні залежності; щодо цього для прикладу наведено висловлювання таких ісламістів, як Гроссет (Grousset), Шайдер (Schaefer), Гогдсон (Hogdson). Того само висновку доходить і Франц Георг Майер. Методично безсумнівний підхід до всевітньої історії він убачає тільки в типологічному порівнянні схожих структур і послідовностей у різних історичних регіонах і в спостереженні контактів, відносин, можливих конструктивних взаємозв'язків між ними⁴. Універсально-історичний пошук загальних структур і зразків істо-

ричного процесу має, на думку обох авторів, евристичну функцію надання понять і порівняльних поглядів для світової історіографії. Вони не беруть до уваги, що той самий метод може слугувати також і для відкриття суспільних універсальїї теорії розвитку. Позаяк еволюціоністські підходи здаються їм гібридними формами всесвітньої історії, «є безпідставним стверджувати всесвітню історію як прикладну філософію історії: намагатися збагнути всеохопні проекти історичного розвитку людства, часову послідовність як просторову сукупність окремих послідовностей і водночас пояснювати напрям і сенс історичного процесу»⁵. Перш ніж ми, слідом за Луманном, почнемо спонукати істориків до співпраці, аби зробити стрибок від типологічно порівняльної всезагальної історії до теорії розвитку, потрібно було б порушити питання про систематичні підстави, які можуть виказувати себе у відмові від неї. Для цієї мети корисно розрізнати *історичне дослідження (Geschichtsforschung)* та *історіографію (Geschichtsschreibung)*. Історичні виклади мають принципово наративну форму; вони прив'язані до певної системи співвідносних понять оповідей. Знання, яке історик використовує для викладу, він отримує зазвичай під час дискурсивних процесів з'ясування та підготовки даних, вибору теоретичних поглядів і понять, використання гіпотез, перевірки інтерпретацій тощо. Історично-філологічні дослідницькі методи критики джерел, порівняння, герменевтики тощо, які були надзвичайно популярними в XIX столітті й водночас доповнювалися соціально-науковим репертуаром, характеризують діяльність історика в ролі дослідника історії, а не історіографа. Історичне дослідження відіграє інструментальну роль. Воно не має слугувати цілям історіографії; як соціальне дослідження його можна використовувати так само успішно для перегляду (і подальшого вдосконалення) соціально-наукових теорій. З цього погляду історіографія коригує визначений часом, регіональний і матеріальний провінціалізм панівного соціального дослідження.

Методологічну подвійну роль історіографії вдалося зрозуміти краще завдяки дискусіям про відношення кількісної історії економіки до економічної теорії⁶. З «ретроспективної економетрії» новий вид економічної історіографії виникає вже не через те, що для перевірки теорії залучають історичні дані. У ролі емпіричного соціального дослідника історик може застосовувати свої методи також для побудови економічної теорії, яка пошириться на історичні періоди. Історик утримує за собою роль історіографа, однак лише доти, доки він, аби

пояснити результат подій, застосовує ці або схожі теорії в межах наративної оповіді. Тому П'єр Віпар має рацію, коли відмовляється від слововживання, що вводить в оману: «чи не було б тут краще, замість кількісної історії, говорити про ретроспективну економетрію, яка стоїть на службі економічного аналізу й у разі свого вдосконалення застосовує історичний метод?»⁷. Я нагадую про методологічну подвійну роль історіографії, оскільки відношення між історією й соціологією зачіпає різні проблеми, залежно від того, з якого боку відкривається перспектива. Для соціолога пропозиція історика взяти на себе завдання діахронічного соціального дослідження є методологічно безпроблемною, але фактично небажаною, оскільки він може довести провінційну вузькість сфери застосування багатьох теорій, які виступають із домаганням універсальності. Для історика, навпаки, пропозиція (як завжди скромна) соціальних наук не є методологічно безпроблемною, оскільки соціально-наукові поняття й гіпотези, у яких наративно застосовується історіографія, тобто ґрунтовані на здоровому глузді наративні пояснення, він мусить розширити теоретично, не маючи змоги відмовитися від структури оповіді. З відмовою від наративної системи співвідносних понять історик мав би відмовитися від ролі історіографа.

Мені здається, що стриманість істориків стосовно пропозицій з боку теорії соціальної еволюції (що перебуває в зародковому стані) є в певному сенсі добре обґрунтованою. Якщо теорії соціальної еволюції хотілося б не лише скористатися допомогою історичного дослідження, таке ставлення є неминучим; якщо ж, навпаки, хотілося використати теорію розвитку у формі універсальної історіографії, виникає така само розгубленість, щодо якої висувуються відомі заперечення проти об'єктивізму філософії історії. Історико-філософські розумові фігури впливають безпосередньо з проєкції теорії розвитку на рівень наративного, у даному разі всесвітньо-історичного викладу. Тому для теорії еволюції пропозицію співпраці можна розуміти тільки однобічно: можливо, що без відповідного дослідження *історії* емпірична основа для такої теорії взагалі не може передбачатися; однак це не означає, що в історіографії можна застосовувати теорію еволюції. Далі я хотів би обґрунтувати цю тезу.

Хід аргументації ускладнюється, звичайно, через те, що теорія еволюції, як її розуміє Луманн, висуває дуже слабкі вимоги щодо пояснення. Здається, ця слабка версія теорії розвитку просто-та-

ки вимагає доповнення з боку історичних пояснень, оскільки вона сама не може відповісти на генетичні питання. Тому моя доповідь має подвійне завдання: з'ясувати відношення між теорією еволюції й історіографією та принаймні окреслити концепт, альтернативний до Луманнової теорії еволюції. Цій меті слугують такі кроки аргументації:

– Соціологізація орієнтованої на події історіографії не веде (як досі побоюється багато хто з істориків) до концепту вільної від події історії, який є несумісним зі структурами оповіді (I).

– Крім того, раціональні моделі можна застосовувати в історіографії наративно; звичайно, як тільки вони сягають рівня парадигми загальної теорії суспільства (і вже не прив'язуються до окремих завдань або систем), соціологічна теорія й історіографія стають несумісними – це чинне також і для теорій соціальної еволюції (II);

– Передбачений Луманном поділ праці між соціологією й історією пояснюється специфічними слабкостями усамостійненого функціоналізму. Натомість поняття причинності та зв'язок між системою теорією й теорією дії слід розглядати таким чином, що вантаж пояснення еволюційної теорії, який вона має нести сама, не слід перекладати на історію (III).

Альтернативний концепт теорії розвитку ґрунтується на припущеннях щодо універсальних структур свідомості та впорядкованих відповідно до логіки розвитку рівнів навчання; це слід пояснювати на прикладі переходу до Модерну (IV).

– Апорії філософії історії виникають за спроби перенесення теорії розвитку у всесвітню історіографію. Теорія еволюції не здатна виконувати роль теорії історії, оскільки історія як така не здатна до теорії. Теорія еволюції знаходить застосування не в історіографії, а в практичному дискурсі (V).

I

Історіографія рухається в певній наративній системі співвідносних понять. Було здійснено низку ґрунтовних спроб реконструювати цю рамку: від герменевтики (Дільтей, Гайдеггер) через феноменологію (Гуссерль, Шютц) і символічний інтеракціонізм (Мід, Гофманн) аж до етнометодології (Гарфінкель, Сікурел) і до аналітичної теорії мови та теорії дії (Вітгенштайн, Данто). Я обмежусь нагадуванням про деякі *основні поняття*. Вони описують

а) структури інтерсуб'єктивності: здатні до мови й дії *суб'єкти*, мова й інші символічні медіуми взаєморозуміння, інтенціональні вислови як інструментальні або соціальні дії, жести тощо, ситуації дії з їх життєсвітовими вимірами та *ненормативними граничними умовами*;

б) структури нормативності: інституції та норми дії, максими прийняття вирішення, *системи цінностей*, культурні змісти й міцність традицій загалом, *структури картин світу* тощо; і, нарешті, структури суб'єктивності: тлумачення ситуації й орієнтації дії, інтенції загалом, переживання, мотиви тощо. Зазвичай ми реконструюємо цю інтуїтивно опановану нами систему основних понять, у якій має рухатись історіограф, коли він, повідомляючи про взаємозв'язок подій, має водночас представляти й пояснювати їх у цій системі. Історик володіє цими основними поняттями завдяки компетенції, яку він має (незалежно від його фахових компетенцій) як здатний до мови й дії суб'єкт; він поділяє цю компетенцію з усіма іншими дорослими членами його суспільства.

Оповідючи історію, історик водночас утворює в цих основопоняттях висловлювання. У таких нарративних висловлюваннях можна, зокрема, вичитати часові структури. Я нагадаю про деякі результати аналітичних теорій історії⁸.

а) Оповідь описує події як випадки, що отримують своє значення в межах *історії*. Історія складається з інтеракцій; її утворює й водночас переносить принаймні одна діюча особа – як автор історії, дієвець є водночас тим, хто «вплутаний у неї». Історія розпадається на епізоди й обмежена епізодами, разом з якими вона починається й закінчується. Оповідані події мають безперервність завдяки значенню, якого вони набули в біографічних і надсуб'єктивних життєвих стосунках між індивідами, що брали в них участь, і групами. Дії й події пояснюються через посилання на ситуативні граничні умови за допомогою норм і цінностей і, відповідно, інтенцій і мотивів дії.

б) Наративні висловлювання стосуються принаймні двох диференційованих у часі подій, причому більш рання подія E1 описується з посиланням на пізнішу подію E2. Отже, наративні висловлювання описують подію за допомогою предикатів, у яких її не можна було б спостерігати. Історик описує подію не як очевидець, а як нащадок; оповідач не має ролі хроніста, він використовує сучасні йому спостереження тільки як документи. Подія описується за допомогою предикатів, у яких її (як епізод, що трапляється) не лише не могли

б спостерігати очевидці, але й не могли б (безпосередньо після завершення епізоду) розповідати учасники. У граничному випадку автобіографії, у якому оповідач і учасник є однією особою, *різниця часових горизонтів також зберігається*; минула сучасність, минуле й майбутнє (більш раннього біографічного стану) встановлюють іншу перспективу оповідача, ніж теперішня сучасність, минуле й майбутнє (автора під час складання автобіографії). З часовим горизонтом зрушується й перспектива оповіді.

в) Коли історик відрізнув часовий горизонт, на підставі якого він розповідає, від часового горизонту, у якому учасник переживав оповідану історію (і з якого він міг би, зі свого боку, розповісти її), він врахував також *різницю значень, яку має описана подія для нього, історика, і яку вона мала для учасника*. Разом з цим історик не отримує навіть нейтральної позиції, з якої він може описувати епізоди так, «як вони відбувалися насправді». Швидше, це залежить від вибору відповідної інтерпретативної рамки, у яку вставляється історія E1 або яка розповідає історію про E1. Оповідь, яку учасник після закінчення епізоду, у який він був уплутаний, зміг би представити, є привілейованою щодо оповідей непричетних або майбутніх поколінь лише остільки, оскільки вона містить спостереження очевидця, а отже, має документальну цінність; з другого боку, привілейовану значимість вона має не як оповідь. Це залежить, знову-таки, від рішення історика, від того, як знайдені ним різні оповіді епізоду E1 (які відсилають до різних більш пізніх подій E2, E3... En) він вибудує в ієрархію в такий спосіб, щоб його власна оповідь стала достатньо комплексною, аби нарративно пояснити як історичну подію, так і *історію переказу цієї події*.

г) У певному сенсі *безперервність історії* стає конституційованою лише через саму *оповідь*. Щоправда, нарративно створена безперервність повідомлених епізодів спирається на єднальну силу життєвих стосунків, у яких події вже набули релевантності для учасників, перш ніж до них наблизиться історик. Щодо цієї знайденої єдності ідентичність Я, що зберігається під час зміни своїх біографічних станів, є інтуїтивно переконливим зразком; причому єдність біографії (Lebensgeschichte) впливає, зі свого боку, з результату нарративних конструкцій, яким саме Я надає ієрархічного порядку⁹. З другого боку, не можна не визнати, що, вибираючи інтерпретаційну рамку, історик приймає рішення про початок і кінець історії, отже, про те, що потрібно розглядати як *період*, у якому релевантні події

є елементами єдиного наративно утвореного взаємозв'язку. Для історіографії як для історичної свідомості сучасного суспільства ці можливості вибору важливі остільки, оскільки через приєднання до або критичне відділення від певної традиції створюється той вид зобов'язань, який формує колективні ідентичності. (Гарним прикладом є критичне дослідження традиції новочасної легітимності, здійснене Блюменбергом¹⁰.)

д) Тоді як теоретичні висловлювання допускають виведення зумовлених пророкувань *про події, що настануть у майбутньому*, наративні висловлювання можуть стосуватися лише *минулих подій*. Кожна вихідна подія E2 лежить після описаної події E1, але перед моментом самої оповіді. Вибір інтерпретаційної рамки, тобто рішення на користь деякої конкретної, однієї з великої кількості можливих історій про E1, також залежить від майбутнього тлумачення оповідача, отже, від очікувань майбутніх подій. Однак антиципації оповідача належать не оповіданій історії, а герменевтичному вихідному положенню. Горизонт очікувань, що керує інтересом оповідача, не може водночас визначати конструкцію історії й бути її змістом. Антиципації оповідача важливі для перспективи оповіді, однак сама *оповідь залишається ретроспективною*. Цілком можливо, що пропозиціональний зміст такої антиципації може бути ідентичним змісту *іншої* історії; однак її конструкція була б визначена, знов-таки, антиципацією оповідача цієї більш віддаленої історії. Це має певні наслідки для часової структури поняття історії. Якщо ми зараховуємо до історії всі, але при цьому лише ті епізоди, які могли бути розказані (і передані) до певного моменту теперішнього часу, тоді поняття «майбутньої історії» є хистким. Ми можемо передбачати майбутні події, але не як історичні. Ми можемо, принаймні в уяві, займати місце майбутніх істориків і з нього передбачати наше майбутнє як їхнє (майбутніх) минуле. Однак відповідний горизонт майбутнього минулого ставав би вигаданою оповіддю – не історією, а науково-фантастичним романом. Але тоді й ідея історії всіх можливих історій, отже, гіпотетичне передбачення історії загалом або припущення тотальності історії, є несумісною з оповідальною структурою історій¹¹. Крім того, *всесвітня історія має обмежуватися реконструкцією минулого; вона не має прогнозувального змісту*. За допомогою згаданих основних понять теорії дії й тільки що перерахованих формальних часових структур оповіді (оповідь як конструкція історій; часова різниця подій і різниця часових горизонтів

оповідача й оповіданого; часово-перспективне поєднання оповіді з герменевтичним вихідним положенням; безперервність як оповідальний конструкт; ретроспективність оповіді) наративна система співвідносних понять охарактеризована для наших цілей достатньо. Спочатку я хочу лише показати, що соціологізована історіографія досі рухається в межах цієї системи співвідносних понять. Щодо цього я в жодному разі не вважаю соціологію й історію «неспівмірними». На противагу цьому Тенбрук, коли він, як соціолог, видає себе за авторитетного адвоката історіографії, захищає ту тезу, що звернена до одноманітної послідовності соціальних станів соціологія вселяє уявлення про соціальну зміну, яка була б несумісна з історією. Я засвідчу цю позицію розгорнутою цитатою, оскільки вона, на мою думку, виражає невиправдані, але все-таки поширені побоювання багатьох істориків:

«Нині такою є агрегаційна перспектива, яка виносить на поверхню уявлення про події, виключення яких з обговорення є характерним для деісторизації нашого розуміння історії, оскільки історія зазвичай не випадково починається з процесів, особливий характер яких як подій безпосередньо сприймається не лише внаслідок їх значення для суспільства, але й прямо полягає в їх значенні, через їх фактор раптовості, як, наприклад, війни, революції, угоди, конфлікти, заходи, заснування релігій тощо. Зазвичай цих її ознак бракує агрегаційним явищам і процесам: примус до ідентифікації діючих індивідів, замість узагальненого ставлення до колективності, та часово-просторова однозначність, й узагалі ознака чогось особливо виділеного, хибно приписується їм остільки, оскільки вони не є очікуваними, у сенсі завжди закріплених за агрегованими характеристиками регулярностей і сталостей, а отже, вимагають нашої уваги через непередбаченість її самої (або ж її наслідків). Ми відчуваємо на власному досвіді й класифікуємо їх як події, оскільки вони не відповідають агрегаційній логіці очікувань. І вони не відповідають їй тому, що соціальне становище дії є тут іншим, ніж під час процесів, які ми можемо описувати як агрегаційні. Отже, там суттєво анонімні події, у сенсі усереднено закономірної дії в певних групах, а тут виділено індивідів як дієвців; там зміни, які відбуваються в більшості випадків на рівні цінностей і значень, отже, нижче рівня свідомих витрат на дії, або там, де вони, через їх масовий, усереднений, поступовий і повторюваний характер, все-таки досягають їх, досі мають ознаки соціально заданих зразків дії; тут, навпаки, виділено дії, які

за браком заданих соціальних зразків вимагають від дієвців особливих витрат на дії, а від спостерігачів особливих витрат на розуміння їх виникнення та наслідків; там типові, поступові й розтягнуті в часі зміни, межа й хід яких залишаються невизначеними у просторі й часі, тут часово й просторово розміщені й типово раптові процеси. Там процеси, які ґрунтуються на поширенні синхронно й діахронно схожої дії, у цьому сенсі є стереотипними, тут, навпаки, події, які можна називати неповторними в точно зазначеному сенсі, завдяки чому досягається один із пунктів, у яких класична дискусія між соціологією й історією заходила в глухий кут... Отже, соціологія й історія починають безпосередньо з наявності двох різних складових частин дійсності й тому з самого початку перебувають також під тиском потреби впоратися одного разу зі складовою частиною, що була включена не безпосередньо. Так, добре відомо, як рішуче історики відмовилися систематично включати агреговані характеристики. Забутим, однак, є те, що соціологи чинили всупереч тому само рецепту й охоче виставляли події за двері»¹². Тенбрук був навчений на дуалістичному утворенні поняття, завдяки якому південно-західне німецьке неокантіанство намагалося методологічно охопити науки про культуру; так, він підкреслює взаємодоповнювальні аспекти реальності, у яких орієнтована на подію історіографія, з одного боку, і соціологічна теорія дії, з другого боку, розглядають той самий предмет. Із цього опису в жодному разі не випливає, що соціологізація історії подій має привести не лише до іншого типу історіографії, а й до чогось *іншого*, ніж історіографія, а саме до позбавленого історії концепту історії як соціальної зміни. Доки соціологічне дослідження рухається в межах теорії дії, яку воно поділяє з історичним дослідженням, соціологічні описи й пояснення можуть без порушення здійснюватися в наративній системі співвідносних понять. У своїй вступній статті до збірки «Соціологія та історія» Канман і Боскофф мають рацію, стверджуючи: «Якщо знову звернутися до літератури, то в око впадає взагалі невідомий факт: відносна легкість, з якою історики й соціологи могли застосовувати поняття, факти, теорії й загальні методи інших»¹³. Історик не відкидає наративну систему відліку, якщо описує історичні події на аналітичному рівні соціологічних понять і гіпотез. Я спробую проаналізувати «наративне застосування» соціально-наукових теорій не окремо, а пояснити на кількох прикладах¹⁴. Мірою соціологізації історії місце видатних одинаків упевнено посідають *колективні дієвці*; однак від цього структура

оповіді не змінюється. Дієздатність є поняттям інтеракції: індивіди також діють лише як члени або представники груп, до яких вони належать. Колективи, зі свого боку, «діють» лише в певному переносному сенсі, але вони втілюють мережу інтеракцій, єдино лише в якій можуть відбуватися *індивідуальні* дії. У першому розділі «Історії Німецької імперії 1871–1918 рр.» Г. У. Велера, яку вважають зразковим прикладом соціологізованої історіографії, названо лише окремі імена: деякі (Брук, Шварценберг) для позначення урядових періодів; інші як приклади об'єднання еліт (Міквел (Miquel), Бамбергер); тільки Бісмарк виступає в наративній ролі суб'єкта дії, що створює історичну традицію. Однак наративна система співвідносних понять зберігається. Авторські ролі переймають колективні дієвці: традиційний панівний прошарок шляхетних аграріїв, офіцерського й чиновницького дворянства, кожен із яких захищав свої суспільні й політичні привілеї; молодий індустріальний робітничий клас, що організовувався в партії та в ранні форми профспілки; промислова буржуазія, що... разом із ліберальними групами середнього стану повідомляє про свої політичні вимоги; групи керівництва організували низку добровільних заходів для селян, ремісників, індустріальних робітників і їхніх дітей і т. д.¹⁵ Трохи інакше постає справа в разі *переваги*, яку аналіз *інституційних систем* отримує перед розповіддю про окремі історичні події, вчинки, вирішення тощо. Вчинки й норми, які регулюють вчинки, перебувають у комплементарному відношенні. Обидва елементи не можуть брати на себе цю наративну роль, але входять до системи співвідносних понять оповіді. Отже, два великі епізоди, які Велер описує в третьому розділі своєї книги під заголовками «Бонапартівський режим Директорії до 1890 р.» і «Перманентна державна криза після 1890 р.»¹⁶, отримують (разом із імперською конституцією 1871 р.) наративний зв'язок лише на тлі *виниклої політичної системи*. Приєднуючись до Марксового аналізу французького бонапартизму, Велер розглядає імперію як «бонапартистський режим Директорії, що захищає традиційні еліти, але, підкоряючись швидкій індустріалізації і разом з нею частковій модернізації, стає напівабсолютистською й псевдоконституційною воєнною монархією, що частково перебуває під впливом буржуазії та бюрократії». Дослідження цієї системи інституцій дає змогу виявити її об'єктивні можливості, які Бісмарк передусім авторитарно використовує: заповнюючи вільні простори дії, наприклад, гегемоністською політикою Пруссії стосовно інших федерацій; енергійною

зміною курсу в економічній політиці; заміною парламентського доповнення між 76 і 79 рр.; соціальним і економічним імперіалізмом, що мав значні наслідки у 80-ті роки, і т. д. Вакуум влади, що виникає після відставки Бісмарка в цих інституційно визначених вільних просторах дій, цілком можна пояснити поведінкою Вільгельма II після 1890 р., швидкою зміною канцлера, зигзагоподібним курсом німецької внутрішньої та зовнішньої політики, відособленням бюрократії, дедалі більшим впливом конкурентних ключових фігур прусської владної еліти (від Тірпітца до комерційних директорів промислових об'єднань) тощо. Таким чином, численні епізоди, дії й недогляди можновладців порівнюються один з одним через посилення на систему інституцій імперії в періоди до та після 1890-го й нарративно представлені в їх історичному контексті.

Надалі культурні перекази в соціологізованій історіографії більше не сприймають, в сенсі історії духу, за чисту монету, а досліджують за допомогою їх латентних функцій.

Проте *критико-ідеологічне обговорення ідей* також залишається співвіднесеним зі становищем інтересів, тобто з мотивами діючих індивідів і груп, і слугує нарративному поясненню історичних подій. Так, Велер пояснює перетворення ліберального націоналізму на імперсько-німецький за допомогою стереотипів ворога, які той породжує та зміцнює; він показує, як націоналістична ідеологія слугує внутрішньополітичному виокремленню соціал-демократичних, католицьких, польських і ліволіберальних ворогів імперії¹⁷. Цим можна пояснити, наприклад, і мобілізацію достатньої кількості виборців – прихильників уряду, і придушення загрозливої кризи легітимації.

Якщо зрештою *перевага агрегованих станів* над історичними подіями не зникає, залишається й намір, з яким Тенбрук обґрунтовує насамперед несумісність соціології й історії. Проте доки агреговані факти слугують опису ситуацій, вони уточнюють лише граничні умови соціальної дії й жодного разу не вимагають концепту вільної від подій соціальної зміни, яка була б несумісною з формою нарративного викладу. Отже, щоб представити вихідну ситуацію нової німецької імперії, Велер майже на тридцяти сторінках наводить лише факти про головні тенденції розвитку, отже, часові послідовності, у яких можна відстежити, наприклад, розвиток цін на землю, зростання продуктивності в сільському господарстві, зростання кредитів державних рентних банків, протяжність кон'юнктурних циклів, виникнення резервної армії, прискорення промислово-економічних

інвестицій, розширення ринку довгострокових кредитів, позицію індустріальних провідних секторів, розвиток системи великих банків тощо. Цей виклад історії суспільства й економіки має за мету зробити зрозумілою історію заснування держави як реакцію на примуси, що впливають із досить швидкого поштовху капіталістичного розвитку від аграрної до промислової економіки. «Історія», яку Велер оповідає в цьому першому розділі, є історією виникнення імперії, що супроводжувалося трьома війнами за гегемонію, які мали функцію легітимації панування, на противагу прагненням до емансипації буржуазних прошарків та індустріального робітничого класу, що формувався. Тема оповіді, а саме бісмарківсько-пруська політика, яка «під тиском соціально, економічно й політично мотивованих примусів до легітимації зробила стрибок уперед і після трьох війн у воєнному продовженні революції згори надала німцям імперію «як малогерманським великопруссакам», залишається контекстом дії»¹⁸.

Ці показові судження мають документально засвідчити, що більш сильна соціологізація хоч і веде до типових змін в історіографії, але не підриває її категоріальні рамки. Справді, історія як соціальна наука відводить від ідейно-історично обрамленої політичної історії головних і державних заходів і приводить до історії економіки й соціальної історії, яка також культурно-історично інтегрована, але, як і раніше, впорядкована наративно. Зсув центру ваги пояснюється соціологізацією, яка робить акцент на дії колективних дієвців, надає перевагу інституційному аналізу, розширює історію ідей до критики ідеології й більше бере до уваги анонімні, кількісно зафіксовані суспільні процеси. Разом з цим чіткіше виступає також інтерпретативна функція оповіді порівняно з її описовими функціями. Однак в усіх оповідях ситуативні граничні умови, пов'язані з нормами й цінностями (і, відповідно, інтенціями й диспозиціями дії), мають цінність пояснення причин; звичайно, у сильно соціологізованій історіографії ці складові частини, які в наративних поясненнях відіграють роль експлананса, отримують, на відміну від експланандума, тобто історичних подій, свою власну вагомість, якої вони не мали в традиційній історіографії XIX століття.

* Йдеться про тих, хто називав себе Großdeutsche, «великогерманцями», що, сформувавшись протягом XIX століття як політична течія в Австрії й Німеччині, прагнули, на відміну від «малогерманців» (Kleindeutsche), до об'єднання германських держав, що мало б включати й Австрію. Створення у 1871 р. Германської імперії означало «малогерманське вирішення питання» про об'єднання германських держав під гегемонією Пруссії.

II

Питанням, на якому ми тепер зосередимося, є не стільки соціологізація історії загалом, скільки, зокрема, те, чи може, і якщо так, то за яких умов і як саме, теорія соціальної еволюції поєднуватися з історіографією. Соціально-наукові теорії, доки вони поширюються на окремі сфери застосування, можуть вводитися в історичний виклад; однак чи є це чинним і для загальної теорії суспільства? У зв'язку з цим я не хотів би погоджуватися із соціально-науковими теоріями поведінки, оскільки вони по-редукціоністськи підривають наративну форму історичного викладу (через те, що їх розроблено в суворо біхевіористських основних поняттях, гіпотези цього виду не можуть застосовуватися наративно, тобто використовуватися для пояснення в межах наративної системи співвідносних понять). Замість цього, щоб позначити наступні шаблі соціологізації історії й встановити межу, на якій руйнується структура оповіді, я буду спиратися на три *раціональні моделі* й відповідні їм теорії. Раціональними моделями я називаю будь-який спосіб упорядкування історичних процесів на ідеалізованих шляхах розв'язання проблеми. Вихідний стан раціоналізованої історії такого типу визначений формулюванням проблеми, щодо якої ми можемо систематично надавати кінцеву кількість рішень (і функціонально еквівалентних шляхів вирішення). Сама історія складається тоді з епізодів, які оцінюються за допомогою покладеного в основу зразка вирішення проблеми. Вона закінчується епізодом, який приводить до щасливого розв'язання або означає крах усіх спроб розв'язання проблеми. Цей опис раціональних моделей не включає, наприклад, ідеальні типи в трактуванні Макса Вебера (такі, як типи панування, формування релігійної спільноти, міського виховання, ринкових форм і т. д., що слугують для компаративної обробки матеріалу). Зате включеними є моделі раціонального вибору, раціональні постконструкції й моделі система-довкілля.

Гарним прикладом моделей раціонального вибору є модель демократизації Ліпсета й Роккана¹⁹. Вона знаходить застосування щодо європейських націй, державне формування яких починається в XVI та XVII століттях, й ознаменована, зокрема, суперечностями з наднаціональними домаганнями влади римської курії. Згідно з цією моделлю, існують чотири критичні фази: реформація, національна революція, індустріальна революція й т. зв. міжнародна (internationale) революція. Протягом цих чотирьох фаз форми різ-

них політичних устроїв виводяться з ідеалізованих форм протікання й завершення політичної боротьби. Для входження в опозицію, союз, виграшні або програшні стратегії боротьби чинною є модель [прийняття] вирішення, що передбачає наявність рівно семи колективних дівців з обмеженими можливостями вибору альянсів. Проблемою є утворення національної держави з представницькою формою правління; альтернативні шляхи розв'язання проблеми мають дозволити волевиявлення різних національних партійних і виборчих систем. Тепер кожна оповідь отримує, принаймні імпліцитно, припущення щодо проблем, ціннісних орієнтацій і мотивів дії партій, що брали участь. Моделі прийняття вирішення роблять такі припущення лише експліцитними, звичайно, за умови, що тематизовані завдання допускають систематичні вирішення й що партії, які брали участь, схильні до цілерациональної дії. Отже, вони стилізують вирішення партій, що діють стратегічно, і застосовні лише тією мірою, якою виконано їх ідеальні умови. Однак до категоріальної рамки історіографії вони пристосовуються непримусово, оскільки такого типу раціоналізований контекст дії також може бути оповіданим.

Дві інші раціональні моделі мають схоже безпроблемне відношення до структури оповіді лише за певних обмежень. У цих обмеженнях виявляється межа інтегративної сили історіографії стосовно соціології; цієї межі досягнуто саме за допомогою теоретичного підходу, який, здається, має бути «справжньою теоретичною пропозицією соціології для історії» – пропозицією теорії соціальної еволюції.

Якщо до інноваційного добутку можна систематично зараховувати принаймні комплексний *навчальний процес*, я хотів би, у контексті нашої теми, поговорити про моделі раціональної постконструкції. Такі моделі відіграють певну роль у багатьох окремих історіях. Так, вже з часів Аристотеля в історії філософії є звичайною практикою представляти власну теорію як вирішення певної проблеми, яку філософські попередники лише поступово наближали до її розв'язання. Гегелева мисленнєва віртуозність виказала себе, не в останню чергу, у спробі написати історію філософії загалом таким чином, щоб її можна було розуміти як універсальний процес навчання, який веде до власної Гегелевої системи наук. Усе ще достатньо претензійно Ріхард Кронер намагався в дусі Вчителя показати, що Гегелева Енциклопедія становить вагомий результат

раціонально постконструйованого навчального процесу, який рухається від Канта через Фіхте й Шеллінга до Гегеля. Цьому виду філософії історіографії надають статус «методу розв'язання історичних проблем» (*problemgeschichtlichen Methode*) (Н. Гартманн). Як певну систематичну історію, скажімо, феноменологічної течії, можна уявити таким чином і систематичну історію *географічних відкриттів* XV й XVI століть – відкриття Америки в 1492 році справді належить до чималої низки науково-дослідницьких експедицій, у результаті яких, завдяки коперниканській астрономії, було створено, нарешті, емпірично досить точний і теоретично правильно складений всесвітній атлас. Подібне можна спостерігати і в історії відкриття розщеплення ядра. Загалом *історія техніки та науки* багата на монографії, які могли б слугувати прикладами раціонально постконструйованої історіографії. У всіх цих випадках ідеться – усупереч (більш-менш експліцитно) покладеній в основу моделі раціональності, яка описує завдання, розв'язання проблеми та ідеалізовані процеси навчання, – про наративні виклади; адже саме вони оповідають про історично прикметні завдання й про інноваційні спроби їх виконання, що їх робили, іноді терплячи невдачу, іноді успішно, деякі особливо виділені особи або групи осіб, з якими тісно пов'язані події, про які йдеться в оповідях; і ця багата на історичні наслідки удача або невдача навчальних процесів відбивається в контекстах інтеракцій, які з систематичним посиленням на покладену в основу навчальну матрицю стають описаними (й оціненими). Наративний аспект полягає, отже, у тому, що суб'єкти, які вчаться, в особливих ситуаціях, тобто через певні обставини чи події, або здатні й спонукувані, або ж дезорієнтовані й позбавлені мужності сприймати, обробляти, а іноді по-новаторськи вирішувати нові завдання.

Звичайно, цей наративний аспект зникає мірою того, як у зображуваних інноваціях ідеться вже не про окремі, а про універсальні завдання. Припустімо, що має оповідатися не раціональна історія окремих технічних або наукових інновацій, не винахід обробки бронзи, відкриття кровообігу, виникнення теорії відносності, а раціональна історія (*der*) техніки або (*der*) новочасової науки. У точному сенсі таку «історію» *більше не можна було б повідати*, оскільки раціональна модель, яку мало бути знайдено для техніки й новочасної науки, більше не могла б створюватися як раціональна

постконструкція *особливих* завдань і *певних* навчальних процесів*.

У будь-якому разі для [історії нинішньої] техніки або [пояснення можливості] новочасної науки раціональні моделі треба було б висувати лише за умови, що розвиток досягнув остаточного завершення²⁰ й що істотні інновації неможливі. Крім того, ці моделі поширювалися б не на розв'язання особливих проблем і не на сконструйовані за цими моделями навчальні процеси, а на загальні потенціали вирішення проблем і навчальні рівні. Окремі технічні пристрої й методи або певні теорії могли б бути в цьому широкому контексті лише зразком правил виробництва або узагальнених здатностей, тобто всезагальних структур свідомості. Нарешті, раціональні моделі цього виду постконструювали б не яку-небудь компетенцію, а найбільш значущу – родову компетенцію, оскільки пов'язані з технікою й наукою домагання значущості не є залежними від епох і культурно визначеними, а обов'язкові для кожного.

Якщо певна інновація, наприклад всезагальна польова теорія, яка, згідно з Гайзенбергом, завершує собою низку завершених «тео-

* У цьому місці, так само як і в наступних фрагментах (див., зокрема, стор. 247 і наступну в цьому розділі), завдяки виділенню курсивом артикля „der” Габермас вирішує одразу кілька завдань, звертаючись до стилістично-граматичної традиції німецької філософської мови, зокрема до смислового розрізнення „der” – (із) «чого» – і „von” – «про» (що), яке обігравав як Кант у першій «Критиці» (у питаннях буттєвості «Єдиного» або «Пегаса»), так і Гегель у його онтологізованій моделі історії як *Geschichte-der*, якій має відповідати *Historie-von*. Услід за Гегелем, він, *по-перше*, тематизує історію як реальну подію, *Geschichte-der*, історію «з великої літери», що вже етимологічно нагадує про два боки: *Geschick* – «долю» і «участь» і *Geschehen* – «подію», що «відбувається» в поцейбічному світі. *По-друге*, історію як оповідь, *Historie-von*, що оповідається за певною *постконструкцією* – концептом, який водночас вказує і на відповідність до раціональної моделі, наприклад *техніки* або *новочасної науки*, і на наступність у часі, «на те, що йде після». Але саме тут, зауважує Габермас, ми потрапляємо в парадоксальну ситуацію, коли, як у разі концептуалізації «еволюції», намагаємося водночас «реконструювати» й «добудувати», у сенсі несуперечливої, а отже, можливої, з огляду на сучасність, подієву історію (*Geschichte*) і як логіко-розвиткове (за Піаже) продовження природної (й соціальної) еволюції, і як увідповіднений їй наратив – *Historie*. Нарешті, *третьім* вирішуваним автором завданням є те, що через методичне затвердження комплементарного відношення між «der» і «von» він визначає єдино можливий, принаймні на сьогодні, шлях уникнення позитивізму *об'єктивування*, з яким у XX ст. пов'язується криза європейської культури загалом і європейських наук зокрема. Щодо цього див. також: В. Куплін. Проблема філософії історії після «кінця історії» // «Суспільство на порозі XXI століття», Київ, 1999. С. 152–204. Зокрема част. 3: «Ситуація людини у світі як проблема співвідношення *Geschichte* та *Historie*». – *Прим. перекл.*

рій», не може більше розглядатися як вирішення окремого завдання, а виражає цілком розвинену, неперевершену за своєю важливістю й таку, що претендує на універсальність, компетенцію, тоді відповідна їй раціональна модель (якби її можна було сконструювати) більше не придатна бути сприятливим тлом для оповіді. Такі компетенції не мають історії, проте здійснюють розвиток (який за певних умов протікає «логічно», тобто згідно з постконструйованими шаблонами)²². У принциповому сенсі кожна історія є відкритою; вона передбачає, що внаслідок пізніших подій (і змінених перспектив оповіді) її тема може постати в новому світлі. Навпаки, для розвитку компетенції, що доступна для огляду можливостей її реалізації, є лише одна правильна теорія – і те, чи змінюється теорія, що вважається спочатку дійсною, на кращу, не залежить від подальшого ходу подій і від змінених ретроспектив. Історія принципово є зв'язком інтеракцій; актори дещо утворюють в ній власною дією. Компетенції, навпаки, здобуваються, структури свідомості виникають, так що вони зовсім не є чимось даним разом зі здатністю до дії та встановленими як альтернативи дії ступенями свободи, які уможливають історичний інтерес. Оповідь повідомляє завжди про окремі події, суттєвими в ній виступають стабільні поведінкові характеристики індивідів. Навпаки, родова компетенція, яка висуває претензію на універсальність, не підпадає навіть під категорію події, що може привертати до себе історичну увагу. Отже, виникнення такої компетенції лише випадково пов'язане з деяким виділеним колом осіб або групами: вони утворюють, так би мовити, субстрат навчальних процесів, які стають можливими через відповідний навчальний рівень. Це означає, що з переходом від раціональних постконструкцій обмежених інноваційних процесів до логіки розвитку всезагальних компетенцій переступається межа нарративної системи співвідносних понять.

Подібним чином постає справа з узагальненням моделі система – докільця, яку перш за все можна цілком вводити у структури оповіді. Як показовий приклад історично застосовної системної теорії розгляньмо галузь дослідження модернізації, що стосується «політичного розвитку», зокрема сучасних процесів утворення держав і націй²³. Г. У. Велер показав, чому цей підхід може бути значущим для соціально-наукової історії²⁴. Модель системи, що зберігає власні межі в процесі дифузії з випадково мінливим і надскладним докільцям, пропонується як раціональна модель історичних процесів остільки, оскільки може бути виконано принаймні дві передумови:

ідентифікація (або встановлення) системних меж і важливих для збереження сталості структур і достатня операціоналізація заданих параметрів або умов рівноваги. Саме тоді можливо буде окреслити основні проблеми, які вирішує система через пов'язане зі зміною її внутрішніх станів пристосування до мінливих умов довкілля. Так, скажімо, теорії політичного розвитку розглядають (що є звичайним у політичній соціології) державу (разом з інституціями громадського управління й політичного волеутворення) як систему, що перебуває в стані дифузії зі своїм оточенням, насамперед з економічною та соціокультурною системою. При цьому виявляється низка загальних проблем. Разом із диференціюванням державної організації перед політичною системою постає завдання виразити й зберегти *ідентичність суспільної системи як цілісності*. Надалі потенціали суспільного самоуправління концентруються в державі, так що політична система бере на себе *обов'язок організації порядку в інших* сферах життя. Нарешті, спосіб політичного панування, у який виконуються ці завдання, вимагає легітимації відповідних інституцій влади. Нині, коли довколишній світ політичної системи визначений переходом до індустріалізованого господарства, суспільною мобілізацією й поширенням універсалістських цінностей, *ці загальні проблеми збереження політичних систем набувають* у ході модернізації особливого формулювання. Формою колективної ідентичності, яка в сучасних суспільствах найкращим чином вирішує проблему зобов'язання членів системи й водночас найкращим чином гарантує соціальну інтеграцію, є, очевидно, «нація». Формою державного апарату, яка найкраще може задовольняти потребу врегулювання економіки індустріального суспільства, є сучасне управління, що мобілізує ресурси (податки й робочу силу), забезпечує правові стосунки приватних осіб і вправляється з колективними завданнями (інфраструктурою, армією тощо). Нарешті, проблему легітимації можна розглядати в трьох аспектах: правової держави, демократії й держави загального благоденства.

Так, міжнародна фінансова установа Central Counterparty Clearing (CCP)* розрізняє (якщо не брати до уваги варіанти) п'ять

* Central Counterparty (англ.) або Zentrale Kontrahent (нім.), скорочено CCP (або ZKA), – «центральный контрагент клірингової угоди», фінансова інституція, яка виступає посередником між покупцем і продавцем. CCP гарантує, що покупець вступає у володіння тим, що було куплено, і продавцеві заплатять вчасно. Коли багато покупців і продавців використовують той самий CCP, це може також сприяти багатократній врегулювання їх контактів.

проблем розвитку сучасної держави: проблему ідентичності, впровадження, легітиматії, участі й перерозподілу. За нормальних умов вони розв'язуються через формування націй, утворення сучасного управління, інституціалізацію основних прав і формальної правової системи, через політичну демократію й через організацію системи соціального забезпечення (перерозподілу).

Ця функціоналістська *система відліку* визначена, очевидно, через образ, який у дзеркалі американських теорій панування демократичних еліт (Бахрах) привів до виникнення в 50-ті й 60-ті роки соціально-державної широкої демократії західного типу. Саме з урахуванням цих цільових уявлень і з посиланням на процеси модернізації, що оточують політичну систему, можна вивести п'ять зазначених вихідних проблем. Вони вимагають збільшення управлінської потужності держави, причому функціонально еквівалентні вирішення може бути ідентифіковано за допомогою інституційних інновацій: «Нові інституційні форми обговорення проблемних сфер приводять до виникнення в історії своєрідного відбитку, за допомогою якого можна встановлювати значущість певної проблеми для певного моменту».²⁵ Емпіричний зміст такої моделі має, звичайно, виявлятися в історичному застосуванні. При цьому може йтися, наприклад, про порівняння в міжнародному масштабі функціонально еквівалентних варіантів розвитку західної демократії, або про порівняння варіантів шаблів зрілості різних демократій, або про патологічні секвенції в розвитку держав, які не подужали, подужали недостатньо або ж із запізненням (принаймні) одну з проблем розвитку й тому виявляють диспропорційні зразки розвитку часткової модернізації. З огляду на країни, що сьогодні продовжують розвиватися, модель було розроблено з діагностичною метою, оскільки ці, ззовні спричинені процеси модернізації, унаслідок «проблемної сфокусованості», тобто внаслідок одночасного виникнення кількох проблем, є вищою мірою «патогенними».

Оскільки ця модель має прозоре нормативне відношення й допускає відповідне до теорії дії тлумачення, вона може успішно використовуватися для нарративних описів. Вибір нормативною точкою відліку «національної демократичної держави» або «соціально-державної широкої демократії» забезпечує приватний характер оповіді; місце основної події E2 посідає тут нормативно бездоганний стан рівноваги системи, яка розв'язує проблему. Це системне відношення цілком допускає, що за дещо іншого системного відно-

шення (яке у світлі нових подій, наприклад непередбачених криз, виявиться відповіднішим) історія, що *подібна оповідуваній*, може ставитися під сумнів. Інтерактивні контексти можуть вноситися в таку модель довільно, оскільки зазначені системні проблеми розглядаються як завдання, що обробляються й вирішуються (або переносяться на інший термін) дієвцями, тобто діючими елітами (а також тими, хто не входить до їх кола). Таким чином, через недостатню здатність еліт до навчання патологічні форми розвитку можуть проектуватися на рівень дії.

Застосовуючи ССР-модель політичного розвитку до історії Німецької кайзерівської імперії²⁶, Велер безпосередньо підкреслює не лише нормативне відношення, а й теоретико-діяльнісне її тлумачення: «При цьому одразу напрошується питання, що саме мало модернізуватися, до яких можливих в мисленневому горизонті часу цілей навчання мало прагнути. В основі наших обговорень щодо цього полягає дороговказне уявлення; згідно з ним, потрібним і значущим в цей час є таке: синхронізувати в напрямку їх зближення соціально-економічну зміну з розвитком політичних інституцій, розширити й формально забезпечити права на участь і демократичну легітимацію вирішень або ж піти на певні втрати, примиритися зі створенням небезпечного потенціалу напруги, ризикованою ламкістю конституції, аби ліквідувати надто велику «патологію навчання» й разом із цим, ймовірно, вже у мирні часи, поставити під питання здатність до розвитку. Справді, індустріалізація й демократизація не пов'язані необхідністю одна з одною. Це показує історія Німеччини, Японії, Росії й більшості країн, що розвиваються. Швидше, це стосується того, що індустріалізація й бюрократизація поєднані функціональною залежністю. Щодо цього демократизація не є безпосереднім результатом індустріалізації. Вже не раз, починаючи з XVIII століття, індустріальна й демократична революція також виступали взаємопов'язаними; з цим, власне, пов'язані й великі труднощі досягнення результату політичної й соціальної боротьби – розробка найбільш відповідної дотепер вимогам часу конституції провідних індустріальних держав. Позаяк саме демократичний суспільний лад дає цим країнам ту необхідну гнучкість політичних інституцій і той міцний легітимаційний базис, що необхідний під час побудови сучасної соціальної держави, позбавленої, як здається, неминучих і важко розв'язуваних фундаментальних криз. Тому соціо-політичну модернізацію не можна

відділити від демократичної конституційної реальності, і судження про соціальну здатність до навчання набуде можливості розміряться з тим, якою мірою і як швидко соціально-економічні зміни в індустріальному світі підуть назустріч проведенню в життя прав рівності, прозорості прийняття рішень, демократичного контролю над носіями влади, адекватного життєзабезпечення тощо, одне слово, поступовому здійсненню демократичної соціальної держави». Кидаючи погляд на віддалені наслідки невдалої модернізації, які стали відчутними в Німеччині унаслідок перемоги фашизму, Велер зосереджує зображення кайзерівської імперії на проблемах, які залишилися невирішеними. Однак те, що вони залишалися невирішеними, ставиться на карб нарративній настанові дієвців, оскільки структурні бар'єри навчання також можуть означати в нарративній системі співвідносних понять ніщо інше, як інституційну застиглість кумулятивних дій і невиконання безпосередніх обов'язків²⁷. Наративне використання моделей «система – довкілля» можливе доти, доки теорія пов'язується з домаганням пояснити суспільний розвиток на підставі ситуацій і дій, а не лише *динаміки саморегульованих систем*. Так, Бендікс висловлює опір історика, коли той забороняє пояснювати стабільність суспільних структур уявленнями про рівновагу системної теорії: «Я вважаю, що поняття «рівновага» не годиться для цієї мети, оскільки соціальна структура або «система» сама не зберігається в рівновазі... й оскільки є люди, які завдяки своїм, як завжди зумовленим, діям досягають або не досягають певного ступеня її стабільності... Розглянута таким чином стабільність соціальної структури це не рівновага, яка може надаватися системі, а результат постійного намагання зберегти стабільність...»²⁸. У зауваженні Бендікса змішуються застереження методологічного індивідуаліста, які я пропускаю, із сумнівом теоретика дії, які я хотів би розглянути докладніше. Не порушуючи структури оповіді, системно-теоретичні висловлювання можуть надходити в історіографію остільки, оскільки вони походять із системно-теоретичного формулювання окремих проблем, обробка яких, пояснювана (через модель навчання) в поняттях теорії дії, стосується дієвців і тому також може бути представлена наративно. Загальна системна теорія суспільства й стосовна до неї функціоналістська теорія розвитку відмовляються від цього посилання на дію. Саме їх стосується застереження Бендікса: вони ухиляються від наративного застосування.

«Система» та «життєсвіт» (або дія) позначають різні парадигми, оскільки те, що основні поняття теорії систем і теорії дії можуть між собою співвідноситися, є проблемою, якою з самого початку займається соціологія, але й дотепер знайдено лише спірні її вирішення²⁹. Шлях обговорення пролягає вздовж розмежування системної й соціальної інтеграції. *Соціальну інтеграцію* вважають критерієм стабільності суспільних систем, якої можна досягти завдяки системам тлумачення, що гарантують ідентичність, завдяки консенсусу стосовно цінностей і визнанню норм дії; при цьому аномія є комплементарним поняттям (що бере початок у працях Дюркгайма) щодо станів соціальної дезінтеграції. На відміну від цього, *системну інтеграцію* вважають критерієм здатності системи до контролю та навчання, яка виникає у зв'язку з потребою управління як реакція на зростання комплексності довкілля. Зрозуміло, що в цих різних аналітичних аспектах також можуть розглядатися ті ж само феномени.

Однак соціально-наукові поняттєві стратегії відрізняються відповідно до того, який аспект ставити в залежність від іншого. З огляду на субстратні категорії (такі, як право на використання ресурсів) це ніяким чином не стосується нормативних структур³⁰, так само як і різниці між контролюючими цінностями й зумовлюючими обмеженнями³¹. Швидше, вирішальним є те, яку парадигму розглядати як провідну, таку, що перевизначає іншу. У зв'язку з цим наведу два приклади.

Маркс так зобразив накопичення капіталу в моделях обертання сучасної політичної економіки, що сьогодні стає можливим системно-теоретичне переформулювання його припущень щодо фундаментальних відношень вартостей у різних секторах протягом різних періодів³². Але водночас Маркс пояснює з соціологічного погляду основне економічне поняття вартості як єдності споживчої вартості та мінової вартості, яка зрештою утворюється на ринку робочої сили через інституції трудового договору. Вчення про вартість можна розглядати як систему правил підпорядкування, що дає змогу перетворювати висловлювання, які мовою теорії систем описують капіталістичний господарчий процес із позиції управління, на висловлювання про антагоністичні відносини між соціальними класами: «Капітал» є настільки ж вартісним висловом, з яким можна утворювати висловлювання на аналітичному рівні економічної системи, наскільки й висловом класового відношення, яке можна

аналізувати в основних поняттях теорії дії. Дослідницька стратегія вчення про вартість має на меті відобразити проблеми системної інтеграції на рівні соціальної інтеграції. Маркс конструює механізм управління обміну як рефлексивне відношення між сторонами, що взаємодіють, щоб через системно-теоретичні відносини спромогтися вийти на рівень класової боротьби, а отже, на рівень історично зображуваних інтеракцій.

Парсонс, навпаки, намагається будувати екстраговану з Парето, Дюркгайма й Макса Вебера рамку теорії дії³³ таким чином, щоб вона узгоджувалася з (лише пізніше в кібернетичних моделях чітко окресленою) системною парадигмою. У «Working Papers»³⁴, намагаючись вивести чотири універсальні основні орієнтації дії (pattern variables) із чотирьох основних функцій систем дії (A-G-I-L-Schema), Парсонс водночас намагається узгодити між собою основні поняття теорії систем і теорії дії. Стратегічний сенс полягає в системно-теоретичному уніфікуванні суспільної теорії, так щоб фундаментальну доти проблему соціальної інтеграції можна було перевизначити як окрему проблему міжвідомчої проблематики системної інтеграції, тобто як проблему придбання достатньої здатності управління.

Коли Парсонс робить програмно зумовлений крок до загальної системної теорії суспільства, він повинен також замінити історію як медіум зміни суспільних систем на процеси розвитку. *Історія* створюється в медіумі дій і оповідей, *системний розвиток* відбувається у формі структурного розширення здатностей управління, підвищення комплексності. Тому універсальність, якої домагається системна теорія суспільства, потребує як доповнення теорії соціальної еволюції, оскільки вона більше не може належати до спрямованих процесів зміни як до наративно сконструйованої історії. Уявлення, що системні проблеми сприймаються (чи принаймні відчуваються) історичними дієвцями й могли б або вирішуватися, або залишатися невирішеними, стає неприпустимим з аналітичних причин, як тільки модель «система – довколишній світ» застосовується не лише до окремих взаємозв'язків, а покладається в основу загальної теорії систем. Вона робить інтеракції, а також структури оповіді, у яких вони тематизуються історіографом, залежними від змін стану відповідної системи або від змін структури системи. Еволюція суспільства пронизує історію й перетворює її на епіфеномен.

У нарисі Парсонса до теорії соціальної еволюції можна відстежити³⁵, як антропологічний та історичний матеріал вивільняється зі своїх нарративних контекстів, щоб – як казуїстична очевидність для гіпотез про «адаптивне вдосконалення» (adaptive upgrading) або «поліпшення адаптивної здатності» (enhancement of adaptive capacity) – слугувати для підвищення комплексності суспільних систем. З огляду на це Луманн радикалізує парсонівську настанову принаймні в таких відношеннях.

а) З позиції теорії систем Луманн відкидає основні поняття теорії дії; він більше не намагається інтегрувати їх, як це робив Парсонс, у визначених ними гетерогенних рамках. Так, він концептуалізує «сенс» як спосіб селекції, що дає змогу контролювати селекції, актуальні у сфері наявно даних можливостей. «Дію» він розуміє як процес відбору, якщо його може бути зараховано до однієї системи інтеракції. *«Системи інтеракції» характеризуються* подвійною контингенцією: Я й Інший бачать поведінку свою й іншого як результат випадкового рішення. *«Комунікативні відносини»* слугують координуванню селективної дії й випробовуванню Я й Іншого, причому мовна комунікація водночас уможлиблює й долає великі розходження селективності. У цих і схожих переформулюваннях зараховані до мови й дії основні поняття приречені на системно-теоретичне випаровування.

б) Луманн вдосконалює соціологічну інтерпретацію системної теорії. Він відрізняє системну диференціацію з поглядів віддиференціювання (суспільної системи від природного довкілля), рівнів диференціювання (відповідно до рівнів системоутворення – інтеракції, організації, суспільства) та внутрішнього диференціювання (утворення внутрішніх довкілля через сегментацію або функціональну специфікацію). (Надалі я не повертатимуся до цього.)

в) Луманн покращує введenu Парсонсом теорію символічно узагальнених медіумів комунікації. Від мови як універсального медіуму разом із владою відокремлюються право, гроші, любов, істина й інші медіуми, які спеціалізуються на передачі й відтворенні певних видів селективних дій. Вони опікуються тим, аби селективні пропозиції однієї сторони не лише розуміла, а й ухвалювала інша сторона. Луманн намагався за допомогою відносин між Я/Інший, випробовування/дія ввести в систему різні комунікативні медіуми³⁶. (Надалі я залишу поза увагою також і цю цікаву спробу замінити специфічну сферу об'єктів комунікативної теорії.)

г) Луманн запозичує з теорії органічної еволюції три механізми, які він відповідно до рівня соціальної еволюції інтерпретує як мову (щодо механізму видозміни), як медіуми комунікації (щодо механізму селекції) і як результати системної диференціації (щодо механізму стабілізації).

Мова має породжувати різноманітність, оскільки вона містить у собі вищий «негативний потенціал» (дотепер це порожня формула).

д) Нарешті, Луманн тоталізує домагання системної теорії суспільства, застосовуючи її й до самого себе. Парсонс ще дотримується роз'єднання між рівнями теоретичних висловлювань і об'єктною сферою, навіть у межах об'єктної сфери він надає системі тлумачення культури як найвищому рівню контролю ідеалістично інтерпретований статус «не-спричиненого». Луманн не лише усуває такі екстериторіальні залишки, а й розглядає соціально-наукову системну теорію як засіб самотематизації високодиференційованих суспільств. Самовіднесене долучення (Einbeziehung) теорії до процесів тієї редукації комплексності, які вона має водночас своїм предметом, до такого, зокрема, як самозастосування поняття істини, інтерпретованого (і разом з цим прагматично релятивованого) як медіум комунікації, спричиняє проблеми, яким Луманн може протистояти вже не за допомогою аргументів, а лише децідіоністськи³⁷. Коментарі до пунктів а), г) та д) я зроблю *ad hoc* у наступній частині. Насамперед я хотів би повернутися до питання, чи може Луманн спонукати до відновлення теми «історія й еволюція», після того як саме він дав таку радикальну версію загальної системної теорії суспільства, що всі мости між теорією еволюції та історіографією було нібито зруйновано.

III

Луманн відкрив, здається, разучі можливості взаємодії між теорією еволюції й історіографією завдяки тому, що виклав дуже стримано здобутки теоретико-еволюційного підходу. Спочатку він цілком правильно, на мій погляд, відхилив тлумачення еволюції як каузального процесу, що протікає закономірно; позаяк номологічні гіпотези, які можна інтерпретувати як природні закони людської поведінки, приводять, якщо вони застосовуються до комплексного історичного матеріалу, до тривіальних, у кращому разі, пояснень;

і діахронічні закони розвитку, які претендують кінець кінцем на значущість у межах певного історичного періоду, не витримали перевірки. Замість цього Луманн вводить поняття контингентної каузальності, яке, звичайно, не стільки вирішує проблему причинності теорій розвитку, скільки означає швидше радикальне лікування: саме з цим концептом Луманн узагалі відмовляється від вимоги пояснень й обмежує завдання еволюційної теорії тим, щоб простежувати поступове диференціювання трьох вищезгаданих еволюційних механізмів (які дедалі більше варіюються незалежно один від одного), щоб досягти глобальних висловлювань про зміну залежних від системи темпоральних структур, прискорення еволюційного темпу тощо. Отже, ця еволюційна теорія відмовляється від домагання визначення умов еволюційних зрушень, необхідних для переходу суспільних систем від одного рівня розвитку до наступного; так, вона навіть більше не вимагає ідентифікувати різні суспільні формації з еволюційних поглядів. Незважаючи на згадані тенденційні висловлювання, що повідомляють про глобальні наслідки підвищення комплексності, системна теорія суспільного розвитку лише собі довіряє справу дослідження даних системних станів (і множини станів) структурно зумовлених контингентних ігрових просторів, у межах яких для наступних станів стають можливими їх «узгоджені селекції» (Anschlußselektionen). У цьому Луманн убачає той пункт, де можуть переплітатися еволюційна теорія й історіографія. Історики мають досліджувати, як контингентно слабшає утворений у структурно відкритих горизонтах можливостей тиск прийняття рішення: вони мають нарatively представити, як і чому дана ситуація переходить у ситуацію, що є наслідком попередньої. З другого боку, соціолог «зі своїм розумінням еволюційної варіативності структурних взаємозв'язків доводить... історикові..., що в певних історичних ситуаціях констеляцію дійсності й можливостей потрібно пояснювати не із зовнішньої щодо ситуації позиції, а на підставі загальних контекстів»³⁸. Висуваючи пропозицію щодо співпраці, Луманн нехтує методологічними складнощами, що випливають із несумісності основних понять теорії систем і теорії дії. Як тільки історик упорядковує свій опис у межах теорії систем, разом із вибором вихідної точки еволюції (або історії загалом) руйнується нарativelyна система відліку, так що історик залишає роль оповідача й змінює її на роль соціологічно орієнтованого наукового асистента, що

обробляє дані факти. Це є також раціональним поділом праці, але вже не між соціологією й історіографією. Напаки, Луманн має бути зацікавленим в істориків у його ролі історіографа, оскільки саме від історіографії він очікує отримати пояснювальні здобутки, які не здатна надати еволюційна теорія. Якщо теорія еволюції аналізує структурні можливості, історія має пояснити, як їх вибірково використовувати.

Питання, як за такого дисциплінарного поділу праці можуть ладнати між собою системна парадигма й парадигма дії, відкидається, звичайно, як безпредметне; позаяк місце, яке, згідно з луманнівським уявленням, має посідати історія, виникає лише через те, що потребу в усамостійненому до рівня універсальної науки функціоналізмі він намагається перетворити на чесноту, а саме пояснювальні домагання еволюційної теорії Луманн має скоротити до висвітлення дослідницьких можливостей лише тому, що радикалізація системної теорії, яку він розпочинає, має наслідком те, що генетичні трактування питання більше не можна розглядати під цим кутом зору. Те, що Луманн видає за перевагу співпраці з історіографією, а саме поняття контингентної каузальності, виявляє насправді слабкість функціоналістського методу, що сам себе остаточно засновує: Луманн хотів би, аби довільність функціоналістськи еквівалентних висловлювань обмежувалася історичним дослідженням фактів.

Методичні бар'єри соціально-наукового функціоналізму добре відомі й уже давно ґрунтовно проаналізовані³⁹; не спростовує їх і Луманн. Закладені в структурі предметної галузі причини того, «що ідентифікація цільового [асимптотичного] значення або станів рівноваги соціальних систем спричиняє інакші, ніж у разі органічних систем, принципи методологічні труднощі»⁴⁰, я не хочу повторювати. Важливим тут є лише те, що через ці труднощі ідентифікації в соціальних науках вибір точок відліку залишається для функціоналістських аналізів довільним. З функціоналістськи замисленої системної теорії суспільства не вдасться вилучити жоден із критеріїв, за якими можна теоретично виправдати встановлення базових відносин. Тому функціоналізм має вести боротьбу принаймні з двома слабкостями: він не може ані пояснити виникнення нових структур, ані визначати ідентичність суспільних систем у чергуванні їх структурних і станових змін. Спостережувану зміну системного стану або структури не можна пояснити, поси-

лаючись на функцію (або функції), яку вона виконує, спираючись на внесену ззовні точку відліку. Річ у тім, що залежно від вибору точки відліку той самий процес може набирати дуже різних функцій, тоді як у разі зафіксованої точки відліку інші процеси можуть виконувати ту ж само функцію. Соціально-науковий функціоналізм слугує для відшукування класів функціонально еквівалентних змін стану або структуроутворень, але не для пояснення генези станів і структур, що вперше з'являються. Справді, для цих генетичних трактувань питання, які мала б передусім обговорювати еволюційна теорія, функціоналізм не становить жодної пояснювальної цінності, він навіть не може дотримати передумови, за якої можна було б обговорювати генетичні питання. У цій рамці неможливо ідентифікувати важливі для збереження сталості стану структури суспільства, що визначають варіативність ігрового простору, який не можна переступати, якщо це суспільство має зберігати власну ідентичність: «Щоб мати змогу розрізнати релевантну системну зміну й іррелевантну поверхневу варіацію, потрібен аналог для поняття смерті органічних систем. Цю функцію могли б виконувати описи стану окремих щаблів еволюційної моделі стадій, оскільки зміни, які мають приписуватись еволюційним змінам, потрібно було б уже *per definitionem* вважати релевантними»⁴¹. Разом з цим Дьоберт вже нагадує про найважливішу вимогу, якій має відповідати еволюційна теорія: вона має згладжувати слабкості системної теорії, а не відповідати репліками на репліки. Луманн, навпаки, також і еволюційну теорію вставляє в рамку основних понять системної теорії й робить із функціоналістської необхідності чесноту кооперації, коли закликає історію керуватися довільно-стями усамостійненого функціоналістського методу. Можливо, такі обмеження доречно вводити не *ad hoc*, а тільки на теоретичному рівні, коли потрібно пояснити багату на еволюційні наслідки структурну зміну еволюційним процесом навчання.

С. Н. Айзенштадт, класик соціально-наукового функціоналізму, дає у зв'язку з цим цікаву вказівку на «вирішальну проблему цілісної переоцінки еволюційних перспектив – а саме пояснення мінливості інституціалізованих вирішень проблем, які є результатом розвитку даного рівня структурного диференціювання. Тут має бути визнано, що поява вирішення, тобто інституціалізація суспільного устрою, відповідного новому колу проблем, не обов'язково відбувається під час диференціювання і що умови, які дають

початок структурному диференціюванню та «структурній чутливості» до більш значущого кола проблем, не обов'язково формують здатність вирішити ці проблеми або визначити природу таких вирішень»⁴². Айзенштадт пояснює, що виникнення й дослідження системних проблем ще ніяким чином не пояснюють, як система набуває здатності вирішувати ці проблеми. Він вимагає чіткого розрізнення функціоналістськи досліджуваних (еквівалентних) множин вирішень зазначеної *системної проблеми*, з одного боку, і *навчальних процесів*, які можуть пояснити, чому деякі системи розширюють свої здатності до вирішення проблеми, тоді як інші руйнуються, зіткнувшись із цими самими проблемами. Загалом Айзенштадт як один із представників дослідження модернізації, шукає пояснення у виступах еліт, що засвідчують потенціали вирішення й дають інноваційні поштовхи. Він говорить про взаємодію «між процесами зміни, з одного боку, і «мінливими» елітами, з другого»⁴³. Айзенштадт вибирає вислів «мутація», оскільки приписує елітам роль механізму, що виробляє нові варіанти вирішення.

Луманн також вводить своєрідний варіант породжувального механізму, що створює – зрозуміло, як абстрактну величину – мову. Однак Луманн не розглядає цей механізм як носія соціокультурних навчальних процесів, за допомогою яких ми можемо чітко пояснити, чому певні системи через нерозв'язні проблеми управління утворюють нові структури й збільшують свою комплексність, а інші ні. Певну ясність можна побачити в тому, що Луманн спочатку вводить пояснювальний механізм й одразу позбавляє його пояснювальної сили, що, правда, у тому разі, коли наочно виказує себе метафоричний характер запозичених понять, таких як «варіація», «селекція» й «стабілізація», і з'ясовується, що посилання на «негаційний потенціал» мови навряд чи було б достатньо, щоб охопити соціокультурний навчальний механізм, який відповідає біохімічно проаналізованому процесу мутації. Для цього потрібна, швидше, генетична теорія мовно опосередкованого процесу пізнання (у сферах об'єктивувального мислення як морально-практичного розуміння), яка пояснює, згідно з Піаже, еволюційне навчання як процес конструкції й реконструкції – замість того щоб із самого початку функціоналістськи нападати на нього.

З другого боку, посилання на еліти, які втілюють потенціали вирішення, є надто «конкретистським», щоб становити серйозну альтернативу луманнівському необов'язковому введенню «мови,

що мутує». Еліти й контреліти лише за певних соціально-структурних умов є носіями інноваційних потенціалів. Якщо ми візьмемо приклад дослідженого Едером переходу від примітивних до державно організованих суспільств (тобто архаїчних класових суспільств)⁴⁴, то може видатися спірним, чи були еліти тією силою, що перетворила наявні вже в міфі форми свідомості конвенціональної моралі на нові інституції судової практики. Що свідчило, крім того, вже апіорі проти можливості того, що такі інновації мас здійснюються в боротьбі проти панівних еліт? Але соціологічні міркування взагалі тут мають залишатися осторонь, оскільки вони не беруть до уваги той рівень абстракції, на якому має бути вказано структурні умови можливості еволюційно більш багатих наслідками навчальних процесів. Ідентифіковані з соціологічного погляду групи *можуть засвідчувати* наявність інноваційного потенціалу, але не *пояснювати* утворення інноваційного потенціалу. Навчальні потенціали потрібно, швидше, прикріплювати до структур свідомості, які можна розглядати як рівні навчання.

Спочатку гіпотетичне міркування має пояснити значущість концепту логіко-еволюційно впорядкованих структур свідомості. Якби можна було ввести цей концепт у теорію соціальної еволюції (вже не прив'язану лише до системної парадигми), методологічні труднощі соціально-наукового функціоналізму могло б бути відшкодовано. Ідентичність суспільних систем можна було б встановити на підставі еволюційного погляду, якби в їх культурних системах тлумачення виявилися структури свідомості, що варіюються в еволюції завдяки раціонально постсконструйованому зразку щаблів розвитку. Підтверджена саме для колективно розділених структур свідомості логіка розвитку дала б змогу не на власний розсуд вирізняти важливі для стану збереження міцності структури суспільства. Цей аргумент Дьоберт розвинув у своєму дослідженні розвитку релігійних систем: «Лише теорія соціальної еволюції, яка точно сформулює поняття «смерті» соціальних систем як повернення до більш раннього щабля розвитку або як перехід до нової фази, може перешкодити тому, щоб диз'юнкція «соціальна зміна – соціальна стабільність» цілком розплилася. Адже така теорія має імпліцитно визначати, які зміни можна вважати релевантними»⁴⁵. Якщо в такий спосіб ми можемо теоретично виправдати точки відліку, то можемо також пов'язати можливість функціоналістського аналізу станових і структурних змін зі з'ясуванням генетичних

питань. Зокрема це стає цілком зрозумілим тоді, коли ми розглядаємо колективно розділені структури свідомості як навчальні рівні, а отже, як структурні умови можливих навчальних процесів. Еволюційний навчальний процес полягає тоді в конструктивному вивченні нових навчальних рівнів. Еволюційні навчальні процеси є рефлексивними: це навчання, застосовне до структурних умов навчання.

Для такого концепту, як відомо, психологія розвитку пропонує достатньо проаналізовану онтогенетичну модель. Піаже, його Женевська школа й американські психологи, що належали до цієї дослідницької традиції (такі як Брунер, Флейвел, Фурт, Кольберг та інші), експериментально виявили в когнітивному розвитку дитини підпорядковані логіці розвитку навчальні рівні⁴⁶ й випробували конструктивістський концепт навчання (що слугує опосередковувальною ланкою між матураціоністськими поглядами* і теоретичними дослідженнями соціального середовища).

Тим часом розвиток моральної свідомості як ядро універсальної рольової компетенції також потрібно проаналізувати з позиції логіки розвитку (ці структури свідомості є безпосередньо релевантними для онтогенетичного дослідження основних понять теорії дії). Спроби віднайти схожі структури свідомості на рівні розвитку макросистем, або спроби зробити принаймні евристично плідними відкриття когнітивістської психології розвитку для замисленого відповідно до логіки розвитку дослідження колективно розподілених структур свідомості, досі перебувають на початковій стадії. Тим не менш безперечно, що підходи, які застосовують для їх дослідження й використовують для дослідження розвитку релігії (Белла, Дьоберт), а також розвитку моралі та права (Едер, Габермас), є достатньо обнадійливими. Точки відліку відшукуються також і для відповідного структурного дослідження колективних ідентичностей, таких як рід, імперія, нація тощо⁴⁷. З огляду на це постає в іншому світлі також і розроблена Луманном каузальна проблема. Я разом із ним дотримуюсь тієї думки, що немає сенсу розглядати соціальну еволюцію як каузальний процес, що протікає закономірно. Але поняття «контингентної каузальності» означає альтернативу, яка вимагає цілком непотрібної відмови від пояснення. Я пропоную пояснювати еволюційні зміни суспіль-

* Йдеться про дослідження процесів дорослішання підлітків у сучасному соціальному середовищі. – *Прим. перекл.*

них систем разом з одночасним посиланням на логіко-розвиткові (структури свідомості) й історичні процеси (події). Звичайно, логіку розвитку й історію не можна абстрактно розділяти (за структуралістського переосмислення історичного матеріалізму) як структури й подію. Так само хибним було б необачно гегельянізоване поєднання логіки розвитку й історії закріплювати як два моменти тієї само тотальності (оскільки тоді не уникнути небезпеки звуження, завдяки якому зберігається тотальність як рух чи то світотворчого духу, чи суб'єкта, що працює, витлумачених у будь-якому разі в межах філософії суб'єкта). Мені видається доцільним спиратися насамперед на взаємозалежність двох протилежних причин. Якщо ми відрізняємо сферу структурних можливостей (сферу навчання) від сфери фактичних процесів, обидві причинності можна пояснювати зміною пояснювальної перспективи. Виникнення нової історичної події ми можемо пояснити, посилаючись на контингентні граничні умови й на виклики, спричинені *реалізацією структурно допустимих можливостей*; навпаки, виникнення нової структури свідомості ми пояснюємо, посилаючись на логіко-розвитковий зразок попередніх структур і на *поштовх, спричинений подією, що породжує проблему*. Те, що зазвичай можна назвати: бути «викликаним» структурно допустимими можливостями, або «підштовхуватися» подіями, що породжують проблеми, можна краще розуміти, якщо ми, з одного боку, як пропонується, розуміємо структури свідомості як універсальні умови можливих навчальних процесів і якщо ми, з другого боку, інтерпретуємо події як процеси, що у світлі обмежених здатностей вирішення означають надмірні вимоги, тобто проблеми. Взаємозв'язок обох каузальностей, з якими ми намагаємося з'ясувати вплив структур на історію (і разом із тим кумулятивні послідовності), і, навпаки, вплив історії на структури (і разом з тим актуалізацію еволюційних зразків і виникнення нових структур), можна серйозно аналізувати, імовірно, лише в межах логіки процесу створення й розв'язання проблем.

IV

Я захищаю тезу, що теорію соціальної еволюції, яка не спростовує саму себе через непотрібні відмови від пояснення, не можна розробляти тільки в рамках соціально-наукового функціоналізму. Багатонадійна теорія еволюції має, на мій погляд, комбінувати

обидві раціональні моделі, які ми обговорювали за допомогою ключових понять «система – довколишній світ» і «постконструкція». Тоді соціальну еволюцію можна розглядати як двощаблевий спосіб дії макросистем для розв'язання проблем.

У іншому місці я запропонував позначити суспільні формації через високоабстрактні положення, які ми можемо назвати принципами організації. Під ними я розумію інновації, що утворюються завдяки постконструйованим відповідно до логіки розвитку навчальним крокам і які встановлюють новий навчальний рівень суспільства. Навчальний рівень означає структурні умови можливості когнітивно-технічних і морально-практичних навчальних процесів. Принцип організації суспільства описує варіативні простори дії. Він визначає, зокрема, у межах яких структур можливі зміни системи інституцій і тлумачень; у якому обсязі можна суспільно використовувати наявні потужності продуктивних сил і, відповідно, стимулювати сам розвиток продуктивних сил; і водночас наскільки може зростати продуктивність управління, а отже, системна комплексність суспільства. Пояснюючи перехід від одної суспільної формації до іншої, ми маємо пояснити інституційне ядро нового принципу організації, наприклад диференційовану державну систему під час переходу до архаїчних високих культур, диференційовану економічну систему (з державою як доповненням до неї) під час переходу до (спочатку капіталістичного) Модерну. За таких пояснень ми повертаємося (а) до системних проблем, які становлять еволюційні виклики, оскільки вони висувають надмірні вимоги до здатності управління старої суспільної формації, і (б) до еволюційного навчального процесу, у якому утворюється новий організаційний принцип. Соціальна еволюція здійснюється на двох щаблях, оскільки вона відбувається – на конкретно *даному* навчальному рівні – як у навчальних та адаптаційних процесах (аж до вичерпання своїх структурних можливостей), так і в тих неймовірних еволюційних поштовхах, які ведуть до *нових* навчальних рівнів. Суспільство може вчитися в конструктивістському сенсі, якщо воно приймає еволюційні виклики, перед якими зламується наявна здатність управління, і протистоїть їм через вилучення й інституціалізацію надлишкових індивідуальних (і латентно вже наявних у картині світу) інноваційних потенціалів. Причому це перший крок до заснування нової форми соціальної інтеграції (через родину, державні форми організації, оформлення

універсалістських обмінних і правових відносин із відповідними колективними суб'єктами, такими як рід, держава, нація тощо); лише ця нова форма соціальної інтеграції, у якій виражається пояснюваний відповідно до логіки розвитку новий навчальний рівень, уможливорює подальше зростання системної комплексності, наприклад суспільне використання продуктивних сил, утворення нових форм організації, нових медіумів і т. д. Тут стає актуальним функціоналістський аналіз: він може пояснити, чому окремі суспільства на даному рівні розвитку вибирають різні еволюційні варіанти, чому, наприклад, той само організаційний принцип (сім'я) втілено в різних системах споріднення – матріархальній, патріархальній або білінійній.

За спроби К. Едера пояснити виникнення держави під час переходу до архаїчних високих культур ця, лише програмно представлена тут настанова, виявилася плідною. Я зовсім не хочу доповнювати тут це ґрунтовне дослідження нарисовим поясненням щодо виникнення й розвитку Модерну, але все-таки хотів би прийняти зауваження, котрі робить Луманн щодо цієї теми, як привід для вказівок, які ще раз можуть прояснити різницю наших настанов. Луманн називає деякі «структурні умови, які під час переходу від XVIII до XIX століття уможливили здійснення нового суспільного типу «буржуазного суспільства»». У функціоналістській перспективі такі структурні умови впливають, звичайно, з процесу диференціації. Через більш розвинену функціональну специфікацію такі підсистеми держави, як релігія, економіка, сім'я й наука, отримують більшу автономію. Відособлені підсистеми становлять одна для одної нові проблеми. Специфічні для кожної підсистеми критерії селекції, такі як державний інтерес, приватизована віра, орієнтація на прибуток, жагуча любов, логічно-емпіричні критерії істини, не працюють узгоджено й тому прагнуть до нових рівнів інтеграції. Цю проблему не можна подолати лише завдяки новій історичній свідомості, а саме шляхом диференціації часових горизонтів і знецінення пов'язаних із традицією минулих на користь передбачуваних майбутніх сучасностей, оскільки кожна підсистема накидає на майбутнє свою власну проекцію можливостей. Так ми підходимо до інновацій, які Луманн, услід за Парсонсом, називає «включенням» (Inklusion): «Включення» означає, що всі функціональні контексти стають доступними для всіх учасників суспільного життя: кожний має, це стосується різни-

ці між кліриками й мирянами, безпосередню можливість власного віросповідання (*Glaubensentscheidung*). *Кожний* є правоздатним; те, які права він має, визначається разом з цим згідно з історією, що відбувається в самій правовій системі. *Кожний* має в просторі між функціонально необхідними бар'єрами (віку) доступ до політичних посад і до політичного вибору. *Кожному* дозволені придбання й передача власності. *Кожний*, в принципі, може знати все, і критерії для істинності/хибності орієнтовані на інтерсуб'єктивне підтвердження. *Кожний* має ходити в школу, а також виховуватися в ній, навіть якщо тільки останнім часом спостерігаються відповідні тенденції до відмови від заборонених понять (*Sperrbegriffen*) і до універсалізації педагогічної відповідальності»⁴⁸. Луманн нагадує той відомий факт, що за доби Модерну універсалістські принципи в дедалі більшому обсязі регулюють рух у релевантних підсистемах. Місце конкретної звичаєвості залежних від традиції поведінкових орієнтацій заступають дедалі абстрактніші й загальніші норми, які встановлюються й з принципових поглядів такою ж мірою зазнають критики, як і потребують виправдання, тобто норми, які вимагають рівності, індивідуалізації, самостійності (тобто раціональних вирішень та глибинного контролю). Луманн, звичайно, зацікавлений не у *внутрішній структурі* цих упорядкувань, а лише у виконаних універсалістськими врегулюваннями *інтегративних функціях*; згадана диференціація підсистем справді вимагає достатньо великої кількості та постійності інтеграцій. Звичайно, це лише один напрям Луманнової аргументації, але все-таки досить типовий, оскільки цей функціональний аналіз знову нічого не пояснює. Він не пояснює, чому взагалі в модерних суспільствах відбуваються такі процеси диференціації; і передбачаючи, що вони відбуваються, функціональний аналіз ще більше не пояснює те, чому модерні суспільства також можуть задовольняти дедалі більшу потребу в інтеграції й чому вони задовольняють її завдяки втіленню універсалістських принципів. Інституціоналізація певних структур раціональності справді є, як показує універсально-історичне порівняння, досить неймовірним вирішенням, яке ендогенно вдалося лише одного разу (хоч як би хотілося представити Японію в ролі другого випадку). Тому інтерес Маркса й Макса Вебера було зосереджено переважно на поясненні інновації, тобто на поясненні виникнення Модерну, а не самої модернізації, здійснення Модерну, починаючи з XVIII

століття. Якщо ж функціоналістськи розпочинати опис вже за наявності процесів диференціації, Айзенштадт з повною підставою вимагає нетривіального пояснення інноваційних потенціалів, що уможливають вирішення виниклих проблем інтеграції.

Як і Норман Бірнбаум, я вважаю цілком припустимим поставитися до пояснювальних пропозицій Маркса й Вебера як до взаємодоповнювальних, а не як конкурентних підходів⁴⁹. Грубо спрощуючи, можна сказати, що у відношенні «наймана праця – капітал» Маркс відкрив новий організаційний принцип. Інститут договірної найманої праці, з яким стає можливим соціальний клас виробників, звільнених від традиційних залежностей професійно-станової та феодалної організації праці, стає ядром певної, звичайно, лише у XVIII столітті, цілком розвиненої системи приватного права. Він втілює універсальні принципи й регулює рух суб'єктів приватного права згідно із загальними нормами, які відділяють сфери стратегічних дій – сфери для переслідування інтересів звільненої від конкретної звичаєвості ізольованої приватної особи. Заснування ринку робочої сили означає, що універсалістські принципи проникають у суспільну працю. На капіталістичному підприємстві наймана праця стає організованою. Щойно праця стає абстрактною, перетворюючись на фактор витрат в обліку прибутків і збитків, підприємство, коли воно відділене від домашнього господарства та спирається на раціональний бухгалтерський облік, може працювати, орієнтуючись на прибуток. Форма абстрактної праці уможливорює конститутивне для модерних суспільств віддиференціювання економічної системи від політичного порядку й, навпаки, реорганізацію держави на засадах функціональних імперативів економічного руху (отже, виникнення модерної держави з прототипічно зображеною Максом Вебером на прикладі Пруссії бюрократією)⁵⁰. З другого боку, інтерес Макса Вебера спрямований на структурні аналогії в різних сферах життя капіталістичної економіки, модерного управління, регулярної армії, абстрактного права, протестантської етики, буржуазної демократії, експериментально налаштованої й водночас математизованої науки, контрапунктичної музики, перспективістського живопису тощо. Провідною ниткою цього всеохопного процесу раціоналізації для Вебера є розуміння *структур свідомості*, які були у двоякому відношенні релевантними для виникнення модерної суспільної формації, а саме:

а) як структури картини світу, які завдяки певним традиціям, насамперед, завдяки релігійним тлумаченням, були перетворені на універсалістські ціннісні орієнтації та поведінкові диспозиції й визначили таким чином мотиваційні підстави раціонального способу життя; між іншим, це стосується (згідно з тезою Вебера) соціалізаційного значення протестантства для ранньокapіталістичної господарчої етики підприємців;

б) як структури, які були вибірково доступні в картинах світу вже перед переходом до Модерну, які зберігались як нібито наявно дані, але визначили новий навчальний рівень суспільства лише із проривом у Модерн; це стосується інституційного втілення універсалістських принципів у різних сферах життя, насамперед, у системі суспільної праці, такої, наприклад, як ринки, що виникли також і для товару робочої сили; у приватно-правовій системі й у орієнтованому (за проведення «легального панування») на потреби закріплення приватно-правових відношень суспільному управлінні; надалі у сфері соціалізації, де із приватизованими релігійними установками й виникненням буржуазної сім'ї набули впливу й націлені на кінцевий результат універсалістські й водночас індивідуалістичні принципи етики; у науковій системі, яка мала забезпечувати рамку теоретичних дискурсів, а отже, необмеженої й відкритої аргументації; у сфері політичного волеутворення (із поширенням формально-демократичних прав співвласників), а також (за поширення соціально-державних компенсацій) навіть у граничних сферах розподілу.

Цей перелік не має породжувати уявлення про прямолінійний процес упровадження єдиних структур раціональності у різних підсистемах суспільства, а, швидше, давати зрозуміти, що капіталістичний принцип організації дав змогу досягнути такого навчального рівня, структурні можливості якого (що також завжди селективні) ставали використовуваними завдяки формально подібним навчальним процесам⁵¹. Оскільки Макс Вебер не достатньо чітко відрізняв особливе соціально-психологічне значення універсалістських структур свідомості для опосередкування між структурами особистості й суспільними структурами від їх всезагального еволюційного значення для самих суспільних структур, Веберові критичні судження щодо підстав надто вузько зрозумілого поняття причинності було сприйнято здебільшого як ідеалістично мотивовані заперечення проти Маркса. Тим більше, що дійти такого розу-

міння було дуже легко, оскільки Вебер хоч і дослідив як соціолог різні інституціональні втілення структур модерної свідомості, але логічно не проаналізував ці структури.

Структурні описи формально-операціонального мислення й керованої принципами моральної свідомості, що їх надає сьогодні когнітивістська психологія розвитку, пропонують дещо кращий доступ до цих колективно розділених структур свідомості. При цьому йдеться, з одного боку, про значення універсалістської моралі

а) для процесів соціалізації,

б) для міжособистісного спілкування в приватних сферах комунікативної дії (мораль),

в) для інституцій судової практики,

г) для виправдання абстрактного й формального примусового права й разом з тим

д) для виокремлення універсалістської сфери стратегічної дії («громадянське суспільство»); а з другого боку, йдеться про інституціалізацію

є) методів об'єктивувального мислення й калькуляції (наприклад, на підприємстві й у громадському управлінні,

ж) застосування технічного й організаційного знання (наприклад, у сфері виробництва або в армії),

з) чіткіше визначених методів отримання й підрахування пізнавальних прибутків (в емпіричних науках) і, нарешті,

і) цілераціональних поглядів на проблеми взагалі (див., наприклад, привілейоване становище юридично освіченого промислового службовця). Структурні описи більш необхідні для символічних структур ідентичностей Я та групових ідентичностей, які відповідають такого типу раціоналізованим, життєвим відносинам.

У різних своїх працях В. Нельсон тематизував ці структури модерної свідомості й підготував принаймні формальний їх аналіз⁵². Нельсон зосереджується, з одного боку, на теологічних, філософських і правових дискурсах, що тривали в Європі протягом XII й XIII століть, аби в основних поняттях, таких як цілісність (*universitas*), громадянство (*civitas*), спілкування (*communitas*), особа (*persona*), свобода (*libertas*), сумління (*conscientia*), договір (*liber*) тощо, виявити основні риси ґрунтованого лише на аргументах й універсалістськи орієнтованого мислення. З другого боку, Нельсон досліджує подвійну революцію XVI й XVII століть –

реформацію (Лютер, Кальвін) і модерну науку (Галілей, Декарт), щоб довести спільність цих специфічно модерних досягнень. Наприклад, обидві сторони заперечують казуїстичні та ймовірнісні (probabilistische) пояснення й засновують абсолютну достовірність – релігійну та, відповідно, пізнавальну – у суб'єктивності одинака: «Усі вони – Лютер, Кальвін, Галілей, Декарт, Паскаль – піддають докорінній критиці пізньосередньовічну казуїстику сумління та пробабілізм думки. Крім того, їхні атаки на різні відтінки та типи гіпотетичності (conjecturalism), умовності (fictionalism) й пробабілізму з самого початку здійснювалися в ім'я суб'єктивної впевненості й об'єктивної достовірності. З погляду цього есе навряд чи має значення те, що Лютер різко негативно висловлювався про коперниканську гіпотезу або що Паскаль був набожним католиком, а не кальвіністом. Відповідно до першої сторони, нам, можливо, потрібно було б звернутися до поглядів Лютера та Кальвіна на совість, старі норми права, лихварство, конфлікти у Великобританії стосовно звичаєвого права, справедливості, свободи пророцтва, внутрішнього світла Христового, соціальний договір, Церковний суд. Відповідно до другої сторони, ми мали б обговорити дві знаменні полеміки, у яких раціональні системи пояснення врівноважували одна одну: зіткнення Галілео з інквізицією й «Листи з провінції» Паскаля (1656) та запеклі суперечки щодо системи морального пробабілізму й приписи лікування душ в Італії, Іспанії, Португалії і т. д.

Цікавим здається мені насамперед те, що до самої межі XVI–XVII століть здійснюється чітке роз'єднання між теоретичним і практичним розумом, між логікою фактів і логікою вирішень: «Протягом усього періоду (аж до самої межі XVI–XVII століть) під час дискусій не раз буде згадано, що ці логіки були взаємозалежними, фактично вони були зіткані разом у єдиній тканині суджень, зосереджених навколо поняття совісті. Оскільки тривале використання низки нових європейських мов мало нагадувати про те, що латинську самосвідомість було вбудовано всередину цього подвійного посилення – моральної свідомості «найближчого правила правильної підстави в моральній сфері» й наукового знання. Тому не дивно, що всім важливим культурним і соціальним нововведенням нашої доби довелося включити нападки та критику (або реконструкцію) логіки прийняття вирішень у сфері діяльності й думки, а рівною мірою і в наукову й моральну сфери»⁵⁴.

Значення різниця між совістю та знанням, між совістю й наукою показує, наприклад, що раціональний спосіб життя Модерну більше не спирається на аргументаційно вже структуровану, але досі онтогенетично уніфіковану віру та знання картини світу. Віра та знання розходяться так само, як у межах буденного знання розходяться морально-практична розсудливість та об'єктивувальне мислення.

Звичайно, Нельсон вважає, що ці модерні структури свідомості, які вже самі є дитям Модерну, можна пояснити за допомогою тих структур раціональності, які у XII–XIII столітті охрестили народження Модерну. Ці універсалістські структури картини світу європейського високого середньовіччя є, на думку Нельсона, західними, в ексклюзивному сенсі. Це схиляє його до думки скинути на ці структури раціональності роль ідеалістичного пояснення Модерну, який має виникнути «із західного духу». Більш комплексне і, як мені здається, більш відповідне пояснення можна отримати на підставі того, що універсалістський потенціал у жодному разі не був характерною рисою західних традицій; його можна виявити й документально підтвердити щодо всіх тих картин світу, які виникли між 800–300 рр. до н. е. в Китаї, Індії, Греції й Ізраїлі. Ці вчення долають міфічне мислення мірою того, як вони об'єктивують світ загалом, відрізняють природний порядок від історичного, формують поняття абстрактного закону, пояснюють різноманітність явищ на основі принципів і замінюють нарративне пояснення аргументаційним. Водночас окремий суб'єкт навчається рефлексувати своє становище й свої власні конструктивні дії; звідси також виникають індивідуалізовані концепти Я й душі⁵⁵. Тепер ці раціоналізовані картини світу – які простежуються ще в пророків, Будди, китайських, індійських і грецьких філософів – виражають усі разом універсалістські структури свідомості. Саме тому вони означають еволюційний розлом між архаїчними й розвиненими, імперськи організованими високими культурами. К. Ясперс говорить про «осьовий час», оскільки саме тоді було відкрито структурні можливості, «якими людство живиться донині. Відтоді залишається чинним положення: спогад (Erinnerung) і пробудження можливостей осьового часу приводять до духовного злету Ренесансу»⁵⁶. Однак якщо ми погоджуємося з тим, що універсалістський потенціал західної традиції в жодному разі не є неповторним і тому також не може пояснити, чому потенційно наявні в різних місцях

структури свідомості лише в одному місці було використано й інституційно втілено для подолання еволюційних викликів, треба зробити спробу поєднати теоретичні настанови Маркса та Макса Вебера таким чином, щоб ми отримали орієнтир для написання пояснювального нарису. Мені для цього не вистачає емпіричних знань. Наведені далі зауваження мають лише проілюструвати, який вигляд міг би мати такий дороговказ.

а) *Еволюційні виклики*. Ми повинні мати змогу позначити системні проблеми високо-середньовічного феодалізму, які висувають надмірні вимоги до здатності пристосування й навчання цього суспільства (яке становить певне політичне класове суспільство). Маркс, здається, мав рацію, коли вказав на господарчі проблеми, які на основі феодального аграрного виробництва не можна було розв'язати за допомогою міського ремісництва. У зв'язку з цим потрібно було б з'ясувати дезінтегровальну роль торговельного капіталу й переглянути, між іншим, аргумент Добба про те, що через підвищене марнотратське споживання й посилену експлуатацію міжнародна торгівля й грошове господарство привели до загальноекономічної дестабілізації, що мала значні наслідки⁵⁷.

б) *Новий організаційний принцип*. Проблеми, які ведуть до розпаду феодального порядку, можна вирішувати шляхом відокремлення пристосованої до найманої праці системи ринкового господарства від політичної сфери (і створення доповняльного відношення між економікою, з одного боку, та системою приватного права, податкової держави й сучасного управління, з другого боку). Організаційним ядром нової форми соціальної інтеграції є внутрішнє виокремлення сфери універсалістськи організованої стратегічної дії (реорганізація робочих відносин на капіталістичному підприємстві).

в) *Особливі інноваційні потенціали*. З XIII століття в європейському суспільстві подекуди починають експериментувати з капіталістичними формами виробництва (індустрія видавництва) (Піренн, Добб). Лише тут універсалістські структури свідомості, наявні в усіх розвинених високих культурах, вийшли з їх латентного стану картини світу, лише тут інноваційні потенціали еліти ремісників і – частково також – торговців сконденсувалися настільки, що було запозичено універсалістські принципи картин світу й інституціалізовано в сфері суспільної праці. Ймовірно, для пояснення цього феномену треба звернути увагу насамперед на

особливу обставину відокремлення світської влади від духовної⁵⁸ та на відособлений розвиток західних міст (з виникненням третього стану)⁵⁹.

г) *Умови стабілізації*. Аж до другої половини XVI століття новий спосіб виробництва підлягав, так би мовити, тільки експериментальній перевірці; лише наприкінці доби Тюдорів* капіталізм перемагає. До стабілізувальних умов ранньо-капіталістичного зовнішнього світу належать, серед іншого, виникнення системи територіально визначених держав⁶⁰ і міжнародного поділу праці в межах «європейської світової економіки» (Валерштайн), у панівних державах «первісного накопичення», виникнення «резервної армії»; імовірний також соціально-історичний вплив більш сприятливих культурних традицій на прошарки, у яких формувалися підприємці (багато в чому зберігає своє значення сильно модифікована версія Веберової тези протестантизму-капіталізму)⁶¹.

д) До *структуруювальних наслідків* нового способу виробництва належать, насамперед:

а) конфлікт між закладеною в способі виробництва соціальною нерівністю й закріпленими в політичній системі універсалістськими постулатами рівності, усвідомлений як класовий;

б) перманентне, нехай навіть таке, що постійно переривалося через кризи, зростання продуктивних сил, яке зрештою спонукає у XVIII столітті до механізації виробництва; а також

в) інституціалізація й подальше використання модерної науки, яка характеризується методичною об'єктивацією природи й могла здійснюватися тільки завдяки неймовірній комбінації кваліфікованого дискурсивного мислення й математики, експериментального поводження з природою й через досвід ремісницьки засвоєного інструментального погляду на предмети.

Якби можна було скласти нарис такого жанру, було б пояснено виконання найважливіших вихідних умов, за яких з XVIII століття може починатися те, що називається сьогодні модернізацією, у національних варіантах її розвитку.

Припустімо, що мені як прихильнику орієнтованої на логіку розвитку теорії соціальної еволюції (вихідну настанову якої я позначив) потрібно було б пояснити, як стосується ця теорія історичного дослідження та історіографії? Одрразу ж можна сказати, що

* Доба Тюдорів в Англії – (1485–1603 рр.). – Прим. перекл.

відношення до історичного дослідження не становить проблеми. Якщо історичне дослідження здійснюється з настановою на типологічне порівняння загальних структур і зразків їх перетворення, воно має незамінну евристичну функцію побудови еволюційних теорем; і так само воно має незамінну технічну функцію постачання й оцінки даних для перевірки цих теорем. Однак у теорії соціальної еволюції цим функціям історичного дослідження – як дослідження історії – не відповідають жодні завдання, які, проте, теорія еволюції могла б виконувати для історіографії. Позаяк еволюційно-теоретичні пояснення, скажімо, переходу до архаїчних високих культур (виникнення держави) або переходу до Модерну (*диференціювання* ринкового суспільства й комплементарне виникнення модерної податкової держави) не *потребують* не лише будь-якого наративного формоперетворення, вони навіть не можуть бути виражені у формі імперфекта (*Erzählform**).

У межах теорії розвитку ці переходи слід мислити як абстрактні переходи до нових навчальних рівнів (які можна, імовірно, пояснити й як шаблі розвитку в процесі утворення людського роду); однак без загрози для категоріальних рамок, а разом із цим і для пояснювальної сили теорії їх не можна зарахувати (*rückübersetzen*) до здобутків дієвців і дати інше тлумачення історії, яку рухають дієвці. Я намагався методологічно обґрунтувати це в частині II. З дещо інших позицій я хотів би ще раз обговорити це питання, коли намагатимуся (1) пояснити історіографію як форму використання теоретичного знання, (2) довести неприпустимість наративного застосування еволюційної теорії, а натомість (3) показати практичний контекст використання еволюційних теорій.

1. Історіографія прив'язана до наративної системи співвідносних понять. Оскільки цією системою співвідносних понять ми не виокремлюємо з буденного досвіду жодної наукової галузі об'єктів, ми знаходимо її до всякої науки як когнітивну форму, у якій запам'ятовуємо й передаємо, тобто відтворюємо, буденний досвід. Історіографію справді можна вважати стилізованою формою вставлених в інтерактивні контексти повсякденних оповідей; проте її прив'язку до наративної системи співвідносних понять підсилює лише вбудована в життєсвіт рефлексивність. Історик як історіограф трансцендує життєву практику не в гіпотетичній установці,

* *Erzählform* (нім.) – оповідальна форма минулого часу. – *Прим. перекл.*

яку він приймає як критичний дослідник історії. Сьогодні історіографія користується теоретичним знанням і методами дослідження, які пропонують соціальні науки і які розробила історія як наука, так що ми можемо уявити собі континуум між наївними оповідями й дискурсивно збагаченими історичними описами; проте саме як наративний опис вона завжди є стверджувальною. Вона говорить не як це могло б бути, а як це було. Історія не менш пов'язана з дією й у цьому сенсі не менш «догматична», ніж кожна інша категорія прикладного знання, наприклад технології. На рівні методологічних міркувань легко з'ясувати, що вибір пов'язаних між собою подій, інтерпретаційних рамок, раціональних зразків і т. д. є певною мірою конвенціональним і в кожному разі залежить від герменевтичного вихідного положення оповідача. Але як тільки історик починає виклад, він припускає наявність згоди щодо цих вирішень, аби у світлі вибраної інтерпретаційної рамки розповісти, як «насправді» відбулася історія. *Те, що він припускає цю згоду, не є чимось неприродним; адже що більше історик погоджується з чинним на певний момент переказом, то правдивіше він може продукувати орієнтоване на дію знання, коли артикулює й переносить на папір, уточнює й розширює історичну свідомість, що гарантує ідентичність.* Крім того, критично налаштована історія, яка більшою мірою прагне до розриву з традицією, ніж до приєднання до неї, створює, як показує, наприклад, Велерова «Історія Німецької кайзерівської імперії», *іншу традицію – історію відхиленої лібералізації, пригніченої соціальної боротьби, невикористаної емансипації, Беньямінову історію з позиції переможених, для чого, однак, знову має бути припущено згоду щодо вихідної точки, цього разу, імовірно, згоду тих, хто відчув себе визволеним від нацистів в 1945 р. Хід оповіді переривається аргументацією; оскільки історіографія не становить ніякого теоретичного знання, вона є формою використання теоретичного знання.* З другого боку, вже статус теорії соціальної еволюції свідчить про домагання того, що в дискурсивній установці висувуються й випробовуються загальні гіпотези про певну предметну галузь, яка спочатку конститується за допомогою основних понять теорії систем і логіки розвитку. Що відбувається, коли теореми такого походження наративно використовуються в рамках універсальної історії?

2. Коли на шляху до соціологізації еволюційно-теоретичні теореми вводяться в історіографію – навіть якщо сама теорія еволю-

ції простягається як величезна історія, – виникають змішані теоретично-наративні форми, які мають проблематичний статус. Саме це приводить до навантаження еволюційної теорії гіпотезами й поняттями, які мають сенс лише в наративних описах. Як тільки основні припущення еволюційної теорії стають спроектованими на площину оповіді історії людства, формальні передумови єдності, континуальності й обмеженості оповіданої історії набувають субстанційного й водночас оманливого сенсу. Це має тоді такий вигляд, немовби предметом наративно перевикладеної еволюційної теорії є *тотальність* історії і немов еволюція здійснюється в родовому суб'єкті як носіїві *безупинно продовжуваної історії* роду. Оскільки як діючі суб'єкти ми завжди перебуваємо щодо майбутнього в провінційному становищі (позаяк історія «ще не завершена»), *теорія розвитку*, що виступає як *теорія історії*, *висуває* нездійсненну пропозицію передбачати історичні процеси (і взяти на себе роль «пророкування»).

На противагу цьому У. Анакер і Г. М. Баумгартнер на повних підставах наполягають на тому, що ідею історії, яка полягає в основі конструкції історії, загалом ні в якому разі не може бути гіпостазовано: «Історія можлива лише як ретроспективне створення оповідей про будь-які події минулого. Але теза, що впливає звідси, що ані завершена історія (*die endgültige Geschichte*) минулого, ані історія (*die Geschichte*) як визначний зв'язок минулого, теперішнього й майбутнього не є вільними від суперечностей уявленнями, веде, здається, до того, що про історію загалом тепер вже не можна говорити осмислено... Якщо ж постає питання, якою мірою оповіді можуть бути дієорієнтувальними, а отже, стосуватися людського вчинку, тоді в трансцендентальній настанові зв'язок оповіді й інтересу стає потрібним предметно обговорити таким чином, щоб окремі оповіді не лише не впадали в голу довільність, а й залишався б водночас збереженим можливий зв'язок усіх оповідей. Але в інтересі до оповіді приховується інтерес до тотальності як до хоча й нездійсненого, та все-таки з необхідністю передбачуваного цілого часової дійсності, тому оповідальні конструкції стають загалом цілеорієнтованими... Саме в сенсі регулятивної ідеї «суб'єкт» історії постає як *сама* історія: ці обидва мають значення принципу доцільного формування організаційної структури оповідальної конструкції, який завдячує практичній зацікавленості в цій конструкції, тобто в пізнанні як у дії. А тому й

Історія є необхідною як регулятивний принцип»⁶². І оскільки поняття історії підлягає цим трансцендентальним обмеженням, його не можна змішувати з поняттям еволюції.

Теорія еволюції не стосується ані цілого (Ganze) історії, ані окремих історичних процесів, оскільки останні постають зазвичай як історичні, а саме як оповідані результати подій. Скоріше, історичний матеріал входить у визначення соціальної еволюції. Вона не є макропроцесом, який відбувається в родовому суб'єкті. Носіями еволюції є суспільство – насамперед, інтегровані ним суб'єкти дії. Еволюцію можна зчитати з раціонально постконструйованої ієрархії постійно розширюваних структур. Якщо ми відділяємо ці структури від процесів, разом з якими змінюються емпіричні субстрати, то нам вже не треба припускати ані монотонності, ані *безперервності*, ані *необхідності* або *необоротності* ходу історії. Ми зважаємо на антропологічно глибинні всезагальні структури, які утворювалися на стадії гомінізації, та встановлюємо вихідний стан соціальної еволюції: структури, які виникли, ймовірно, мірою того, як в умовах мовної комунікації було трансформовано й перебудовано когнітивний і мотиваційний потенціал людиноподібних мавп. Такі основні структури описують логічний простір дій, у якому може здійснюватися більш широке структуроутворення. Проте чи сягає цей процес *і коли саме* нового структурування, залежить від *контингентних* обставин.

Обмеження у вживанні поняття «еволюція» впливають вже з сенсу, у якому ми використовуємо поняття «логіка розвитку». Послідовності розвитку можна постконструювати лише для таких компетенцій, які об'єктивно доступні для нас на сучасному рівні розвитку суспільства. У подібному методологічному контексті Маркс дійшов тієї думки, що «праця» як універсальне визначення суспільних систем ставала пізнаваною лише тією мірою, якою разом із капіталістичним розвитком вона виступала у формі абстрактної праці й визначала процес усупільнення загалом. Ми не можемо апіорі ігнорувати ту обставину, що в майбутньому ставатимуть відкритими також інші структури, такі як відомі сьогодні когнітивно-інструментальні та морально-практичні структури свідомості певної постконструкції, структури, якими ми володіємо допоки лише інтуїтивно. Ця обставина обмежує домагання значущості висловлювань теорії еволюції щодо ретроспективно пізнаваних навчальних процесів соціальної еволюції. Справді, ці

процеси можна ідентифікувати лише у світлі інноваційних потенціалів, які ми можемо постсконструювати *сьогодні на основі* логіки розвитку як такі, що мають значні наслідки для еволюції взагалі.

Утім логіко-розвитковий аналіз лише тоді може уникати натуралістичних помилкових висновків, коли ієрархічно впорядковані структурні зразки він добирає не індуктивно, а систематично доводить, що більш високий навчальний рівень якісно переважає попередній. Ця систематична градація здатностей розв'язання проблем є можливою, якщо здобутки визначаються – як у вимірах об'єктивувального пізнання, так і морально практичного розуміння – універсальними домаганнями значущості (у даному разі – пропозиційною істинністю та нормативною правильністю)⁶³.

3. Наративно застосована еволюційна теорія мала б (так як хотів би узагальнити наведені міркування) зруйнувати наративну систему співвідносних понять історіографії й привести до «теоретизації історії». Але «історія» – це когнітивна форма, у якій теоретичне знання не систематизується, а лише застосовується. Історичні описи є зарахованими до дії знаннями; вони стоять на тому само рівні, що й історична свідомість сучасників. Між історіографом і його адресатом не існує такої різниці, як між учасником дискурсу й діючим⁶⁴. Але якщо справа постає таким чином, залишаються невирішеними два питання:

а) чи має історичне дослідження, за всієї його важливості для теорії еволюції, будь-яке значення для історії як історіографії?

б) якщо теорія соціальної еволюції вже не може структурувати всезагальну історіографію, як тоді її можна застосовувати?

До а). Мені не зрозуміло, чи можна було б залучити теорію еволюції, наприклад, у сенсі метатеорії, для оцінки конкурентних історій тієї ж само сфери феноменів. Здається, можна було б запозичити її настанови для критики або виправдання проблемних провідних ниток та оповідальних перспектив.

Адже в такий опосередковувальний спосіб еволюційна теорія досі могла б тоді «надихати» історіографію⁶⁵. Це означало б, що герменевтичне вихідне положення історика визначалося б уже не більш-менш природніми традиціями та панівними на даний момент системами тлумачень, що гарантують ідентичність, а дискурсивним удосконаленням і подальшим розвитком традиції.

до б). Еволюційні теорії та пояснення епохальних еволюційних зрушень, що на них спираються, можуть вступати в ті «дискурси»,

у яких «виносяться на заслуховування» конкурентні проєкції ідентичності⁶⁶. У цьому контексті слід розглянути критико-ідеологічні процеси дослідження початкових функцій, що їх можуть брати на себе рефлексивно використовувані теорії еволюції. (На цьому я маю припинити розгляд даного питання⁶⁷.)

Крім того, безпосередньо практичним здобутком є також еволюційно-теоретичні судження стосовно сучасних суспільних формацій. Адже вони допомагають діагностувати проблеми розвитку. При цьому визнається подоланим необхідне обмеження ретроспективних пояснень історичного матеріалу на користь заздалегідь нарисово представленої з *перспективи дії* ретроспективи: діагностик часу посідає вигадану позицію теоретико-еволюційного пояснення в майбутньому залишеного далекого позаду минулого. Це типово для *діагностуючих час теорій сучасності*, таких, наприклад, як «Теорія сучасної епохи» Г. Фрайєра, «Одновимірна людина» Г. Маркузе, «Теорія постіндустріального суспільства» Д. Бела, або рітвських лекцій* Р. Дарендорфа про «Нову свободу».

Як правило, марксистські аналізи розвиненого капіталізму також поділяють цю асиметричну позицію теоретика, котрий, кидавши погляд на проблеми розвитку сучасної суспільної системи, аналізує її структурні можливості, які ще не інституціалізовано і які, можливо, ніколи не буде втілено інституціально.

При цьому можна помітити, що часово-діагностичне застосування еволюційних теорій має сенс лише в межах дискурсивного формування волі, тобто в практичній аргументації, у якій ідеться про обґрунтування того, чому в певних ситуаціях певні дієвці вибирали певні стратегії дії й норми дії швидше за інші.

Примітки

Див. видані Г. У. Велером збірки праць: *Geschichte und Psychoanalyse*, Köln 1971; ders., *Geschichte und Soziologie*, Köln 1972; ders., *Geschichte und Ökonomie*, Köln 1973; крім того, виданий П. Лудзем спеціальний випуск KZSS (*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*): *Soziologie und Sozialgeschichte*, Opladen 1972; E. Schulin, *Rückblicke auf die Entwicklung der Geschichtswissenschaft*, in: E. Jäckel und E. Weymar (Hrsg.), Die

* Рітвські лекції – щорічний цикл лекцій на політичні, економічні, наукові або мистецтвознавчі теми; читають видатні політичні та громадські діячі, а також учені; передаються на радіохвилі «Радіо Бі-Бі-Сі». Уперше було проведено в 1947 р. Названі на честь лорда Ріта, першого директора Бі-Бі-Сі.

Funktion der Geschichte in unserer Zeit, Stuttgart 1975, S. 11ff.; R. Vierhaus, Geschichtswissenschaft und Soziologie, in: G. Schulz, Geschichte heute, Göttingen, S. 69ff. Щодо літератури, виданої раніше (до 1966 р.), див. мій реферативний огляд: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main 1970, S. 91ff.

1. T. Parsons, Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives, Englewood Cliffs 1966, dtsh. Frankfurt/Main 1974; G. Lenski, Human Societies, New York 1970; S. N. Eisenstadt, The Political System of Empires, New York 1969.

2. W. Zapf (Hrsg.), Theorien des sozialen Wandels, Köln 1969; K. Eder, Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften, Frankfurt/Main 1976. Zur älteren Literatur: H. P. Dreitzel (Hrsg.), Sozialer Wandel, Zivilisation und Fortschritt als Kategorien der soziologischen Theorie, Neuwied 1967.

3. E. Schulin (Hrsg.), Universalgeschichte, Köln 1974, Einleitung, S. 11ff.; vgl. auch A. Heuss, Zur Theorie der Weltgeschichte, Berlin 1968.

4. F. G. Meier, Das Problem der Universalität, in: G. Schulz (Hrsg.) Geschichte heute, a. a. O., S. 84ff.

5. ebd., S. 92f.

6. Vgl. den zweiten Teil von H. U. Wehler (Hrsg.), Geschichte und Ökonomie, a. a. O., S. 143ff., vor allem die Beiträge von J. Marczewski und P. Vilar.

7. ebd., S. 180.

8. C. Danto, Analytical Philosophy of History, Cambridge 1965, dtsh. Frankfurt/Main 1975; vgl. J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, a. a. O., S. 266 ff.; H. M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte, Frankfurt/Main 1972, S. 249ff.

9. Н. М. Баумгартнер хотів би збагнути історичну безперервність лише як формальну якість оповідальної конструкції; він наполягає на тому, «що історична континуальність означає автономну формотворчість, яка не виводиться ані з продовжуваних у часі самототожних суб'єктів, ані відтворює їх у репродукції. Тривалість у часі певної особи, певної події, хоч і є припущенням у субстраті історії, але не складовою частиною історії та самої її безперервності» (а. а. О., S. 299f). Баумгартнер не враховує, що наративи впорядковують не лише ті історії, які розповідає історик, але й ті, про які історик розповідає: історик потрапляє у вже конституційовану, а саме наративно наперед-конституційовану предметну галузь. У цьому сенсі історія є об'єктивним, а не лише «теоретичним», сконструйованим історіографом контекстом життя. Конструкції історіографа приєднуються швидше до мовно [через традицію] переданих конструкцій. Порівн. мою інтерпретацію позиції Дільтея в: Erkenntnis und

Interesse, Frankfurt/Main 1973; а також див.: R. Koselleck, Darstellung, Ereignis und Struktur, in: G. Schulz, Geschichte heute, a. a. O., S. 307ff.

10. Див. відкориговане формулювання у: H. Blumenberg, Der Prozeß der theoretischen Neugierde, Frankfurt/Main 1973; ders. Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt/Main 1974.

11. M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte, a. a. O., S. 277ff. Я визнаю Блюменбергову критику щодо цього більш раннього мого погляду (ebd., S. 239ff.), оскільки я зрозумів, що еволюційний аспект (історія роду, що прихована під ідеєю освітнього процесу) та історичний аспект (всесвітня історія як наративна конструкція) мають бути ретельно аналітично розділені, оскільки інакше може виникати досліджена нижче (част. V) плутанина. З другого боку, я хотів би дотримуватися об'єктивності історичного контексту життя (див. прим. 9) і не редукувати континуальність оповіданих історій до формальних умов оповіді.

12. H. Tenbruck, Die Soziologie vor der Geschichte, in: P. Ludz (Hrsg.), Soziologie und Sozialgeschichte, a. a. O., S. 29ff.

13. W. J. Cahnmann, A. Boskoff, Soziologie und Geschichte, in: H. U. Wehler (Hrsg.), Geschichte und Soziologie, a. a. O., S. 168.

14. З часів розпочатої В. Дреєм дискусії про застосовність в історії моделі Гемпеля-Оппенгайма виникло багато розвідок, присвячених проблемі пояснення в історії. На сьогодні двома найновішими працями з цього питання є такі: K. Acham, Zum wissenschaftlichen Status und zur Pragmatik der Geschichtswissenschaft, in: H. Lenk (Hrsg.), Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie, Braunschweig 1971, S. 129ff.; K. Hübner, Erkenntnistheoretische Fragen der Geschichtswissenschaften, in: E. Jäckel, E. Weymar (Hrsg.), Funktion der Geschichte, a. a. O., S. 41ff. Я говорю про «нарративне застосування» соціально-наукових гіпотез, оскільки вважаю, що історичні пояснення достатньою мірою можна аналізувати лише тоді, якщо логічна форма пояснення досліджується у взаємозв'язку з предметно-конститутивними основними поняттями історичного викладу. Про сучасний стан дискусії про «розуміння й пояснення», зокрема про те, як її вирішує Г. Г. Вріт у його праці Explanation and Understanding, Ithaca 1971, йдеться у розвідці: K.-O. Apel, Causal Explanation, Motivational Explanation, Hermeneutical Understanding, MS 1975.

15. H. U. Wehler, Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918, Göttingen 1973. Die Beispiele sind Kapitel I, S. 19–40 entnommen.

16. ebd., S. 63ff.

17. ebd., S. 107ff.

18. ebd., S. 39.
19. St. Rokkan, Die vergleichende Analyse der Staaten- und Nationenbildung, in: W. Zapf (Hrsg.), Theorien des sozialen Wandels, Köln 1969, S. 228ff.
20. Щодо проблем реконструктивної історії науки див.: W. Diederich (Hrsg.), Theorien der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt/Main 1974.
21. Для ілюстрації я нагадаю про розроблену К. Ф. Вайцзеккером теоретичну програму, викладену в: C. F. v. Weizsäcker, Einheit der Natur, München 1971.
22. J. Piaget, Abriß der genetischen Epistemologie, Freiburg 1974; щодо історико-наукового застосування його «логіки розвитку здатностей» (Kompetenzlogik) див.: J. Piaget, Die Entwicklung des Erkennens, Bd. I–III, Stuttgart 1973.
23. Див., насамперед, праці Комітету з компаративної політики Ради з Соціологічних Досліджень (Committee on Comparative Politics of the Social Science Research Council) під головуванням Л. В. Рея. Остання збірка з великої низки публікацій: Ch. Tilly (Ed.), The Formation of the National States in Western Europe, Princeton 1975.
24. U. Wehler, Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975.
25. S. Verba, Entwicklungskrisen und ihre Abfolge, in: M. Jänicke (Hrsg.), Politische Systemkrisen, Köln 1973, S. 299. Див. у цій книжці статті С. П. Гантінгтона й С. Ч. Фланегана.
26. H. U. Wehler, Kaiserreich, a. a. O., S. 233ff.
27. Ebd., S. 228f.
28. R. Bendix, Die vergleichende Analyse historischer Wandlungen, in: Zapf (Hrsg.) Theorien des sozialen Wandels, a. a. O., S. 183.
29. D. Lockwood, Social Integration and System Integration, in: G. K. Zolschan, W. Hirsch (Eds.), Explorations in Social Change, London 1964, S. 244–256; J. E. Bergmann, Die Theorie des sozialen Systems v. T. Parsons, Frankfurt/Main 1967; J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/Main 1973, S. 92ff.; N. Mouzelis, Social and System Integration, in: Brit. Journ. Soc. XXV 1974, S. 395–409.
30. J. Ritsert, Substratbegriffe in der Theorie des sozialen Handelns, in: Soz. Welt, 19, 1968, S. 119–137.
31. T. Parsons, Die jüngsten Entwicklungen in der strukturell-funktionalen Theorie in: KZSS, 16, 1964, S. 30–49; ders., An Approach to Psychological Theory in terms of the Theory of Action, in: S. Koch, Psychology, I, 3, New York 1959, S. 612–712.

32. Christoph Helberger, *Marxismus als Methode*, Frankfurt/Main 1972.
33. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe 1949.
34. T. Parsons, R. Bales, E. A. Shils, *Working Papers in the Theorie of Action*, New York 1953.
35. T. Parsons, *Societies*, Englewood Cliffs 1966.
36. N. Luhmann, Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien, in: *ZfS*, 3, 1974, S. 236–252.
37. N. Luhmann, Systemtheoretische Argumentationen, in: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1973, S. 221ff.
38. N. Luhmann, *Evolution und Geschichte*, MS, S. 24.
39. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, a. a. O., S. 164ff.; R. Mayntz, Art. Strukturell-Funktionale Theorie, in: Bernsdorf-Bülow (Hrsg.), *Lexikon der Soziologie*, Stuttgart 1969; P. Ridder, *Historischer Funktionalismus*, in: *ZfS* I, 1972, S. 333–352; R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, *Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus*, Teil I, Frankfurt/Main 1973.
40. R. Döbert, a. a. O., S. 66ff.
41. R. Döbert, ebd., S. 69.
42. S. N. Eisenstadt, *Social Change and Development*, in: ders. (Hrsg.), *Readings in Social Evolution and Development*, Oxford 1970, S. 16; див. також більш ранню працю цього автора: *Social Change, Differentiation and Evolution*, in: *ASR* 29, 1964, S. 375–386 (deutsch in: *Zapf, Theorien a. a. O.*, S. 75–91).
43. Ebd., S. 19f.
44. K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, a. a. O.
45. R. Döbert, *Systemtheorie*, a. a. O., S. 69.
46. Щодо поняття «логіка розвитку» див.: A. Pinard, M. Laurendeau, Щабель у «Теорії когнітивного розвитку» Піаже у: *Piaget's Cognitive-Developmental Theory*, in: D. Elkind, J. H. Flavell (Eds.), *Studies in Cognitive Development*, London 1969, S. 121–170; J. H. Flavell, J. F. Wohlwill, *Formal and Functional Aspects of Cognitive Development*, ebd., S. 67–120; J. H. Flavell, *An Analysis of Cognitive Developmental Sequences*, *Gen. Psych. Monographs* 86, 1972, S. 279–350.

47. Не лише морально-практичні, а й когнітивні, у вузькому сенсі, структури свідомості важливі для еволюційного переходу до більш високих суспільних формацій, наприклад структури часу, що встановлюють, як може ставитися суспільна система до власного минулого й майбутнього. Оскільки Луманн згадує цей приклад, я хочу протиставити закладені в темпоральних структурах дослідницькі стратегії функціоналістських і логіко-розвиткових еволюційних теорій.

Феноменальною сферою дослідження є в обох випадках зазначені еволюційні зміни у формах соціальної свідомості часу, які можна вичитати зі структур картини світу й нормативно закріпленого ставлення до минулого, отже, з історії [як оповіді] (Historie): міфічні уявлення про час, у яких горизонти минулого й майбутнього ще чітко не диференційовані (так що в «колись» (Einst) обидва виміри переходять один в одного); уявлення про час у високих культурах, які узгоджують космічний коловорот і віковий цикл із лінійною послідовністю політичних подій (причому есхатологія становить особливу форму координації, яка з ідеєю історії спокутного подвигу Христа вже містить модель пізнішої світової історії, концептуалізованою як єдність); нарешті, модерні уявлення історизованого часу, який часовими горизонтами, що стають рефлексивними, уможлиблює поняття *однієї* історії як створеної завдяки традиції континуальності ранжируваних у собі інтерпретацій належного минулого. Тепер у своїй праці «Weltzeit und Systemgeschichte» Луманн, завдяки зазначеним основопоняттям, теоретично переосмислює (як показав П. Лудз у: P. Ludz, *Soziologie und Sozialgeschichte*, a. a. O., S. 81–115) соціальний час системи та розуміє його як певну форму відтворення селективності. А тому багату еволюційними наслідками диференціацію часових горизонтів вдається розглянути лише як результат зростаючої системної комплексності: більш комплексні, тобто більш широкі, більш абстрактні, більш диференційовані у собі часові горизонти є придатнішими для збереження більш комплексних суспільств через те, що вони дають їм змогу підтримувати водночас і комплексні, і спрощені стосунки з навколишнім світом (адже «пам'ятати» й «забувати» є комплементарними результатами). Це, однак, нічого не пояснює. Якщо соціальну свідомість часу було проаналізовано спочатку у функціоналістських основних поняттях, утворення часових структур також ніяким чином не можна пояснити.

Інакше постає справа, якщо до панівних структур часу ми підходимо не з позиції функціоналістської редукції, а через раціональну реконструкцію. Прикладом для першого кроку реконструкції панівних сьогодні часових структур, які можна відстежити в модерній історіографії, є дослідження Козеллека щодо сингуляризації (Singularisierung), очасовлення (Verzeitlichung), продукуваності (Produzierbarkeit) та прискорення (Beschleunigung) «історії», що починається з XVIII століття (R. Koselleck, *Historia Magistra Vitae*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Natur und Geschichte*, Stuttgart 1967, S. 196–220). Наступний крок в аналізі часових структур оповіді, який, імовірно, засобами часової логіки можна було б провести дещо суворіше, робить Данто. Задовільний структурний опис модерної свідомості часу можна було б прирівняти до подібних структурних описів інших темпоральних структур, які можна знайти в політичній історіографії, у

високої релігії й космологічних пояснень світу, в архаїчних хроніках династій володарів, у космогоніях та в міфічних переказах різних народностей. Якщо ми припустимо, що при цьому виявиться деякий варіант логіко-розвиткового аналізу, який Піаже зміг підтвердити для онтогенезу (причому поняття фізичного й «випробуваного», а отже, й соціального часу, змінюються, очевидно, разом зі шаблями загального когнітивного розвитку (J. Piaget, *Die Bildung der Zeitbegriffe beim Kinde*, Frankfurt/Main 1974)), – тоді постсконструйований ряд розвитку колективно розділених (відмінних для різних спільнот) темпоральних структур міг би сприяти *поясненню* соціально-еволюційних процесів навчання. Адже не кожне пояснення змін стану або структури означає пояснення за допомогою номологічних гіпотез, які інтерпретуються як закони природи.

48. Див. згадувані вище міркування Луманна про еволюцію та історію.

49. N. Birnbaum, *Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Max Weber*, in: C. Seyfarth, M. Sprondel (Hrsg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt/Main 1973, S. 38–64.

50. На відміну від держави в традиційних суспільствах, зокрема великих імперіях, модерна держава характеризується зазвичай територіальністю, монополізацією легітимної влади та централізованим, добре організованим управлінням. Принаймні однаково важливими й більш показовими з генетичних поглядів є дві такі ознаки: з одного боку, суверенітет зовні (це означає визнання автономії держави в системі держав, чиї рівноправні взаємовідносини ґрунтуються на *ultima ratio* застосування військової сили); з другого боку, функціональна специфікація виконання легальної сили всередині (це означає диференціацію й автономізацію щодо всіх інших підсистем, зокрема відокремлення від політичної й господарчої систем). Між іншим, це відношення добре проаналізував вже Маркс. Див. щодо цього: L. Basso, *Gesellschaft und Staat in der Marxschen Theorie*, in: ders., *Gesellschaftsformation und Staatsform*, Frankfurt/Main 1975, S. 22f.: «Насправді ж автономія політичної влади завжди зумовлена суспільними структурами, на які вона не може не зважати, і лише структурна зміна може спричинити радикальне перетворення владних відносин. У цьому аспекті важливо те, що в докапіталістичних суспільствах політична влада має більшу незалежність, ніж у капіталістичному, оскільки функціональний механізм суспільства є в них менш комплексним, а взаємозв'язки простішими, якщо не зовсім елементарними (сільське аграрне господарство), так що центральна влада має значну свободу дії... Важливо при цьому розрізняти дві проблеми: незалежність політичного моменту від різних фракцій панівного класу й незалежність від системи загалом. Що стосується першого аспекту, то незалежність, або, краще, особливість політичного моменту, формується тільки разом із капіталістичним суспільством, яке передає управління політичної влади специфічно навченому прошарку, тоді як у докапіталістичних суспільствах політична й економічна влада були зосереджені в руках тих само людей і тому проблема взаємної незалежності не виникала. Навпаки, якщо розглядати другий аспект, тобто незалежність від функціонального механізму системи, то вона буде тим незначнішою, чим комплекснішими є суспільні

структури, у які держава входить як істотний елемент, але від функціонування яких вона, зі свого боку, залежить. Цілком очевидно, що є лише незначні (або взагалі немає ніяких) можливості суперечити логіці системи, якій має служити держава...». Подібно до цього К. Оффе розуміє відношення між державою та економікою в розвиненому капіталізмі (*Berufsbildungsreform, Frankfurt/Main 1975, S. 23ff.*).

Показово, що підкреслений Фердинандом Броделем (*La Mediterranee et le monde mediterraneen à l'eroque de Philippe II, Paris 1966*) зв'язок між виникненням модерної державної системи й розвитком капіталістичної господарчої системи будуть ставити під сумнів інші автори (з. В. Ch. Tilly, *Reflections on the History of European State-Making, in: ders. (Ed.) The Formation of National States in Western Europe, Princeton 1975, S. 71f.*).

51. Так само мало розвиток у структурах раціональності мав би створювати враження лінійного прогресу в реальних контекстах життя. Нові навчальні рівні означають не лише розширений вибір можливостей, але й структурний брак нових ресурсів, а отже, нових категорій навантажень. Про це, зокрема, йдеться в «Діалектиці Просвіти» Горкгайма й Адорно. Див. також у цій книжці: Екскурс до прогресу й експлуатації. Розд. III, част. VI (стор. 180 і наст. в німецькому вид.).

52. B. Nelson, *The Idea of Usury, Chicago 1949*; ders., *Probabilists, Antiprobabilists and the Quest for Certitude in the 16th and 17th Century, in: Actes du Xme Congr. Intern. d'Hist. d. Sciences, Vol. I, Paris 1965, S. 267–273*; ders., *Scholastic Rationales of Conscience, in: J. SocStud. Relig., 7, 1968, S. 157–177*; ders., *The Early Modern Revolution in Science and Philosophy, in: Boston Studies, 3 Dordrecht 1968, 1–40*; ders., *Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters, in: Soc. Analysis 34, 1973, S. 79–105*; ders., *Sciences and Civilizations, East and West: J. Needham and Max Weber, in: Boston Studies, 11. Dordrecht 1974, S. 445–488.*

53. B. Nelson, *Conscience and the Making of Early Modern Cultures: The Protestant Ethic Beyond Max Weber, in: Soc. Research, 36, 1969, S. 4–21, hier S. 12.*

54. B. Nelson, *ibid.*, S. 11.

55. K. Eder, *Die Entstehung rationalisierter Weltbilder, erscheint in Verhandlungen des 10. Deutschen Soziologentages, Stuttgart 1976.*

56. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 950.*

57. M. Dobb, *Studies in the Development of Capitalism, New York 1947*; щодо виникнення з середини XV століття «європейської світової економіки» (*European World Economy*) див.: I. Wallerstein, *The Modern World System, Vol. I, New York 1974.*

58. S. N. Eisenstadt, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: KZSS, 22, 1970, S. 1–23; 265–299.
59. O. Brunner, Stadt und Bürgertum in der Europäischen Geschichte, in: ders., Neue Wege der Sozialgeschichte, Göttingen 1956, S. 97–115; vgl. auch P. E. Schramm. Hamburg, Deutschland und die Welt, München 1943.
60. С. Роккан (Dimensions of State Formation and Nationbuilding, in: Ch. Tilly (Ed.), Formation of National States, a. a. O., S. 562–600) підкреслює, швидше, словільнювальну роль ранньо-капіталістичного «поясу міст», що простягався в процесі утворення територіальних держав від Прибалтики через Фландрію та південну Німеччину до північної Італії. Наскільки важливими для виникнення *капіталістичного* способу виробництва були великі торговельні міста й ближчі до них поселення, настільки ж важливими для *здійснення капіталістичного* способу виробництва стають, очевидно, т. зв. територіальні держави, *Flächenstaaten*^{*}, у яких сільське виробництво легко переключається на найману працю.
61. Порівняно ортодоксально веберівську позицію представляє Б. Нельсон: B. Nelson, Weber's Protestant Ethic, in: Ch. Gloock, Ph. E. Hammond (Eds.), Beyond the Classics, New York 1973, S. 71–130. З ним не погоджується Г. Люті: H. Lüthy, Variationen über ein Thema von Max Weber, in: Seyfarth, Sprondel (Hrsg.) Religion a. a. O., S. 99–122.
62. Art. Geschichte in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1973, S. 555f. Vgl. auch H. M. Baumgartner, Narrative Struktur und Objektivität, Wahrheitskriterien im Historischen Wissen, in J. Rüsen (Hrsg.), Historische Objektivität, Göttingen 1965.
63. Див.: J. Habermas, Was heißt Universalpragmatik? in: K.-O. Apel (Hrsg.), Sprachgrammatik und Philosophie, Theorie-Diskussion, Frankfurt/Main 1976.
64. Щодо різниці між дією і дискурсом див.: J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: Wirklichkeit und Reflexion, Festschrift Walter Schulz, Pfullingen 1973.
65. Це питання слушне для проблемної сфери історії, щодо відновлення якої докладає зусиль Ю. Рюзен: J. Rüsen, Begriffene Geschichte, Paderborn 1969; ders., J. G. Droysen, in: H. U. Wehler (Hrsg.), Deutsche Historiker Bd. 2, Göttingen 1971, S. 7–24; ders., Zur Logik der historischen Erkenntnis, in: Phil. Rdsch. 20/21, 1974, S. 269–286; S. 24–55.
66. Щодо цього концепту див.: J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? in diesem Band, S. 92–126. (Див. у цій книж-

* Flächenstaaten (нім.), досл. «територіальні держави», С. Роккан протиставляє промисловим Stadtstaaten, досл. «державам-містам», численність населення яких набагато менша за численність Stadtstaaten. – *Прим. перекл.*

ці: Ю. Габермас. Чи спроможні комплексні суспільства формувати розумну ідентичність? Розділ II, част. 4).

67. Siehe die Einleitung zur Neuausgabe von J. Habermas, Theorie und Praxis, Frankfurt/Main 1971.

8. МІРКУВАННЯ ЩОДО ЕВОЛЮЦІЙНОЇ ЗНАЧУЩОСТІ МОДЕРНОГО ПРАВА

Проект виступу на внутрішньоінститутському семінарі

Я дотримуюся думки, що суспільства навчаються еволюційно, оскільки структури раціональності, які вже виражені в культурних переказах (Überlieferungen), «втільюються» ними інституціонально, тобто використовуються для реорганізації систем дії. Наприклад, у капіталістичному підприємстві, в модерному державному управлінні або в буржуазному приватному праві «втілені» універсальні структури свідомості. При цьому способі розгляду раціоналізація систем дії має своїм результатом збільшення її спроможності до управління, але вона не полягає в зростанні системної комплексності. Раціональність втілених структур свідомості визначається не системними проблемами, а завданнями, які вирішують здатні до мислення та дії суб'єкти на шляху до об'єктивувального пізнання й морально-практичного осмислення. Таким чином, структури раціональності, наприклад модерного права, не можна показати в раціональності дії суб'єктів права, у системній раціональності обертання економіки, для обслуговування якої функціонує модерне право. Перш ніж я підйду до питання, у чому полягає раціональність правової системи, яка утворюється разом з європейською державною системою в XVI столітті й розбудовується протягом XVIII століття, я хочу коротко пояснити сенс раціональності, який слугує мірилом для дослідження процесів раціоналізації.

Загалом ми називаємо думку або дію «раціональною», якщо її можна обґрунтувати. Пояснення цього поняття мало б привести до комунікативних передумов і правил аргументативного виправдання; але я опускаю тут питання дискурсивної логіки. Важливим

є лише те, що я пов'язую раціональність із можливістю об'єктивного обґрунтування, а не з суб'єктивними уявленнями про обґрунтування. Раціоналізацію дій особливо ретельно досліджував Макс Вебер. Під *раціональністю дії* можна розуміти критерії, яким має задовольняти дія, аби вважатися розв'язанням об'єктивно вирішеної проблеми дії. Якщо зараховувати до дії також вибір норм дії, ми можемо розрізнити такі *проблеми дії* (і відповідні процедури розв'язання проблем):

- технічні завдання (добір необхідних засобів);
- стратегічні завдання (цілераціональний вплив на вирішення конкурентних суперників);
- практичні завдання (виправдання норм і цінностей).

Отже, раціоналізація встановлює правила інструментальної, стратегічної або комунікативної дії. Ідеться про три різні, здатні до раціоналізації, аспекти дії: про раціоналізацію засобів, вибір засобів і згоди щодо норм і цінностей.

У іншій площині лежить «раціональність» поведінки (наприклад, тваринної) або зміни стану (системи), яку можна пояснити з перспективи спостерігача як розв'язання (Lösung) певної проблеми, не вдаючись до припущення, що спостерігач доцільності спостережуваної реакції мав би припустити ціледіяльність, у сенсі здатного до обґрунтування свого наміру суб'єкта дії. Отже, я зберігаю «раціональність» насамперед за тими структурами свідомості, що втілені в здатних до пізнання й дії суб'єктах або в їхніх проявах, наприклад у реченнях або інституціях. Про поведінкову та системну раціональність ми можемо говорити в цьому разі лише в переносному сенсі. Зміни стану саморегульованої системи можна розглядати, таким чином, як квазі-дії, так, немовби в цьому виказує себе здатність суб'єкта до дії.

Системна раціональність є цілераціональністю, перенесеною на саморегульовані системи: якщо збереження сталості є вищою системною метою, можна запитувати серед іншого й про функції цілепокладань для розв'язання системних проблем (порівн.: Н. Луманн, Поняття цілі і системна раціональність, Тюбінген, 1968).

Інструментальна раціональність вимірюється ефективністю виконання технічних завдань. Розв'язання проблеми уможливорює успішну маніпуляцію природними процесами й передбачає для відповідної об'єктної галузі каузальне знання, тобто принаймні знання емпіричної регулярності.

Стратегічна раціональність вимірюється визначеністю формулювання й консистентністю розробки монологічно подужуваних процесів прийняття рішень, отже, тим, чи аналітично вимушено вибирає суб'єкт – із достатньо чітко окресленого альтернативного ігрового простору дій, за даного становища інтересів (системи преференції) і дотримуваних граничних умов – власну дію, що відповідає визнанням максимумів вирішення.

Раціональність норм: безпосередньо вимірюється дискурсивно подужуваними проблемами виправдання; опосередковано – тим, чи надано інституційні передумови для обговорення домагань значущості і для аргументативного випробовування. Предметом перевірки того, чи виражає проблематична норма здатні до узагальнення або до компромісу інтереси (цінності), є, таким чином, те, чи могли б їх ухвалити всі потенційно зацікавлені особи (якби вони брали участь у практичному дискурсі) і чи мали б вони перевагу над відомими альтернативами.

Отже, у чому полягає раціональність модерного права? Щодо цього є чотири міркування.

а) Зміст приватного права визначений насамперед потребами обертання капіталістичної економіки: її ядром є інституційна гарантія власності з додатковими гарантіями свободи укладання договору, права бізнесу й спадкоємного права. Зміст конституційного права пристосований до держави, яка, спираючись на гранично централізований, професіоналізований, організований відповідно до розподілу праці управлінський апарат, гарантує передумови стабільності денационалізованої економіки, не беручи на себе жодних продуктивних функцій: суб'єктивно зрозумілі права віддзеркалюють функціональну специфікацію державної влади щодо приватно-автономного обертання економіки. Функціональний аналіз найважливіших правових матеріалів, що ґрунтується на цих поглядах, міг би показати, як право пришвидшує системну раціоналізацію суспільства: як воно сприяє виявленню, мобілізації й доцільному розподілу природних ресурсів і робочої сили. Крім того, він зовсім не є нецікавим за еволюційних трактувань питання: на цьому шляху можна затримати [невирішувані на даний момент] системні проблеми, які, ймовірно, вдалося б вирішити за допомогою впровадження модерної правової системи. При цьому треба зазначити, що для виникнення Модерну правові структури в жодному разі не втрачають своєї значущості. Проте самі ці

структури не можна з'ясувати за допомогою якихось змістовних досліджень функцій і змісту модерного права. Адже *системно-раціональні наслідки не обґрунтовують раціональність права*.

б) Як істотну ознаку раціональності Макс Вебер називав систематику права. Модерне право значною мірою є юридичним правом: тільки з юридично навченим суддею й фаховими службовцями судочинство та суспільне управління стають професіоналізованими. Однак не лише застосування закону, а й здійснення права дедалі сильніше прив'язується до формальних процедур і разом з цим до фахового розсудку юристів. Ці обставини сприяли систематизації правових норм, когерентності правової догматики, а отже, наскрізній раціоналізації права за внутрішніми, суто формальними масштабами аналітичної поняттєвості, дедуктивної суворості, принципової обґрунтованості тощо. Цю тенденцію можна спостерігати вже на юридичних факультетах пізнього середньовіччя; вона повністю перемагає в боротьбі з правовим позитивізмом (і здобуває, наприклад, у Кельзена, власну поняттєвість). Звичайно, це формальне структурування права, необмежене використання формально-операціонального мислення в професійно-практичному пізнанні юридичних факультетів є цікавим фактом; але вже та обставина, що в різних національних правових розробках ця тенденція здійснилася дуже нерівномірно (виразніше в країнах, де домінувала традиція римського права), *налаштовує скептично щодо пропозиції шукати приріст раціональності модерного права, насамперед, у внутрішній систематизації*. Систематизація правових норм має виглядати, швидше, як наслідок раціоналізації правово організованих сфер дії: правова систематика відповідає граничним умовам, за яких правові наслідки приватних дій є передбачуваними й разом з тим прорахованими.

в) Унаслідок диференціювання керованого економічного процесу – через децентралізоване прийняття рішень формально приватними суб'єктами дії – певний тип дії всередині суспільства, який до цього застосовувався лише для зовнішніх відносин або в корпоративно та станово-професійно обгороджених секторах, стає загальним: у «внутрішньому закордоні» капіталістичного руху економіки стратегічна дія стає легітимною формою егоїстичного, тобто звичаєво нейтралізованого, переслідування приватних інтересів. Буржуазне приватне право, з якого сконструйоване модерне право, є організаційним засобом для цієї сфери

дії. Рациональність права можна було б побачити тоді в тому, що воно пристосоване до стратегічної раціональності цілераціонально діючих правових суб'єктів. Цей покрій можна розпізнати не в правових матеріях, а в структурних ознаках – у позитивізмі, легальності та формальності права.

Конвенціональність. Модерне право вважається позитивно встановленим правом. Воно підвищує кваліфікацію не через інтерпретацію загальновизнаних і канонізованих традицій; швидше, воно виражає волю суверенного законодавця, який конвенціонально врегульовує соціальні ситуації правовими організаційними засобами.

Легальність. Окрім загальної правослухняності, *модерне* право не допускає за правовими особами жодних звичаєвих мотивів; воно захищає їх особисті схильності в межах, визначених санкціями. Санкціям підлягає не поганий напрям думок, а вчинки, що відхиляються від норми (при цьому допускаються осудності та провина, однак із погляду можливого покращення ідея покаяння ставиться під сумнів).

Формальність. Модерне право визначає сфери легітимної сваволі приватних осіб. Свобода сваволі правових осіб передбачається у звичасво нейтралізованій сфері приватних, але пов'язаних із правовими наслідками дій. Тому оформлення правових відносин може бути врегульовано негативно, шляхом обмеження принципово визнаних прав (замість позитивного врегулювання через конкретні обов'язки та матеріальні вимоги). У цій сфері все дозволено, що правово не заборонено.

Три згадані структурні ознаки стосуються модусу значущості права та правотворчості, критеріїв покарання та модусу санкції, нарешті, способу організації правового процесу. Вони визначають систему дії, у якій *припускається*, що всі члени системи діють стратегічно, коли вони, по-перше, коряться законам як суспільно санкціонованим, але в будь-який час легітимно змінюваним конвенціям, коли вони, по-друге, переслідують свої інтереси, не беручи до уваги моральнісні ставлення до їхніх інтересів, і, по-третє, знаходять відповідно до цих орієнтацій інтересів у межах чинних законів (тобто, також беручи до уваги правові наслідки) оптимальні вирішення; інакше кажучи, *припускається*, що вони цілераціонально використовують свою приватну автономію.

г) Колишні міркування мали підтримувати тезу, що раціональ-

ність права не можна задовільно аналізувати в сучасному суспільстві ані з погляду дедалі більшої системної раціональності, ані з погляду поліпшеної внутрішньої систематизації правових норм, а лише з погляду здійснення стратегічної раціональності у взаємному спілкуванні приватних суб'єктів права. Але й цю тезу ми розуміємо надто спрощено.

Я ще не згадав четверту структурну ознаку сучасного права: всезагальність. *Згідно зі своїм домаганням модерне право має складатися із всезагальних норм, які принципово не допускають жодного виключення і жодних привілеїв.* Дискусія, що точилася у двадцяті роки [XX століття], про законні заходи, про труднощі, саме з погляду всезагальності, формального поділу адміністративних розпоряджень і законів навіть тоді, якщо законодавець має регулювати дедалі конкретніші стани, є симптомом того, що ця структурна ознака розглядається як істотна. Це безпосередньо пов'язано з легітимністю буржуазного права: тоді й тією мірою, якою модерне право універсалістськи *регулює сферу* стратегічної дії, правова система загалом може бути виправдана як вияв *узагальнених інтересів*. Справді, марксистська критика буржуазного права змогла довести, що всезагальність правової норми гарантована в багатьох випадках лише *дослівністю* тексту й відповідністю форми, але не гарантована з огляду на фактичні наслідки. Однак і ця критика також *припускає ще й домагання, яке пов'язане з абстрактним правом.* Пояснити це домагання й легітимувати, спираючись на нього, модерне право як розумну підставу організації держави й суспільства – у цьому полягало історичне досягнення раціонального природного права від Гоббса до Гегеля.

Якщо ми не обмежуємося ключовими сферами приватного права, а помічаємо зв'язок між приватним і суспільним правом, а також зв'язок між правом і мораллю, стає можливо зрозуміти, на підставі раціональності норм, еволюційно вирішальну раціоналізацію дії, що була започаткована модерним розвитком права.

Згадані на початку структурні ознаки модерного права (конвенціональність, легальність, формальність) є всезагальними визначеннями правово обов'язкової інституціоналізації описаних вище сфер стратегічної дії. Вони роблять експліцитною *форму*, на основі якої модерне право може виконувати функціональні імперативи врегульованого ринками економічного руху. Ця системна раціональність *впливає* із правових структур, у яких цілераціо-

нальна дія може ставати всезагальною, однак вона не пояснює, як можливі ці правові структури. Розглянута з позиції логіки розвитку *форму модерного права можна розглядати як втілення постконвенціональних структур свідомості; у цьому відношенні приріст раціональності модерного права вимірюється раціональністю його норм*¹. Модерне право передбачає звичаєву нейтралізацію залишених для правового врегулювання сфер дії. Конвенціоналізація, легалізація й формалізація права означають, що воно більше не може житися природним авторитетом моральних традицій, а вимагає автономного обґрунтування. Однак такий вимозі моральна свідомість може відповідати лише на постконвенціональному щаблі: тут уперше виникає ідея принципової критичності й потреби виправдання правових норм, розрізнення норм дії та принципів дії, поняття керованого принципами утворення норм, уявлення розумної домовленості щодо норм, а також домовленості щодо контракту, який уперше уможлиблює договірні відносини, розуміння зв'язку всезагальності й здатності обґрунтування правових норм, концепти загальної правоздатності, абстрактної правової особи, сили суб'єктивності, що встановлює права, і т. д. Ці постконвенціональні основні поняття, які вже раніше було розвинено у філософії й теорії права, з переходом до Модерну могли пронизувати та змінювати структуру чинного права.

Здійснене разом із модерним правом розділення моралі і легальності спричиняє, як наслідок, ту проблему, що сфера легальності як цілого вимагає практичного виправдання. Вільна для моралі сфера права, яке вимагає водночас готовності правових осіб до слухняності перед законом, має бути включеною, зі свого боку, в мораль, що ґрунтується на принципах. Каталог основних прав, що його містять усі буржуазні конституції, якщо викласти їх формально, ставав, поряд із фундаментальним визначенням, яке прив'язує компетенцію законодавства принаймні до *розуміння демократичного волевиявлення*, виявом цього структурно необхідного виправдання. Безперечно, легітимацийно-ефективні основні інституції буржуазних конституцій (так само, як і інституції приватного й кримінального права) можна розуміти не лише як втілення постконвенціональних структур свідомості, але «піддавати їх сумніву» й функціоналістськи, в сенсі критико-ідеологічно. Однак критика ідеології займається функціоналістським аналізом правових систем лише для того, щоб обговорювати невирішені

нормативні домагання значущості, а не для того, щоб усунути її від виконання обов'язків.

І функціоналістськи перенапружене уявлення, згідно з яким слід відмовитися не лише від того, щоб системно-теоретично аналізувати нормативні домагання значущості, але й уникати того, щоб без гідних згадування наслідків для стану правової системи бути втягнутим у свідомість членів системи, я вважаю соціально-науковою фікцією, фікцією, яка навряд чи може стати реальністю без переходу до інших антропологічних основ.

Примітки

1. Я вважаю, що широко популярні сьогодні спроби «виводити» правові й політичні «форми» капіталістичної держави з форм економічного обертання, зрештою з товарної форми, є помилковими. Натомість я виходжу з формальних визначень стратегічного типу дії, який із диференціюванням системи капіталістичної економіки стає всередині суспільства вивільненим і в більш-менш чистій формі інституціалізованим; показую, що модерне право структурно пристосоване до цього типу дії; і досліджую, які структури моральної свідомості уможливають цю форму модерного права, тобто інституційно втілені в ньому. Звичайно, для динаміки розвитку, що пояснює зміст і функції буржуазного права, вирішальним є капіталістичний спосіб виробництва – але не для логіки розвитку, яка пояснює тільки форму й структури раціональності буржуазного права.

Див. J. Hirsch, *Staatsapparat und Reproduktion des Kapitals*, Frankfurt/Main 1974; D. Läßle, *Staat und politische Organisation*, in: Krysmanski u. a., *Die Krise in der Soziologie*, Köln 1975, S. 211–240 (там само див. і інші джерела).

IV

ЛЕГІТИМАЦІЯ

9. ПРОБЛЕМИ ЛЕГІТИМАЦІЇ В СУЧАСНІЙ ДЕРЖАВІ

У жовтні 1975 р. у Дуйсбурзі відбувся конгрес Німецької асоціації політичної науки. Відкривався він доповіддю Вільгельма Генніса. Наведений далі текст лежав в основі моєї співдоповіді. (Йї скорочений виклад було опубліковано в журналі Merkur, вип. 30, січень 1976 р.)

Знати, про що говорять, завжди корисно; якщо йдеться про проблему легітимності, знати треба особливо точно – у цьому я погоджуюся з Геннісом. Щоправда, він сам забуває про це в полемічних анотаціях. Його поняття легітимації залишається настільки незрозумілим, а програмна доповідь щодо цього настільки невизначеною, що я мушу натомість наблизити цей ключовий термін до теорії легітимації. За цим приховується риторично привабливіше завдання уникнути прямої полеміки.

Після вступних поняттєво-аналітичних розрізень (1) я хотів би дослідити принцип легітимності Нового часу (2). Надалі я хочу показати, як новочасова легітимаційна тематика впливає зі структур буржуазної держави (3) і як зрушується ця тематика в розвинених капіталістичних суспільствах (4). На завершення я перевіряю різні поняття легітимації з метою виправдання використаного тут реконструктивного поняття легітимації (5).

1. Легітимність означає, що пов'язане з певним політичним порядком домагання бути визнаним правильним і справедливим має для цього гарні аргументи; легітимний порядок заслуговує на визнання. *Легітимність означає гідність визнання політичного*

порядку. Цим визначенням підкреслюється, що легітимність є спірним домаганням значущості, від якого (також) залежить (принаймні) фактичне визнання стабільності панівного порядку. Не лише історично, а й аналітично це поняття застосовується насамперед щодо ситуацій, у яких легітимність порядку стає спірною й у яких, як ми говоримо, ми стикаємося з проблемами легітимації. Одні заперечують легітимність, інші стверджують. Це, отже, певна подія (!) – *Талейран переймається легітимацією Дому Бурбонів*. У сучасній конституційній державі (з інституціалізацією опозиції) події цього типу втрачають свій драматизм, тобто стають пом'якшеними й нормалізованими. Тому цілком реалістично говорити сьогодні про легітимацію як тривалу проблему. Природно також, що в цих межах конфлікти легітимації спалахують лише стосовно принципових питань (як, наприклад, у 1864 р. щодо права на затвердження бюджету прусського ландтагу). Такі конфлікти можуть привести до тимчасового позбавлення легітимації; і воно, за певних обставин, може мати критичні для режиму та його стану наслідки. Якщо вихід із таких легітимаційних криз пов'язаний зі зміною базових інституцій не лише держави, а й суспільства загалом, ми кажемо про революції. (Зауважмо, що це не сприятиме цілковитому з'ясуванню, адже якщо реформацію, або впровадження механічного ткацького верстата, або німецький ідеалізм називати революціями, це їх знецінить).

Менш тривіальною є сфера застосування поняття *легітимності*. Тільки політичні порядки можуть мати і втрачати легітимність, тільки вони мають потребу в легітимації. Багатонаціональні корпорації або світовий ринок не здатні до легітимації. Це має значення також для додержавних, т. зв. примітивних суспільств, організованих згідно з відносинами споріднення. Звичайно, у цих суспільствах є міфи, які інтерпретують природний і суспільний устрій. Вони затверджують належність до племінного об'єднання (та його межі) і забезпечують таким чином колективну ідентичність. У даному разі міфічні картини світу мають для суспільних норм скоріше конституювальне, ніж згодом, легітимувальне значення¹. Про легітимність ми говоримо лише за наявності політичних порядків. Політичне панування історично кристалізується навколо функції королівської суддівської посади як ядра врегулювання конфлікту на підставі визнаних правових норм (і не лише завдяки вибору влади третейських суддів). Судова практика на цьому

рівні обґрунтовує позицію, що завдячує своїм розпорядницьким авторитетом силі санкцій правової системи, а не лише статусу споріднення (і посередницької місії арбітра). Легітимна влада судді може бути ядром системи панування, якій суспільство передає функцію швидкої заміни, якщо цілісність суспільства опиняється під загрозою². Щоправда, сама держава не створює колективної ідентичності суспільства, хоч вона може здійснювати суспільну інтеграцію поверх цінностей і норм, які власне не перебувають у її розпорядженні. Але в той час як держава бере на себе гарантію запобігати соціальній дезінтеграції через прийняття зобов'язувальних вирішень, з виконанням функцій державної влади пов'язується домагання зберегти суспільство в його нормативно визначеній ідентичності. За цим тоді вимірюється легітимність державної сили; і як легітимну її мають визнавати, якщо вона має продовжуватися.

У новітніх теоріях політичного розвитку, які мають пояснювати виникнення модерної держави, забезпечення ідентичності, набуття легітимації й соціальна інтеграція перелічуються як загальні системні проблеми³. Системно-теоретичне переформулювання цих понять приховує, звичайно, зв'язок, який є конститутивним для політичного панування. Політична підсистема приймає завдання захищати суспільство від дезінтеграції, але вона не може вільно вирішувати щодо потужностей суспільної інтеграції або щодо сили визначення, на основі якого кодифікується ідентичність суспільства, яку потрібно отримати. На еволюційних щаблях державно організованих суспільств було зафіксовано різні форми ідентичності: імперія, міська община, національна держава. Вони, щоправда, сумісні лише з певними типами політичного панування, але не зазнають руйнації разом з ними. Світова імперія, поліс, середньовічна комуна, нація засвідчують контекст різних політичних порядків з певним способом життя (Ethos)⁴. Тому з повним правом обговорюються сьогодні такі дослідження модернізації, як *state-building* та *nation-building** створення держави та створення нації які розглядають як дві різні, хай навіть і взаємозалежні події.

Обмеження категорії легітимності державно організованими суспільствами не є тривіальним. Це поняттєве закріплення має емпіричні імплікації, і деякі з них я хотів би згадати.

* Створення держави; створення нації (англ.). – Прим. перекл.

а) Якщо ми дорівнюємо легітимну владу до політичного панування, то маємо серед іншого стверджувати, що жодній політичній системі не вдається гарантувати на тривалий час масову лояльність, тобто готовність членів до слухняності, не звертаючись до легітимації. У розгалуженій дискусії щодо описаних Максом Вебером типів легального панування, які мають «легітимувати» себе лише за допомогою технічних процесів, зближуються тільки тези Карла Шмітта й Нікласа Луманна – про те, що в модерній державі легально здійснювані рішення приймаються, так би мовити, немотивовано. На дещо іншому рівні перебуває теза, що здійснювану поверх цінностей і норм, захищену державним авторитетом соціальну інтеграцію може бути замінено принципово системною інтеграцією, тобто латентними функціями ненормативних суспільних структур (або механізмів)⁵. Їй відповідає твердження, що системні досягнення можуть зробити зайвими легітимаційні заходи, що, отже, нейтрально *спостережувана* ефективність державного апарату або економічної системи (а не лише сприйнята й оцінена учасником ефективність) є легітимаційно ефективною⁶. Ці твердження несумісні із запропонованим застосуванням поняття легітимності.

б) Далі, згідно з цим слововживанням, не існує жодної новочасної проблеми легітимації. Вислови «*legitimum imperium*» або «*legitimum dominium*»* були поширені в Римі та в європейському середньовіччі⁷. Відповідно до стану речей, політичні теорії мають справу – у Європі не пізніше часів Аристотеля, якщо вже не з Солона – з підйомом і занепадом легітимного панування⁸. І власне конфлікти легітимації можна підтвердити щодо всіх старих високих культур, навіть щодо архаїчних суспільств, якщо вона в процесі колоніалізації зіштовхується із завойовниками, що вже перебувають на рівні державно організованих суспільств. Типовим є те, що конфлікти легітимації набувають у традиційних суспільствах форми рухів пророків і месіанських рухів. Вони спрямовані проти офіційної версії релігійного вчення, яке легітимує державу або владу священників (*Priesterherrschaft*), церкву або колоніальне панування; при цьому заколотники апелюють до первісного релігійного змісту вчення. Прикладами є пророцькі рухи в Ізраїлі, поширення раннього християнства в Римській імперії, еретичні

* «Легітимність імперії»; «легітимність вотчини» (лат.). – Прим. перекл.

рухи Середньовіччя аж до Селянських воєн, але також і месіанські та аріанські рухи серед корінних жителів, які викрадають власну релігію в колонізаторів, щоб в умовах кризи легітимації повернути її проти них. В. Лантернарі цитує викривальну промову зулуського пророка: «Спочатку ми мали країну, а вони Біблію; тепер вони мають країну, а нам залишилася Біблія»⁹. Мені не зрозуміло, як перед лицем цих всеосяжних феноменів можна наполягати на відкладанні обговорення проблеми легітимації буржуазного суспільства й модерної держави.

в) Ще більш незрозумілим я вважаю те, що проблеми легітимації, як стверджує Генніс, не повинні мати нічого спільного із класовими конфліктами. Із роздиференціюванням політичного центру керування виникла можливість відділити доступ до засобів виробництва й присвоєння суспільно створеного багатства від системи споріднення й реорганізувати відповідно до відносин панування. Ця структурна можливість також використовувалася в усіх високих культурах. Разом з цим виникла класова структура, яка, звичайно, ще не виступала як соціально-економічна класова структура, а, скоріше, як структура привілеїв, станів, каст, прошарків тощо. Всі ознаки вказують на те, що стратифікація, експлуатація, здійснена *face to face* соціальна сила досягли в старих імперіях високого рівня. Треба лише вивчити історію інституцій виконання вироку, щоб побачити, що в ці традиційні суспільства вбудовано структурні конфлікти, які постійно мають виказувати себе в кризах легітимації. Достатньо прочитати лише відповідну главу Ростовцева про Граків і початки політичних і соціальних переворотів у Римі¹⁰. У європейському середньовіччі набули значного поширення заколоти селян, підмайстрів, міських общин; багато з них не перевершують критичні для легітимації пороги; однак це часто відбувається тоді, коли ці заколоти поєднуються з єретичними рухами. Прикладами є секти братів і сестер Святого Духу, пантеїстична секта, які поширювалися протягом 1300-х рр. з обох боків Нижнього Рейну¹¹, або діяльність радикальних францисканців у верхньоіталійських містах XIV ст.¹². Селянські війни – це лише останній показовий феномен у довгому ланцюзі заснованих єретиками й соціально мотивованих рухів повстання¹³. Нарешті, я не хотів би залишити позу уважним обговоренням класове підґрунтя буржуазних революцій.

Те, що в основі різних явищ делегітимації лежать класові конфлікти, не є дивним, адже державна організація суспільства є най-

важливішою умовою класової структури, у Марксовому її розумінні. Природно, конфлікти легітимації обговорюються, як правило, *не стосовно* економічних конфліктів, а на рівні легітимувальних доктрин. Вони мають посилатися на визначення колективної ідентичності; і остання, своєю чергою, може спиратися тільки на єднальні засади структур, що гарантують згоду – таких як мова, етнічна належність, традиція, – або саме розум. (Єдиним відомим мені винятком є Комуністична партія, що намагалася час від часу визначити ідентичність робочого руху; але й вона є лише поверховою структурою, що очевидно спричинює розбіжність (*dissens*): мета керованого Комуністичною партією руху мала зробити її саму як партію зайвою).

Дозвольте мені коротко узагальнити аналіз поняття. Під легітимністю я розумію гідність визнання політичного порядку. Домагання легітимності стосується соціально-інтегративного дотримання нормативно визначеної ідентичності суспільства. Легітимація слугує тому, щоб здійснити це домагання, тобто показати, як і чому наявні (або запропоновані) інституції придатні застосовувати політичну владу так, щоб здійснювалися конститутивні для ідентичності суспільства цінності. Те, чи переконують легітимації, чи стають вони гідними довіри, залежить, безперечно, від емпіричних мотивів; але ці мотиви не утворюються незалежно від сили виправдання самих легітимацій, що підлягає формальному аналізу, або, інакше кажучи, від потенціалу легітимації або від підстав, які можуть бути мобілізовані. Те, що буде прийматися як підстава, котра має силу досягти згоди й утворити відповідну мотивацію, залежить від потрібного *рівня виправдання*. *Оскільки* я хотів би використати поняття легітимації реконструктивно, коротко торкнуся цієї внутрішньої структури виправдань.

2. П. фон Кільмансегг переконливо розкритикував веберівські типи легітимації й запропонував розглядати традиціоналізм і харизму як стани, які може припускати *кожний легітимний* порядок. Ми хочемо відрізнити ці аспекти встановлення й збереження легітимної влади від проявів легітимної влади, типів панування. Тут ми знов можемо відділити підстави, *що легітимують* панування, від *інституціалізації*. Певні системи інституцій погоджені з відповідним рівнем виправдання, інші ні.

Я можу, звичайно, охарактеризувати історично відомі рівні виправдання не відповідно до його формальних якостей (як це було

б необхідно), а лише проілюструвати через деякі вказівки. У ранніх високих культурах панівні родини набували обґрунтування за допомогою міфів походження. Так, фараонів уявляли спочатку навіть як богів, наприклад, як бога Хоруса, сина Озіріса. На цьому рівні цілком достатньо нарративних підстав, а саме міфічних оповідей. З розвитком імперій старих високих культур зростає потреба в легітимації; вже не тільки особа володаря має бути виправданою, а й політичний порядок (щодо якого володар може чинити насильство). Цьому слугують космологічно обґрунтовані етики, високі релігії й філософії, що сходять до великих засновників: Конфуція, Будди, Сократа, ізраїльських пророків та Ісуса¹⁴. Ці раціоналізовані картини світу мають форму догматизованого знання. Місце аргументів заступають оповіді. Існують, звичайно, останні підстави, засадничі принципи, які пояснюють світ загалом (природний і людський світ). На цьому щаблі стоїть також онтологічна розумова традиція. Нарешті, у Новий час, особливо з початку виникнення модерної науки, навчаються суворіше відрізняти теоретичну аргументацію від практичної. Статус останніх підстав стає проблематичним. Класичне природне право реконструюється; нові теорії природного права, які легітимують модерну державу, що виникає, висувають домагання значущості, незалежне від космологій, релігій або онтологій.

Цей розвиток веде в Руссо й Канта до висновку, що в практичних питаннях, у питаннях виправдання норм і дій, місце змістовних принципів, таких як природа або Бог, заступає формальний принцип розуму. *Виправдання спираються* тут не лише на аргументи – як це трапляється в межах філософськи зумовлених картин світу. Тепер, оскільки останні підстави більше не можуть ставати теоретично переконливими, *легітимувальної сили набувають формальні умови виправдання. Процедури й передумови* розумової узгодженості самі стають принципами. У договірних теоріях від Гоббса й Локка до Джона Ролза¹⁵ фікції «природного стану» або «оригінальної позиції» мають *також сенс* специфікації умов, за яких стає можливим виразити згоду щодо спільного інтересу всіх учасників [традиційно передбачуваного договору], – і цією мірою їх можна вважати розумними. У трансцендентально повернених теоріях від Канта до Карла-Отто Апеля¹⁶ ці умови ставатимуть всезагальними й неминучими передумовами розумного формування волі, перенесеними або взагалі в суб'єкт, або в спільноту

ідеальної комунікації. В обох традиціях ними є формальні умови можливого досягнення консенсусу, які отримують силу останніх підстав легітимації.

Рівнями виправдання я називаю формальні умови прийнятності підстав, які надають легітимації ефективності, її погоджувальну й мотивують силу. Ці рівні можна впорядкувати ієрархічно. Легітимація подоланого щабля, незалежно від того як він виглядає змістовно, з переходом до наступного, більш високого рівня знецінюється: не ця або та підстава, а вид підстав є тим, що вже більше не переконує. Таке знецінення потенціалів легітимації всього масиву традиції відбувається у високих культурах під час відділення від міфічного мислення, у Модерні – під час відділення від космологічних, релігійних і онтологічних розумових фігур. Я припускаю, що мотиви знецінення перебувають у тісному зв'язку із соціально-еволюційними переходами до нових навчальних рівнів – тих, які встановлюють умови можливості навчальних процесів у вимірі як об'єктивувального мислення, так і мислення практичної розсудливості. Я не можу зупинитися більше на цьому питанні. Для проблеми легітимності Нового часу вирішальним у будь-якому разі є те, що рівень виправдання стає рефлексивним. Самі процедури й передумови виправдання є тепер основами легітимації, на які спирається значущість легітимації. Ідея угоди, яку реалізують всі як вільні й рівні, визначає процедурний тип легітимності Нового часу (вона суперечила ідеї засвоюваного знання впорядкованого світу, яка визначала класичний тип легітимності). Йому відповідає змінене становище суб'єктів. У наївній установці міф зберігається правдивим. Міфічні знання про Бога, космос і людський світ позначаються як передане в традиції вчення мислителів або пророків. Як такі, що зустрічаються за ідеалізованих умов угоди, вони передбачають володіння навіть інтерпретативною компетенцією¹⁷. *Процедурний тип легітимації* розробляє спочатку Руссо. *Contract Social*, що закріплює розрив із природним станом, означає новий суспільний принцип поведінкового регулювання: він указує, завдяки чому «місце інстинкту в поведінці (людини) може заступити справедливість». Та ситуація, у якій кожен одинак з усіма його природними правами «цілком передає себе у власність» спільноти, узагальнює умови, за яких легітимними вважаються тільки такі положення, які виражають спільний інтерес, а саме загальну волю: «навіть якщо кожний повністю віддає себе, це є станом, однаковим

для всіх; і якщо цей стан є однаковим для всіх, ні в кого немає інтересу в тому, щоб зробити його скрутнішим для інших»¹⁸. Однак Руссо розумів запропонований ним ідеальний договір не лише як визначення рівня виправдання; він змішав впровадження нового принципу легітимації з проектом інституціалізації справедливого панування. Всезагальне волевиявлення (*volonte generale*) має не лише пояснювати підстави значущості, а й позначати місце суверенітету. Це внесло плутанину в обговорення демократії, яка дається знаки аж до сьогодення.

Згодом я ще повернуся до обговорення теми демократії рад (*Rätedemokratie*)¹⁹. Якщо точно охарактеризувати політичні порядки демократії, яких має вистачати процедурному типу легітимності, тоді питання демократизації можна обговорювати як такі, якими вони є по суті, – як організаційні питання. Тоді це залежить від конкретної для даного суспільства вихідної ситуації, від наявного становища інтересів, від ігрового простору настанов щодо правових норм, інформації й т. д., від того, які організаційні типи та які механізми більш підходящі, щоб пропонувати процедурно легітимні рішення й відповідні інституції. Тут потрібно мислити, звичайно, у категоріях процесу. Я можу спробувати розглянути демократичний устрій суспільства тільки як самоконтрольований навчальний процес. Ідеться про те, щоб знайти установи, які спроможні обґрунтувати припущення таким чином, щоб базові інституції суспільства й політичні засадничі вирішення зустрічали невимушене схвалення всіх зацікавлених осіб, якби ті могли брати участь у дискурсивному волеутворенні як вільні й рівні. Демократизація не може означати деяку апріорну преференцію для певного організаційного типу, наприклад для організаційного типу так званої зрівнювальної демократії.

Так само «рухається по похилій» дискусія між представниками нормативної демократичної теорії, з одного боку, і однієї «реалістичної», емпіричної, демократичної програми, з другого²⁰. Якщо демократію інших систем панування розрізнити через розумний принцип легітимації, а не через апріорі відмінні організаційні типи, тоді взаємна критика не влучає в ціль. Шумпетер і його прихильники пояснюють демократію через метод вибору еліт. Я вважаю це ризикованим зовсім не тому, що їх «елітна конкуренція» несумісна з формами базової демократії; можна уявити собі вихідні ситуації, у яких продукуються, скоріше за все, конкурентно-демократичні

процеси, інституції й рішення, які залишають за собою припущення розумної легітимності. Я вважаю концепцію Шумпетера сумнівною, оскільки вона визначає демократію через процеси, які не мають нічого спільного з процедурами й передумовами вільної угоди й дискурсивного волеутворення. Процеси демократичного панування еліт розглядаються децизіоністськи, так що вони не можуть пов'язуватися з ідеєю виправдання на основі узагальнення інтересів. З другого боку, нормативні демократичні теорії слід засуджувати не за те, що вони дотримуються цієї процедурної легітимності. Але вони зазнають виправданої критики, як тільки переплутують рівень виправдання панування із процесом організації панування. Інакше можна легко заперечити саме те, що знав уже Руссо: те, що дос-теменною демократії ніколи не існувало й ніколи існувати не буде.

Очевидно, що розрізнення між домаганнями значущості та інституціями панування, з огляду на модерну державу, створює труднощі. Так, наприклад на думку П. фон Кільмансегга, хоч угоду й згоду треба зробити умовою легітимного здійснення панування, вони, однак, не можуть бути основою значущості легітимності, оскільки легітимність відбувається лише через «звернення до безумовно значущого»²¹. Через це Кільмансегг не досягає суті новочасного переходу легітимної влади *на рівень рефлексивного виправдання*. Безумовна значущість задовольняє лише процедури й передумови угоди; будь-які угоди є дійсними як розумні, а саме як виявлення спільного інтересу, якщо їх можна було б здійснити тільки за ідеальних умов, які створюють лише легітимність. Схоже непорозуміння можна знайти й у Генніса. Легітимність здійснення панування в сучасній державі тримається, на його думку, на «передостанніх підставах», які вказують на «останні підстави» в цій архітектурі тільки як на перешкоди легітимного панування. Генніс згадує, можливо, про приватизацію релігійної влади, за якої скінчилися конфесіональні війни, і про все те, що виступає сьогодні на поверхні під прапором плюралізму (прапором, що скоріше приховує, ніж сигналізує). Однак що ж все-таки було легітимовано конфесіональною нейтралізацією держави, як не ті дискурси, тобто ті обґрунтовувальні аргументації, що точилися від Гоббса до Гегеля, аби зробити їх як певні способи врегулювання спільним інтересом всіх учасників? Сьогодні вже не легітимують ані передостанні, ані останні підстави – хто стверджує це, потрапляє на рівень середньовіччя. Легітимувальну силу мають сьогодні лише правила й

передумови комунікації, які дають змогу відрізнити досягнуту тільки серед вільних і рівних угоду або домовленість від контингентної або змушеної згоди. Те, чи можна пояснити такі правила й комунікативні передумови скоріше за допомогою конструкцій природного права й договірних теорій, ніж за допомогою понять деякої трансцендентальної філософії або деякої мовної прагматики, чи можна витлумачити їх цілком у межах теорії розвитку моральної свідомості, є вторинним у нашому контексті.

Перекручено витлумачують модерний рівень виправдання також ті, хто відчуває себе піднесеними над староевропейським рівнем. Вони вважають, що для процедурної легітимності, у значенні розсудливого погодження, можна створити за допомогою певної «процедури» її заміну, що *відповідала би* формальним характеристикам здійснення панування²². Справді, нормативна сила фактичного – це не химера; але вона є індикатором того, що багато норм здійснюються всупереч волі тих, хто їх дотримується. Перш ніж норми панування над масою населення буде безпідставно прийнято, потрібно було б цілком зруйнувати комунікативні структури, у яких формуються аж до сьогоднішнього дня мотиви наших дій. Але ми не маємо жодних метафізичних гарантій стосовно того, що це відбудеться²³.

3. Тепер я хотів би розглянути (з належною стислістю) проблеми легітимації, які виникають в умовах сучасної держави. Ми характеризуємо цю державу такими ознаками, як монополізація легітимної сили, централізоване й раціональне (у сенсі Макса Вебера) управління, територіальність і т. д. Ці ознаки описують структуру державної організації, що стає помітною лише тоді, якщо ми звільняємося від політологічно орієнтованого звуження погляду на державу й досліджуємо виникнення капіталістичного суспільства. Воно вимагає іншої державної організації, відмінної від безпосередньо політично конституюваних класових суспільств великих імперій – чи то в старому Єгипті, у Китаї, Індії, Римі, чи в європейському феодалізмі. Дозвольте мені розділити внутрішній і зовнішній аспекти цього процесу державоутворення – з погляду [уявлюваного спостерігача] *ззовні всередину та зсередини назовні*.

Погляд всередину (внутрішній аспект) дає можливість зрозуміти сучасну державу як результат диференціації економічної системи, яка децентралізує й неполітичним шляхом, тобто через ринок, врегульовує процес виробництва. Держава формує умови, за

яких громадяни як приватні особи, що конкурують і діють стратегічно, здійснюють процес виробництва. Сама держава не виробляє, проте є допоміжною для підприємців, для яких певні функціонально необхідні інвестиції ще не рентабельні або вже не рентабельні. Інакше кажучи: держава розробляє й гарантує буржуазне приватне право, грошовий механізм, певні інфраструктури, загалом передумови міцності деполітизованого, звільненого від моральних норм і орієнтацій на споживацькі цінності економічного процесу. Оскільки сама держава не господарює по-капіталістичному, вона має виділяти ресурси для власної організаційної роботи із приватних доходів. Сучасна держава – це податкова держава (Шумпетер). Із цих визначень випливає констеляція держави й буржуазного суспільства, до аналізу якого постійно докладає зусиль марксистська теорія держави²⁴. Порівняно з державою феодалізму або старих імперій модерна держава отримує більшу функціональну автономію, і в межах сильнішої функціональної специфікації зростає також ефективність модерного керування громадянами й окремими групами. Однак, з другого боку, комплементарне відношення, у яке тепер держава вступає з економікою, допомагає з'ясувати економічне обмеження державної свободи управління. «Оскільки (держава) є водночас як вилученою з капіталістичного виробництва, так і залежною від нього, ... вона змушена обмежуватися підготовкою формальних (історично дедалі кращих) матеріальних умов і передумов для того, щоб виробництво й накопичення могли здійснюватися безперервно та щоб їх безперервність не зазнавала невдач через матеріальну, часову й соціальну нестабільність, що властива безладному усупільненню капіталістичного процесу»²⁵. Крім того, передмодерна держава стояла перед завданням захищати суспільство від дезінтеграції, не маючи можливості вільно керувати потужностями суспільної інтеграції; на противагу цьому модерна держава спрямовує свої організаційні потужності безпосередньо на те, *щоб виділити* зі своєї сфери суверенного панування підсистему, *яка виступить заміною* (принаймні частково) системної інтеграції, *що здійснюється поверх* цінностей і норм соціальної інтеграції й регулює відносини обміну²⁶. Тепер розгляньмо зовнішній аспект нової державної структури. Модерна держава виникає не сама по собі, а як система держав. Вона утворилася в Європі XVI ст., коли традиційні структури влади були розсіяні, а культурна гомогенність достатньо велика, коли світське й духовне правління

ня розділилися й розвинулися торговельні метрополії тощо²⁷. І. Валлерштайн показав, що сучасна система держав виникає в середовищі «європейської світової економіки», тобто світового ринку, яким володіли європейські держави²⁸. Однак різниця [в силі] влади між центрами й периферією не означає, що будь-яка окрема держава могла б придбати владу контролю над світовими відносинами обміну. Це означає: сучасна держава утворилася не тільки разом із внутрішнім, але й із зовнішнім економічним довіллям. Так пояснюється також своєрідна форма суверенітету держави, що визначена відношенням до суверенітету інших держав. Приватна автономія окремих, стратегічно діючих економічних суб'єктів ґрунтується на взаємному визнанні, яке правовим чином санкціоноване й може бути врегульоване універсалістськи. Політична автономія окремих державних сил, що діють стратегічно, ґрунтується на взаємному визнанні, яке санкціоноване за допомогою погрози воєнної сили й тому залишається, усупереч міжнародно-правовій огорожі, окремою й природною. Війни й мобілізація ресурсів для створення постійних армій і флотів майже три століття залишатимуться конститутивною ознакою сучасної системи держав, якою вона була після Вестфальського миру. Демонтаж податкового управління та й взагалі центрального управлінського апарату був зумовлений цими імперативами принаймні так само сильно, як і безпосередньо організаційними потребами капіталістичних економік²⁹. Якщо тримати перед очима ці обидва аспекти державної структури, стає зрозуміло, що процес державоутворення мав справляти зворотний вплив на форму колективної ідентичності. Тепер великі імперії характеризувалися тим, що, як комплексні цілісності з домаганням універсальності назовні, вони могли відмежовуватися від територіально точно не визначеної периферії лише через приєднання (анексію), через оподатковуване даниною підпорядкування й через асоціацію. Усередині ідентичність таких імперій потребувала свого затвердження лише у свідомості невеличкої еліти, вона могла співіснувати зі слабо інтегрованими іншими ідентичностями додержавного, архаїчного походження. Виникнення націй показує, як цей вид колективної ідентичності перетворювався під тиском модерної державної структури. Нація – це (ще недостатньо проаналізована) структура свідомості, яка відповідає принаймні двом імперативам. По-перше, у внутрішньому аспекті, вона робить формально рівноправні (*egalitär*), структури буржуазного приватного права (а

пізніше політичної демократії) суб'єктивно сумісними, у зовнішньому аспекті, вона робить їх сумісними з партикуляристськими структурами самоствердження суверенних держав; по-друге, вона дає змогу досягти високого рівня суспільної мобілізації населення (адже у формуванні національної свідомості беруть участь усі). Французьку революцію також можна розглядати тут як типовий випадок: нація виникає разом із буржуазною конституційною державою й загальною військовою повинністю. Я нагадав про структури державоутворення й становлення нації, оскільки вони можуть допомогти зробити зрозумілою легітимаційну тематику, яка супроводжувала формування буржуазної держави. Якщо, частково задля простоти, зупинитися на обговоренні теорій держави, можна дуже узагальнено розрізнити п'ять комплексів проблем³⁰. Ці тематичні шари можуть подовжувати своє існування через століття. Перші два відображають конституювання нового рівня виправдання, три інші – структури модерної держави й нації.

а) *Секуляризація*. Разом із функціональною специфікацією завдань суспільного управління й формування уряду утворюється поняття політичного, яке прагне до внутрішньо притаманного політиці виправдання. Тому відділення легітимації державної сили від релігійних традицій стає спірним пунктом першого шару. Наскільки мені відомо, Марсилій із Падуї є одним із перших, якщо не першим, хто спираючись у своєму листі *Defensor pacis* (1324) на ідеї Аристотеля, критикує теорію *translatio imperii** і водночас будь-яке теологічне виправдання цього³¹. Ця суперечка сягає XIX століття, у якому консервативні теоретики, такі як де Бональд і де Местр, намагаються ще раз релігійно обґрунтувати сили церковної традиції, монархії та станового суспільства.

б) *Право розуму*. Велика дискусія між раціональним і класичним природним правом, яка також не вщухає до XIX ст., зосереджується на розробці процедурного типу легітимації³². Від Гоббса до Руссо й Канта провідні ідеї розумної угоди та самовизначення було витлумачено настільки широко, що оголилися всі онтологічні конотації й питання справедливості та всезагального блага могли перейти в компетентність практичного розуму. Імпліцитно ця суперечка спричиняє знецінення рівня легітимації, залежного від картини світу.

* Зміна імперій (лат.). – Прим. перекл.

в) *Абстрактне право й капіталістичний рух товарів.* Раціональне природне право має, звичайно, не тільки формальний бік, а й змістовний. Від Гоббса й Локка, через шотландську моральну філософію (Д. Юм, А. Сміт, Дж. Міллер), французьких просвітницьких філософів (Гельвецій, Гольбах), класичну політичну економію й до Гегеля виникає теорія буржуазного суспільства, яка пояснює буржуазну систему приватного права, основні свободи громадянина й капіталістичний економічний процес як порядок, що гарантує свободу й максимізує спільне благо³³. На новому рівні виправдання можна відстоювати тільки універсалістськи організований державний і суспільний порядок. Суперечка із традиціоналістами зачіпає тему історичної ціни, якої вимагають буржуазні ідеали, прав індивіда, меж раціональності, а сьогодні – вже й тему «Діалектики Просвітництва».

г) *Суверенітет. Здійснення* монархічного суверенітету у внутрішньому й зовнішньому аспекті розпалює суперечку, що ведеться спочатку відповідно до фронтів конфесіональної війни. (Див. про це публіцистику, присвячену протестантським антимонархічним рухам після Варфоломійської ночі 1572 р.) Від Бодена до Гоббса питання суверенітету вирішувалося тоді в сенсі абсолютизму. Протягом XVIII ст. було здійснено спроби перетворити князівський суверенітет на народний, щоб зовнішній суверенітет держави можна було поєднати з політичною демократією. Народний суверенітет є, звичайно, дифузійним поняттям боротьби, яка розгортається в конституційних суперечках XIX століття. У ньому збігаються різні розумові мотиви: суверенна державна влада з'являється водночас як вияв нового принципу легітимності й панування третього стану, а також національної ідентичності.

д) *Нації.* Цей останній комплекс набуває особливого значення, оскільки в дуже диференційованих культурах національна свідомість непомітно розвинулася переважно на підставі спільної мови, перш ніж вона драматизується в рухах за незалежність. Власне суперечливою тема національної ідентичності стає тільки там, де, як у державах-спадкоємницях зруйнованої в 1804 імперії, процеси модернізації уповільнюються, отже, в XIX столітті. Справді, націоналізм, який, як у бісмарківській імперії, слугує тому, щоб ізолювати внутрішніх ворогів, «ворогів рейху», таких як соціалісти, поляки та католики, віддзеркалює вже не тематику легітимації буржуазної держави в період її формування, а конфлікти легі-

тимації, у які вона потрапляє, як тільки досягає свідомості того, що сучасне буржуазне суспільство не ліквідує класові структури, а вперше демонструє їх як *суть соціально-економічні класові структури*³⁴. Цей шок нейтралізує погроза легітимності, яку з XIX століття втілює міжнародний робочий рух.

Дотепер ішлося про тематику легітимації, яку було порушено разом із темою здійснення капіталістичного способу виробництва та з темою заснування сучасної держави. Вони є виявами проблем легітимації, масштаб яких залишається прихованим доти, доки обмежується, як це уявляє Генніс, деякими перипетіями класової боротьби, деякими історично значущими кризами легітимації, що мали значні наслідки для буржуазної революції. Те, що все має бути легітимованим, залишається тільки передбачати в його дійсному масштабі, якщо оглянути сліди репресій, що тривають століттями, великі війни та невеликі повстання й поразки, які обрамляють шлях до сучасної держави. При цьому я думаю, аби надати приклад, про опір тому, що в дослідженні модернізації обговорюється під рубриками «penetration» (проникнення адміністративної влади) і «social mobilization», – про голодні бунти, коли руйнується мережа постачання харчових продуктів; податкові бунти, коли стає нестерпною суспільна експлуатація; бунти проти мобілізації рекрутів і т. д. Ці локальні повстання проти виявів модерної держави просочуються в XIX ст.³⁵ Вони відділяються від соціальних конфліктів з державою кваліфікованих робітників, промислових робітників, сільського пролетаріату. Ця динаміка породжує нові проблеми легітимації. Буржуазна держава могла покладатися не тільки на інтеграційну силу національної свідомості, вона мала намагатися погасити закладені в економічній системі конфлікти та включити їх, як інституціолізовану боротьбу за розподіл, до політичної системи. Там, де це вдалося, сучасна держава набуває однієї з форм соціально-державної народної демократії.

4. Виступаючи на конгресі фахівців, я хотів би зробити лише деякі зауваження щодо проблем легітимації в розвинених капіталістичних суспільствах, а саме зауваження

а) щодо засадничого конфлікту, з якого випливають сьогодні проблеми легітимації,

б) щодо обмежувальних умов розв'язання проблеми й

в) щодо двох шаблів делегітимації.

а) Вислів «соціально-державна широка демократія» нагадує дві дієві для легітимації властивості політичної системи. Він свідчить, насамперед, про те, що системна опозиція, яка виникла в робочому русі, була пом'якшена відрегульованою партійною конкуренцією. Крім того, вона:

- інституціалізує опозиційні ролі,
- формалізує та встановлює на тривалий термін легітимаційний процес,
- періодизує відхилення легітимації й каналізує позбавлення легітимації у формі зміни уряду,
- і, нарешті, дає можливість усім як виборним громадянам брати участь у процесі легітимації.

Звичайно, легітимаційних погроз можна уникнути лише тоді, якщо держава, це другий момент зазначеного вислову, можливо, як соціальна держава, може показати себе як така, що перехоплює дисфункціональні побічні дії економічного процесу й робить їх безпечними для кожного зокрема, а саме:

- заднім числом, завдяки системі соціального забезпечення, яка має зменшувати пов'язаний зі слабкими ринковими позиціями «основний ризик»,
- і, запобігливо, завдяки системі забезпечення умов життя, яка має функціонувати насамперед через рівний доступ до формальної шкільної освіти.

Виконання цього соціально-державного програмування, яке в народній демократії становить якщо не основу, то принаймні необхідну умову легітимації, передбачає, звичайно, відносно стабільну економічну систему. Тому держава, на думку Бьокенфьорде (Böckenförde), приймає, як основоположну, «поруку в разі невиконання» щодо функціонування економічного процесу*.

Завдяки структурним ризикам, вбудованим у розвинену капі-

* Ернст Вольфганг Бьокенфьорде, відомий експерт з конституційного права, екс-суддя федерального конституційного суду. Відомий у ФРН своїми публічними виступами, а також науковими працями, присвяченими правовим гарантіям людської гідності в умовах сучасної демократії. Широко популярні його оцінки демократії як форми правління, котра безперервно руйнує й корумпує передумови свого власного існування (наприклад, соціальні відносини). Це повною мірою стосується, на його думку, і сучасної демократично свободної держави, яка, незважаючи на її підпорядкованість верховенству закону, тримається на передумовах, які вона неспроможна гарантувати. (Матеріал із: <http://www.linguee.de/deutsch-englisch/search>. М. Р. І.)

талістичну економіку, щодо цього сьогодні не існує жодної розбіжності. Йдеться, насамперед, про

- кон'юнктурно зумовлені зупинки процесу накопичення,
- зовнішні витрати приватного виробництва, які не можуть достатньою мірою передбачати породжувані ним самим проблемні ситуації, і про
- зразки привілеїв, ядро яких становить незалежний від структури нерівний розподіл доходів і майна.

Отже, трьома великими колами компетенцій, якими вимірюється сьогодні потужність уряду, є: кон'юнктурна політика, що гарантує розвиток, вплив структури виробництва, орієнтований на колективну потребу, і корекції щодо зразка соціальної нерівності. Тепер проблема полягає не в тому, що такі завдання стають потрібними державі й що вона має приймати їх як засадничі; конфлікт, у якому можна побачити, слідом за С. Оффе, джерело проблем легітимації, полягає в тому, що держава має виконувати всі ці завдання, не порушуючи функціональних умов капіталістичної економіки, тобто не порушуючи комплементарне відношення, яке виключає державу з економічної системи й водночас робить її залежною від динаміки цієї системи³⁶. З історичного погляду, держава з самого початку мала захищати нормативно визначене у своїй ідентичності суспільство від дезінтеграції, залишаючись при цьому позбавленою можливості вільно розпоряджатися потужностями суспільної інтеграції, так нібито здатна піднятися над суспільством і посісти місце господаря соціальної інтеграції. За нинішніх умов сучасна держава виконує насамперед саме цю функцію, гарантуючи передумови міцності знедержавленої приватно-господарчої системи. Порушення й небажані побічні дії процесу накопичення могли тривати доти, доки не привели до позбавлення їх легітимації як інтереси, що заподіювали шкоди, оскільки могли вважатися особистими інтересами й затверджуватися як такі. Проте, мірою того як капіталістичний економічний процес дедалі глибше проникає в сфери життя й підпорядковує їх своєму принципу усупільнення, системний характер буржуазного суспільства ущільнюється. Взаємозалежність станів у цих колись приватних сферах підвищує схильність до ушкоджень, а також надає цим порушенням політично релевантного виміру. Так, дисфункціональні побічні дії економічного процесу можна все менше відділяти одна від одної й все менше робити ней-

тральними щодо держави. Звідси впливає головна *компетенція держави щодо [виявлення] недоліків* і водночас підозра щодо державної компетенції усунення недоліків, які ставлять державу перед дилемою. З одного боку, визначення недоліків і критеріїв успіху підштовхують, під час розгляду цих недоліків, у сферу політичних цільових настанов, що потребують легітимації; позаяк держава має застосовувати легітимну владу, якщо вона приймає згаданий каталог завдань. З другого боку, держава не може при цьому застосовувати легітимну владу, як зазвичай вона робить, коли треба провести зобов'язувальні рішення, а може лише маніпулювати іншими, щоб вирішення інших не порушувалися в їх приватній автономії. Непряме керування є відповіддю на цю дилему, і межі ефективності непрямого керування сигналізують про наявну тут дилему³⁷. Проблема легітимації держави полягає сьогодні не в тому, як функціональні відносини між державною діяльністю й капіталістичною економікою можна приховати не порушуючи ідеологічних визначень загального блага. Такого більше не може бути, принаймні в добу економічної кризи, – і марксистське викриття більше не потрібне. Проблема полягає, скоріше, в тім, щоб найкращим чином представити або принаймні *припустити* успіхи капіталістичної економіки як такі, що виявляються під час системного порівняння того, як здійснюються загальні інтереси, причому відповідно до програми держава зобов'язується утримувати дисфункціональні побічні дії в прийнятних межах. У цьому розподілі ролей держава досягає легітимності у здійсненні легітимаційної підтримки, якої потребує суспільний устрій.

б) Як помічник легітимації держава здатна тільки довести власну спроможність, якщо вона успішно обробляє свої, отримані відповідно до програми завдання, – і це цілком можна перевірити. Тому легітимаційну тематику, що виходить сьогодні на передній план, можна затвердити на лінії між технократичними тезами й моделями участі. На цьому я не буду зупинятися далі³⁸. Однак я хотів би згадати про низку обмежувальних умов, за яких держава має розпочати сьогодні обробку своїх легітимаційно-дієвих завдань³⁹. З комплементарного відношення між державою й економікою впливає конфлікт цілей, який усвідомлюється в усій його дієвості, перш за все, у фазі кон'юнктурного спаду: конфлікт між політикою стабільності, яка має вивірити свої заходи щодо циклічності власної динаміки економічного проце-

су, з одного боку, і політикою реформ, з другого боку, яка має компенсувати соціальні витрати на капіталістичний розвиток і вимагає інвестицій, залишаючи поза увагою побоювання щодо кон'юнктурного стану й виробничо-економічної рентабельності⁴⁰. З погляду назовні розвиток світового ринку, інтернаціоналізація капіталу й праці⁴¹ також обмежили свободу дій національної держави. Звичайно, проблеми, які для країн, що розвиваються, випливають із їх міжнародного нашарування, можна розділити на сегменти таким чином, щоб вони не чинили зворотний вплив на процес легітимації в розвинених країнах. Не можна, однак, нейтралізувати наслідки переплетення національних економік, наприклад вплив багатонаціональних підприємств. Задовольнити потребу в координації на міжнародному рівні дуже нелегко, оскільки тривалий час уряди здобували легітимації лише за допомогою національних вирішень і мусили при цьому реагувати на значні розбіжності в темпах національного розвитку в різних країнах.

(1) Аж до середини нашого століття національна ідентичність була виражена в просунутих європейських країнах настільки сильно, що кризи легітимності могли сприйматися принаймні націоналістично. Сьогодні кількість ознак збільшується через те, що виснаження настало не тільки там, де національна свідомість стає надмірно роздратованою, а й в усіх старих націях, де почався процес ерозії. Цьому може сприяти невідповідність, що існує між всесвітніми системно-інтегративними механізмами (світовий ринок, види озброєння, інформація, пасажирське сполучення й т. д.) і компактною соціальною інтеграцією держави. Сьогодні вже не так просто виокремити внутрішніх і зовнішніх ворогів за національними ознаками. У ролі заміни служать ознаки системної опозиції (наприклад, відповідно до «Постанови про радикальні елементи»^{*}); але, навпаки, виявляється, що членство в системі не дає змоги ґрунтуватися на деякій позитивній ідентифікаційній ознаці.

(4) Соціально-структурні умови не дуже сприятливі також і для планування ідеології (Луманн). З одного боку, горизонтальне й вертикальне поширення системи освіти полегшує соціальний контроль над засобами масової інформації. Але символіч-

^{*} У післявоєнні роки ця «Постанова» обмежувала діяльність прогресивних організацій ФРН. – Прим. перекл.

не використання політики ставатиме внаслідок цього (згідно з М. Едельманом) також дедалі сприйнятливішим до практик самоспростування. Увечері можна побачити в денному огляді, як видатні діячі від СДПГ розбирають по буквах регулювання капіталовкладень як «далекоглядну промислово політику»; наступного дня читають у «Шпігелі» Венеру Дементі: «Ми живемо в часи, коли все вирішує семантика» (причому я на хвилинку утримався б від вибіркового розповсюдження «Шпігеля»).

в) Якщо за цих обмежувальних умов державі не вдається утримувати дисфункціональні побічні дії капіталістичного економічного процесу в межах, які ще приймає весь загал виборців; якщо тут також не вдається самотужки знижувати пороги прийнятності, – появи делегітимації неминучі. Спочатку вона позначена симптоматикою загостреної боротьби за розподіл, що здійснюється за правилами гри з нульовою сумою між державним коефіцієнтом, коефіцієнтом зарплати й нормою прибутку. Темп інфляції, державна фінансова криза й коефіцієнт безробітності, які лише обмежено можуть замінити один одного, – це показник відмови від завдання забезпечення стабільності; крах політики реформ є ознакою відмови від завдання замінювати небажані структури виробництва й привілеї. У Федеративній республіці є до цього часу деякі з цих симптомів, проте відхилення в політичній системі майже мінімальні. Я не маю у своєму розпорядженні даних, за допомогою яких ми могли б задовільно пояснити цю обставину та які допомогли б нам правильно оцінити вагомість окремих факторів – наприклад, роль тенденційного повороту, який виходив спочатку від вищих навчальних закладів і був цілеспрямовано спричинений мобілізацією страху, великим антропологічним песимізмом, присяганням чеснотами підпорядкування й деякими іншими аргументами.

Зрозуміло, делегітимації на цьому щаблі припускають, що категорії відшкодувань, навколо яких ведеться боротьба за розподіл, є неоскаржуваними. Хочуть грошей, вільного від праці часу й надійності. Ці первинні блага (primary Goods) стають представленими конкретніше як нейтральні щодо мети засоби досягнення невизначеної розмаїтості, які відповідають цінності вибраних цілей. Звичайно, йдеться про це при цьому про мультифункціонально застосовувані, досить абстрактні засоби; проте ці засоби масової інформації чітко визначають окреслені тут структури сприятливих

можливостей (opportunity structures). У цих засобах масової інформації відбивається спосіб життя приватних власників товарів, які вкладають свою власність, а саме робочу силу, продукти або засоби платежу, у відносини обміну й цим сприяють капіталістичній формі мобілізації ресурсів⁴². Я не хочу окремо досліджувати ознаки цього успадкованого, професійного й цивільного приватизму. Я також не хочу критикувати спосіб життя, який має своїм пунктом кристалізації «присвійний індивідуалізм» (Макферсон). Я тільки маю сумнів, чи міг би у відповідних системі відшкодуваннях відбитися спосіб життя, з огляду на відкриту саме через капіталістичний розвиток альтернативу, що була сьогодні легітимована так само переконливо, як це вдалося свого часу Гоббсу. Звичайно, такі легітимаційно релевантні запитання зовсім не слід допускати лише в тому разі, якщо нашим фінансовим ділкам вдасться перетворити суто практичні питання на технічні; якщо це вдається, тоді більше не поставатимуть запитання, які радикалізують ціннісний універсалізм буржуазного суспільства.

В іншому разі прагнення щастя (Pursuit of Happiness) могло б одного разу означити дещо інше, наприклад, вже не накопичення заради приватного використання матеріальних речей, а здійснення соціальних відносин, у яких панує взаємність; при цьому задоволення не означає тріумф одного через пригноблення потреб іншого. У зв'язку з цим важливо, чи приєднується знову виховна система до системи службової діяльності та чи можна взагалі уникнути в культурному виробництві дискурсивного розрідження керованої значною мірою ззовні або традиційно усталеної інтерпретації наших потреб у батьківській хаті, школі, церкві, у парламентах, запланованих керуваннях або запланованих заходах.

5. Насамкінець я хотів би повернутися до поняттєво-аналітичного вихідного пункту наших міркувань. Що означає реконструктивне поняття, яке я використовую під час аналізу проблем легітимації?

Соціально-наукове обговорення процесів легітимації потрапляє сьогодні – також і в марксистських теоретиків⁴¹ – до «сфери впливу Макса Вебера». Легітимність режиму панування визначається вірою в легітимність підлеглих владі. При цьому йдеться про «віру в те, що структури, способи дії, вчинки, рішення, політики, службовці або політичні керівники держави володіють

такими якостями, як правильність, відповідність, моральна порядність, й мають здобути визнання завдяки цим якостям»⁴⁴.

Щодо системної теорії (Парсонс, Істон, Луманн) порушується питання, за допомогою яких механізмів досягається достатня межа легітимації або якими функціональними еквівалентами можна замінити легітимацію, якої бракує⁴⁵. Питання про соціально-психологічні умови, за яких виникає віра в легітимність, теоретики навчання підводять під теорію мотивації слухняності⁴⁶. Отже, емпіристська заміна легітимності тим, що за неї приймають, дає змогу проводити добре продумані соціологічні дослідження (завдяки яким цінність успіху теоретико-системних і теоретико-поведінкових настанов стає загалом вирішальною). При цьому йдеться не про німецьку ідіосинкразію, як вважає Генніс, а про стан міжнародного дослідження.

Зрозуміло, можна довідатися про ціну, яку емпірик має платити за перевизначення свого предмета. Якщо об'єктна сфера охоплюється таким чином, що в ній не можна зустріти жодного легітимного порядку, а лише такий, що досі приймається за легітимний, – з аналізу випадає зв'язок, що за наявності комунікативної дії існує між підставами і мотивами; у всякому разі ставатиме методично виключене незалежна від того, хто діє, оцінювання підстав. Сам дослідник утримується від систематичного оцінювання підстав, на які спираються домагання легітимності. Щоправда, з часів Макса Вебера це вважається чесною; та навіть якщо погодитися з цією інтерпретацією, залишається підозра, що разом з мотивованістю «гарними підставами» легітимність має якимось чином впливати

* У цитованій Габермасом монографії Роберта Перельмана ці якості, позначені автором термінами «Richtigkeit», «Angemessenheit», «moralische Guten», майже збігаються – як термінологічно, так і за змістом – з покладеними Габермасом в основу «теорії комунікативної дії» основними домаганнями значущості людського мовлення: домаганнями істинності, правдивості й нормативної правильності. (Докладніше про це див. у розд. 3, 6, 12 цієї книжки.) Однак якщо у Перельмана йдеться переважно про *природність* цих людських якостей, то у Габермаса – про властивості (й водночас, вимоги до) інтерсуб'єктивності людського мовлення як продукту *соціальної* еволюції, а отже, й як медіуму формування людських якостей. Це дає йому можливість, по-перше, показати ідентичність вимог до легітимації урядів, урядовців і політиків основним домаганням значущості людського мовлення; по-друге, зв'язати необхідність ідентичності цих вимог з еволюційними вимогами до умов можливості самовідтворення й самопродовження людства. Проте цілісна розробка взаємозв'язку зазначених перспектив і досі залишається відкритим питанням. – Прим. перекл.

на віру в легітимність і готовність коритися легітимному порядку. Однак чи є «гарні підстави» підставами, можна встановити лише в перформативній установці учасника аргументації, а не через нейтральне спостереження того, що цей або той учасник дискусії вважає гарними підставами. Звичайно, соціолог має справу з фактичністю домагань значущості, наприклад, із тим фактом, що певна популяція з певною численністю визнає заявлене певним політичним порядком домагання легітимності; однак чи може він знехтувати тією обставиною, що нормативні домагання значущості отримують визнання, між іншим, ще й тому, що їх вважають дискурсивно здійсненими, правильними, достатньо обґрунтованими? Це так само, як із домаганнями істинності: універсальність цього домагання дає соціологам можливість систематичної перевірки істинності твердження незалежно від того, чи вважають його в певній популяції істинним, чи ні. Для аналізу може бути важливо знати те, чи діяла популяція на основі думки, що відповідає стану речей, чи ж на основі хибної думки (наприклад, щоб встановити, чи була визначальною для спостережуваної невдачі когнітивна помилка, чи є інші причини фіаско). Подібне могло б стосуватися нормативних домагань значущості політичних інституцій; хотілося б, наприклад, знати, чи повідомляє певна партія, що вона відмовляється дотримуватися існуючих угод через те, що легітимність держави підірвано, чи ж тут зіграли роль інші причини. Щоб обговорювати це, ми маємо бути здатними в розумний, тобто такий, що підлягає інтерсуб'єктивній перевірці, спосіб систематично оцінювати домагання легітимності. Чи здатні ми на це?

Генніс, здається, такої думки. Він вважає обов'язковим «критично-нормативне відмежування від легітимності й нелегітимності». Але не називає метод або критерії цього відмежування. Він згадує про фактори легітимації: повага людей, ефективність виконання громадських завдань, погодження з державними структурами. Однак особистий авторитет слід запозичувати тепер із «джерел, що не підлягають обґрунтуванню». Те, що можна вважати ефективним виконанням завдання, визначається через стандарти. Останні, зі свого боку, пов'язані зі структурами, про легітимність яких Генніс говорить лише те, що вони здійснюються в різних національних варіантах. Він не говорить про те, що саме можна вважати підставою легітимності панування. Для цього потрібне нормативно змістовне поняття легітимності. Генніс не вводить таке поняття; однак, при-

наймні мовчки, він має посилатися на нього. Староєвропейський покрій стратегії аргументації дає змогу припустити зв'язок із класичним вченням про політику.

У межах цієї традиції, що бере початок від Платона й Аристотеля, творили видатні автори, які досі оперують субстанційним поняттям моральності, нормативними поняттями гарного, добродесного, суспільно благого тощо⁴⁷. У творах Ханни Арендт, Лео Штрауса, Йоахіма Ріттера й інших саме неоаристотелізм переживає свого Ренесансу. Уже заголовок, під яким Ріттер опублікував свої аристотелівські студії – «Метафізика й політика», вказує на труднощі нинішнього стану аргументації. Класичне природне право є теорією, що залежна від картини світу. Христіан Вольф цілком розумів наприкінці XVIII ст., що практична філософія «у всіх її теоріях передбачає онтологію, природну психологію, космологію, теологію, а отже, всю метафізику»⁴⁸. Етика й політика Аристотеля немислимі без зв'язку з фізикою й метафізикою, у якій було розроблено такі основні поняття, як форма й субстанція, акт і потенція, цільова причина тощо. У полісі втілено уявлення про те, що ...«природа із права», позаяк тільки завдяки полісу природа людини досягає свого здійснення, ... тоді як у протилежному разі, там, де поліса немає..., людина може існувати як людина лише як можливість, а не актуально»⁴⁹. Настанову цього метафізичного мислення сьогодні вже не так просто зробити прийнятною. Тому не дивує те, що неоаристотелівські праці не містять систематичної теорії, а є зразками високого інтерпретаційного мистецтва, які вселяють істинність класичних текстів скоріше через тлумачення, ніж через обґрунтування.

Тому, безперечно, більше шансів мають деякі редуکتивні форми аристотелізму. Вони повертають практичну філософію, за зниження її теоретичного домагання, до герменевтики буденних уявлень про добро, добродесність і справедливість, щоб потім запевняти, що під час розумного застосування цього знання зберігається незмінне ядро субстанційної моральності. Прикладом є Геннісове використання «Топіки» для політичної науки, а ще виразнішим – відмінне від гадамерівського тлумачення «Нікомахової етики»: «Філософська етика (перебуває) у тому самому стані, у якому перебуває кожний. Те, що вважається правильним із усього того, що ми стверджуємо або заперечуємо в судженні про нас самих або про інших, іде слідом за нашими загальними уявленнями про те, що є гарним і правильним, однак отримує свою власну визначе-

ність тільки в конкретній дійсності конкретного випадку, який не є випадком застосування загального правила...». Загальне, типове, як те, що можуть висловити в поняттєвій всезагальності лише успадковані філософські дослідження, не є суттєво відмінним від того загального, що, як цілком нетеоретичне, посередньо узагальнене усвідомлення норм, керує в кожному морально-практичному міркуванні. Зазначене загально-типове не відрізняється від останнього вже остільки, оскільки воно включає те ж саме завдання застосування до даних обставин, яке характерне для всього звичаєвого пізнання такою ж мірою, як і для актів пізнання одинака та всіх політично ерудованих діячів»⁵⁰. Якщо ж філософська етика й політична теорія нічого не можуть пізнати інакше, ніж так, що пізнаване вже містить повсякденне усвідомлення норм будь-яких популяцій, і якщо інакшим чином вони не можуть навіть знати про це, вони не можуть і обґрунтовано відрізнити легітимне панування від нелегітимного. Нелегітимне панування також натрапляє на схвалення, інакше воно не могло б довго тривати (треба лише набратися мужності згадати дні, коли великі маси людей без примусу стікалися на майдани й вулиці, щоб бурхливо вітати рейх, народ і фюрера – що ще інше мало проявитися в них, окрім нетеоретичного, посереднього усвідомлення норм?). Якщо, навпаки, філософська етика й політична теорія мають розкрити звичаєве ядро всезагальної свідомості й *реконструювати* його як нормативне поняття звичаєвого, тоді вони мають назвати критерії та вказати підстави, тобто продемонструвати теоретичне знання.

На цікавий, інспірований Віттгенштайном мовно-аналітичний варіант подібних труднощів ми натрапляємо в Ханні Піткін. Вона інтерпретує діалог про справедливість між Сократом і софістом Трасімахом, який Платон відтворює в першій книзі

«Республіки»⁵¹. Трасімах, якщо ми перемістимо його в сьогоденнє обговорення, представляє емпіристський погляд: для нього справедливість є іншою назвою особистого інтересу сильнішого. Сократ розвиває нормативне поняття справедливості: кожний, хто називає річ несправедливою, мусить застосовувати стандарти й бути здатним обґрунтувати їх. Обидві сторони спираються на те, що між нормативним змістом поняття «справедливість», як її розуміли в ті часи греки і як її розуміють у сучасних інституціях, вчинках, практиках – щодо яких припускається, що вони легітимні і втілюють справедливість, – виникли значні розбіжності. Але тоді як Сократ

критично повертає це поняття проти інституцій, його супротивник, аби описати застосовувану в ім'я справедливості дію, змістовно вихолощує (*deflationiert*) поняття.

Далі Ганна Піткін показує, чим відрізняються граматики обох мовних ігор, у яких той самий термін використовується одного разу без, а другий раз із лапками. Ми отримуємо різні «граматично» впорядковані установки, залежно від того, чи говоримо ми «картина мені подобається», чи «картина прекрасна» (адже в другому випадку ми можемо продовжити: «і все-таки вона мені не подобається»). Аналогічно постає справа, якщо ми говоримо «Х боровся за справедливу річ» або «Х стверджував, що бореться за справедливу річ» (оскільки в цьому випадку ми можемо продовжити «однак насправді він переслідував свої власні інтереси»). Установка, яку ми отримуємо під час вживання нормативних понять, таких як справедливість, краса, істина (з якими пов'язані універсальні домагання значущості), є очевидно глибоко вкоріненою в способах людського життя; зміна установки на нейтральну позицію спостерігача має змінювати значення цих понять. Проте, що впливає з цього для реконструкції домагань значущості й нормативного змісту стосовних до них понять? «Наші поняття конвенціональні», вважає Ганна Піткін, «але конвенції, на яких ґрунтуються ці поняття, не довільні; вони створюються загальнолюдською ситуацією (*human condition and conduct*) і нашими способами життя»⁵². Можливо, що так воно і є. Але хто ручатиметься за те, що граMATика цих способів життя не лише корегує *звички*, а й є виявом *розуму*? Від цих консервативних мовних ігор присвоєння великої традиції –

лише маленький крок до традиціоналізму Мішеля Окшотта⁵³. Це позиція, яку займає також Генніс, коли він хоч і припускає чесноту та справедливість як підстави значущості легітимного панування, однак звертається все ж таки до *узвичаєнь* (*Gewohnheit*).

Я розглянув два поняття легітимації – емпіристське й нормативістське. Перше застосовується в соціальних науках, але незадовільно, оскільки воно абстрагується від систематичного впливу підстав значущості; щодо цього було б задовільним друге, однак через метафізичний контекст, у який його вкладено, виявляється таким, що не витримує критики. Тому я пропоную третє поняття легітимації, яке я називаю реконструктивним.

Я хотів би спиратися на те, що висловлювання: «Порада Х є легітимною» рівнозначне висловлюванню: «Порада Х є загалом

(або в соціальному плані) цікавою», причому X може бути й дією, й нормою дії або ж системою норм дії (у нашому випадку – системою панування). Тепер висловлення «X є загалом цікавою» має означати, що пов'язане з X нормативне домагання значущості вважається виправданим⁵⁴. Що стосується правочинності конкурентних домагань значущості такого виду, це вирішує система можливих виправдань; окреме виправдання ми називаємо легітимацією. Реконструкція даних легітимації може полягати, насамперед, у тому, щоб знайти систему виправдання, яка дає змогу оцінювати дані легітимації як дійсні або недійсні в [системі] S. «Дійсне в S» має лише означати, що кожний, хто визнає S, отже, міф, космологію або політичну теорію, мусить також визнавати зазначені підстави чинності легітимації. Цей примус виражає консистентність взаємозв'язку, який впливає із внутрішніх відносин системи виправдання.

Якщо ми доводимо реконструкцію до цієї межі, це означає, що ми проінтерпретували віру в легітимацію й перевірили [цю віру] на її консистентність. Однак на цьому герменевтичному шляху ми не доходимо до обговорення легітимності, на яке сподівалися. Небагато допомагає й порівняння віри в легітимність інституційної системи з виправданою системою; за умови, що ідея та дійсність не далеко розходяться між собою, є, скоріше, потреба в оцінці самої системи виправдання, що підлягає реконструюванню. Разом з цим ми повертаємося до основного питання практичної філософії. У новий час воно є рефлексивним як питання щодо процедур і передумов, за яких виправдання можуть мати силу, що сягає згоди. Я маю згадати тут теорію справедливості Дж. Ролза, який досліджує, як можна здобути таку «первісну ситуацію», щоб могла здійснюватися розумна згода стосовно основних вирішень і базових інституцій будь-яких суспільств. П. Лоренцен досліджує методичні норми мовної практики, які роблять можливими розумну згоду в таких практичних питаннях. Нарешті К. – О. Апель радикалізує цю постановку питання, з огляду на всезагальні й необхідні, тобто трансцендентальні, передумови практичного дискурсу, причому нормативний зміст всезагальних передумов комунікації має утворювати ядро універсальної мовної етики⁵⁵. Це той пункт конвергенції, якого, здається, прагнуть сьогодні досягти у спробах відновлення практичної філософії.

Та навіть якщо ми погоджуємося із цією тезою, заперечення очевидне. Порівняно з історичними проявами легітимного панування кожна загальна теорія виправдання залишається надто абстрактною. Якщо [теперішні] масштаби дискурсивного виправдання прикладають до традиційних суспільств, поводяться історично «несправедливо». Чи є альтернатива цій історичній несправедливості: загальні теорії, з одного боку, і безмасштабність голого історичного розуміння, з другого? Єдиною перспективною програмою⁵⁶, яку я знаю, є теорія, яка структурно висвітлює історично спостережувану послідовність різних рівнів виправдання й реконструює її як взаємозв'язок, що відповідає логіці розвитку. Добре підтверджену когнітивістську психологію розвитку, яка реконструювала в такий спосіб онтогенез щаблів моральної свідомості, можна розглядати принаймні і як евристичне керівництво, і як заохочення⁵⁷.

Примітки

1. Певним чином легітимувальна сила має ту само систему споріднення; те, яке домагання будь-хто може висунути, визначає статус родини, якій він належить. Притаманне римському праву поняття «легітимний спадкоємець» транспонує це значення в цивільне право. Проте легітимація, у значенні приватної правочинності, передбачає легітимний порядок.
2. K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Klassengesellschaften*, Frankfurt/Main 1976.
3. S. Rokkan, *Die vergleichende Analyse der Staaten- und Nationenbildung*, in: W. Zapf (Hrsg.), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln, 1969, S. 228–252.
4. Тому аристотелівське поняття поліса є насамперед поняттям устрою, а не ідентичності. Vgl.: J. Ritter, *Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, in: ders., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt/Main 1969, S. 106–132.
5. N. Luhmann, *Die Weltgesellschaft*, in: ARSP, 1971, S. 1–33; dazu kritisch J. Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?* In diesem Band, S. 92–126.
6. Vgl. das Argument von P. v. Kielmansegg, *Legitimität als analytische Kategorie*, in: PVS, 12, 1971, S. 367–401, hier S. 391f.
7. Th. Würtenberger, *Die Legitimität staatlicher Herrschaft*, Berlin 1973.

8. Chr. Meier, Die Entstehung des Begriffs «Demokratie», PVS, 10, 196, S. 535–575.
9. V. Lanternari, Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker, Neuwied 1969: «Отже, через пригноблення, спричинене «зсередини» особами білої раси, серед туземців стихійно виникає та «потреба в Біблії», яку місіонери протягом десятиліть або навіть століть пропаганди не могли прищепити туземцям ззовні. Причина такої «самохристиянізації» багатьох груп туземців полягає скоріше в тім, що насильницьке проникнення білих у спільноти туземців, які панували під час поширення раннього християнства на Захід, здійснювалося за тих життєвих умов, які були принципово близькі їм. Як це траплялося вже в ранніх християн на Близькому Сході та в античному Римі, тут також для африканських, азійських, океанічних, американських груп туземців ставало відчутним подвійне гноблення: з боку мілітаризованого священницького панування місій і настирливого й авторитарного прославлення держави колоніальними урядами».
10. Пропозиції щодо закону: Земельна реформа, скорочення терміну військової служби, цивільне право союзників висвітлюють тло класових дискусій між шляхетними власниками латифундій і селянами. Спроба побудувати демократію за грецьким зразком, позбавити сенат якомога більшої кількості справ, що були в його компетенції, й доручити народним зібранням змінювати склад судів, сформованих лише із сенаторів, показує, що йдеться фактично про конфлікт легітимності. Те, що Октавіус стає позбавленим, усупереч конституції, своєї посади трибуна, що Тіберіус протизаконно висуває себе в другий раз кандидатом, що сенат не переслідував за допомогою кримінального права учинене на незагородженій вулиці вбивство Тіберія, – усе це свідчить про всебічний занепад легітимності наявного порядку.
11. E. Werner, M. Erbstößer, Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums, Berlin 1960.
12. M. Becker, Florentine Politics and the Diffusion of Heresy in the Trecento, in: Spectaculum, 34, 1959, S. 67-75.
13. N. Cohen, The Pursuit of the Millenium, London 1957; J. B. Rüssel, Religious Dissent in the Middle Ages, New York 1971.
14. K. Jaspers, Die großen Philosophen, München 1957.
15. J. Rawls, A Theory of Justice, Oxford 1972, dtsh. Frankfurt/Main 1975
16. K. O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: ders., Transformation der Philosophie, Bd. II, Frankfurt/Main 1973, S. 358-436.
17. R. Döbert, Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen

Religionssystemen, in: K. Eder (Hrsg.), Entstehung von Klassen gesellschaften, Frankfurt/Main 1973, S. 330-363.

18. Rousseau, Contrat Social, Übers, u. Komment, v. K. Weigand, München 1959, S. 18.

19. H. Grebing, Volksrepräsentation und identitäre Demokratie, in: PVS, 1972, S. 162-180; J. Fijalkowski, Bemerkungen zu Sinn und Grenzen der Rätediskussion, in: M. Greiffenhagen, Demokratisierung in Staat und Gesellschaft, München 1973, S. 124-139; F. Scharpf, Demokratie als Partizipation, ebd., S. 117-124; H. v. Hentig, Die Wiederherstellung der Politik, Stuttgart 1973.

20. P. Bachrach, Die Theorie demokratischer Eliteherrschaft, Frankfurt/Main 1967; C. Pateman, Participation and Democratic Theory, Camb. 1970; Q. Skinner, The Empirical Theorists of Democracy and their Critics: A Plague on both their Houses, in: Pol. Theory, I, 3 1973, S. 287-306.

21. P. v. Kielmansegg, a. a. O., S. 381.

22. N. Luhmann, Legitimation durch Verfahren, Neuwied 1969.

23. J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/Main 1973, S. 194ff.

24. L. Basso, Gesellschaft und Staat in der Marxschen Theorie, in: ders., Gesellschaftsformation und Staatsform, Frankfurt/Main 1975, S. 10-46.

25. C. Offe, Berufsbildungsreform, Frankfurt/Main 1975, S. 24f.

26. Пор. з моїм поняттям «системна криза» (Systemkrise)) у розд. 1.5 цієї книжки.

27. Ch. Tilly, Reflections on the History of European State-Making, in: ders. (Ed.), The Formation of National States in Western Europe, Princeton 1975, S. 3-83.

28. I. Wallerstein, The Modern World-System, New York 1974.

29. E. Finer, State- and Nation-Building in Europe: The Role of the Military, in: Ch. Tilly (Ed.), The Formation a. a. O., S. 84-163.

30. Th. Württenberger, Die Legitimation staatlicher Herrschaft, Berlin 1973.

31. D. Sternberger, Artikel Legitimacy in: I. E. S. S., 9, S. 244-248.

32. Цей вираз застосовує також К. Дж. Фрідріх: C. J. Friedrich, Die Legitimität in politischer Perspektive, PVS, 1960.

33. C. B. McPherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt/Main 1967; W. Euchner, *Egoismus und Gemeinwohl*, Frankfurt/Main 1973; H. Neuendorff, *Der Begriff des Interesses*, Frankfurt/Main 1973.
34. H. U. Wehler, *Geschichte des Deutschen Kaiserreichs*, Göttingen 1974.
35. Ch. Tilly, *Food Supply and Public Order in Modern Europe*, in: ders., *The Formation a. a. o.*, S. 380-456.
36. C. Offe, V. Ronge, *Thesen zur Begründung des Konzepts des kapitalistischen Staates*, MS Starnberg 1975; C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt/Main 1972.
37. S. Skarpelis-Sperk et. al., *Ein biedermeierlicher Weg zum Sozialismus*, Spiegel Nr. 9, 1975.
38. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt/Main 1968; C. Koch, D. Senghaas, *Texte zur Technokratiediskussion*, Frankfurt/Main 1970; J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, a. a. O., S. 178-193.
39. O. Massing, *Restriktive sozio-ökonomische Bedingungen parlamentarischer Reformstrategien*, in: ders., *Politische Soziologie*, Frankfurt/Main 1974, S. 123-138.
40. B. Guggenberger, *Herrschaftslegitimierung und Staatskrise*, in: Greven, Guggenberger, Strasser, *Krise des Staates*, Neuwied 1975, S. 9-10; J. O'Connor, *Die Finanzkrise des Staates*, Frankfurt/Main 1973.
41. Fröbel, Heinrichs, Kreye, Sunkel, *Internationalisierung von Arbeit und Kapital*, in: *Leviathan*, I, 1973, S. 429-454.
42. C. Offe, V. Ronge, *Thesen a. a. O.*
43. R. Miliband, *Der Staat in der kapitalistischen Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1975.
44. R. M. Perelman, *Learning and Legitimacy*, in: *Am. Pol. Sc. Rev.*, 60, 1966, S. 548.
45. H. Busshoff, *Systemtheorie als Theorie der Politik*, München 1975.
46. K. D. Opp, *Einige Bedingungen für die Befolgung von Gesetzen*, in: K. Lüderssen, F. Sack (Hrsg.), *Abweichendes Verhalten I*, Frankfurt/Main 1975, S. 214-243.
47. J. H. Schaar, *Legitimacy in the Modern State*, in: Ph. Green, S. Levinson

(Eds.) *Power and Community*, New York 1970, S. 277-327; R. Spaemann, *Die Utopie der Herrschaftsfreiheit*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie II*, Freiburg 1974, S. 211-234.

48. J. Ritter, *Naturrecht bei Aristoteles*, in: ders., *Metaphysik a. a. O.*, S. 133-182, hier S. 135.

49. ebd., S. 169.

50. H. G. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, in: ders., *Kleine Schriften I* 179-191, hier S. 187-189; W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied 1963; dazu: H. Kühn, *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft*, in: M. Riedel, *Rehabilitierung a. a. O.*, S. 261-190.

51. H. Pitkin-Fenichel, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley 1972, S. 169-192.

52. ebd., S. 272.

53. M. Oakeshott, *Rationalismus in der Politik*, Neuwied 1966.

54. Подати цей текст до друку у: *The Public Interest*, New York 1970 – мені запропонував В. Гельд (V. Held) Він зі свого боку спирався у своїй статті на публікацію Г. Л. А. Гарта: *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt/Main 1973.

55. J. Rawls, *A Theory of Justice* a. a. O.; P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim 1969; F. Kambartel, *Wie ist praktische Philosophie konstruktiv möglich?*, in: F. Kambartel (Hrsg.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt/Main 1974, S. 9-33. K. O. Apel, *Sprechakttheorie und Ethik*, in: K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt/Main 1976, S. 7ff. Щодо стану дискусії в німецькомовних регіонах Заходу див.: M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie I und II*, Freiburg 1972, 1974; ferner R. Bubner, *Eine Renaissance der praktischen Philosophie*, in: *Phil. Rdsch.* 22, 1975, S. 1-34.

56. Ю. Габермас, *До реконструкції історичного матеріалізму. // До реконструкції історичного матеріалізму, розд. 6 цієї книжки.* – Київ, 2015

57. L. Kohlberg, *Die kognitive Entwicklung des Kindes*, Frankfurt/Main 1975.

10. ЩО ОЗНАЧАЄ СЬОГОДНІ «КРИЗА»?

ПРОБЛЕМИ ЛЕГІТИМАЦІЇ В ПІЗНЬОМУ КАПІТАЛІЗМІ

Ця доповідь зроблена на запрошення Інституту ім. Гете в Римі й містить тези, що були докладніше представлені у виданій мною в 1973 р. книжці з однойменною назвою (уперше опубліковані в журналі Merkur, вип. 17, травень 1973 р.).

Той, хто застосовує вислів «пізній капіталізм», імпліцитно висуває тезу, що й у державно врегульованому капіталізмі суспільний розвиток також відбувається «суперечливо» або кризово. Тому я хотів би пояснити спочатку поняття «криза».

Донауково поняття кризи добре знайоме нам із медичної сфери. При цьому ми маємо на увазі певну фазу процесу хвороби, у якій вирішується, чи достатньо власних сил має організм для одужання. Критичний процес, хвороба, здається тут чимось об'єктивним. Інфекційне захворювання, наприклад, спричинене зовнішніми впливами на організм; і відхилення хворого організму від його належного стану, нормального стану здорового, може спостерігатися і, у крайньому разі, вимірюватися за допомогою індикаторів. При цьому свідомість пацієнта не відіграє ніякої ролі; як пацієнт почуває себе і як він переживає свою хворобу, є, у будь-якому разі, симптомом розвитку події, на який сам він навряд чи може впливати. Проте в разі, якщо йдеться про медичний факт життя або смерті, ми не говорили б про кризу, якби пацієнт не був би втягнутий у цей процес з усією його суб'єктивністю. Кризу не можна подолати внутрішнім спостереженням того, що її спричиняє: пацієнт довідується про своє безсилля лише на тлі об'єктивності хвороби, коли він стає приреченим на пасивність суб'єктом, якого, іноді за повного володіння власними силами, позбавляють можливості бути суб'єктом.

З кризами ми пов'язуємо уявлення про об'єктивну силу, яка позбавляє суб'єкта деякої частки автономії, яку він зазвичай має. Якщо ми розуміємо певний процес як кризу, ми надаємо йому нормативного підтексту: подолання кризи приносить суб'єкту, що зазнав її, визволення.

Це стане зрозумілішим, якщо ми перейдемо від медичного до драматургічного поняття кризи. У класичній естетиці від

Аристотеля до Гегеля криза передбачає поворотний пункт у доле-носному процесі, який, за всієї його об'єктивності, не з'являється просто зовні. Суперечність, яка виявляється в катастрофічному загостренні конфлікту між вчинками, закладена в структурі системи дії й у системах особистості самих героїв. Доля збувається у знятті запони із суперечливих норм, об які розбивається ідентичність учасників, якщо самі вони не спроможні мобілізувати сили повернути собі свободу; адже ці норми руйнують міфічну силу долі.

Розроблене в класичній трагедії поняття кризи має відповідність у понятті історичного одужання людства від кризи через спокутний подвиг Христа. Через філософію історії XVIII століття ця розумова фігура проникає в еволюціоністські теорії суспільства XIX століття. Так, наприклад, Маркс був першим, хто розробив соціально-наукове поняття системної кризи. На цьому тлі ми говоримо сьогодні про соціальні або економічні кризи. Якщо йдеться, наприклад, про Велику економічну кризу початку тридцятих років [XX століття], Марксові конотації не залишаються не почутими.

Оскільки капіталістичні суспільства здатні відносно стабільно розвивати технічні продуктивні сили, економічною кризою Маркс називає приклад *кризового процесу економічного зростання*. Накопичення капіталу пов'язане з присвоєнням додаткової вартості; це означає, що економічне зростання регулюється певним механізмом, який водночас як засновує владні відношення, так і приховує їх. Тому зразок підвищення комплексності суперечливий у тому розумінні, що економічна система на кожному новому щаблі розв'язання проблеми породжує нові й дедалі більші проблеми. Накопичення сукупного капіталу здійснюється шляхом періодичного знецінення (девальвації) складових частин капіталу: цією формою руху є економічний цикл або *Krisenzyklus**, який Маркс міг спостерігати свого часу. Через теорію вартості він намагався пояснити класичний тип кризи за допомогою закону тенденційного зниження норми прибутку. На цьому я хотів би зупинитися, оскільки маю таке запитання: чи слідує й пізній капіталізм тому ж самому або подібному до нього, настільки ж самодеструктивному зразку розвитку, як і класичний, конкурентний капіталізм? Або ж принцип організації пізнього капіталізму настільки змінився, що процес накопичення більше не породжує загрозливі проблеми такого типу?

* Йдеться про Марксове розуміння циклічності кризового процесу як часового *періоду від одної кризи надвиробництва до другої*. – Прим. перекл.

Відповідаючи на це запитання, я спиратимусь на модель найважливіших структурних ознак пізньокапіталістичних суспільств (1). Потім я нагадаю про три кризові тенденції, які активно обговорюються сьогодні, хоч і є неспецифічними для системи (2). І, нарешті, я зупинюся на аргументах, які мають обґрунтувати кризові тенденції пізнього капіталізму (3).

I

Вислів «організований або державно врегульований капіталізм» пов'язаний із двома класами феноменів, обидва з яких можна пояснити прогресивним станом процесу накопичення: з одного боку, із процесом концентрації підприємств (виникненням національних і разом із цим також багатонаціональних корпорацій) і організацією ринків товарів, ринків капіталу й ринків робочої сили; з другого боку, з тим, що інтервенціоністська держава проникає в поширювані функціональні зазори ринку. Щоправда, розширення олігополістичних ринкових структур означає кінець конкурентного капіталізму; але, як завжди, підприємства розширюють свою часову перспективу й подовжують контроль над довкіллям, оскільки ринковий механізм управління не втрачатиме своєї сили доти, доки інвестиційні вирішення відповідають критеріями виробничо-економічної рентабельності. Так само й доповнення й часткова заміна ринкового механізму державними інтервенціями означає кінець ліберального капіталізму; але незалежно від того, у якому обсязі ставатиме при цьому адміністративно обмеженою сфера приватно-автономного спілкування власників товарів, політичне планування розподілу обмежених ресурсів не набуває чинності доти, доки природним шляхом, а саме як побічні наслідки приватних підприємницьких стратегій, не сформулюються стосовні до всього суспільства пріоритети. У прогресивних капіталістичних суспільствах економічну, адміністративну й легітимаційну системи можна, наприклад, охарактеризувати таким чином¹: *Економічна система*. Протягом шістдесятих років різні автори розробили на американському прикладі трьохсекторну модель, яка ґрунтується на розрізненні між приватним і суспільним секторами. Приватно-економічне виробництво орієнтоване на ринок, причому цей сектор, як і раніше, регулюється конкуренцією, тоді як інший сектор визначається ринковими стратегіями олігополії, що їх мусить тер-

пляче витримувати конкурентноспроможне коло малих підприємств-покупців – *competitive fringe*. На противагу цьому в суспільному секторі, насамперед унаслідок виробництва озброєння й розвитку космонавтики, виникли великі підприємства, які можуть діяти у своїх інвестиційних вирішеннях незалежно від ринку: чи йдеться про безпосередньо контрольоване державою підприємство, чи про приватні фірми, які виконують державні замовлення. У монополістичному та суспільному секторі переважають капіталомісткі, у конкурентному секторі – трудомісткі індустрії. У монополістичному й суспільному секторі підприємствам протистоять сильні профспілки. У монополістичному секторі ми спостерігаємо відносно швидкий прогрес виробництва. У суспільному секторі підприємствам немає потреби ставати раціоналізованими такою самою мірою, у конкурентному секторі вони не можуть це зробити. Звичайно, цю модель не слід одразу переносити на європейські відносини.

Адміністративна система. З одного боку, державний апарат регулює загальноекономічну циркуляцію засобами глобального планування, з другого – поліпшує умови застосування капіталу.

Глобальне планування оцінюють негативно в межах приватно-автономного розпорядження засобами виробництва (інвестиційну свободу приватних підприємств не може бути обмежено) і позитивно в запобіганні нестабільності. Щодо цього як заходи податково-грошової політики, так і окремі заходи, що регулюють циркуляцію, також мають регулювати:

а) інвестиції й загальний попит (надання кредиту, цінові гарантії, субсидії, позики, вторинний перерозподіл доходу, кон'юнктурно-політично керовані державні замовлення, непрямую політику ринку праці й т. д.);

б) реактивний характер стратегій запобігання – в рамках цільової системи, яка визначена через суто формально затребуване врівноваження конкурентних імперативів безперервного посилення стабільності грошової вартості, повної зайнятості й урівноваженого балансу зовнішньої торгівлі.

Тоді як глобальне планування маніпулює рамковими умовами приватних підприємницьких рішень, *щоб з огляду на дисфункціональні побічні наслідки корегувати* ринковий механізм, держава *заміняє* ринковий механізм усюди там, де вона створює й поліпшує умови застосування надлишково накопиченого капіталу:

– через «зміцнення національної конкурентоспроможності»,

через організацію міжнародних економічних блоків, через імперіалістичне забезпечення міжнародного нашарування й т. д.;

– через непродуктивне державне споживання (озброєння й індустрію космічних польотів);

– через структурно-політичне управління капіталу в секторах, якими нехтують на автономних ринках;

– через поліпшення матеріальної інфраструктури (системи комунікацій, шкіл та охорони здоров'я, центрів релаксації, планування забудови міста й регіонального планування, житлового будівництва й т. д.);

– через поліпшення нематеріальної інфраструктури (всезагальне сприяння науці, інвестиції в дослідження й розвиток, сприяння патентній справі тощо);

– через підвищення продуктивної сили людської праці (усієї загалом системи виховання, системи професійного навчання, освітніх програм і програм перекваліфікації й т. д.);

– через відділення соціальних і матеріальних додаткових витрат приватного виробництва (допомога у зв'язку з безробіттям, витрати на спільне добро; екологічні збитки).

Легітимаційна система. Через функціональні слабкості ринку й дисфункціональні побічні наслідки ринкового механізму ламається й базова буржуазна ідеологія справедливого обміну. З другого боку, виникає посилена потреба легітимації: державний апарат, який тепер вже не лише гарантує передумови стабільності процесу виробництва, а й ініціативно в них включений, мусить легітимізуватися в поширюваних сферах державної інтервенції, не маючи можливості звернутися до підточених і виснажених конкурентним капіталізмом ресурсів традиції. Крім того, завдяки універсалістській системі цінностей буржуазної ідеології здобули всезагальність права громадянства, а отже, і право участі в політичних виборах. Тому забезпечення легітимності може лише за надзвичайних обставин і лише на короткий час здійснюватися незалежно від механізму загальних виборів. Проблема, що разом з цим виникає, вирішується за допомогою формальної демократії. Покрій формально-демократичних установ і процедур враховує необхідність того, щоб адміністративні рішення могли значною мірою подобатися незалежно від конкретних цілей і мотивів громадян. Широка участь громадян у політичних процесах волеутворення, отже, матеріальна демократія, мала б викривати

суперечність між адміністративно усупільненим виробництвом і приватною, як і раніше, формою присвоєння виробленої вартості. Щоб уникнути громадського обговорення цієї суперечності, адміністративна система має бути достатньо автономною щодо впливу легітимувального волеутворення. Це досягається завдяки процесу легітимації, який формує лояльність мас, але сама система уникає безпосередньої участі в прийнятті адміністративних вирішень. Усередині політичного суспільства як такого громадяни держави користуються статусом пасивних громадян із правом відмови від акламації. Приватно-автономне прийняття рішення стосовно інвестицій знаходить доповнення в громадянському приватизмі населення.

Класова структура. Структури пізнього капіталізму можна розуміти як певний спосіб формування реакції. Для захисту від системної кризи пізньокapіталістичні суспільства спрямовують усі соціально-інтегративні сили в місце структурно найімовірнішого конфлікту, аби зупинити його якомога ефективніше й приховано. У зв'язку з цим важливу роль відіграє квазі-політична структура зарплати, яка залежить від переговорів між підприємницькими й профспілковими організаціями. «Силове ціноутворення», яке на олігополістичних ринках заміняє цінову конкуренцію, знаходить свій пандан на ринку робочої сили: так само як великі концерни квазі-адміністративно контролюють цінові коливання на своїх ринках збуту, так само, з другого боку, шляхом переговорів з питань оплати праці вони досягають квазі-політичних компромісів зі своїми профспілковими контрагентами. У головних для економічного розвитку галузях промисловості монополістичного й суспільного секторів товар «робоча сила» отримує «політичну» ціну. «Партнери колективного договору» знаходять широку компромісну зону, оскільки вартість товарів, що зросла відповідно до факторів виробництва, може перекладатися на ціни, й вимоги обох сторін до держави поступово зближуються. Ця імунізація первісної конфліктної зони може мати за певних обставин різні наслідки:

а) тривалу інфляцію з відповідним часовим перерозподілом доходів на користь неорганізованих працівників та інших маргінальних груп;

б) затяжну кризу державних фінансів і суспільну бідність, тобто пауперизацію суспільної системи комунікації, шкільної системи, системи житлового будівництва, системи охорони здоров'я; і

в) недостатнє збалансування диспропорційного економічного розвитку між секторальним (сільське господарство) і регіональним (периферії) господарствами.

Упродовж десятиліть після Другої світової війни найбільш розвинутим капіталістичним країнам вдалося нарешті

а) зупинити латентний класовий конфлікт у його ключових сферах;

б) подовжити в часі кон'юнктурний цикл і перетворити періодичні поштовхи девальвації капіталу на інфляційну затяжну кризу з більш повільними кон'юнктурними коливаннями;

в) нарешті, ретельно відфільтрувати дисфункціональні побічні наслідки зупиненої економічної кризи й перекласти їх на квазі-групи (такі, наприклад, як групи споживачів, учнів і їх батьків, учасників вуличного руху, хворих, старих і т. д.) або на дискримінаційні групи (Teilgruppen) з низьким рівнем організації. Унаслідок цього соціальна ідентичність класів стає розчиненою, а класова самосвідомість – фрагментованою. Поширений у структурі пізнього капіталізму класовий компроміс робить (майже) всіх співучасниками й зацікавленими в долі іншої особи; за очевидної дедалі більшої нерівності в розподілі майнових цінностей і влади потрібно, звичайно, добре відрізнити тих, хто належить переважно до одних або переважно до других.

II

Бурхливі процеси економічного зростання пізньокapіталістичних суспільств зіштовхували систему світового суспільства з проблемами, які не можна розглядати як *специфічні для системи* кризові явища, навіть якщо можливості обробки кризового досвіду обмежені специфікою системи. При цьому я звертаю увагу на порушення екологічної рівноваги, на руйнацію системи особистості (відчуження) й на вибухонебезпечне навантаження міжнародних відносин.

Екологічний баланс. Якщо абстрактне економічне зростання можна пояснити технічно грамотним застосуванням великої кількості енергії для підвищення продуктивності людської праці, то капіталістична суспільна формація відрізняється тим, що вона переконливо вирішила проблему економічного зростання. Звичайно, з накопиченням капіталу природно ставало інституціоналізованим

економічне зростання, так що для самосвідомого управління цим процесом не існує можливості вибору. Тим часом дотримувані капіталізмом імперативи зростання досягають, насамперед через системну конкуренцію й всеохопну, в масштабах планети, дифузію (незважаючи на стагнацію або зовсім зворотні тенденції в деяких країнах третього світу), глобального значення.

Виявлені механізми зростання спонукають до зростання численності населення й підвищення виробництва у світовому масштабі. Економічній потребі населення планети, численність якого продовжує зростати, й дедалі більшої продуктивної експлуатації природи протистоять, у значенні матеріальних, граничні величини: з одного боку, скінченні ресурси (тобто придатна для оброблення й для життя площа країни, а також прісна вода й харчові продукти; крім того, види сировини, що не підлягають регенерації – мінерали, пальне й т. д.); з другого боку, незамінні екологічні системи, що поглинають шкідливі речовини, такі як радіоактивні відходи, вуглекислий газ або відпрацьоване тепло. Звичайно, зроблені Форрестером та іншими оцінки меж експоненційного зростання кількості населення, промислового виробництва, експлуатації природних ресурсів і забруднення навколишнього середовища мають допоки слабку емпіричну основу. Механізми приросту населення відомі так само мало, як і максимальні межі здатності землі до абсорбції, за винятком, хіба що, лише найважливіших шкідливих речовин. Крім того, ми не можемо достатнім чином прогнозувати технологічний розвиток, щоб знати, які види сировини будуть технічно замінені або знову перероблятимуться в майбутньому.

Однак навіть за оптимістичних припущень можна вказати на певну абсолютну межу зростання (навіть якщо спочатку ще не можна визначити її точно), а саме межу термального забруднення навколишнього середовища, залежного від споживання енергії. Якщо економічний розвиток з необхідністю поєднується з дедалі більшим споживанням енергії та якщо вся природна енергія, перетворена на економічно корисну енергію, вивільняється, зрештою, як тепло, тоді дедалі більше споживання енергії має, у тривалій перспективі, спричинити глобальне потепління. Й хоч з'ясування критичних проміжків часу не є простою емпіричною справою, ці міркування все ж показують, що експонентне зростання населення й виробництва, а отже, поширення контролю над зовнішньою природою, має одного дня натрапити на межі біологічної місткості довкілля.

Це те, що вважають неспецифічним для всіх комплексних суспільних систем. *Специфічними для системи є можливості заповігати* екологічним погрозам. Без відмови від власного організаційного принципу *пізньокапіталістичні* суспільства могли б лише з великим зусиллям слідувати за імперативами дедалі більших обмежень, оскільки перехід від природного капіталістичного зростання до якісного зростання вимагає планування виробництва, орієнтованого на споживацьку вартість.

Антропологічний баланс. Тоді як порушення екологічної рівноваги свідчить про експлуатацію природних ресурсів, для виявлення меж здатності систем особистості не існує однозначних даних. Я сумніваюсь, що взагалі можна виявити таку річ, як психологічні константи людської природи, що обмежують процес усупільнення через внутрішні фактори. Звичайно, я вбачаю обмеження в способі соціалізації, завдяки якому суспільні системи створювали дотепер мотиви дії. Наша поведінка орієнтується на норми, що потребують виправдання, і на системи тлумачення, що гарантують ідентичність. Ця комунікативна поведінкова організація може бути *перешкодою для комплексних суспільств*. У цих організаціях здатність управління зростає саме мірою унезалеження інстанцій прийняття рішення від мотивації її членів. Вибір і здійснення організаційних цілей у системах з високою власною комплексністю мають здійснюватися незалежно від надходження вузько обмежених стимулів: цьому слугує досягнення генералізованої готовності до згоди (яка в політичних системах має форму легітимації).

Але доки ми маємо справу з формою соціалізації, яка вкладає внутрішню природу в організацію комунікативної поведінки, неможлива будь-яка легітимація норм поведінки, що забезпечувала б немотивовані прийняття вирішень. На відміну від змістовно не визначених вирішень, підставою згоди до конформності є *переконання* в тому, що в їх основі лежить легітимна норма дії. Тільки в тому разі, якщо мотиви дії набували б чинності не через норми, що потребують виправдання, і якщо структури особистості більше не мали б відшукувати свою єдність у системах тлумачення, що гарантують ідентичність, тільки тоді немотивоване прийняття вирішень щодо речей могло б створити бездоганний порядок, отже, могла б створюватися згода щодо конформності в будь-якому обсязі.

Міжнародний баланс. На іншому рівні перебувають загрози саморуйнації світової системи через застосування термоядерної

зброї. Накопичений потенціал знищення є результатом високого рівня розвитку продуктивних сил, які внаслідок своїх технічно нейтральних основ можуть також набути (і внаслідок природності міжнародного руху вже набули) форми деструктивних сил. Сьогодні небезпечно для життя псування природного субстрату світового суспільства зрушилось у площину реально здійснимої загрози виживання. З цього часу міжнародне спілкування перебуває під історично новим імперативом самообмеження. Тим не менш це вважається неспецифічним для всіх мілітаризованих суспільних систем, оскільки можливості опрацювати цю проблему є обмеженими специфічно для кожної системи. Щоправда, реальне роззброєння, якщо взяти до уваги рушійні сили капіталістичних і посткапіталістичних класових суспільств, не є ймовірним; проте регулювання гонки озброєнь не ставатиме вже а *limine** несумісним зі структурою пізньокапіталістичних суспільств, якщо через підвищення споживацької вартості капіталу вдалося б згладити сумарний ефект державного попиту на непродуктивні предмети споживання.

III

Я не хотів би торкатися тут цих трьох всеохопних проблем, що постають як наслідок пізньокапіталістичного розвитку, і буду надалі досліджувати специфічно системні *порушення*. Я почну з поширеної серед марксистів тези, що базові капіталістичні структури продовжують існувати незмінно й породжують економічні кризи в змінених формах їх вияву. У пізньому капіталізмі держава проводить політику капіталу іншими засобами. Ця теза трапляється в двох версіях.

Згідно з ортодоксальною теорією держави, діяльність інтервенціоністської держави підкоряється економічним законам, що діють стихійно, не менше, ніж процесам обміну в ліберальному капіталізмі. Змінені форми вияву (криза державних фінансів і тривала інфляція, дедалі більші диспаритети між суспільною бідністю й особистим багатством і т. д.) пояснюються тими обставинами, що саморегулювання процесу самозростання вартості відбувається швидше через медіум керування влади, ніж через обмін.

* З порогу; з самого початку (лат.). – Прим. перекл.

Та оскільки кризова тенденція визначена, як і раніше, законом вартості і це означає – структурно вимушеною асиметрією в обміні між найманою працею й капіталом, тенденцію до падіння норми прибутку державна діяльність не може компенсувати на тривалий термін, а швидше виступає посередником у цьому обміні, тобто здійснює це ж саме політичними засобами. Заміна ринкових функцій державними функціями не змінює несвідомий характер загальноекономічного процесу. Це виказує себе у вузьких межах державної свободи маніпулятивних дій. Держава не може ані істотно втрутитися в майнову структуру, не викликавши інвестиційний страйк, ані уникнути на тривалий термін циклічних плинів процесу накопичення, тобто ендогенно створених тенденцій до стагнації.

Ревізіоністську редакцію марксистська теорія держави отримує у провідних економістів НДР. Згідно з цією другою версією державний апарат не кориться природній логіці закону вартості, а усвідомлено сприймає інтереси об'єднаних монополістичних капіталістів. Ця пристосована до пізнього капіталізму теорія організації-посередника розглядає державу не як сліпий орган процесу самозростання вартості, а як працездатного узагальненого капіталіста, який робить накопичення капіталу змістом свого політичного планування. Високий рівень усупільнення виробництва несе з собою конвергенцію між приватними інтересами великих корпорацій та інтересом до збереження стану системи, і це стає помітнішим тоді, коли через сили, що трансцендують систему, внутрішній стан системи опиняється під загрозою. Так утворюється сукупний капіталістичний інтерес, який об'єднані монополії усвідомлено намагаються здійснити за допомогою державного апарату.

Я вважаю обидва формулювання економічної теорії кризи недостатніми. Одна версія довіряє державі надто мало, інша бере на себе надто багато, виказуючи їй повну довіру.

1. *Щодо ортодоксальної тези* виникають сумніви, чи не збирається державна організація науково-технічного прогресу й система тарифно узгоджених зарплат (яка приводить, насамперед у секторах капіталу й економіки, що інтенсивно зростає, до класового компромісу) модифікувати спосіб виробництва. Держава, що залучена у процес відтворення, має змінити детермінанти самого процесу самозростання вартості. На основі часткового класового компромісу адміністративна система отримує обмежену здатність планування, яку в межах формально-демократичного набуття ле-

гітимації можна використовувати для цілей уникання викликаних реакцією криз. Розподілений у часі й пом'якшений у своїх соціальних наслідках економічний цикл заміняє інфляцію й затяжну кризу суспільної системи грошових відносин. Те, чи свідчать ці феномени заміни про успішне приборкання економічної кризи або ж лише про їх тимчасове зміщення в політичну систему, це вже емпіричне питання. Успішність цієї справи залежить, зрештою, від того, чи досягається в наукових розвідках, структурних змінах і створенні непрямо продуктивно *поміщеного* капіталу зростання продуктивності праці, підвищення норми додаткової вартості й здешевлення фіксованих складників капіталу, які є достатніми, аби підтримувати в активному стані процес накопичення.

2. *Щодо ревізійоністської тези виникають* наведені нижче сумніви. З одного боку, емпірично не можна підтвердити припущення про те, що державний апарат, який завжди зацікавлений в ефективному *плануванні*, може проектувати й здійснювати головну економічну стратегію. Теорія державно-монополістичного капіталізму не визнає в пізньому капіталізмі (на тих само підставах, що й західні теорії технократії) межі адміністративного планування. Формою руху планувальної бюрократії є реактивне запобігання кризам. Різні шари бюрократії координуються не повністю, і через брак здатності до самосприйняття та планування вони залежать від впливу своїх клієнтів. І саме брак раціональності в державному управлінні гарантує втілення в життя організованих часткових інтересів. Так само навряд чи можна емпірично підтримати інше *припущення*, що держава діє як агент об'єднаних монополістів. Теорія державно-монополістичного капіталізму переоцінює (подібно до того, як і західні теорії еліт) значення особистих контактів і безпосередніх нормувань дії. Дослідження призовів в армію, складу й взаємодії різних панівних еліт не можуть переконливо пояснити функціональні взаємозв'язки між економічною й адміністративною системами.

Я вважаю, що режим функціонування пізньокapіталістичної держави не можна розглядати ані за моделлю несвідомо діючого виконавчого органа стихійно діючих економічних законів, ані за моделлю планомірно діючого агента об'єднаних монополістичних капіталістів. Натомість я хотів би разом із Клаусом Гьоффе захищати тезу про те, що пізньокapіталістичні суспільства зіштовхуються з двома труднощами, кожна з яких спричинена тією обставиною,

що держава мусить швидко заповнювати дедалі більші функціональні зазори ринку. Ми можемо розглядати державу як систему, що застосовує легітимну силу. Її продуктивність (output) полягає у суверенно проведених адміністративних рішеннях; для цього їй потрібен ресурс (input) [для витрат на забезпечення] лояльності *найнепомітніших верств населення*. В обох напрямках можна діяти кризових розладів. Кризи продуктивності (Output-Krisen) мають вигляд кризи раціональності: адміністративній системі не вдається здійснити імперативи управління, які вона отримала від економічної системи. Це спричиняє дезорганізацію сфер життя. Кризи ресурсу (Input-Krisen) мають вигляд кризи легітимації: *легітимно затвердженій системі не вдається підтримати необхідний рівень лояльності мас*. Поясню це на прикладі гостро відчутних труднощів у сфері суспільних фінансів, що їх мають долати сьогодні всі пізньокапіталістичні суспільства.

Державна скарбниця, як було згадано, поповнюється завдяки спільним витратам постійно поширюваного усупільненого виробництва: вона несе витрати на міжнародну конкуренцію й витрати на попит на непродуктивні товари широкого вжитку (озброєння й космонавтика); витрати на безпосередньо стосовні до виробництва інфраструктурні послуги (транспортні системи, науково-технічний прогрес, професійне навчання); витрати на опосередковано стосовне до виробництва соціальне споживання (житлове будівництво, система комунікацій, охорона здоров'я, вільний час, освіта, соціальне страхування); витрати на соціальне постачання безробітних; і, нарешті, зовнішні відшкодування на створюване приватним виробництвом забруднення довкілля. Зрештою ці витрати мають фінансуватися через податки. Тому державний апарат постає водночас перед двома завданнями: з одного боку, він мусить мати в наявності необхідну масу податків через зняття наднормативної суми з прибутків і доходів і використовувати їх настільки раціонально, щоб можна було уникнути кризових порушень росту; з другого боку, вибірковий збір податків, визнаний зразок пріоритетів у їх застосуванні й самих адміністративних послуг мають бути такими, щоб задовольнити потребу *легітимації, що виникає*. З огляду на це, якщо держава відмовляється від виконання такого завдання, виникає дефіцит адміністративної раціональності; якщо вона відмовляється від нього, пояснюючи це першочерговістю виконання іншого завдання, виникає дефіцит легітимації.

До теореми кризи легітимації. Я хотів би обмежитися проблемою легітимації. У виникненні цієї проблеми немає нічого таємничого: для адміністративного планування потрібно мати легітимну владу. Додані державному апарату в пізньому капіталізмі функції й розширення діапазону адміністративно оброблюваної суспільної матерії збільшують потребу в легітимації. За нинішніх обставин ліберальний капіталізм конституюється у формах буржуазної демократії, що можна пояснити посиленнями на відповідні контексти буржуазних революцій. Тому дедалі більшу потребу легітимації слід задовольняти сьогодні (на підставі всезагального права вибору) засобами політичної демократії. Однак формально демократичні засоби дорого коштують. Адже державний апарат розглядає себе в ролі сукупного капіталіста не лише стосовно суперечливих інтересів різних фракцій капіталістів; швидше, під приводом конфліктно-небезпечного позбавлення легітимації він мусить, аби не знижувати рівень лояльності мас, ураховувати також, тією мірою, якою це необхідно, й здатні до узагальнення інтереси населення.

Держава має дослідити межі цих трьох кіл інтересів (окремих капіталістів, сукупного капіталіста й здатних до узагальнення інтересів), щоб через конкурентні домагання прокласти собі компромісний шлях. Теорема кризи має обґрунтувати, чому державний апарат змушений стикатися не лише зі складнощами, а й із нерозв'язними у тривалій перспективі *проблемами*.

Почну із заперечення. Держава може уникати проблем легітимації тією мірою, якою адміністративну систему вдається зробити незалежною від легітимаційного волеутворення. Цьому слугує, наприклад, відокремлення експресивних символів, які ініціюють всезагальну згоду ще до визнання наслідку інструментальних функцій управління. Відомими стратегіями цього типу є персоналізація ділових питань, символічне використання відпрацьованих *процедур* зі слухання *адміністративних справ*, експертні судження, юридичні присягання тощо, а також і запозичені з олігополістичної конкуренції рекламні техніки, які виправдовують і використовують наявні структури упереджень і які водночас закликами до почуттів, через передбачувану привабливість підсвідомих мотивів тощо, затверджують як позитивні одні змісти й знецінюють інші. Ефективно, з погляду легітимації, сформована громадськість має виконувати, насамперед, функцію структурування уваги щодо певних тематичних галузей і таким чином применшувати значення незручних тем,

проблем і аргументів. Кажучи словами Нікласа Луманна, політична система бере на себе завдання *планування ідеології*.

При цьому, однак, ігровий простір маніпуляцій стає вузько обмеженим, оскільки культурна система виказує щодо адміністративного контролю своєрідний спротив: не існує якогось адміністративного *виробництва змісту* – так само, як і ідеологічного зношування культурної цінності. Набуття легітимації стає самодеструктивним, як тільки розгадується модус цього «набуття». Отже, систематична межа спроб компенсування дефіцитів легітимації шляхом цілеспрямованої маніпуляції полягає в структурній несхожості між сферами адміністративних дій та їх культурного переказу (*Überlieferung*).

Звичайно, аргумент кризи можна сконструювати із цього лише в сполученні з більш широким поглядом, наприклад тим, що експансія державної діяльності має своїм побічним наслідком непропорційно високе зростання потреби легітимації. Це непропорційне високе зростання я вважаю ймовірним з огляду на те, що культурні самоочевидності, які дотепер становили граничні умови політичної системи, залучаються до адміністративної сфери планування. Відповідно до цього починають предметно обговорюватися традиції, які доти не було залучено до програмування суспільства, не кажучи вже про їх практичні дискурси. Прикладом безпосередньо адміністративної обробки культурної традиції є, скажімо, освітнє планування, зокрема планування навчальної програми. Тоді як управління школою потребувало дотепер лише кодифікації канону, що вже природно сформувався, в основі планування навчальної програми *лежить те припущення*, що, в сенсі зразкової могла б бути також й інша традиція: адміністративне планування створює універсальну необхідність виправдання, на відміну від сфери, що виділилася саме завдяки прагненням до самолегітимації.

Щодо непрямого руйнування культурної самоочевидності наводяться приклади регіонального й міського планування (приватної власності на землю й воду), планування системи охорони здоров'я («безкласової лікарні»), нарешті, заходів із регулювання народжуваності й шлюбного права (які підривають сексуальні табу та знижують пороги емансипації). Зрештою, контингентна свідомість слугує джерелом не лише змістів традиції, але й технік її переказу, тобто соціалізації. Формальна шкільна освіта починається вже в дошкільному віці у суперництві з сімейним вихованням.

Проблематизацію досвіду виховання можна побачити як у відмові від народної педагогіки, яка відчувається в школах, наприклад, через інститути батьківських прав, так і в спеціальній педагогічно-психологічній науковій публіцистиці.

На всіх цих рівнях адміністративне планування має своїм результатом занепокоєння й оприлюднення, які послабляють потенціал виправдання традицій, відокремлених від їх природності. Якщо їх безсумнівність уже зруйновано, стабілізація домагань значущості може бути успішною лише шляхом дискурсу. Тому руйнація культурної самоочевидності сприяє політизації тих сфер життя, які доти було приречено на закоркованість у приватній сфері. Однак це несе з собою загрозу для громадянського приватизму, неформально гарантованого структурами громадськості. Ознаки цього я бачу і в спільних прагненнях громадян, і в альтернативних моделях, які розробляють сьогодні насамперед у школах та інститутах, ЗМІ, церкві, театрах, видавництвах і т. д.

Наведені аргументи підкріплюють твердження, що пізньокapіталістичні суспільства опиняються перед необхідністю легітимації. Однак чи спроможні вони обґрунтувати нерозв'язність проблем легітимації, що означає тут: передбачення кризи легітимації? Навіть якщо державному апарату вдається настільки збільшити продуктивність праці і так розподілити прибуток від підвищення продуктивності, що було б гарантоване хай не припинення порушень, але вже вільне від криз зростання економіки, це зростання відбувалося б відповідно до пріоритетів, які формуються незалежно від здатних до узагальнення інтересів населення. Зразки пріоритетів, які проаналізував Гелбрейт з погляду «privater Reichtum vs. Öffentliche Armut»^{*} впливають із – як завжди латентно підтримуваної – класової структури: саме вона, в останній інстанції, є причиною браку легітимації.

Отже, ми побачили, що держава не може просто включити в себе систему культури, що експансія сфер державного планування швидше проблематизує культурну самоочевидність. «Сенс» – це короткий і постійно скорочуваний ресурс. Тому серед громадян зростає кількість тих, хто орієнтований на споживацькі цінності – на вартість, отже, на очікування, що підконтрольні успіху. Дедалі більший рівень вимог належить до дедалі більшої вимоги легіти-

^{*} Особисте багатство проти державної бідності (англ.). – Прим. перекл.

мації пропорційно: фінансово вичерпаний ресурс «вартість» має замінити обмежений ресурс «сенса». Брак легітимації має бути компенсовано системно узгодженими відшкодуваннями. Криза легітимації виникає одразу, як тільки вимоги до системно узгоджених відшкодувань зростають швидше, аніж вільна вартісна маса, або якщо виникають очікування, які не можна задовольнити системно узгодженими відшкодуваннями.

Утім чому саме рівні вимог не можуть триматися в межах функціонально прийнятних кордонів? Адже доки відповідне до «держави загального благоденства» програмування, яке в сполученні з поширюваною технократичною вульгарною свідомістю – котра покладає відповідальність за негаразди в економіці на системні примуси, що не підлягають впливу ззовні – сприяє збереженню достатнього рівня громадянського приватизму, потреба в легітимації не має загострюватися до кризового стану. Звичайно, якщо формально-демократична форма легітимації змушуватиме конкурентні партії до того, щоб вони намагалися програмно перевершити одна одну й підвищити завдяки цьому ціну очікувань населення держави, вона може спричинити витрати, які не можна буде покрити. Встановлено, що цей аргумент можна підтвердити цілком емпірично, однак треба було б пояснити ще таке: чому взагалі в пізньокapіталістичних суспільствах зберігається формальна демократія. Її можна було б, якщо йдеться лише про адміністративну систему, так само добре замінити або на варіант консервативно-авторитарної держави загального благоденства, яка зводить політичну участь громадян до безпечних для неї заходів, або на варіант фашистсько-авторитарної держави, яка утримує населення на відносно високому рівні тривалої мобілізації. Очевидно, що обидва варіанти менш прийнятні на тривалий у часі термін, ніж конституція державно-партійної широкої демократії, позаяк соціокультурна система породжує вимоги, які не можна задовольнити в авторитарно утворених системах.

Це міркування приводить мене до тези, що тільки нерухлива соціокультурна система, яка не може бути як завгодно функціоналізована для потреб адміністративної системи, могла б пояснити загострення потреби в легітимації до кризи легітимації. В основі її має полягати криза мотивації, тобто розбіжність між потребою в мотивах, про які заявляють держава та система зайнятості, і набором мотивацій, пропонованим з боку соціокультурної системи.

Теорема кризи мотивації. Найважливіший мотиваційний внесок, який робить соціокультурна система в пізнокапіталістичних суспільствах, полягає в синдромах громадянського й сімейно-професійного приватизму. Громадянський приватизм – це здатна до структурних змін зацікавленість адміністративної системи в управлінських і постачальницьких послугах за незначної участі в процесі волеутворення: орієнтація на високу *продуктивність за незначних витрат на забезпечення належного ресурсу (hohe Output- vs. geringe input-Orientierung)*. Отже, громадянський приватизм відповідає структурам деполітизованої громадськості. Сімейно-професійний приватизм перебуває у комплементарному відношенні до громадянського приватизму: він полягає у сімейній орієнтації на професійну підготовку для роботи у сфері споживання й організації дозвілля, з одного боку, і відповідній конкурентному статусу кар'єрній орієнтації, з другого боку. Отже, цей приватизм відповідає структурам послуг, урегульованих завдяки конкуренції в системах професійно-технічної освіти та зайнятості.

Обидва зразки мотивації є незмінно важливими для політичної й економічної систем. Однак тепер під впливом соціальних змін безпосередньо релевантні для приватистських орієнтацій складники буржуазних ідеологій втрачають свій базис. Щодо цього додаю лише кілька зауваг.

Ідеологія послуг. Згідно з буржуазними уявленнями, що залишилися незмінними від початків модерного природного права до сучасних передвибірчих розмов, соціальні відшкодування слід розподіляти відповідно до індивідуальних досягнень: розподіл гратифікацій має ізоморфно відображати зразок диференціації досягнень усіх індивідів. Умовою є однаковість шансів на участь у змаганні, врегульованому таким чином, що зовнішні впливи може бути нейтралізовано. Таким механізмом розподілу коштів був ринок. З того часу навіть у широких верствах населення визнано, що соціальна влада здійснюється у формах мінової торгівлі, однак ринок як адекватний механізм розподілу системно узгоджених шансів на виживання втрачає свою ймовірність. У новітніх версіях ідеології послуг місце ринкового успіху заступає професійний успіх, якому сприяє формальна шкільна освіта. Однак ця версія може, зі свого боку, претендувати на ймовірність лише в тому разі,

- збалансований доступ до середніх шкіл;

- недискримінаційні стандарти оцінки шкільних успіхів;
- синхронне вдосконалення освітньої системи й системи зайнятості;

– процеси праці, матеріальна структура яких дозволяє оцінку, що відповідає успіхам, зарахованим індивідом на свій карб.

Тоді як із часів Другої світової війни в усіх суспільствах, що рухаються капіталістичним шляхом, «шкільна справедливість» могла зростати в *термінах «шансів на доступ»* і «стандартів оцінки», в обох інших вимірах доводиться спостерігати протилежну тенденцію: експансія системи освіти починає посилюватися незалежно від змін у системі зайнятості, так що в довгостроковому плані взаємозв'язок між формальною шкільною освітою та професійним успіхом починає слабшати; водночас збільшується кількість галузей, у яких структури виробництва й виробничі процеси роблять дедалі складнішою можливість оцінювання індивідуального успіху, яке узгоджувалося б із власною оцінкою індивідом свого успіху, а натомість дедалі важливішими для нормативного визначення професійного статусу стають екстрафункціональні складники професійних ролей. Утім фрагментовані й монотонні процеси праці продовжують проникати й у сектори, у яких ідентичність особи могла дотепер формуватися завдяки можливості навчання професійній ролі. «Керована зсередини» [тобто, наприклад, прагненням до успіху] мотивація поведінки в залежних від ринку сферах праці починає дедалі менше спиратися на структуру процесів праці; інструменталістська установка на працю поширюється також на традиційно громадянські професії (службовці середнього й вищого розряду, професіонали). Однак підштовхувану ззовні мотивацію поведінки дохід від зарплати може достатньою мірою стимулювати лише тоді,

- якщо резервна армія на ринку робочої сили чинить гостро відчутний конкурентний тиск;

- якщо існує достатня різниця прибутку між заробітною платою нижніх тарифних розрядів і професійно бездіяльним населенням.

Сьогодні ці обидві умови вже не виконуються. Крім того, у капіталістичних країнах із хронічним безробіттям (таких, як США) розподіл ринку робочої сили на дві частини (на організований і конкурентний сектори) призупиняє конкурентний механізм. На другому боці разом із дедалі більшою (як визнано державою «всезагального благоденства») межею бідності (*poverty line*) зрівнюються між

собою за розмірами доходів рівні життя в нижчих пролетарських прошарках населення і в групах, що час від часу опиняються звільненими від трудового процесу.

Власницький індивідуалізм. Громадянське суспільство розглядають як інструментальну групу, яка накопичує суспільне багатство лише завдяки приватному багатству, тобто економічне зростання й всезагальна користь забезпечені конкуренцією між приватними особами, що діють стратегічно. За цих обставин колективні цілі можуть здійснюватися лише через орієнтацію на індивідуальну користь. Ця система преференцій передбачає, звичайно,

- що приватні господарчі суб'єкти здатні з'ясовувати та приймати в розрахунок незмінні протягом тривалого часу потреби;
- що ці потреби можуть бути задоволені завдяки системно узгодженому за правилами грошових відшкодувань індивідуальному попиту на товари.

Зрозуміло, що природним шляхом ці обидві умови в розвинених капіталістичних суспільствах більше не виконуються. Тут досягнуто того рівня суспільного багатства, на якому вже не йдеться про захист від деяких менш фундаментальних життєвих ризиків і про задоволення *basic needs**; тому система індивідуалістичних преференцій є нечіткою. Безперервна інтерпретація й переінтерпретація потреб стає предметом колективного волеутворення, причому вільна комунікація може бути цілком замінена на грубу маніпуляцію, тобто на дуже непряме керування.

Що більше ступенів свободи має система споживацьких преференцій, то актуальнішою стає для провайдерів проблема маркетингу – у всякому разі тоді, коли має зберігатися видимість того, що споживачі можуть приймати рішення приватно-автономно. Опортуністичне пристосування споживачів до ринкової стратегії є іронічною формою тієї автономії споживача, що має залишитися збереженою як фасад власницького індивідуалізму. Утім разом із дедалі більшим усупільненням виробництва зростає частина товарів колективного широкого вжитку загалом. Міські умови життя в комплексних суспільствах стають все більшою мірою залежними від інфраструктури (транспорт, вільний від роботи час, здоров'я, освіта тощо), яка дедалі сильніше уникає форм диференційованого попиту й приватного привласнення.

* Основні потреби (англ.). – Прим перекл.

Орієнтація на мінову вартість. Тут потрібно згадати тенденції, які послабляють ефекти соціалізації ринку: з одного боку, це, насамперед, зростання частин населення, які відтворюють своє життя не завдяки заробітку (учні та студенти, одержувачі добродійної допомоги, пенсіонери, хворі, злочинні елементи, солдати тощо); а з другого боку, поширення сфер діяльності, у яких, як, наприклад, у соціальній службі або у вчительських професіях, абстрактна праця посідає місце конкретної. Крім того, важливість, яку – порівняно з професійною тематикою – отримує у зв'язку зі зменшеним робочим часом (і збільшеним реальним доходом) вільний час, не перетворюється одразу на привілеї з погляду грошового задоволення потреб.

Ерозія громадянського традиційного стану дає змогу виходити вперед нормативним структурам, які непридатні для відтворення громадянського й сімейно-професійного приватизму. Панівні сьогодні складники культурної традиції кристалізуються навколо віри в науку, навколо «постауратичного» мистецтва й універсалістських моральних уявлень. У кожній із цих сфер відбувся незворотний розвиток. Через це виникли культурні бар'єри, які можна було зруйнувати лише ціною психологічних регресій, тобто надзвичайних мотиваційних навантажень. Фашизм у Німеччині був прикладом надто дорогої спроби колективно організованої регресії свідомості нижче рівня сцієнтистських основних переконань, модерного мистецтва й універсалістських морально-правових поглядів.

Сцієнтизм. *Політичні наслідки* авторитету, якого досягла наукова система в розвинених суспільствах, суперечливі. З одного боку, традиціоналістські релігійні настанови не можуть устояти перед заснованими розвитком сучасної науки домаганнями дискурсивного виправдання; з другого боку, недовговічні популярні синтети поодиноких відомостей, що заступають місце глобальних пояснень, забезпечують авторитет науки лише абстрактно. Отже, інстанція «наука» може покрити і те, й інше: як функціонально-дієву критику будь-яких структур упередження, так і нову езотерику розуміння «суті справи» та суджень експертів. Самоствердження наук може сприяти позитивістській буденній свідомості, носієм якої є деполітизована громадськість. З другого боку, сцієнтизм встановлює масштаби, за якими він сам може зазнавати критики й викритим за залишковий догматизм. Теорії технократії та теорії еліт, які затверджують необхідність інституціалізованого громадянського

приватизму, через те, що вони мають виступати з домаганнями статусу теорій, не імунізовані від заперечень.

Постауратичне мистецтво. Деяко менш суперечливими є наслідки модерного мистецтва. Модерн радикалізував автономію буржуазного мистецтва щодо зовнішніх мистецтву контекстів застосування; з ним, власне, вперше позначається контркультура, що виникає зсередини буржуазного суспільства й спрямована проти власницьки-індивідуалістичного, орієнтованого на успіх і користь буржуазного способу життя. Богема, яка з'являється спочатку в Парижі як головній європейській столиці XIX століття, втілює критичне домагання, яке спочатку неполемічно виказує себе в аурі громадянського мистецького твору: як *alter ego власника товарів* «людина», яку буржуа міг колись зустріти в її усамітненому спогляданні художнього твору, одразу відділилася від нього й виступила проти нього у формі художнього авангарду як ворожа або, у найкращому разі, як зваблива сила. Після того як у красі мистецтва буржуазія спромоглася нарешті побачити власні ідеали й випробувати на собі їхню як завжди фіктивну – у повсякденні лише до часу призупинену – обіцянку щастя, вона одразу мусила розпізнати в радикалізованому мистецтві швидше заперечення суспільної практики, ніж її доповнення.

Модерне мистецтво є завісою, за якою трансформація буржуазного мистецтва готувалася до контркультури. Навіть більше, сюрреалізм засвідчує історичний момент, коли модерне мистецтво цілком відповідно до програми відкриває завісу видимості очікуваного прекрасного, щоб десублімовано, отже, позбавившись одухотвореності, перейти в життя. За допомогою нових технік відтворення мас і самосприйняття мас нівелювання щаблів реальності між мистецтвом і життям не лише спричинюється, як передбачав Вальтер Беньямін, але й набирає швидкості. Уже модерне мистецтво скинуло ауру класично буржуазного, коли зробило прозорим механізм процесу виробництва й презентувало себе як виготовлене [а не як створене]; але в ансамбль споживацьких цінностей мистецтво проникає лише на стадії відмови від свого автономного статусу. Звичайно, цей процес також є суперечливим. Він може означати з таким само успіхом як деградацію мистецтва до пропагандистського масового мистецтва або комерціалізованої масової культури, так і перетворення його на підривному контркультуру.

Універсалістська мораль. Блокувальний ефект, який створюють для розвитку політичної й економічної системи позбавлені своїх функціональних складників буржуазні ідеології, стає в системі моралі ще відчутнішим, ніж у впливі науки й самоусуненні модерного мистецтва. Як тільки традиційні суспільства вступають у процес модернізації, із дедалі більшої комплексності системи впливають проблеми управління, які вимагають прискорення зміни соціальних норм. Притаманний самобутній культурній традиції ритм має пришвидшуватися. Так виникає громадянське формальне право, яке дає змогу звільнити зміст норм від догматики голого переказу й визначати їх відповідно до цілей. З одного боку, правові норми від'єднуються від корпусу приватизованих (денационалізованих) моральних норм, з другого – потребують діловодства (і виправдання) за принципами. Доки абстрактне право чинне лише для сфери, вільної від державної влади, висока мораль громадянських приватних осіб неспроможна, навіть на рівні всезагальних принципів, ставити будь-які перешкоди тривалому в часі природному стану між державами. Оскільки мораль принципів санкціонована тільки суто внутрішньою інстанцією совісті, у її домаганні універсальності закладено конфлікт із усе ще прив'язаною до конкретного державного суб'єкта суспільною мораллю: конфлікт між космополітизмом «людини» і лояльністю громадянина.

Усунення цього конфлікту, якщо дотримуватися логіки розвитку стосовної до всього суспільства системи норм (і тут я не беру до уваги сферу історичних прикладів), можна помислити тільки таким чином, що зникає дихотомія між внутрішньою й зовнішньою мораллю, протилежність між морально й правово врегульованими сферами релятивується й значущість усіх норм стає пов'язаною з дискурсивним волеутворенням потенційно всіх зацікавлених осіб.

Конкурентний капіталізм уперше надав універсалістським системам цінностей суворо зобов'язувальну силу, оскільки самі відношення обміну мають регулюватися універсалістськи й оскільки, крім того, еквівалентний обмін надавав буржуазії дієву базову ідеологію. Нині в організованому капіталізмі руйнується підґрунтя цієї легітимаційної моделі й натомість створюються нові й підвищені вимоги до легітимації. Проте так само як система науки не може умисно опинитися нижче досягнутого стану накопиченого знання, так само й систему моралі не можна примусити відкинути

колективно досягнутий стан моральної свідомості – якщо одного разу вже було допущено практичні дискурси.

Насамкінець я хотів би висловити таке міркування. Якщо між нормативними структурами, які ще мають сьогодні певну силу, і політично-економічною системою не існує жодної достатньої відповідності, криз мотивації все ще можна було б уникнути завдяки відділенню культурної системи – культура стала б тоді або заняттям на дозвіллі, яке ні до чого не зобов'язує, або предметом професійного знання. Саме цей вихід було б заблоковано, якби основні переконання комунікативної етики й комплекси досвіду контркультур, у яких утілюється постауратичне мистецтво, досягли визначальної для типових процесів соціалізації, а отже, мотивують творювальної сили. Адже на користь цього припущення свідчать деякі поведінкові синдроми, що поширюються серед молоді: або відступ як реакція на надмірну вимогу до ресурсів особистості, або протест як наслідок автономної організації Я, яка за даних умов не може стабілізуватися безконфліктно. На *активістському боці* перебувають: студентський рух, учнівські бунти: (учнів у школі й учнів на виробництві), пацифісти, громадський рух «жіноча бібліотека»; ретреатистський *бік* представляють хіпі, «люди Ісуса», «субкультура наркотиків», феномени підсвідомих мотивацій у школах і т. д. Нашу гіпотезу про те, що пізньокapіталістичні суспільства перебувають під загрозою руйнування легітимації, слід перевірити насамперед щодо цих сфер.

Примітки

1. Докладніше про це див. у: J. O'Connor, *Die Finanzkrise des Staates*, Frankfurt/Main 1973. C. Offe, *Struktur-Probleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt/Main 1972.

11. КОРОТКІ ТЕЗИ ДО ПОНЯТТЯ «ЛЕГІТИМАЦІЯ» – РЕПЛІКА

У «Часописі з соціології» (*Zeitschrift für Soziologie*) (червень 1974, с. 221–228) В. Фах розмістив критику на розроблене мною у книзі «Проблеми легітимації в пізньому капіталізмі» (Франкфурт, 1973) поняття «дискурс легітимації». Відповіддю на неї є мої стислі зауваження; репліка відсилає до відповіді Фаха на мої «зауваження» (обидві репліки було спочатку опубліковано у: *Soziale Welt*, Jg. 26, 1975, Н. 1, S. 112–117 und S. 120f.).

Пан Фах сприйняв мої аргументи надто вибірково. Він реконструює мої твердження не повністю або двозначно й конструює суперечності та парадокси, які я не вважаю вагомими. Я обмежуся короткими зауваженнями щодо окремих частин статті Фаха. Я висунув пропозицію аналізувати віру в легітимність у термінах фактичного визнання тих домагань значущості, що були критично випробувані. «Бути критично випробуваним» (*kritisierbar*) означає, що пов'язані з нормами дії (й оцінювання) домагання значущості можуть бути виконаними тільки з його виправданнями, щодо яких досягнута згода. Віра в легітимність опиняється під питанням мірою того, як виправдання втрачають свою переконливість серед учасників. Втрата легітимності означає брак наявного потенціалу виправдання. Як втрату переконливості, яка досягається тільки непримусовою згодою, її можна компенсувати примусом. Можливо, що система панування може дозволити собі жити з якимось малим консенсусом і з якимось, переважно примушуваним, визнанням (*compliance**).

Однак можливо також, що виникає потреба в новому рівні виправдання, якого не можна безпечно досягти непомітними, а отже, ідеологічно дієвими засобами. У таких випадках система панування може спробувати знову спертися на віру в легітимність, якщо її базові норми за даних обставин все ще можна узгодити з наявним (якщо він є) потенціалом виправдання. Відповідний рівень виправдання залежить від структур визнаної картини світу.

Тепер я стверджую, що структури картин світу не варіюються як завгодно, а дотримуються постсконструйованої логіки розвитку; а саме так, що сьогодні в суспільствах нашого типу домагання значу-

* Погодження (англ.). – Прим. перекл.

щості норм з високою ймовірністю отримують визнання лише тоді, якщо мають стосовно себе презумпцію того, що вони спроможні відповідати універсалістському способу виправдання, отже, зрештою, дискурсивному волеутворенню всіх причетних. (Нерідко такі презумпції можуть зберігати статус достовірності лише в умовах систематично створюваного блокування комунікації.) Останнє є вже сильним твердженням, щодо якого можна посперечатися (чого Фак не робить). До того ж я роблю це твердження не лише в дескриптивній установці емпіричного соціолога, який досліджує поширені сьогодні форми набуття легітимації; і, окрім цього, я хотів би захистити систематичне твердження, що універсалістський спосіб виправдання відображає не випадкові особливості певної культури або певної епохи, а відповідає (імпліцитно завжди вже наявному в нормативних домаганнях значущості) сенсу дискурсивної оборотності. Я намагатимусь підкріпити це твердження посиланнями

а) на дискурсивну теорію істини¹,

б) на попередні проекти універсалістської етики мови²,

в) на когнітивістську теорію розвитку³ й

г) на пропозиції щодо теорії розвитку картини світу⁴.

Безперечно, стосовно цього можна сперечатися ще більше (Фак, однак, цього також не робить).

Утім я не знаю, як Фак дійшов припущення, що практичні дискурси слугують тому, «аби через одностороннє скорочення домагань робити сумісними суперечливі інтереси». Я не поділяю емпіристське припущення (яке також лежить в основі цікавих пропозицій Ролза)⁵, що визначення інтересів мають залишатися приватною справою кожного учасника. Якщо практичний дискурс має досягати певних позитивних результатів щодо таких проблем, як перевірка консистентності, уточнення, перевірка умов реалізації й т. д., то скоріше самі інтерпретації потреби мають долучатися до аргументації. Це не має нічого спільного зі скороченням домагання, навіть із одностороннім, однак є шлях, яким колективний, але дотепер природний процес інтерпретації потреб може ставати частково прозорим і дискурсивно наявним.

У праці, яку Фак не згадує⁶, я запропонував обґрунтування дискурсивної теорії істини. При цьому я намагаюсь дотримуватися такої стратегії:

а) критикувати інші теорії істини як недостатні;

б) досліджувати всезагальні й неминучі припущення, які ми

робимо в аргументативному мовленні, тобто завжди тоді, коли нам хотілося б дискурсивно перевірити домагання значущості. Моя теза полягає в тому, що учасники дискурсу змушені взаємно припускати умови «ідеальної мовленнєвої ситуації» як такі, що виконуються тільки тоді, коли ми аргументуємо. Отже, згоду щодо цих умов не слід очікувати досягнутою вже спочатку⁷; і згоду щодо того, що ці умови має бути виконано, дано разом зі спільним бажанням почати аргументацію. Спірними можуть бути лише питання

а) чи має відбуватися аргументація і

б) як за даних обмежувальних умов можна гарантувати достатньо наближену до ідеальної мовленнєвої ситуації структуру комунікації. Конфлікти щодо питань цього типу можна вирішити, якщо через інституціалізацію *додаткових дискурсів* вони стають релевантними для соціальної системи. Те, що такі інституціалізації, які належать до рідкісних еволюційних досягнень соціальних систем, є, зі свого боку, результатом не дискурсів, а боротьби, зазвичай класової боротьби, є тривіальним⁸. Зрозуміло, що класова боротьба пов'язана з проблемами легітимації, які, на мій погляд, не можна проаналізувати надійно без посилання тут на спірне, зараховане до дискурсу поняття легітимації. Одним словом, я не вважаю, що дискурсивна теорія істини не могла б бути предметом суперечки; але суперечності, що їх створює Фах, впливають, скоріше за все, лише з того, що він неправильно зрозумів мої пропозиції щодо теорії істини.

Фах стверджує, що проаналізовані мною в іншому місці передумови дискурсу – а саме свобода від досвіду і звільнення від дії, – «перешкоджають його функціональності». Свобода від досвіду означає, що в дискурсах досвіди формуються не так само, як у взаємозв'язках дії; очевидно, що досвідні ресурси мають входити в аргументацію й перероблятися в ній. Звільнення від дії означає привілейованість певного мотиву; спільний пошук істини вимагає того, щоб на термін тривання дискурсу його учасники залишили невіршеними переслідування інших інтересів. Обидві умови уможливають виконання функції, яку *результати* дискурсів можуть покласти на систему дії.

Якщо дискурси інституціалізовані у відокремленому регіоні, саме відхилення або підтвердження домагань значущості є необхідною умовою для вирішення питання, отримано твердження або норми як результат спілкування, чи ні.

Я не буду торкатися тут теми «остаточної, такої, що виключає будь-яку розбіжність» згоди. Природно, існують різноманітні приватні інтереси, стосовно яких дискурсивним шляхом не можна дійти згоди: «Не всі інтереси, що підлягають політичному вирішенню, здатні до узагальнення. Цього не треба заперечувати (хоч я не бачу, як із цієї обставини можна було б отримати аргумент проти можливості дискурсивного волеутворення). За логікою дискурсу обґрунтована згода непримусово можна досягати лише стосовно інтересів, які є спільними для учасників (і зацікавлених осіб); зрівнювання часткових інтересів вимагає компромісів, а отже, певної командної позиції, що функціонувала б за умов тісної взаємодії всіх причетних. Проте як інакше, якщо не в дискурсі, ми могли б перевірити здатність інтересів до узагальнення?»⁹ Мені не зрозуміло, що твердження про те, що домагання значущості норм спроможне до дискурсивної перепереверки, взагалі стосується «об'єктивно-матеріального розуму». Звичайно, мені зрозуміло, що компетенція брати участь у дискурсах, тобто спочатку обговорювати домагання значущості як гіпотези, що наївно пов'язані з нормами й твердженнями, і за допомогою аргументів або обґрунтовувати, або спростовувати їх, цілком узгоджується з розвитком універсальних структур Піаже¹⁰. Щоправда, це затвердження ідентичності розуму в людському роді, що підтверджується в кожному онтогенезі, в жодному разі не є чимось тривіальним, але сьогодні вже не надто захопливим. Фах вдає, ніби він розкрив мені свої потаємні задуми, замість того щоб відшукувати аргумент проти згаданого твердження, якщо, звичайно, він хотів би його спростувати.

Я дотримуюся (звичайно, разом із багатьма іншими авторами)¹¹, того погляду, що інтереси можна відрізнити як розумні лише через їх здатність до узагальнення. Я не можу збагнути критико-ідеологічний натяк, який робить щодо цього Фах: мовляв, в універсалізмі буржуазних систем цінностей Маркс завжди критикував тільки те, що вони приховують домінування певного класового інтересу, отже, те, що здатність інтересів до узагальнення вони *виражають* лише позірно.

Один із стверджуваних Фахом парадоксів легітимації має полягати в тому, що «досягнута легітимність, там, де вона необхідна, неможлива, а там, де можлива, непотрібна». Звернімо спочатку увагу на першу половини цієї тези: я розглядаю домагання легітимності та спроможність цих домагань витримувати критику як соціальні факти. Відповідно, проблеми легітимації як стосовні до всього

суспільства функціональні проблеми постають там, де доступний на існуючому рівні потенціал виправдання вичерпано, проте вже доступний новий рівень виправдання. «Доступний» означає тут, що поширюються – як несумісні зі зруйнованими структурами картини світу – «нові» ідеї; свого часу я досліджував цей момент стосовно класичного й сучасного природного права. Критично випробувані домагання значущості мають своєрідну фактичність, яка виявляється саме тоді, коли вони стають хисткими через критику. Сьогодні було б так само наївно, як і непотрібно, припускати, що критика й позбавлення визнання могли б відбуватися тільки або переважно у формі дискурсів (чи навіть інституціалізованих дискурсів за участю протилежних сторін). Утім я зовсім не стверджую цього; я лише вважаю, що імпліцитний сенс нормативних домагань значущості полягає в тому, що їх можна було б дотримуватися дискурсивно. Друга половина тези не переконливіша за першу: «Якщо існує свобода від панування, легітимаційні зусилля не мають сенсу». Імовірно, Фах хотів би називати суспільну систему «вільною від панування» лише в тому разі, якщо інституційно гарантовано принципову можливість *порушувати питання про значущість усіх норм*, що здатні спричинити політичні наслідки, й робити їх залежними від процесів дискурсивного волеутворення (причому, звичайно, що стосується інституційного перетворення демократичного принципу організації, свобода дій обмежується рівнем розвитку відповідної системи). Я не знаю (і також не вважаю, що з гарними на те підставами взагалі можна вирішити питання), чи може така далекосяжна інституціалізація «вільного від панування» політичного волеутворення бути коли-небудь здійсненою або погодженою з конкурентними функціональними імперативами. Припустімо, однак, що це трапилось б – тоді чому дискурсивне прийняття рішення й досягнення компромісу (у вищезгаданому сенсі) мали б ставати зайвими саме в такій системі? Здається, такого дивного висновку можна було б дійти лише в тому разі, якщо вдатися до (зовсім не перевірених)

антропологічних припущень про однаковість людських потреб, про відмирання агресивності, поступове усунення всіх джерел конфлікту тощо. При цьому я відмовляюся від того, що за допомогою таких емпіричних припущень парадокс, який, як відомо, логічної природи, не може бути так чи інакше виявлено.

Остання глава в розділі «До логіки проблем легітимації» моєї книжки має (справді парадоксальний) заголовок – «Партійність для

розуму»¹². Проте Фах приписує мені «перспективу емансипації», «якій невідома партійно-розсудлива практика». Що це може означати? Візьмімо конкретний докір: «Він (Н.) зовсім не має наміру дискурсивно рефлексувати щодо фашистського змісту політики й припускає її нездатність до узагальнення як самозрозумілу». Таким постає цей парадокс – адже він впливає з моїх припущень. Справді, оскільки фашизм (як феномен, що виникає в розвинених капіталістичних суспільствах) систематично пов'язаний із расистськими, шовіністичними або ж націоналістичними вченнями, можна показати, що фашистські доктрини не виражають будь-яких здатних до узагальнення інтересів і через їх сепаратистський характер не здатні до розсудливого дискурсивного виправдання. Крім того, можна запитати, як могли б національні меншини, до пригноблення або фізичного знищення яких зводилися ці доктрини (а в Німеччині зводилися фактично) прийти до згоди з ними інакше, ніж під примусом? Однак тепер це в жодному разі не означає, що «партійність для розуму мовчки передбачає партійність цього розуму (*der Vernunft*)». Звичайно, принцип узагальнення, який ми, якщо нам потрібно проводити практичні дискурси, «*eo ipso*»^{*} вже припустили, позаяк він впливає з формальних якостей дискурсу, несумісний з усіма пропозиціями, які хотіли б надати *приватним* інтересам *всезагальної значущості*; але це все ж не означає, що він передбачає певні упередження щодо певних змістів. Заключна теза: «Здатні до узагальнення інтереси – це раціоналізовані партикулярні інтереси» – мені незрозуміла. Здається, Фах намагається стверджувати: усі інтереси є партикулярними; якщо хтось стверджує здатність деякого інтересу до узагальнення, він зловживає вимогою раціональності для дезорієнтації або залякування супротивника. Але тоді Фах має спочатку обґрунтувати попередню тезу. Я не розумію, як можна а priori відкидати ймовірність того, що члени даної соціальної системи можуть мати спільні інтереси.

Репліка

Я вважаю, що у важливих пунктах Фах, як і раніше, неправильно розуміє мої твердження. На мій погляд, він досі не усвідомлює, що гіпотетична настанова учасника дискурсу дуже добре дає змо-

^{*} Тим самим (лат.). – Прим. перекл.

гу обговорювати будь-які досвіди – тільки лише не створювати досвіди. Також Фах недостатньо бере до уваги той факт, що дискурсивно можуть виявитися й розбіжності, об'єднувані навколо встановлення деякого інтересу і водночас нездатності до узагальнення цього інтересу. Далі він ігнорує наслідки, які для культурної незмінності загального когнітивного оснащення випливають із когнітивістської психології розвитку. І, нарешті, я мабуть не зміг достатньо роз'яснити, що партикуляристські системи цінностей вже з аналітичних підстав нездатні до універсалістського виправдання. Усе це я мушу залишити допоки при собі. Однак щодо головного заперечення Фаха зроблю одне зауваження.

Парадокс легітимності, про який говорить Фах, створено, якщо я правильно розумію, унаслідок того, що він бере до уваги лише стверджувальний сенс дискурсивної перевірки нормативних домагань значущості. Навпаки, з еволюційного погляду цікавить насамперед можливість *критичного випробування тих домагань значущості, що закладені в дискурсивне підтвердження обіцяного*.

Критично-легітимаційний сумнів може спрямовуватися щодо наративних пояснень походження міфів, щодо аргументативних виправдань космологічного або релігійного висновування, щодо філософських обґрунтувань раціоналістичних теорій держави та права, щодо виправдань формалістичної етики тощо. Історично «критика» застарілих підстав легітимації здійснюється тоді, коли досягнуті – завжди з посиланням на наступні – межі соціальної еволюції уможливають доступний в перспективі еволюції картин світу рівень виправдання. У подальшому розвитку його знову може бути поставлено під питання. Звичайно, критика наявних легітимацій є чинною тільки щодо прийнятої в аргументації мовної й поняттєвої системи (якщо бажаєте: щодо «теорії мови»). Проте добре обґрунтовані критико-легітимаційні твердження не втрачають своєї значущості через те, що теорія мови, у якій їх сформульовано, ставатиме в недалекому майбутньому історично застарілою; скоріше, її відносне право мало б давати їй дозвіл на реконструювання в новій системі понять, подібно до того, як це відбувалося в межах квантової механіки з домаганням значущості класичної механіки (це не треба розуміти так, що цим порівнянням я хотів би стерти структурні розходження між науковим розвитком і розвитком моралі). У цьому сенсі Маркс, наприклад, у межах Історичного матеріалізму намагається водночас обґрунтувати й

релятивізувати правочинність буржуазної революційної риторики, отже, правочинність тієї критики: водночас ставити під сумнів та обґрунтовувати, що практично діяла в основах традиційних класових суспільств в ім'я громадянських ідеалів. Коротше кажучи, дискурсивний концепт здатності інтересів до узагальнення може слугувати тому, щоб пояснити критико-легітимаційні процеси.

Звичайно, дискурсивний модус виправдання може приймати стверджувальну функцію лише мірою того, як суспільна система наблизиться до стану, який я гіпотетично ввів як «вільний від панування». Цей вислів зовсім не означає відсутності соціального примусу, а, навпаки, певну форму легітимації зобов'язувальних вирішень. Те, чи хочемо ми все ще називати, пов'язане зворотним зв'язком з дискурсивними процесами волеутворення, виконання соціального примусу «пануванням» або «владою», залежить від того, як ми впорядковуємо застосування цих термінів. Якщо визначити «панування» настільки вузько, що цей термін починає використовуватися як синонім «класового панування», дискурсивне виправдання панування неможливе з аналітичних підстав. Проте за такого слововживання стосовне до дискурсу поняття легітимації також є підходящим інструментом дослідження критико-легітимаційних процесів і розпочатих завдяки цьому трансформацій систем панування.

Примітки

1. Vgl. J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: Festschrift für Walter Schulz, Pfullingen 1973, S. 211.

2. Vgl. K. O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: ders., Transformation der Philosophie, Bd. II, Frankfurt/Main 1973, S. 358ff. (Укр. переклад: К. – О. Апель. Априорі спільноти комунікації та основи етики. До проблеми раціонального обґрунтування етики за доби науки // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. К., 1996. С. 359–421.). Див. також розділ щодо проблеми здатності до істини практичних запитань у: J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/Main 1973; zum Diskussionsstand: M. Riedel (Hrsg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Freiburg 1972, Bd. I, 1974, Bd. II.

3. Vgl. L. Kohlberg, Die kognitive Entwicklung des Kindes, Frankfurt/Main 1974; ders.: From Is to Ought, in: Th. Mischel (Hrsg.) Cognitive Development and Epistemology, New York 1971; див. далі мої «Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz» у: Kultur und Kritik, Frankfurt/Main 1973, S. 195–231.

4. Vgl. R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt/Main 1973; R. Döbert, *Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen*, in: K. Eder (Hrsg.): *Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt/Main 1973, S. 330ff.
5. Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1972; deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1975.
6. Vgl. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, a. a. O.
7. Vgl. meinen Aufsatz über den Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: *Kultur und Kritik*, a. a. O., S. 264ff.
8. Див. мій «Вступ» до нового видання «*Theorie und Praxis*», Frankfurt/Main 1973, S. 31ff. Луманн, Вайнрайх, Шпеман, Шульц та інші обґрунтовують свої сумніви щодо концепту ідеальної мовленнєвої ситуації тією обставиною, що всезагальні структури розумного мовлення можуть реалізовуватися в житті лише за наявності обмежувальних емпіричних умов. Див. щодо цього мою репліку на адресу Шпемана: *Die Utopie des guten Herrschers*, in: *Kultur und Kritik*, S. 378–388, bes. S. 384ff.
9. Ebd., S. 384, vgl. auch *Legitimationsprobleme*, S. 154ff.
10. Vgl. J. Piaget, *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, Frankfurt/Main 1972; ders.: *Einführung in die genetische Epistemologie*, Stuttgart 1974; H. G. Furth, *Intelligenz und Erkennen*, Frankfurt/Main 1972.
11. Vgl. K. Baier, *The Moral Point of View*, Ithaca 1958; M. G. Singer, *Generalization in Ethics*, London 1963, deutsch. Frankfurt/Main 1975; P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim 1969; O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt/Main 1971; P. Lorenzen und O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wahrheitstheorie*, Mannheim 1973.
12. A. a. o., S. 194ff.

12. ДВА ЗАУВАЖЕННЯ ДО ПРАКТИЧНОГО ДИСКУРСУ

Паулю Лоренцену до шістдесятиріччя

Пауль Лоренцен створив основи методичної філософії, яка об'єднує також вирішення основних питань практичної філософії. Цим самим він зробив вирішальний внесок у реабілітацію практичної філософії¹. Думки, які Лоренцен пустив у науковий обіг, почали активно обговорювати поколінням пізніше; вчитель заслуговує поваги, якщо він може спиратися на аргументи учня. Тепер звернімося до першого раунду дискусії щодо Ерлангенського внеску в практичну філософію². Як у пасивного учасника в мене виникло враження, що багато проблем, які було представлено в цьому раунді, вирішені аж ніяк не переконливо. Щодо цього пункту я хотів би зосередитися на таких двох питаннях: перше стосується «начала» практичної філософії (1), друге – введення морального принципу (2)³. 1. Різні проекти когнітивістської, але такої, що утримується від онтологічних тлумачень, етики збігаються в тій вихідній передумові, що (за сприятливих умов) практичні питання можна з'ясовувати за допомогою аргументації. Залишається, звичайно, спірне питання, чи не зберігається в такій комунікативній етиці залишкова децизіоністська проблематика. Адже навіть якщо ми визнаємо, що практичні питання здатні до їх дискурсивного з'ясування, у практичному дискурсі треба все ж разом із рішенням вступити в дискурс зробити ще й зусилля, аби його розпочати. Якщо ми хочемо мотивувати контрагента до такого рішення, то можемо апелювати, наприклад, до того, що, беручи до уваги побічні наслідки насильницького усунення конфлікту, ми матимемо обґрунтований інтерес (але лишень інтерес) до консенсуального врегулювання конфліктів дії. Аби ізолювати цей децизіоністський залишок і зробити його нешкідливим, Апелль і Радницькі, а останнім часом Камбартель визнали обґрунтованість погодження Лоренцена⁵ з тим, що дотримання принципу: усувати конфлікти дії, наскільки це можливо, засобами аргументації – не вимагає, усупереч твердженню Поппера, прийняття раціоналістичного рішення щодо питань віри*⁶. Аргументація (Argument) зводиться до того, що «той, хто задається питанням, з метою викриття, щодо

* Ішлося про необхідність чіткого розрізнення й збереження релігійної віри (faith) та наукової впевненості (belief).

обґрунтування аргументативно прийнятого* принципу розуму, своїм запитальним наміром правильно себе зрозуміти уже стоїть на ґрунті саме цього принципу»⁷. До цього аргументу додаю три короткі зауваження.

а) Заперечуючи згадане *слабке формулювання аргументу на користь* визнання принципу розсудливого (*vernünftig*), тобто консенсуального врегулювання морально релевантних конфліктів дії, я хотів би відстояти *сильне формулювання*. Відомий трансцендентально-прагматично повернутий аргумент «ти-також» (*tu-quoque-Argument*) можна застосовувати, як я вважаю, не лише до того, кому (принаймні один раз) довелося вдатися до аргументації, а й до кожного здатного до мови й дії суб'єкта. Ми можемо доволі впевнено намагатися переконати в дієвості принципу розуму навіть того, хто ще ніколи не брав участі в аргументації, позаяк ми апелюємо до *інтуїтивного знання*, яке він, як компетентний мовець, «завжди вже» має. Ідею розважливого, дозволю собі так висловитися, мовлення закладено не лише в загальних структурах дискурсу та обґрунтування, але й в основних структурах мовної дії.

Той, хто здійснює мовленнєву дію для досягнення порозуміння, має імпліцитно висувати чотири, і саме рівно чотири, домагання значущості. Як універсальні домагання значущості вони вбудовані у структури мовлення таким чином, що в кожному прийнятному мовленнєвому акті ніхто не може: не намагатися досягти у своєму висловленні *зрозумілості*; не вимагати *від* висловлюваного наміру мовця *правдивості*; не домагатися у будь-якому, чи то стверджуваному, чи згадуваному *пропозиціональному* змісті висловлення істинності; і, нарешті (беручи до уваги нормативне тло висловлення), не вимагати в іллокутивному акті *правильності* (*Richtigkeit*)** пропонуваного міжособистісного відношення. Тепер може виявитися, що істинність висловлень (або теорій) і правиль-

* У розроблюваній Габермасом парадигмі мови концепти «аргументативний», «аргумент», «аргументація»/«аргументування» і, відповідно, «аргументативно прийнятий принцип розуму» вказують не на дещо, отримване шляхом формально-логічного (дедуктивного) виведення, а на реальну або уявлювану ситуацію дискурсивного здійснення домагань значущості, а отже, на нормативні підстави консенсуальної дії загалом. У цьому сенсі «принцип розуму» посідає в Габермаса місце Кантового «*Faktum der Vernunft*», але комунікативно детрансценденталізованого й мовно-аналітично трансформованого.

** Надалі в цій статті автор використовує термін *Richtigkeit* також і в інших його значеннях – «дійсність» і «справжність». – Прим. перекл.

ність дій (або норм) виражають домагання значущості, які можна виконати тільки *дискурсивно*, тобто засобами аргументованого мовлення⁸. Отже, кожний, хто діє орієнтуючись на порозуміння, мусить водночас – висуваючи домагання істинності й правильності як неминучі – імпліцитно визнати, що в разі, якщо наївно висунуті й фактично визнані домагання значущості проблематизуються, його дія стикається з необхідністю звернутися до аргументування як єдиного способу *продовження консенсуальної дії*.

Як тільки сенс *дискурсивно здійснених* домагань значущості ми робимо очевидним, стає зрозуміло, що в *консенсуальній дії* ми вже передбачали *можливість* аргументування⁹.

б) Установлено, що у відносинах консенсуальної дії компетентні мовці мають, окрім іншого, удаватися до згаданих всезагальних передумов, що впливає із того, що у здатних до мови і дії суб'єктів певне інтуїтивне знання ми спостерігаємо навіть у тому разі, якщо вони фактично ніколи не брали участі в аргументуванні. Звичайно, це ще ні в якому разі не означає всезагального визнання експліцитно визначеного основопринципу, який практична філософія може отримати з раціональної постконструкції цього знання. Ми завжди схильні апелювати до інтуїтивної розсудливості консенсуально діючих, але успіх цього звернення було б гарантовано лише в тому разі, якби імпліцитно здійсненні основонорми розсудливого мовлення *ставали обов'язковими як норми процедури* врегулювання морально релевантних конфліктів дії. Проте у кожній конфліктній ситуації надаються альтернативи – перехід до стратегічної дії або розрив комунікації загалом. Те, чи є тепер інтуїтивне знання контрагента, до якого я хотів би звернутися за допомогою трансцендентально-прагматично повернутого *tu-quoque*-аргументу, оперативно дієвим лише в ситуації участі в дискурсі, а чи виказує себе таким вже у вільній від аргументування консенсуальній дії, залишається так само несуттєвим, як під час звернення до глухого, який не реагує ні на що й не бере навіть пасивної участі в аргументувальному мовленні.

Отже, здається, що цим децізіоністську проблематику було б лише зрушено, причому саме туди, де ми *можемо вибирати* між консенсуальною та стратегічною діями. Однак ця видимість є артефактом певного способу розгляду, який індивідуалістськи ґрунтується на способі дії ізольованих одинаків і визначених договором стосунках у малих групах. Те, що в ситуаціях, які можуть призвести

до значних політичних наслідків, індивіди також можуть вибирати між установками або консенсуально, або стратегічно діючих не довільно, стає зрозуміло, як тільки ми беремо за вихідну точку аналізу цілісну суспільну систему. Звичайно, інтерсуб'єктивно значущі інституції й норми дії, що потребують легітимації, суспільства можуть замінити максимами цілераціональної дії не в якому завгодно обсязі. Сучасні суспільні системи, котрі, як і раніше, регулюють широкі сфери життя, зокрема приватноправово санкціоновані зв'язки бізнесу і органів влади, здатність до легітимації інституційних рамок також мають забезпечувати методами стратегічного здійснення приватних інтересів. Легітимна влада може відтворюватися тепер лише водночас із підтримуваною разом з нею (також як завжди контрфактичною) вірою в дійсність легітимності заснованого суспільного порядку. Тому суспільні системи не можуть відмовлятися, за потребою, від дотримання нормативних домагань значущості, які, відповідно до їх сенсу, здійсненні *лише дискурсивно*; вони не можуть витіснити проблеми легітимації, які впливають з імпліцитно роз-судкової (*vernünftigen*) структури мовно опосередкованих інтеракцій – не породжуючи наступних проблем. Це означає, що на рівні суспільної системи не існує тієї можливості вибору між консенсуальними й неконсенсуальними формами врегулювання конфлікту, яку зазвичай ми безперечно можемо приписати індивідам. Отже, посилання на те, що кожний, хто діє консенсуально, завжди вже занурений в іманентну мові розсудливість (*Vernünftigkeit*), аж ніяк не тривіальне.

в) Звичайно, ми маємо відрізнити критико-легітимаційну установку, яку може прийняти учасник дискурсу, від критико-ідеологічної установки соціолога, який досліджує заздалегідь дану систему (правових) норм. Те, що Лоренцен назвав «нормативною генезою», є завданням соціолога, який хотів би пояснити трансформацію систем панування з погляду делегітимації. Щодо цього я запропонував¹⁰ аналізувати віру в легітимність з погляду фактичного визнання критично випробуваних домагань значущості. «Бути критично випробуваним» означає, що, пов'язане з нормами дії й оцінювання домагання значущості може ставати виконаним тільки з його виправданням, щодо якого здобувається згода. Віра в легітимність ставиться під сумнів мірою того, як виправдання втрачають свою переконливість серед учасників дискурсу. Втрата легітимності означає брак наявного потенціалу виправдання. Як

втрату переконливості, яка досягається тільки непримусовою згодою, її можна компенсувати примусом. Можливо, що система панування може собі це дозволити: існувати за умов украй малої згоди й переважно примусового її визнання (compliance^{*)}).

Однак імовірно є також потреба в новому рівні виправдання, яку не можна нешкідливо задовольнити непомітними, хай навіть ідеологічно ефективними, засобами. У таких випадках наявна система панування може знов-таки опертися на віру в легітимність лише в тому разі, якщо його базові норми можна узгодити з наявним потенціалом виправдання. Відповідний рівень виправдання залежить від структур прийнятої картини світу. Далі я стверджую¹¹, що структури картин світу варіюються не як завгодно, а відповідно до постконструйованої логіки розвитку; а саме таким чином, що сьогодні в суспільствах нашого типу домагання значущості норм з високою ймовірністю здобувають визнання лише тоді, якщо містять у собі презумпцію, що вони спроможні дотримуватися універсалістського модусу виправдання, отже, дискурсивного волеутворення всіх причетних. (Часто такі презумпції мають гарантуватися лише з огляду на систематично створювані блокування комунікації).

2. Я маю підозру щодо наявності в Ерлангенській програмі зв'язку між невіршеною децизіоністською проблематикою та (не дослідженим у ній) мовним нормативізмом, з одного боку, і зверненням до чогось подібного до принципів моралі та розуму, з другого боку. Я хотів би висунути тезу, що введення таких принципів є зайвим, оскільки воно не додає нічого нового до прийнятної реконструкції всезагальних і неминучих передумов аргументативного мовлення.

а) Критику Камбартеlem Швеммерового введення деякого спеціального принципу обговорення як принципу розуму¹², я вважаю переконливою. Швеммер реконструює створення інтерсуб'єктивної спільності в чотири кроки: інтерсуб'єктивність створюється завдяки з'ясуванню інтерсуб'єктивно обов'язкового слововживання; завдяки взаємності іманентних мовній дії зобов'язань; завдяки узагальненням особистих пропозицій щодо інтерсуб'єктивно значущих норм; і, нарешті, завдяки універсалізації самих норм дії. Ця перспектива реконструкції є цілком резонною за умови індивідуалістично витлумаченого вихідного стану. Проте *починати*

* Погодження (англ.). – Прим. перекл.

практичний дискурс ми можемо лише за умови спільно ідентифікованого (і тимчасово призупиненого, з метою аргументативної перевірки нормативних домагань значущості,) конфлікту дії; тому перші три щаблі інтерсуб'єктивної спільності постають уже створеними в комунікативній дії, перш ніж конфлікт дії може виникнути. Ідентичність значень, що утворена мовленнєвими актами міжособистісних відносин – диференціація між діями, з одного боку, та інтерсуб'єктивно обов'язкові й взаємні поведінкові очікування (норми), з другого боку, – це і є ті умови, які має бути виконано, перш ніж можуть виникнути морально релевантні конфлікти дії. Надати експліцитно такі умови інтерсуб'єктивності можливого порозуміння є, звичайно, цікавим завданням універсальної прагматики. Однак реконструкція умов комунікативної дії загалом не є надто інформативною для того, хто хотів би впевнитися в умовах консенсуального врегулювання конфліктів дії. Істотним для розуміння морального аргументування є лише неодмінно висловлена при вступі в практичний дискурс готовність до «транссуб'єктивної орієнтації». Цю умову Лоренцен вводить у формі принципу транссуб'єктивності або моралі. На відміну від неї, умови, введені як принцип наради або розуму, є або неспецифічними, або надлишковими.

б) Звичайно, надлишковим мені здається й самий принцип моралі. Вихідний стан практичного обговорення можна охарактеризувати, між іншим, і таким чином, що учасники односторонньо ідентифікують конфлікт дії й пояснюють розбіжності в домаганнях значущості принаймні деякою спірною нормою дії. Якщо для перевірки певного спірного домагання значущості учасники бажають розглянути практичний дискурс загалом, цим самим вони вже беруть на себе зобов'язання, які ми постулюємо, коли вимагаємо визнання принципу моралі. Зміст такого принципу гарантується добре відомим (багатьом когнітивістським етикам) принципом універсалізації, згідно з яким тільки такі норми мусять мати значущість, домагання значущості яких могли б визнати всі потенційно причетні до практичного дискурсу суб'єкти дії. Однак вступ у дискурс вже має значення спільного припущення того, що умови ідеальної мовної ситуації виконано достатньо, так що тільки завдяки примусу до кращого аргументу його учасники можуть досягти невимушеної згоди щодо спірних домагань значущості. Формальні якості ідеальної мовленнєвої ситуації гарантують також і те, що шанси бути дискурсивно здійсненими мають домагання значу-

щості лише тих норм, у яких, із посиланням на даний контекст, належним чином виражено здатні до узагальнення інтереси. Ідея дискурсивного здійснення нормативних домагань значущості робить зайвими постулати, які мають своєю метою узагальнення норм і, відповідно, інтересів, що лежать у їх основі, а отже, й передбачений в Ерлангенській програмі принцип моралі. Місце ідеї дискурсивно здійснених домагань значущості може посісти також ідея аргументативного обґрунтування, якщо під обґрунтуванням бажають розуміти, слідом за Камбартеlem, «раціональний діалог (або нарис такого діалогу), який приводить всіх учасників до згоди в тому, що орієнтація дії, яка для всіх них стоїть під питанням, може, у деякій вигаданій для цього неспотвореній комунікативній ситуації, отримати спільну згоду»¹³.

в) Якби консистентність ціннісних систем, сумісність цілей і побічних наслідків, а також здійсненність самих цілей були єдиними проблемами, які можна вирішувати в практичних дискурсах, практичні питання аргументації залишилися б назавжди закритими. Навіть Швеммер справляє враження, нібито з логічних підстав раціоналізація цілей можлива лише в цих межах. Він обговорює випадок, коли від учасників дискурсу вимагають, щоб вони спочатку замінили передбачувану підціль на іншу, так само виведену з інтерсуб'єктивно визнаної вищої цілі, функціонально еквівалентну підціль. Уже Камбартель зазначив щодо цього, що цей спеціальний метод у жодному разі не вичерпує можливості морального аргументування. Я хотів би додати, що значущість моральної аргументації вирішальним чином залежить від того, чи вдасться і якою мірою зробити конвенціональні тлумачення самих інтересів предметом дискурсивного волеутворення. Як тільки ми пропонуємо нову інтерпретацію потреб, інше світло падає на те, чого справді хотіли учасники дискусії в даній ситуації. У домовленостях про потреби переінтерпретація потреб може бути результатом саморефлексії, яка робить прозорою власну внутрішню природу й виправляє самоомани; але вона може бути також результатом творчого процесу семантизації, який через непропозиціональні знакові системи літератури, мистецтва й музики вивільняє нові значеннєві потенціали¹⁴. Моральна аргументація щодо них змушена обмежитися або терапевтичним, або художньо-творчим усуненням комунікативних бар'єрів. Ці бар'єри надають нам оманливої впевненості, начебто ми, ізольовані одиниці, мали б скасувати останню інстанцію

в оцінці наших інтересів, якщо природно здійснюваний дотепер процес інтерпретації потреби має реалізуватися тепер завдяки свідомості, тобто здобуватися в дискурсивному волеутворенні.

Примітки

1. Vgl. M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I und II, Freiburg 1973, 1974.

2. F. Kambartel (Hrsg.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt/Main 1974.

3. Я хотів би нагадати про три такі комплекси питань: (3) Я досі цілком не розумію, як методичне нормування мови стосується тих компетенцій, на які в питаннях моралі спирається наше інтуїтивне знання (про розвиток моральної свідомості див.: L. Kohlberg, *Stufe und Sequenz*, in: *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt/Main 1974, bes. S. 47ff.; див., крім того, мої праці, у яких ідеться про поняття «рольова компетенція» у: *Kultur und Kritik*, Frankfurt/Main 1973, S. 195–231). Ці компетенції формуються в онтогенетичних і історично-родових навчальних процесах на універсальних, як уявляється, шляхах еволюції. Тому я вважаю, що й ортомова* також може встановлювати умови аргументативного порозуміння стосовно практичних питань лише тією мірою, якою це нормування мовлення здійснює водночас раціональну постконструкцію традиційно придбаних всезагальних структур морального судження й дії. (4) Я досі не можу збагнути, на якому щаблі досягають конструктивістської програми і стають поясненими ті загальні прагматичні здатності, які з самого початку передбачено моделлю «учитель – учень» (див. також лист Люшера до Швеммера у: Kambartel (1974)

a. a. O., S. 236ff.). В Ерлангенській програмі я помітив брак універсальної прагматики, у якій постконструюються конституенти мовної комунікації загалом. Учитель також може інструктувати учня щодо елементарних складових частин ортомови лише тоді, якщо вже існують міжособистісні стосунки; вони вимагають успіху мовленнєвих актів, а кожний будь-який мовленнєвий акт передбачає, зі свого боку, володіння системою всезагальних структур мовленнєвої дії. (5) Також після пояснень, які згодом надав Швеммер (ebd., S. 160ff.), я не переконаний, що в логічній будові мовлення імперативи мусять мати перевагу над нормами дії. Хоч від початків раціонального природного права всі індивідуалістичні програми обґрунтування вибирають цей шлях, він, проте,

* Ідеться про розроблений Лоренценом проект мови нормативної логіки науки (Orthosprache), у якій побудова суджень здійснюється за правилами як логіки висловлювань, так і логіки предикатів. Про те, яким чином за правилами нормативної логіки може і має розроблятися етика логіки, див. у: К.-О. Апель. Міркування щодо розв'язання парадокса // К.-О. Апель. Априорі спільноти комунікації та основи етики. С. 376–411. Див. прим. 4 у цьому розд.

здається мені приреченим на проблематичність. СENS пов'язаного з нормами дії універсального домагання значущості – домагання нормативної правильності – може достатньою мірою аналізуватися лише з погляду інтерсуб'єктивного визнання, а не з погляду узагальненого наказу (див. мою критику Ілтінга у: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/Main 1973, S. 141ff.

4. K. O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in: ders., *Transformation der Philosophie*, Bd. II, Frankfurt/Main 1973, S. 358ff. (Укр. переклад: К. – О. Апель. Априорі спільноти комунікації та основи етики. До проблеми раціонального обґрунтування етики за доби науки // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. К., 1996. С. 359–421.) G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, New York 1970, Bd. II, S. 174ff.

5. *Wie ist praktische Philosophie konstruktiv möglich?* in: Kambartel (1974) а. а. О., S. 7ff. und Lorenzens Brief an Kambartel ebd., S. 225f.

6. J. Habermas, *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung*, in: *Theorie und Praxis*, Frankfurt/Main 1971, S. 307–335.

7. Kambartel (1974) а. а. О.; щодо дискурсивного поняття розуму див. також цікаву статтю У. Анакера: U. Anacker, *Vernunft*, in: *Handbuch philos. Grundbegriffe*, München 1974, Bd. 6, S. 1597–1612.

8. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, in: *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen 1973, S. 211–166.

9. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/Main 1973, siehe Fußnote, S. 152ff.

10. *Legitimationsprobleme*, а. а. О., S. 133ff.

11. J. Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?* in: *Zwei Reden*, Frankfurt/Main 1974; а також зазначені тут праці Р. Дьоберта та К. Едера.

12. Kambartel (1974) а. а. О., S. 23ff. bzw. 82 ff.

13. Kambartel (1974) а. а. О., S. 68.

14. Див. мою статтю, присвячену теорії мистецтва В. Беньяміна, у: *Kultur und Kritik*, а. а. О., S. 302–344.

Післямова

Про Юргена Габермаса написано сьогодні так багато, що скласти про нього власне уявлення, яке хоча б певною мірою відповідало оригіналу, можна, лише уважно прочитавши все ним написане. Тому моє коротке повідомлення буде лише однією з можливих рецепцій постаті Філософа, який збагатив наше розуміння себе й довколишнього світу.

Загалом, якщо визначати філософську й політичну орієнтації Габермаса як неомарксистського інтелектуала, який після певних коливань зупинився, не без впливу Канта, а також його інтелектуального оточення, насамперед, Адорно та Абендрота, на філософській позиції «з Гайдеггером проти Гайдеггера», ми отримаємо і багато, і майже нічого. Утім, такою була назва визначальної для нього статті у FAZ у червні 1953 року. Хоч, можливо, саме вона передбачила творчий шлях Габермаса: перевіряти філософію соціологією та політикою, але завжди надавати останнім філософську, а точніше, моральну, за кантівськими мірками, оцінку.

Відповідно до таких настанов він працював згодом у Програмі ранньої франкфуртської школи в Нью-Йорку (разом із Горкгаймером, Адорно, Маркузе, Льовенталем), яка інтегрувала під рубрикою «Критична філософія суспільства» філософські й соціальні дослідження проблем післявоєнного світу.

Проте за всієї значущості й ґрунтовності отриманих Школою результатів дослідження переважна більшість франкфуртців залишалася в межах хай навіть критичних, але традиційно об'єктивувальних, у дусі природознавчого об'єктивізму, описів суспільства – а не його конструктивно-критичної саморефлексії. (Зауважмо, що саме це Габермас вважає найвищим досягненням Маркса як історика й соціолога). І річ тут зовсім не в тому, що дослідникам бракувало критичної сміливості або розуміння процесів, які відбуваються в модерному й постмодерному суспільстві, а в традиційній, притаманній добі Модерну, парадигмі свідомості зі своєю усталеною поняттєвістю та своїм методологічним арсеналом наукових досліджень. Час вимагав радикальних змін філософування, і зміни прийшли у вигляді парадигми мови.

Виступивши одним із першозасновників філософської парадигми мови – насамперед, як нової парадигми соціальної критики пі-

знавальної дії, – Габермас заявляє про себе в післявоєнній Європі як новатор і водночас продовжувач тих європейських філософських традицій, що беруть початок від Сократа, Платона й Аристотеля. Із самого початку Габермас намагався переосмислити відповідно до нової парадигми основні поняття теорії суспільства, передусім, такі як розум, раціональність, суспільство, комунікація, експлікуючи їх при цьому у двох аспектах – філософському й соціологічному. Це одразу відкрило йому шлях до Кантового поняття публічності (Öffentlichkeit), що містить у собі, не втрачаючи свого граматичного змісту, такі смисли, як відкритість і соціальність. Завдяки цьому Габермас одразу прокреслює шлях до досягнення шуканої Кантом і неокантіанцями єдності теоретичного та практичного розуму. (Слід зазначити, що майже водночас із Габермасом і за схожих міркувань такого ж висновку доходить і його колега Карл-Отто Апель.) Адже в парадигмі мови ми в обох аспектах – філософському й соціальному – маємо справу з соціальною подією розуму, отже, уникаємо традиційної дихотомії суб'єкт – об'єкт, включаючи їх у більш складні й «непрозорі» відносини «мотивації», «взаємовпливів» тощо. Тому не випадково однією з фундаментальних праць Габермаса, що з'являється згодом (кінець 1950 – початок 60-х), стала його габілітаційна робота «Структурні перетворення суспільності» (іноді ще перекладають «відкритості»). У ній, порушуючи патерналістськи-аде-наурівську традицію, Габермас стверджує, що «публічність», або «відкритість», – це зовсім не відкритий деполітизований простір. Навпаки, це простір демократії, яка в жодному разі не має обмежуватися певними політичними режимами, партіями, парламентами або виконавчими владами, а є цілісним суспільством із його лише уявно деполітизованими організаціями. І ця уявність деполітизації постає зазвичай лише ширмою, за якою найчастіше приховуються порушення демократії.

На цих підставах Габермас критикував і студентські бунти 60-х у Німеччині, а сьогодні – так звані новостворені посткапіталістичні «кризи», якими намагаються підмінити викликані структурними проблемами «кризи легітимації». «Центром» цих криз є, за Габермасом, політика пізнього капіталізму, яка прагне пояснювати їх за допомогою побічних ефектів, таких як мотивація, раціональність продукування, процедура здійснення легітимації тощо.

Для Габермаса та його колеги Карла-Отто Апеля поняття кризи легітимації слугує гарним прикладом політичної релевантності тієї

теорії, чи, точніше, тих теорій, які намагаються науково описати й пояснити нові феномени, що мають відповіді: чому й через які обставини соціальна демократія переживає сьогодні кризу не лише в західному, але й у східному світі?

Починаючи з 70-років Габермас ставить перед собою завдання подальшої розробки та знаходження внутрішніх зв'язків насамперед таких понять, як «комунікація» й «дискурс», з якими він пов'язує реформу історичного оповідання: рефлексивного зв'язку минулого й сучасності з тим навчальним процесом, який, на його думку, завжди виступав рушійною силою соціальної еволюції, але постав у центрі просвітницьких ініціатив лише в постмодерному суспільстві. Апель формулює цей самий процес як актуалізацію емансипаційного пізнавального інтересу. І обидва вони націлені на підвищення значущості інституціалізації практичного дискурсу як звільненого від панування комунікативного мовлення. При цьому як для Габермаса, так і для Апеля найважливішою умовою можливості процесу емансипації є не орієнтована на найшвидшу ініціацію й перетворення – як це намагаються подати соціологи від філософії – об'єктна логіка суспільної практики й емансипаторського вчення, а рефлексивна теорія розвитку навчального процесу.

Наукове видання

Юрген Габермас

**До реконструкції
історичного матеріалізму**

*Переклад з нім., післямова та передмова
В. Купліна*

Редактор О. Тимошенко
Технічний редактор Р. Пальчинський
Верстка А. Терехов

Підписано до друку 5.12.2014. Формат 60×90/16. Папір офс.
Гарнітура Arial. Друк офсетний. Ум.-друк. арк. 20,7
Наклад 1000 прим. (перший завод – 500)
Замовлення №6/12

ТОВ «Часопис „Дух і Літера”»,
04050 Київ-50, вул. Дегтярівська, 6, к. 57