

Практичне політичне мислення є занадто державоцентричним та занадто заклопотаним економічною діяльністю на макрорівні й розрахунками прибутковості на мікрорівні. Скарги щодо такої ситуації не є новиною, але більшість з них спотворені ворожістю до економіки та відсутністю будь-якої серйозної альтернативи. Цей розділ почасти відображає поступ моєї праці щодо розробки альтернативи, котра доповнювала б економічну перспективу. Її основою є врахування громадянської компетентності, коли ідея громадянства відмежовується від ідеї державності. А соціальною метою є не зростання добробуту або максимізація доходів, а привабливість. Я визначаю зрілість як ключове джерело привабливості, відтак більша частина цього розділу присвячена опису зрілості та її компонентів.

Громадянська (або політична) компетентність містить такі ставлення та навички, котрі необхідні для ефективного урядування. Вони не обмежуються лише сферою держави: під громадянством я розумію не форму членства у державі, а радше форму членства в інституціях у ширшому розумінні. Моєю метою є розробка поняття урядування, яке може служити альтернативою пануючій нині “економічній” концепції, розглядаючи останню як особливий випадок.

Моральне підґрунтя економічної концепції зосереджується на максимізації індивідуального добробуту. Ключовими елементами є обрахування прибутковості, розробка “операційно-вартісних” стосунків, а також теорія ігор, яка виражає наше розуміння стратегічних інструментальних взаємодій.

Пропонована мною альтернатива замінює максимізацію добробуту на привабливість, або здатність узаконення, як показник максимізації прийняття соціальних рішень. Різноманітні форми контрактаріанізму або, ширше кажучи, теорій згоди (до яких належить, наприклад, етика дискурсу Юргена Габермаса та Карла Отто Апеля [див. Benhabib and Dallmauer, 1990]), були основними альтернативами утилітарній групі. Поняття громадянської привабливості, проповане мною, має деякі спільні риси з цими теоріями згоди. Проте здатність досягнення згоди (привабливість) не є тим самим, що й сама згода. І я не пропоную цю здатність як остаточне розв’язання, а радше як показник якості альтернатив, котрий допомагав би нам відрізнити краще від гіршого.

Дослідження привабливості є цілком емпіричним предметом, близько спорідненим із дослідженням легітимності. У другій половині цього розділу я розглядаю те, що можна було б назвати квазі-веберівською гіпотезою щодо важливого набору чинників, що сприяють привабливості. Я вважаю, що інституційна привабливість (або здатність легітимації) є функцією зрілості, яка поєднує властивості раціонального та сакрального.

I. Громадянство та турбота

У сучасному світі громадянство переважно має вузьке політичне та юридичне значення, передбачаючи специфічні права та обов’язки у межах суверенних територіальних держав. Але, з точки зору як теоретичної, так і практичної мети, кориснішою була б більш

* Karol Edward Sołtan, “Civic Competence, Attractiveness and Maturity”, in Stephen L. Elkin and Karol Edward Sołtan, eds., *Citizen Competence and Democratic Institutions*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1998, pp.17-39.

Текст цієї статті є першим розділом зазначеної книги, тому авторські посилання, що зустрічаються у тексті статті, можуть вказувати на той чи інший її розділ. (Прим. редактора).

узагальнена та абстрактна концепція. Добре було б відмежувати поняття громадянства від держави, почасти для того, аби краще розгледіти потенціал соціальної реформи незалежно від держави (програма громадянського суспільства), почасти ж для того, щоб краще зрозуміти соціальне явище, не обмежене державними інституціями.

Відтак, з погляду цілей цього розділу, громадянство є формою відносин з інституціями загалом. Його визначальною ознакою є форма лояльності, що поєднує готовність жертвувати, щоб захищати та щоб реформувати чи вдосконалювати інституцію. Ставлення громадянина може протиставлятися ставленню суб'єкта, якоїсь людини, що належить до певної інституції та виявляє абсолютну лояльність до неї. Для того, хто бере на себе таку роль, лояльність виявляється лише як захист інституції. Такий індивід припускає, принаймні мовчки, що інституцію неможливо поліпшити. Для громадянина ж, навпаки, лояльність виявляється також у намаганнях вдосконалити та реформувати, щоб зробити наші інституції якомога кращими.

Такий шлях говорити про громадянство видається мені більш показовим, аніж часто повторювана аристотелівська формула, що громадянин є одночасно тим, хто править і ким правлять, хто може водночас виробляти закони та підкорятися їм. Аристотель підкреслює процедурні відмінності між тими, хто встановлює порядок, та тими, хто дотримується його. Контраст між суб'єктом та громадянином є глибшим контрастом ставлення. Позиція суб'єкта часто вимагає значно більше, аніж пасивної покірності; вона вимагає активної підтримки, охорони та захисту. А наявність громадянського ставлення реформатора не є обов'язковою умовою управління. Ті, хто віддають накази, зазвичай є виключно управлінцями, керованими лише імперативами підтримки та захисту існуючих інституцій.

Ставлення громадянина також можна зіставити з позицією батьків або власника. Громадянство є взаємовідносинами з інституціями: громадянином є той, хто активно бере на себе відповідальність за формування інституції. На відміну від цього, власність є насамперед відносинами між особою та *рiччю*, а не інституцією. Хороше володіння власністю потребує як глибокого знання об'єкта власності, так і загальних навичок, необхідних для охорони, обслуговування та вдосконалення таких об'єктів. Паралельно володіння потребує наявності низки мотивів, що ґрунтуються на турботі про об'єкт, подібній до турботи громадянина про інституцію.

Найважливішим як для хорошого володіння, так і хорошого громадянства є форма любові, найяскравіше репрезентована матір'ю у турботі про своє дитя. Задоволення потреб та бажань об'єкта любові (як у більшості визначень альтруїзму) становить переважну частину роботи. Основне завдання полягає в тому, щоб зробити об'єкт своєї любові найкращим, наскільки це можливо (див. Dworkin, 1985, 1986).

На мою думку, це є узагальненою формою моралі *турботи*, зміст та розвиток якої останнім часом глибоко досліджувався у моральній психології та теорії фемінізму (Gilligan, 1982). Гіліган пропонує мораль турботи про інших як феміністське заміщення чоловічої моралі, орієнтованої на справедливість. Однак, в публічно-інституційному контексті, мораль турботи про інших може бути джерелом корупції, спонукаючи нас ставитися до своїх друзів та членів сім'ї краще, ніж до інших. Вона не припускає, що лояльність до інституцій може бути рівною або більшою, ніж лояльність до осіб, котру вона заохочує. Ця мораль, вочевидь, не підтримує ті елементарні чесноти державного службовця чи судді, котрі накладають заборону на використання свого становище на власну користь.

Перспективнішою стратегією було б узагальнення цієї моралі турботи та застосування не лише до осіб, але також до інституцій (де вона продукує форму легітимності) та речей. Щоб зрозуміти цю складнішу форму моралі турботи, ми маємо розглянути щонайменше три можливі об'єкти любові: людей, інституції та речі. Кожний об'єкт любові вимагає дещо відмінної низки компетентностей, тож ми можемо вирізнити три перспективи: хорошого батька/матері, хорошого громадянина та хорошого власника.

Перспектива хорошого батька/матері є основою моралі турботи, приблизно як вона описана Гіліган та іншими, коли особа є чуйною не тільки до потреб інших, але й до їхнього потенціалу розвитку. Перспектива хорошого громадянина, люблячого та лояльного ставлення до інституцій є джерелом не лише їхньої легітимності, але й внутрішньо генерованих реформ. Це якраз та позиція, про яку я пишу у цьому розділі. Перспектива хорошого власника веде нас до морально вимогливої концепції приватної власності, особливо доречної у добу екологічних обмежень.

II. Розумні та люблячі громадяни

Перспектива хорошого громадянина включає як лояльність, так й інтелект. Громадянська компетентність є поєднанням ставлень та ідеалів з практичними *навичками*; саме це є основою турботливої та мудрої політики. Ми можемо розрізнити високо- та низькотехнологічну форми дії, а також інституційних моделей. Високотехнологічні форми досягають своєї мети, покладаючись більше на інформацію та розум, аніж на необроблену енергію. Низькотехнологічні форми більше покладаються на енергію. Карате є високотехнологічною формою боротьби, а скандальна п'яна бійка - низькотехнологічною. Підбір комбінації цифр на сейфі є високотехнологічним способом його відмикання, тоді як підлив сейфу динамітом є низькотехнологічним способом.

Ринки є прикладом високотехнологічної інституції. Вони здатні використовувати більше відповідної місцевої інформації, ніж альтернативні інституційні установи (Наук 1945). У цьому сенсі їх можна вважати розумними. Сталінське централізоване планування є низькотехнологічною альтернативою економічного розвитку. Воно досягає *деяких* бажаних цілей, але більше покладається на грубу силу. Демократії є розумними у порівнянні з диктатурами, але деякі демократії розумніші за інші й мають більше шансів на успіх за складних обставин.

У багатьох відношеннях основним питанням для розуміння будь-якої інституції є питання не про те, що робить її стабільною чи сприяє тривалому існуванню, а що робить її розумною та кмітливою. Розум уможливує досягнення більшого за рахунок менших ресурсів та у більш ворожому оточенні. Інституція, що виживає протягом тривалого часу та виглядає стабільною, може досягти цього завдяки багатству відповідних ресурсів, або ж через щасливий збіг обставин. Інституції, яким щастить, залишаються поза перевітками, ніколи не потерпають від несприятливих обставин. Інституції, багаті на ресурси, також не обов'язково мають бути розумними. Але везіння та інші інституційні ресурси обмежені, тому саме розум і майстерність мають значення. Вдалих задум, включаючи інституційну модель, є виразом розумності й компетентності.

Можна навести технічні паралелі. Спочатку технічний прогрес відбувався шляхом зростання потужностей завдяки новим джерелам енергії (пара, нафтопродукти, електрика), але віднедавна прогрес забезпечується розумнішим розподілом потужностей, що ґрунтується на новій інформаційній технології (комп'ютери), та все більше залежить від наукових досліджень. Інтеграція науки і технології є визначальною передумовою розвитку високотехнологічної моделі. Подібна ситуація існує і щодо створення інституцій. Тут також розумність вимагає інтеграції соціальної науки та інституційної реформи ("наука" і "технологія"), а відтак перегляду загальноприйнятих ідей про завдання соціальної науки та раціональності загалом.

Однак, розумність інституції послаблюється у разі прийняття вузького, інструментального та технократичного визначення раціональності. Це звуження обмежує роль розуму до ринкових технологів, бухгалтерів, аналітиків витрат і прибутків, управлінців середньої ланки та системних аналітиків. Політика сприймається ними як специфічний тип технічної проблеми. Ідеології, на їхню думку, належать до минулого.

Політичних тріумфів важко досягти, дотримуючись критерію ефективного бухгалтерського обліку. З обмеженням частки розуму до бездушних технічних фахівців, які можуть сприяти ринку та ефективній організації і не більше, його роль на політичній сцені стає вразливою. Ось чому корекція понять раціональності є політично вельми важливою (як це давно зауважила франкфуртська школа). Мета, звичайно ж, полягає не в тому, щоб замінити чи відхилити таких технічних фахівців, а швидше доповнити коло загальноновизнаної експертизи. Однак експертиза чи компетентність на службі чого? На службі любові.

Позиція любові є центральною у розгляді громадянина. У герменевтиці (тлумаченні текстів) така позиція відома як принцип милосердя, що робить текст, або те, що вважається текстом, максимально найкращим. Це погляд на громадянство та володіння, а також батьківське ставлення до своїх дітей, взаємини справжніх друзів. Така позиція віддзеркалює наші обмежені можливості, оскільки спонукає нас підтримувати та поліпшувати найкраще в існуючих інституціях та об'єктах, аніж творення їх "з нічого". Це нагадує ставлення матері до дитини, любов, що виявляється через допомогу дитині *дорослішати* та ставати якомога найкращою людиною.

Існує чимало способів виразити мораль любові, причому не всі вони однаково прийнятні для громадян. Ми можемо відрізнити мораль турботи від моралі справедливості, як це, наприклад, робить Гіліган. Вона відносить неупередженість та права до моралі справедливості, а також тлумачить мораль турботи у вузькому розумінні, як мораль, засновану на відповідальності щодо окремих осіб та їхніх сподівань. Таке вузьке тлумачення моралі турботи, очевидно, відповідає меті досліджень самої Гіліган. Але наше розуміння не обмежується запропонованим Гіліган тлумаченням. Мораль любові є змістовнішою. Вона може бути нашим баченням інституцій, створених нами матеріальних об'єктів, а також людей. Любов у цьому розумінні не є почуттям, вона не має нічого спільного з романтичним коханням. Вона є низкою ставлень та навичок, за допомогою яких можна створювати й поліпшувати інституції чи матеріальні та абстрактні об'єкти, а також допомагати розвитку особистості.

Ми можемо вивести нашу базову концепцію турботи шляхом модифікації феміністичної моралі турботи, узагальнивши її від рівня турботи про окремих осіб до рівня любові щодо повного спектру елементів нашого світу, включно з його інституційними та матеріальними аспектами. Або ж ми можемо розвивати далі погляди таких прагматичних лібералів як Веблен (Veblen [1914] 1964) та Андерсон (Anderson, 1996), які писали про важливість узагальненого інстинкту майстерності. Ми можемо розпочати також з елементів християнської соціальної думки або з ідей Ганді. Або ж, нарешті, ми можемо зробити наголос на екологічній темі порядкування та турботи, поширюючи цю тему від природи на осіб та інституції.

Мораль любові навряд чи є новітнім винаходом. Вона важлива у багатьох релігійних традиціях. Мораль любові є важливим джерелом мотивації влади поза утилітаризмом, прихильники вважають цю мораль універсалізованою доброчинністю. Як доводив Сінгер (та інші), ця універсалізація може виходити за межі біологічного виду, до якого належить людина (Singer, 1975). Утилітаризм поширює свою "універсальну" доброчинність на усе, здатне відчувати біль та задоволення. Але наша схильність до турботи та любові все ж таки ширша, і утилітаризм не охоплює її повністю. Ми можемо, наприклад, любити планету Земля чи річку або гору. Наша доброчинність виходить за межі чуттєвості у спосіб, якого утилітаризм не визнає. Ми потребуємо альтернативної і кращої інтерпретації того, як позиція турботи стає універсальною.

Імпульс до батьківської любові, вірогідно, має генетичне підґрунтя. Вид людини відрізняється від інших видів живих істот передусім довгою тривалістю дитинства, упродовж якого ми залишаємося безпорадно некомпетентними, а також мірою, якою наші навички не є успадкованими, а відповідно потребують навчання. Батьківська любов, зосереджена навколо

бажання допомогти дитині, зростаючи, стати якомога найкращою є життєво необхідною для нашого виживання. Що значить дорослішання? Воно вимагає визнання меж можливого (чим позначається кінець юності), набуття низки навичок, необхідних для виживання та розквіту, розвитку складної та усталеної ідентичності, а також здатності бути більш об'єктивним, менш егоїстичним та обмеженим, здатності бачити майбутнє.

Що відбувається, коли цей імпульс батьківської любові, необхідний для виживання виду, прикласти до нього самого? Імпульс визріває, він сублімується та узагальнюється. Він застосовується не лише до дитини, а й до інших осіб, потім до юридичних осіб, текстів та об'єктів. Коротко кажучи, він прикладається до будь-чого, що має здатність поліпшуватися, або до будь-чого, що потребує підтримки та лагодження. Якщо ми піклуємося про все це, ми намагаємося зробити це настільки хорошим, наскільки воно може таким бути.

Таким чином, добродійність або любов у своїй генералізованій формі виходить за межі чуттєвих створінь у спосіб, який відбиває наші здатності до любові (утилітаризм на це не здатен). Також вона виходить за межі обмеженої моралі турботи, описаної Гіліган. Ця любов може слугувати своєрідним засадничим міфом для наших моральних проблем: під тиском природного добору сублімованій та генералізованій материнській любові надається перевага над іншими відмінними рисами людського роду. Цей “засадничий міф” може слугувати альтернативою (основаною на моралі турботи та любові) контрактарним та утилітарним оцінкам моралі. Він є спробою пристосувати до сучасних умов традиційне бачення людської природи, за яким ми є вельми недосконалими, але водночас позначеними привабливою силою правди та любові.

III. Привабливість

Здатність удосконалювати інституції є визначальною щодо громадянської компетентності. Саме вона уможливує вияв громадянської форми інституційної лояльності. Саме вона додає розуму до любові громадянина. А для удосконалення інституцій нам потрібна здатність розрізняти краще від гіршого. Ми повинні мати стандарти якості або поняття про благо. І щоб ці поняття блага були визнані громадськістю, вони повинні мати певне підґрунтя у громадянській демократичній практиці, особливо ж у практиці раціонального міркування.

Тут є декілька теоретичних та політичних альтернатив. По-перше, в якості мети ми можемо взяти учасницьку (партиципаторну) демократію. Затим ідентифікуємо громадянське урядування з розсудливістю і поставимо за мету запровадження громадянської участі у будь-яку форму колективних рішень. Однак при цьому виникає ризик заміни більшості наших життєвих справ політикою, що навряд чи є привабливою перспективою. Мені здається, ми звернемося до учасницької демократії лише у тому разі, якщо ігноруватимемо вартість та складність практики обговорення і, крім того, якщо ми зневажаємо свою здатність засвоювати загальні речі, коли ми дійсно щось обговорюємо та застосовувати набутий досвід за інших обставин без потреби щоразу повторювати усі дебати.

З іншого боку, за мету ми можемо взяти злагоду, як це робиться у теорії договору або в дискурсивній етиці. Це, однак, також не дасть задовільних результатів. Злагода можлива лише за високо ідеалізованих умов. Відтак теоретики договору зайняті конструюванням таких уявних ситуацій, як початкової позиції або ідеальної мовної ситуації. Але громадянська практика не є уявною, і громадянська концепція блага краще розвивається на ґрунті реальної практики (навіть у рідкісних та незвичайних випадках).

В усякому разі, злагода, як фундаментальна моральна ціль, значною мірою “кульгає”. Її привабливість, як мені здається, є переважно гоббсівською заслугою. Ми боїмося, що будь-який конфлікт може стати насильницьким та деструктивним, тому ми резонно цінуємо розв'язання конфлікту, яке веде до злагоди. Та все ж немає сумніву, що за теоріями договору

стоїть щось більше, ніж нудна розповідь про страх насилля. Безсумнівно, це також важливо, але це не визначає центральне місце злагоди. Уявіть, що вам якимось дивом вдалося досягти повної злагоди з вашими співгромадянами в усьому світі (а їх є 7 мільярдів) щодо найкращої форми конституції для глобального урядування. На жаль, у цей момент у вас виникла нова блискуча ідея, котра неймовірно поліпшить конституційний устрій. Що б ви цінували більше – злагоду чи потенційне вдосконалення, навіть якщо останнє породжує новий конфлікт? Без сумніву, якщо не брати до уваги гоббсівського побоювання, ми маємо обрати вдосконалення.

Фундаментальнішим моральним мотивом, ніж згода є удосконалення світу. Але це дійсно вимагає наявності способу розрізнення кращого від гіршого. Маючи перед собою це основоположне питання, я переконаний, ми неодмінно звернемося до ідеї привабливості. Привабливість інституції (або ідеалу) – це її здатність створювати згоду, її здатність приваблювати думки. У випадку інституцій ми також можемо назвати це здатністю до легітимації. Привабливість відтак має *дещо* спільне зі згодою, але вочевидь не є тим самим, що й згода. Я пропоную використовувати привабливість як показник якості, котрий допомагає відрізнити хороше від поганого.

Коли я зростав у комуністичній Польщі, на багатьох сірникових коробочках можна було бачити старий ленінський лозунг “*Комунізм = радянська влада + електрифікація*”. Не будучи у захваті від ленінських лозунгів, ми могли на цьому практикуватися в алгебрі (наприклад, було досить легко дати ленінське рівняння електрифікації). Важко уникнути свого минулого, тому у високоповажному дусі цього ленінського лозунгу я пропоную наступне як стислу інтерпретацію договірної традиції: “*Контрактаризм = Гоббс + привабливість*”. Проте я пропоную вивести привабливість з цього рівняння контрактаризму.

Привабливість інституцій та ідей є властивістю, яку можна досліджувати емпірично. Найкраще це зробити за умов, коли привабливість має найбільше можливостей набути виразної видимості. Такі умови можуть бути там, де особи, які приймають рішення, є відносно неупередженими, а зазвичай потужні сили власних інтересів відносно слабкі. А також там, де широке обговорення обмежує характерну для людського життя схильність до помилок. Ситуації раціонального неупередженого обговорення є найкращими емпіричними умовами для перевірки привабливості ідей та інституцій, а також пошуку чинників, що сприяють привабливості. Ситуації такого роду можна конструювати експериментально (див., наприклад, Frohlich and Orpenheimer, 1992), але ситуації, близькі до змодельованих, можуть виникати й у звичайних умовах: у судах або установах, подібних до судів, також у комісіях та агенціях, створених для позапартійного обговорення політичних питань.

Емпіричне дослідження привабливості розвиває деякі добре опрацьовані традиції дослідження. Воно може сприяти емпіричному дослідженню справедливості. Як вивчення здатності до легітимації, воно також продовжує різноманітні та тривалі зусилля емпірично дослідити проблему легітимності.

IV. Легітимність та здатність до легітимації

Привабливість інституцій – це інша назва їхньої здатності до легітимації, тому тему легітимності можна вважати продовженням теми привабливості. Легітимність інституцій початково пояснювалася їхньою справедливістю або правомірністю. Пізніше вона була трансформована у веберівську традицію, де пояснюється не справедливістю як такою, а уявленнями про справедливість. Для веберіанців інституція є легітимною не через те, що вона справедлива або правомірна, а через те, що її вважають справедливою або правомірною.

У такий спосіб поняття легітимності набуває емпіричного змісту. З погляду Вебера, люди підкоряються інституціям почасти через стимули, пов'язані з покорою і непокорою, але почасти й через їхню віру в те, що інституції є справедливими та правильними. Чи є вони насправді справедливими та правильними, стосується вже нашої оцінки цих інституцій, але

не нашого пояснення людської покірності. Відтак нормативне поняття легітимності заміщується на емпіричне, засноване на переконанні.

Однак систематичне емпіричне досліджень переконань навряд чи можливе. Справді, як можна дослідити переконання щодо справедливості або правомірності інституцій? Яким чином поняття науковця про справедливість або правомірність можна співвіднести з відповідними поняттями населення, що їх досліджує науковець? Безумовно, якийсь зв'язок має бути, інакше науковець і не брався б за емпіричне дослідження легітимності. Проте тут існує чимало можливостей, деякі з яких припускають істотний збіг між емпіричним дослідженням легітимності та інтересами принаймні деяких теоретиків нормативності.

Зміст таких абстрактних понять як справедливість або правомірність для більшості людей є занадто неоднозначним, складним і незрозумілим. Те ж саме стосується й інших понять моралі. Це суттєва проблема, якщо говорити про емпіричне дослідження легітимності у веберівському розумінні, як дослідження переконань чи систем переконань (з використанням, скажімо, опитувань або глибинних інтерв'ю). Ймовірно, ми одержимо хаотичні результати, оскільки переконання людей є хаотичними.

Чи існує *емпірична* альтернатива? Так, існує. Замість дослідження думок, ми можемо дослідити один емпіричний механізм (або, можливо, невелику кількість таких механізмів), що впливає на ці погляди, водночас ігноруючи усі інші механізми, котрі також мають вплив на думки. Відтак питання полягає не в тому, що люди насправді вважають справедливим чи правомірним, а в тому, які саме механізми, що впливають на переконання людей, найбільш відповідають нашому (нашої культури, нашої науки або, водночас обох) розумінню справедливості, правомірності та легітимності. У такому разі ці альтернативи нормативно будуть значно прийнятнішими, ніж засноване на переконаннях веберівське розуміння.

Так що забудьмо про переконання та про легітимність, як зразок переконань. Ми можемо переформулювати предмет, замінивши легітимність на здатність до легітимації, здатність приваблювати думки. Основи легітимності, присутні у дискусіях серед веберіанців (традиція, харизма, раціональність), відтепер можуть розглядатися як джерела здатності до легітимації. Вони надають інституції здатності формувати в людях волю до жертвовності. Перехід від легітимності, як моделі переконань, до здатності легітимації знову робить суб'єкта важливим для нормативної теорії, це дає можливість легітимності стати осердям нашої оцінки громадянської компетентності.

Проте ми мусимо представити деякі додаткові зміни. У стандартному веберівському трактуванні об'єктом легітимності є інституція, ознакою є слухняність, а її основою є певна форма веберівської тріади: традиція, раціональність та харизма. Нам необхідно відійти від стандартного трактування в усіх трьох галузях: об'єкті, ознаці та основі.

По-перше, легітимність або здатність до легітимації не є чимось унікальним, її краще розглядати як один із аспектів ширшого явища – любові. Позицію турботи та любові можна знайти також у ставленні до осіб та речей. Це є узагальненою етикою турботи Гілган: прихильне ставлення до інституцій, батьківське ставлення до дитини, як і екологічна мораль управління щодо природи та речей.

По-друге, готовність до жертвовності (поза потребами власних інтересів) з метою дотримання інституційних правил є лише одним із можливих знаків легітимності. Таку готовність зазвичай знаходимо у лояльності або легітимності суб'єкта, вираженій в захисті, підтримці та слухняності. Лояльність громадянина, навпаки, виявляється через зусилля удосконалення та реформування. В останньому випадку джерела здатності до легітимації слугують як причинами підпорядкування та підтримки інституції (як і у більш стандартному "суб'єктному" розумінні), так і орієнтирами для інституційної реформи.

По-третє, традиційна веберівська дискусія щодо основ легітимності є неповною, а елемент, якого у ній бракує, безпосередньо стосується здатності до легітимації, як і її застосування до наших концепцій громадянської компетентності.

Якщо починати з Вебера, то нам насамперед необхідно переформулювати нашу концепцію харизматичного. Я пропонував би почати з пропозицій Шильса (Shils, 1968) та Айзенштадта (Eisenstadt, 1968). За Вебером, харизматичності притаманні дві найбільш відмінні властивості: творчість та виключність. Окремий лідер, який порушує всі усталені правила, чи то Ісус Назарянин, а чи Гітлер, є найкращим прикладом харизматичного авторитету. Шильс та Айзенштадт, навпаки, ототожнюють харизматичне із серйозним та священним (у широкому розумінні). Харизматичність може вважатися і творчим елементом, здатним руйнувати або будувати інституції. Але вона також є всеосяжною; у легкій формі вона всюди навколо нас, відтак навряд чи може бути виключною. Священне чи харизматичне не є рідкістю, але й чітко не вирізняється і не відокремлюється від світського. Усі люди, ситуації та інституції до певної міри священні.

Розуміючи харизматичний вимір таким чином, ми можемо також переформулювати співвідношення між раціональним та священним. Ми можемо розглядати їх обох як виміри здатності до легітимації, а не як взаємовиключні категорії. Затим можемо здійснити пошук таких комбінацій раціонального і священного, які б мали найбільший потенціал зміцнення здатності до легітимації. Аби зрозуміти, з чим це може бути пов'язане, варто пильніше подивитися на внутрішню складність як раціонального, так і священного.

V. Раціональне та священне

Чіткі приклади раціональної дії або раціональних інституцій повинні обов'язково містити певну форму розрахунку або обміркування, певний аналіз наслідків, витрат та переваг. З іншого боку, серед яскравих прикладів ірраціональних дій є такі, що ґрунтуються на імпульсі. Але контраст між діями, заснованими на розрахунках та обмірковуванні з одного боку, та імпульсивними діями з іншого, не охоплює цілком відмінність між раціональним та ірраціональним. Дія без будь-якого розрахунку та обмірковування може все-таки бути проявом *мовчазного* досвіду. Якщо це так, то така дія може ґрунтуватись на імпульсі, основою якого є знання, тобто на імпульсі раціональному. Ми знаємо, що робимо, навіть коли діємо без усякого розрахунку або обмірковування.

Що ж тоді насправді відрізняє раціональне від ірраціонального у людських діях та людських інституціях? Коли б я писав філософський трактат, то, ймовірно, мені слід було б дати довгу детальну відповідь. Але, з огляду на нинішню мою мету, дозвольте запропонувати дещо простіше: інституції та дії будуть вважатися раціональними тією мірою, якою вони припускають вмиле пристосування до людських можливостей. Відтак, якщо не заснований на знанні імпульс, пристрасть або природна схильність призводять до згубних наслідків, ми винаходимо нову процедуру прийняття рішень, котра бере до уваги наслідки дій, їх вартість та корисність. Або, якщо ми збентежені своїми розмірковуваннями, ми артикулюємо правила мислення, продукуючи логіку. Будуючи інституції, ми забезпечуємо включення до них механізмів запобігання помилок, виявлення помилок та виправлення помилок.

Якщо розпізнавання меж людських можливостей та компетентна адаптація до них є ознакою раціональності, то відсутність вказаного служитиме також ознакою ірраціональності. Дії, основані на припущенні людської досконалості, безпомилковості або повної автономності, слугуватимуть початковими прикладами ірраціональності. У своїх крайніх формах вони можуть пов'язуватися з догматичним покладанням на безграмотний імпульс та на віддання переваги чистій волі.

Раціональність та ірраціональність, якщо їх сприймати таким чином, є сумісними із властивістю, яку Вебер назвав харизмою. Це просто два різні виміри соціального явища. Дії та інституції можуть бути у різний спосіб як раціональними, так і харизматичними.

Харизматичний вимір ще менш зрозумілий, ніж раціональний, і, принаймні настільки ж, внутрішньо складний. Едвард Шилс дав хороший початок з'ясуванню природи харизми та

її зв'язку зі священним. Харизма, пише він, “є якістю, притаманною людям, діям, ролям, інституціям, символам та матеріальним об'єктам через їхній передбачуваний зв'язок з “остаточними”, “фундаментальними”, “життєвими” силами, що визначають порядок” (Shils, 1968, 386). “Харизма” Шилса наближено відповідає тому, що Еліаде, серед інших, ідентифікував як священне: “Священне є еквівалентом сили і, врешті-решт, реальності. Священне насичене буттям. Священна сила означає реальність і водночас тривалість та ефективність. Полярність священне-світське часто виражається як протиставлення між реальним та нереальним або псевдореальним” (Eliade, 1959, 12). В роботах Шилса та Еліаде основна тема полягає в ототожненні священного з надзвичайно об'єктивним та реальним.

Та є ще одна тема, опрацьована навіть чіткіше в роботах Рудольфа Отто, який у своїй книзі “Ідея святого” зробив спробу описати ірраціональні аспекти досвіду священного, зосередившись на відчутті благоговіння, що надихає священне. Услід за Шлермахером він описує священне, як радикальну форму досвіду залежності, “свідомість створіння” або “емоцію створіння, зануреного у свою нікчемність та придаленого нею, на відміну від того, що є найвищим від усіх створінь” (Otto, 1958, 10). Це змішане почуття тремтіння (спорідненого із страхом або жахом) та захоплення, до якого долучається елемент всемогутності й “величності”, за виразом Отто. Натхнення благоговінням зазвичай відчувається як джерело сили та енергії, “життєвості, пристрасті, емоційного настрою, волі, сили, руху, захоплення, активності, стрімкості” (там само, стор. 23). Ця друга тема в описі священного підкреслює не стільки зв'язок з реальністю, скільки його непомірну творчу та руйнівну силу.

Є, нарешті, ще й третя тема в описі священного, яку також знаходимо в “Ідеї святого” Отто. Священне провокує “відчуття чогось неймовірного, жахливого та зловісного” (там само, стор. 14). Воно заховане в містерію, і відчувається як “зовсім інше”. Ми зустрічаємося з ним, як з “абсолютним дивом, подив перед яким робить нас нікими” (там само, стор. 26). Ми відчуваємо щось, чия ідентичність абсолютно відмінна від будь-чого іншого, з чим ми знайомі.

Отже, аби зрозуміти священне і, відтак, священний або харизматичний аспект дій людей та інституцій, нам слід пам'ятати принаймні про ці три виміри священного: (1) священне, як справді *реальна*, світова та об'єктивна правда; (2) священне, як наділене надзвичайними творчими та руйнівними *силами*; (3) священне, як “абсолютно інше”, наділене абсолютно іншою *ідентичністю*.

Повніше визнання цієї внутрішньої складності священного уможливило краще бачення його різноманітних, сильніших та слабших проявів у соціальних явищах та різних способів, якими воно може поєднуватися з раціональністю. Розглянемо два приклади: патріотизм та мораль. Патріотизм підкреслює окрему ідентичність групи або інституції, її існування як “абсолютно іншого”. Мораль, навпаки, намагається підкреслити універсальність та об'єктивність норм. Обоє, таким чином, є частиною священного, хоча відмінних аспектів священного.

Більше того, у патріотизмі, як і в моралі, ми бачимо різну міру поєднання з раціональністю. Відтак патріотизм може виявлятися у “фундаменталістській” формі, як ксенофобний націоналізм, коли підкреслюється перевага власної групи та радикальна недосконалість усіх інших. Але патріотизм може виявлятися також у раціоналістській формі, що зосереджується на обмеженнях та недосконалості власних національних інституцій, та втілюватися у *реформістських*, а не захисних імпульсах.

Мораль так само може виявлятися у розмаїтті форм. Вона може бути “фундаменталістською”, коли заснована на переконанні у цілковитій надійності наших моральних інституцій, наших суджень про правильне та помилкове, не залишаючи жодного місця раціональності як набору стратегій, що можуть удосконалити ці інституції. Це мораль, яка цілковито базується на самоочевидних моральних істинах, джерело яких може бути

секулярним або релігійним, але не надається жодної ролі раціональному дискурсу з моральних питань.

Найбільш радикальною опозицією цій фундаментальній моралі є чисто раціоналістська етика, що відкидає будь-які ознаки священного, і відтак покладається на об'єктивні істини, природне право і природні закони. За Рорті, ця опозиція намагається “скинути або докорінним чином переглянути не тільки ідею святого, а й ідеї “відданості істині” та “задоволення найглибших потреб духу”. Процес відходу від ідеї божественного... має досягти найвищої точки у нашій подальшій нездатності вбачати користь такого поняття, коли конечні, смертні, випадково існуючі людські істоти можуть виводити сенс свого існування з будь-чого, за винятком інших конечних, смертних та випадково існуючих людських істот” (Rorty, 1989, 45). Мораль відтак здебільшого може бути раціональним інструментом людських інтересів, як у різних утилітарних так і договірних концепціях.

В моралі також можуть поєднуватися елементи священного та раціонального. Вона може серйозно сприймати міцні інтуїтивні моральні цінності, без припущення їхньої досконалої безпомилковості, залишаючи таким чином простір для різноманітних раціональних процедур: раціональних реконструкцій міцних інтуїтивних моральних цінностей через обмірковування або дослідження того, що надає сили ідеалам. Метою таких процедур буде формулювання (завжди недосконале) засадничої моральної компетентності. Це, напевно, є відходом від чистого раціоналізму, що додає етиці емпіричного компоненту.

Чимало чистих раціоналістів мовчазно припускають (Рорті зробив це явно) бачення історії, протягом якої людська природа трансформувалася (та мала трансформуватися), поступово втрачаючи всякий інтерес до священного. Однак є причини ставити під сумнів як емпіричні, так і нормативні засади такого погляду. Досвід ХХ століття доводить, принаймні для мене, що священне не так вже й легко викоринити. Воно може зазнавати загроз та утисків, але воно не зникає. За репресіями проти священного йде надзвичайне та потужне повернення репресованого. Це створює таких небагатьох, як Рорті, але також Гітлерів та Сталіних.

На мою думку, безпечніше вважати, що природа людини є майже незмінною, і священне завжди залишатиметься з нами. Та припустимо, що його *можливо* викоринити. Чи буде це добре? Безумовно, ні, якщо ми залишимося без священного у вік чистої технократії, сполученої зі споживацьким задоволенням. Навіть утилітарист вважатиме такий наслідок небажаним. На моє переконання, для нас набагато кращим буде пошук досконаліших шляхів поєднання раціонального та священного. А врівноважений розвиток раціонального і священного дасть і особі, і інституції поєднання якостей, котрі, узяті разом, найкращим чином описуються як зрілість.

На заключних сторінках своєї книги “Політика як покликання” Вебер висловлює похвалу зрілості: “Безмірно зворушливо, коли *зріла* людина... є свідомою своєї відповідальності за наслідки своєї поведінки... Тоді вона діє, сповідуючи етику відповідальності, і в певний момент вона досягає точки, коли може сказати: “На цьому стою, не можу інакше”. І це по-справжньому людяно й зворушливо... Наскільки це можливо, етика остаточної необхідності та етика відповідальності не суперечать одна одній, вони радше доповнюють одна одну, і тільки разом вони формують істинну людину – людину, яка *може* мати “покликання до політики” (Weber [1921] 1958, 127). І далі він додає: “Вислів “Диявол старий. Тож доживіть до старості, аби зрозуміти його!” не стосується віку в термінах хронологічних років... Вік не є вирішальним, вирішальним є набуте вміння неослабного спостереження за реаліями життя” (там само, стор. 126)

Але зрілість полягає не лише у веберівській рівновазі між етикою відповідальності та етикою остаточної необхідності, у сполученні з жорстоким реалізмом. Вона вимагає здатності до об'єктивності, як в емпіричних судженнях, так і в нормативних оцінках. Ми бачимо її у розвитку “его”, описаному фрейдистами та психологами інших шкіл, а також у

ключових особливостях морального розвитку (Piaget, 1965; Kohlberg, 1969, 1979, 1981). Вона вимагає також безпечної, відмінної, комплексної та сталої ідентичності. Зрілою особою є також та, що використовує, принаймні у деяких сферах, свої творчі сили, істотні як за діапазоном, так і за якістю. Найважливіше, що зрілою є особа, яка повністю адаптована до своїх меж. Це поєднання особливостей є рівнозначним збалансованому розвитку священного (об'єктивність, ідентичність, творча сила) та раціонального (усвідомлення меж).

VI. Зрілість

Запропонувати ідею зрілості¹, як мети особи та інституції означає говорити про важливу історію людського життя. Постмодернізм атакує усі подібні історії (називаючи їх “мета-оповіданнями”), особливо ж раціоналістські історії, починаючи з епохи Просвітництва, зосереджені навколо Розуму й Прогресу. Однак деякі великі оповіді варті того, щоб їх зберігати, не лише, тому що вони правдиві, але й тому, що без них наше життя стане вбогим, а політика жорстокою. Однією з таких оповідей є оповідь про зрілість: центральна оповідь людства про зростання від дитинства через юність аж до зрілої дорослості, як про наші індивідуальні життя, так і про соціальні зміни. Нашим основним особистим і політичним завданням повинне бути сприяння цьому процесу.

Метафора дорослішання людства, котре залишає старі дитячі шляхи, міститься в одому із пра-документів просвітницької традиції – у роботі Канта “Що таке Просвітництво?”. Кант визначає Просвітництво як *“вихід людини із створеної нею незрілості”, що є “нездатністю використовувати свій розум без провodu стороннього”* (Kant, [1784] 1949, 132). Просвітництво, таким чином, визначає для людства шлях поступу від незрілого дитинства до зрілої дорослості. Постмодерний стиль відкидає цю оповідь. І нині майже всі мають серйозні сумніви щодо цього. Однак, на моє переконання, більшу частину цієї великої оповіді можна зберегти, якщо ми перекажемо її на новий лад.

Метафора зростання усе ще залишається чинною, хоча нам потрібно розрізняти привабливі та непривабливі форми дорослості (привабливі форми навряд чи неминучі). А наш вихідний пункт виглядає зараз інакше: нам слід відкинути не дитинство цивілізації, а її юність. Насправді настрої та перспектива “пост-структуралізму” та більшості постмодернізму дуже нагадує мені розчаровану юність. Це можна розглядати як ознаку прогресу: шлях від юності до дорослості часто проходить через розчарування. Затим можна очікувати більш зрілого настрою та інтелектуального ставлення.

Якщо дорослішання означає вихід з дитинства, ми зосереджуємося на відмові від дитячих ілюзій та зачарувань, і нашою метою стає звільнення з-під батьківського авторитету. На пізнішій стадії дорослішання означає вихід із юності. На цій стадії ми більше не переймаємося незалежністю від стороннього авторитету та відкиданням усієї одержаної мудрості. Відмова від юності дозволяє нам повернутися на шляхи, подібні дитячим, що їх Рікьор назвав другою наївністю. Отож можемо повернутися до деяких із основних уроків, отриманих у дитинстві, одним з яких є розуміння важливості дорослішання.

VII. Юність та зрілість

Прості метафори, що створюють кантівський образ Просвітництва, усе ще можуть бути чинними. Традиційне суспільство представляє дитинство людства, з обмеженим вибором, обмеженим усвідомленням вибору та обмеженою компетентністю. Сучасний період становить юність людства – період стрімкого зростання, коли нас розривають нові

¹ Мої коментарі щодо зрілості, опубліковані у цьому розділі, дещо різняться з версією однієї з попередніх праць (Soltan, 1997).

неконтрольовані бажання, коли ми понад усе шукаємо можливості встановити свою незалежність та автономію. Нас веде потужний імпульс до повстання та руйнування.

Дух юності є привабливим для революцій. Тому сучасна культура, сучасна політика та сучасна економіка побудовані на революціях – спочатку на революції Коперника та Ньютона у культурній сфері, потім на Французькій революції у політичній сфері, і, нарешті на індустріальній революції в економічній сфері. Вони у різний спосіб комбінують різноманітні ознаки юності, як то швидка експансія сили (зростання, завоювання), відмова від дитячих ілюзій, емансипація та байдужість до обмежень.

Політика, зосереджена на правах (Дворкін) чи емансипації (Габерманс) має на меті створити світ, котрий є зростаюче залежним від нашого індивідуального або колективного втручання, світ, у якому зміна вже не є чимось, що просто з нами сталось. Ми вже не нагадуємо дітей. Але це ще не означає, що ми стали зрілими дорослими. Незалежність та емансипація є лише передумовами зрілості, однак не достатніми для неї. Відтак завдання емансипації є лише одним з аспектів дорослішання, хоча й надзвичайно важливе в юності.

У дорослому стані інші турботи. Ми можемо дозволити собі трохи більше незалежності (хоча й ніколи сповна). Натомість ми приділяємо більше уваги потребам та відповідальності щодо захисту й удосконалення різних елементів світу, що перебувають під нашою опікою. Зрілість вимагає як незалежної впевненості у своїх силах, так і турботливого ставлення до чогось або до когось. Вона містить елементи як чоловічих, так і жіночих стереотипів на кшталт андрогінної суміші. Ось як віце-президент Гор сказав про це:

“[Кожна] стадія життя справляє глибокий вплив на те, як особа ставиться до світу. Юнаки, прикладом, мають відчуття безсмертя, котре притупляє їхнє сприйняття деяких видів фізичної небезпеки. З іншого боку, впродовж середнього віку емоційно зрілі дорослі люди відчувають природне бажання витратити більше часу та зусиль на те, що Еріксон назвав генеративністю: на роботу по створенню можливостей на майбутнє. Це надзвичайно сильна метафора: цивілізація, котра, подібно юності, набула нових сил, але не зрілості для мудрого їх використання, також несе ризик нереалістичного почуття безсмертя та притупленого сприйняття серйозної небезпеки. Подібним чином наша надія, як цивілізації, може полягати у наших можливостях достосуватись до здорового почуття самих себе, як глобальної цивілізації, такої, що має зріле почуття відповідальності за створення нових та генеративних стосунків між нами самими та планетою Земля” (Gore, 1992, с. 213).

Зрілість (як це закладено у самому слові) є кінцевою точкою розвитку. Проте найчастіше зрілість не є кінцевою точкою розвитку і, безперечно, не є необхідною кінцевою точкою. Вона радше бажана та *приваблива* кінцева точка розвитку. Зрілість є цілком добре розвиненою умовою. Концепції зрілості можуть слугувати стандартами якості в оцінці усіх явищ, що розвиваються, включаючи екосистеми, літературні та інтелектуальні стилі, інституції та режими і, звичайно ж, включаючи осіб. Такі різні контексти потребуватимуть різних концепцій зрілості, але цим концепціям зовсім не обов’язково бути повністю відмінними. Ми можемо знайти ознаки зрілості, спільні для різних речей, включаючи осіб, інституції та екосистеми.

Прагнення до зрілості не можна ототожнювати із стилем політичної або моральної теорії, для якої добродесна та цілком розвинена особа є єдиною метою, незалежно від того, чи базується ця теорія на аристотелівському розумінні гідності, а чи на марксистському розумінні відчуження. Прагнення до зрілості є ширшим, оскільки не лише особи здатні до розвитку та визрівання. Однак, якщо ми хочемо краще розуміти зрілість, саме індивіди є визначальними. Людський розвиток з його фундаментальними стадіями дитинства, юності та дорослості правитиме за природну модель для розуміння зрілості.

Дослідження зрілих людей розвинулося у психології як частина реакції проти погляду на людську природу, заснованому на терапевтичному досвіді спілкування з людьми на різних стадіях психічних хвороб або розладів. Дослідивши до дрібниці психічні хвороби, дехто з психологів зацікавилися (з метою рівноваги, якщо не більше) структурою характеру здорових індивідів. Маслоу назвав їх самореалізаторами, Роджерс назвав їх повністю функціональними особами. Хіт просто назвав їх зрілими.

Праці Маслоу (Maslow, 1954, 1968, 1971) про цілком здорову, цілком розвинену особистість належать до числа найвідоміших. Він почав з виокремлення вибірки привабливих особистостей, включно із деякими історичними постатями, намагаючись визначити низку якостей, що відрізняли їх від менш привабливих, але звичніших людських типів. Цим шляхом він дійшов до свого поняття самореалізованих особистостей, що характеризувалися сталою, автономною та цілісною ідентичністю, підвищеною об'єктивністю, чіткішим сприйняттям реальності, відкритістю до нового досвіду, а також здатністю до любові.

Два заперечення до праці Маслоу мають безпосереднє відношення до цієї дискусії. По-перше, його метод був чарівно та безсоромно неакуратним. Зрештою, було важко зрозуміти, чи не є самореалізатори просто типом особистості, який найбільше подобався Маслоу. По-друге, праці Маслоу, разом із рухом за розвиток людських можливостей, частиною якого вони є, приділяли недостатньо уваги обмеженням та неминучим недосконаlostям людської природи.

Перше заперечення є серйозним, але його можна подолати. Досить поглянути на краще обгрунтоване (хоча й менш відоме) дослідження Дугласа Хіта (Heath, 1965, 1977). Хіт також обирає для вивчення вибірку "здорових" людей, але обирає їх значно систематичніше. В різних середовищах (та в різних країнах) він просив місцевих інформаторів повідомити про найбільш зрілих людей серед тих, кого вони знали. Він відібрав для вивчення людей, які загалом вважали зрілими тими, хто їх знав. Отже, якщо праці Маслоу можуть бути поставлені під сумнів як просто добре артикульовані його уподобання щодо людей, праці Хіта можна точніше визначити, як артикулюючу ідеалу зрілості, більш-менш виразно притаманного різним культурам та субкультурам. Відтак цікаво зазначити, що емпіричні знахідки Хіта досить важко відрізнити від знахідок Маслоу. Зрілі люди є реалістичнішими та об'єктивнішими, мають цілісну, сталу та автономну ідентичність, а також "здатні надавати досвіду символічної форми".

Однак і Маслоу, і Хіт упустили один з аспектів зрілості, що багатьма спостерігачами вважається центральним: зрілість передбачає реалістичне визнання своїх меж та недоліків, як і формування розумних шляхів подолання цих обмежень. Колись я запитав психолога, який вивчав молодих людей, про його визначення юності. Юнаком, відповів він, є той, хто вважає, що все можливе. Визнання жорстких меж того, що є можливим, наприклад, неминучості страждань та смерті, є критичним елементом переходу до зрілості.

Важливість такого визнання надає драматичної сили історії молодого Сіддхарті Гаутами. Батько захищав його від усіх усвідомлень таких меж, включаючи усвідомлення існування страждання, хвороби та смерті. У такий спосіб нав'язаного незнання він штучно утримувався подалі від зрілості. Як оповідається, відкриття обмежень людського існування було для нього драматичним, запізнитим та несподіваним. Воно цілком змінило його життя. Для більшості з нас таке відкриття відбувається поступово і тому є менш драматичним. Ми просто стаємо зрілими дорослими, не Пробудженими, не Буддою.

Поняття зрілості, яке ми емпірично сформуvalи услід за Хітом та іншими, описує привабливий характерний тип окремих особистостей. Його основними компонентами є усталена ідентичність, здатність до об'єктивності та турботи, а також раціональне достосування до обмежень. Це поняття видається близьким до поняття зрілості інституції чи режиму, як привабливого характерного типу інституцій, заснованому на збалансованому

розвитку раціонального та священного. Відтак ми відкриваємо глибокі аналогії між привабливими формами зрілої особистості та привабливими (легітимними) формами інституцій. Тут, звичайно, можуть бути як необмежені збіги, так і плутанина на підставі неприпустимого розширення понять. З іншого боку, ми можемо повідомити й дещо важливе: поняття добра, складний та привабливий наслідок, який можна застосовувати для широкого кола об'єктів та широкого спектру культур. Ця друга альтернатива здається мені цікавішою; я також вважаю її правдоподібнішою, адже збіги такого типу вірогідно можуть натякати на природу глибшої істини.

Отже, нашою метою повинна бути зрілість. Нам потрібно мати чітку уяву про її природу, особливо ж, якщо брати до уваги часте вживання цього терміну нині як евфемізму немічної старості. Цей евфемістичний різновид зрілості є дослівним кінцевим пунктом, завершенням усякого розвитку та усіх істотних змін. Це кінець ідеології, кінець лібералізму, або кінець історії. Для означення цього типу зрілості спадають на думку такі метафори, як старезність, склероз (Olson, 1982) або банкрутство (Lowi, 1979). Це вельми непривабливе поняття, порівняння з яким надає тривалій юності ще кращого вигляду.

Окреслена мною *ідеальна* зрілість є іншою. Вона – я стверджую це як емпіричну гіпотезу – є шлюбом священного та раціонального. Ця гіпотеза має пояснювальне значення у різних контекстах. Серед іншого вона допомагає пояснити, чому зрілість є настільки складною. Немає нічого складнішого, ніж примирити раціональне із священним. Тут ми маємо фундаментальну суперечність між людським досвідом та соціальним життям. Зрілість вимагає від нас переробити цю основоположну суперечність на щось рутинніше, що можна розв'язати, що дозволить нам уникнути віковичного протистояння між звільненням від чар раціоналізмом та романтичним анти-раціоналізму.

Така зрілість навряд чи є старечою або склеротичною. Вона поєднує елементи дитячої наївності з дорослим реалізмом. Вона нагадує битву на два фронти: проти дитячості та юнацтва з одного боку, та проти розпаду і старечості (включно з інституційним склерозом Заходу, на який скаржаться нині чимало науковців), з іншого боку. Ідеал зрілості містить велику дозу життєвості, як спосіб побороти розпад та руїну. І саме цей ідеал, на моє переконання, повинен бути у самому серці наших громадянських зобов'язань.

ЛІТЕРАТУРА

- Anderson, Charles. 1996. How to Make a Good Society. In Karol Edward Soltan and Stephen Elkin, eds., *The Constitution of Good Societies*. University Park: Penn State Press.
- Benhabib, Seyla, and Fred Dallmayr, eds. 1990. *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge: MIT Press.
- Dworkin, Ronald. 1985. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald. 1986. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Eisenstadt, S. N. 1968. *Max Weber on Charisma and Institution Building*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eliade, Mircea. 1959. *The Sacred and the Profane*. New York: Harcourt, Brace.
- Frohlich, Norman, and Joe Oppenheimer. 1992. *Choosing Justice: An Experimental Approach to Ethical Theory*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gore, Albert. 1992. *Earth in the Balance*. Boston: Houghton Mifflin.
- Hayek, Friedrich. 1945. The Use of Knowledge in Society. *American Economic Review* 35: 519-30
- Heath, Douglas. 1965. *Explorations of Maturity*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Heath, Douglas. 1977. *Maturity and Competence*. New York: Gardner.

- Kant, Immanuel. (1784) 1949. What is Enlightenment? In Carl Friedrich, ed., *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings*. New York: Modern Library (Random House).
- Kohlberg, Lawrence. 1969. Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization. In David Goslin, ed., *Handbook of Socialization Theory and Research*. Chicago: Rand McNally.
- Kohlberg, Lawrence. 1979. Justice as Reversibility. In Peter Laslett and James Fishkin, eds. *Philosophy, Politics, and Society*, 5th series. New Haven: Yale University Press.
- Kohlberg, Lawrence. 1981. *The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row.
- Lowi, Theodore. 1979. *The End of Liberalism: The Second Republic of the United States*, 2d ed. New York: W. W. Norton.
- Maslow, Abraham. 1954. *Motivation and Personality*. New York: Harper.
- Maslow, Abraham. 1968. *Toward a Psychology of Being*. Princeton, N.J.: Van Nostrand.
- Maslow, Abraham. 1971. *Farther Reaches of Human Nature*. New York: Viking.
- Olson, Mancur. 1982. *The Rise and Decline of Nations*. New Haven: Yale University Press.
- Otto, Rudolf. 1958. *The Idea of the Holy*. New York: Oxford University Press.
- Piaget, Jean. 1965. *The Moral Judgment of the Child*. New York: Free Press.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shils, Edward. 1968. Charisma. In David Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 2. New York: Macmillan.
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation*. New York: Random House.
- Sołtan, Karol. 1997. Grow Up! *The Good Society* 7(1): 61-65.
- Veblen, Thorstein. (1914) 1964. *The Instinct of Workmanship and the Stale of the Industrial Arts*. New York: W. W. Norton.
- Weber, Max. (1921) 1958. Politics as a Vocation. In H. H. Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber*. New York: Oxford University Press.