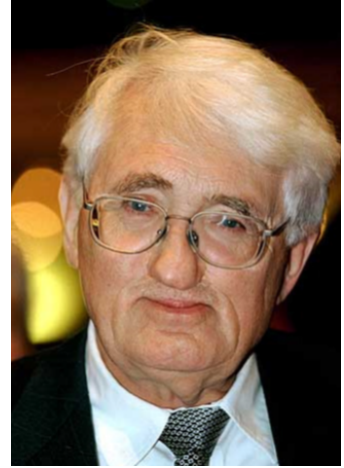


УДК 130.3:165.74

**Юрген ГАБЕРМАС**

**ДО РЕКОНСТРУКЦІЇ ІСТОРИЧНОГО  
МАТЕРІАЛІЗМУ<sup>1</sup>**



*Книжка всесвітньо відомого німецького філософа Юргена Габермаса присвячена аналізу марксистської соціальної теорії та загальним потенціалам еволюціоністської концепції суспільства. Охоплено широкий спектр сюжетів: від ролі філософії у марксистській та раціональних й етичних підвалин ідентичності до компаративістики соціальних теорій та проблеми легітимності. 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 легітимності 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 визначним вагомим внеском у сучасну соціальну теорію.*

**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. По-перше, Габермас намагається як найточніше визначити межі, у яких має розгортатися така теорія, якщо відмовитися від хибних намагань увідповіднити її хронологічним межах 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

<sup>1</sup> © В. Куплін, переклад з німецької мови;  
© Український філософський фонд

напружена подвійність ідентичності Я: національної й загальнолюдської. У частині IV увага концентрується на комплексі проблем, пов'язаних із легітимацією: якщо нормативні структури слідують 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 переходить 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.

**В. М. Куплін**

## I 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, 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 посплатися 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 універсальна 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 теоретичної традиції, що сходить до Маркса, була небезпека зісковзнути в погану філософію; особливо це давалося взнаки завжди тоді, коли виникала тенденція підпорядковувати філософські постановки питання сцієнтистському розумінню науки. Уже в самого Маркса історико-філософський спадок постає іноді дещо нерелективно (1); потім історичний об'єктивізм виказує себе передусім в еволюційних теоріях Другого Інтернаціоналу, наприклад у Каутського, і в діаматі (2). 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 Фройда, 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 спеціально (4), 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'язуваного 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 соціалізму (5): філософська етика, яка не обмежується метаетицизмами висловлюваннями, все ще стоїть сьогодні перед завданням постконструювати (*nachkonstruieren*) (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.), якщо це їй вдасться, всезагальні комунікативні передумови й методи виправдання норм і цінностей (6).

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 консенсуально (7). Якщо це ідеалізм, то він вищою мірою натуралістичним чином належить до умов відтворення роду, який мусить зберігати своє життя завдяки праці й інтеграції, а отже

також і на основі здатних бути істинними пропозицій і норм, що потребують виправдання (8).

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, 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 дещо 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

у суспільнених 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 небезпеці 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 проблеми (9). 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 книги (10), 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 діяльності, 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 опередмеченою 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 східчато. Дуже уможливно я хотів би розрізнити (а) симбіотичний, (б) егоцентричний, (в) соціоцентристсько-об'єктивістський і (г) універсалістський шаблі розвитку (11).

(а) Протягом першого року життя не можна знайти жодних точних ознак суб'єктивного розділення суб'єкта й об'єкта. Очевидно, дитина на цьому шаблі 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 шаблі 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 похитнутим, 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 вводять 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 шаблю 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 шаблі 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 світу (12): наприклад, диференціацію часових горизонтів, а також роз'єднання фізично вимірюного 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 різ-

ні 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 заміняють 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 децентрації (14) 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 особи (15).

*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 каме-

нів). 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 тощо (16). 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 ним (17). 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 відрізняння-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 самописів.

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 власної групи. Речення типу 2 має не лише загальноприйнятий само-референційний сенс, а й сенс самоідентифікації: «Ми» є X (причому X може означати німців, гамбурців, 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 ідентичності (18). 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 розрізнув 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 Плесснер у його відомій книзі «Щаблі органічного» намагався розрізнити за допомогою рефлексивно-філософської, запозиченої у Фіхте поняттєвості різні «позиціональності» й уточнити поняття природної ідентичності живої істоти.) Імовірно, «природна ідентичність» шаблів розвитку в ранньому дитинстві також ґрунтується на властивості організму долаю-

чи 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, сходить 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 правилами (19). Безперервність може бути утворена лише через власну здатність до інтеграції. Ця здатність випробовується 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 щаблі 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'язку (20).

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 ідентичнос-

ті 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 згадував (21). 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 відтінків 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 розгледіти 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 взагалі (22). 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 властителя, 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 розпливчаста; 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 із середини. 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 шамана (24). Навпаки, у сильно стратифікованих високих культурах інтеграційна сила ідентичності держави мала доводити себе саму в об'єднанні еволюційно неоднотипних структур свідомості сільського населення, аристократії, міських підприємців, священиків і службовців і схилати до того самого 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 вагомистою 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 максимами (25). 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 спів-громадянами 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 виражається в модерних природно-правових 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 уявити собі неєвропейський світ, з яким вона із самого початку була пов'язана економічно, як периферію, вона все-таки не могла представити себе в дусі 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 ворога (28). Всюди спалахують конфлікти, які на тлі національної ідентичності розпалюються в різних регіональних і інших субкультурах стосовно питань раси, віросповідання, мови (29). 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 утвореної 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 форми (30).

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 пропозиційній 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 — уможливило 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 сим-

волічні структури, які лежать в основі права й моралі, інтерсуб'єктивно конституційований 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 сліднують шляхом розвитку процесу відтворення й не просто підпорядковуються зразку системних проблем; вони, радше, мають внутрішню історію. У попередніх дослідженнях (31) 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 структурах (32).

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 рушійними 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 цілераціональної 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 обманує 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 комунікації (33). 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. Право та 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 цілераціональної 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, а й опосередковано, через динаміку соціальних рухів, у формах соціальної інтеграції (34). 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 постконструйовані 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 шабля); з другого боку, початковий стан архаїчних суспільств, який позначений конвенціональною організацією спорідненості, правом на перед-конвенціональному шаблі й егоцентричною системою тлумачення, може бути змінений лише шляхом

конструктивного навчання самих усупільнених індивідів. Суспільства «вчаться» 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 шаблі картин світу вже досягнуті й латентно готові, проте ще не приєднані до систем дії й тому залишаються інституційно недієвими.

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 шабля розвитку: наприклад, королівські судові палати, які на початку розвитку високої культури дозволяють судову практику на *конвенціональному* шаблі 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 «інституціалізацію 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 побоювання є безпредметними. «*Матеріалістично*» задуманим аналіз еволюційної динаміки є остільки, оскільки він посилається 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 обпертися (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 перед-модерних 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 легітимації панування в буржуазних ідеологіях, оскільки в них універсалістські систе-

ми 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 вчитати, 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 Годельє (36). 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 редукціонізму. 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 теорії (37). 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. Неоєволюціонізм 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 такій 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 пояснити. 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. Турен (38). Звичайно, орієнтації дії, що досягають у соціальних рухах домінантного становища, структуруються, зі свого боку, крізь призму культурних традицій. Якщо розглядати соціальні рухи як навчальні процеси (39), 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 криз (40), 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, входить 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 нього (41). 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 принципний 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 раціональності (42). 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 демократизації (43). Вищезгадані

прикладі 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.

6. 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 само (44). 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 зрікатися 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. 1, 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. de la Vega (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; імовірноше, 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. 1, S. 347ff.
28. W. Wette, *Bundeswehr ohne Feindbilder?* in: *Friedensanalysen* N. 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 щаблі 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 інтелігібельний 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» (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.). 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-струк-



турно 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 перманент-но 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.
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. MS1975).
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 Гodelьє 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, Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, Ffm. 1972; vgl. auch M. Jänicke, Politische Systemkrisen, Köln 1973; W.D. Narr, C. Offe (Hrsg.), Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität, 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 одностайністю, 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 років (2). 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* (хибні засади (давньогрець.) тієї філософії, що завершувалася разом із Гегелем, поставали для Маркса лише у вигляді абсолютизації теорії як незалежної від практики, але сутте-

вий 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 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 здіймалася 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 марксистичні 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 марксистські 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 очевидно 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 обітниці (5). 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 ХХ ст., 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 Роулзом (7) 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, малопридатним 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 звільненої 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\** (у чистому вигляді, безпосередньо (лат.) — Прим. перекл.) 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 ефект (8). 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 ХХ ст. 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, характерні 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 істини; 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 сут-

тевому зі сцієнтистською настановою, однак вивільняють для філософії сферу життєвих проблем, що не підлягають науковій розробці, і повертають філософію — 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 сьогоднішнього 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 розгляда-

ти 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 тезах (10).

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 сьогоденного 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 буржуазного суспільства, вони належать не лише до ідіосинкратичних ознак певної культури, яка диктаторські поширює на весь світ свою особливу життєву форму. Хоч і це має місце. Те, що доречно для обґрунтованої критики євроцентристських 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 високо диференційованого 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 розум (11).

### 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 Фейєрбах 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.

*Юрген Хабермас. К реконструкции исторического материализма.*  
**Часть 1. Философские перспективы**

Книга всемирно известного немецкого философа Юргена Хабермаса посвящена анализу марксистской социальной теории и в целом потенциала эволюционистской концепции общества. Охвачен широкий спектр сюжетов: от роли философии в марксизме и рациональных и этических основ идентичности до компаративистики социальных теорий и проблемы легитимации. Ю. Хабермас не только критически переосмысливает марксистскую концепцию, но и выстраивает последовательную теоретическую альтернативу ей. Сила книги заключается также в том, что ключевые проблемы социальной теории рассматриваются не в абстрактной плоскости, а в контексте современных, остро актуальных социально-политических вызовов, таких как природа нынешних общественных кризисов, коллизии легитимации современного государства, нравственность власти, эффект инноваций и тому подобное. Книга стала не только одним из классических образцов анализа марксизма, выдержав только в Германии 7 изданий, но и признанным весомым вкладом в современную социальную теорию.

***Jurgen Habermas. Towards a Reconstuction of Historical Materialism.***  
**Part 1: Philosophical Perspectives**

The book of world-known German philosopher Jurgen Habermas is devoted to the Marxist social theory and in general to potential of the evolutionary concept of society. A wide range of topics is comprised: from the role of philosophy in Marxism and rational and ethical foundations of social identity to comparative theories and problem of legitimacy. J. Habermas does not only critically rethink Marxist concept, but builds a coherent theoretical alternative to it. The power of the book is that the key problems of social theory are considered not only in the abstract plane, but in the context of contemporary, keen, topical socio-political challenges. Namely the nature of current social crises, conflicts of legitimation of the contemporary state, the morality of power, the effect of innovations etc. The book has become not only one of the classical samples of Marxism analysis, passing 7 editions in Germany, but it was recognized significant contribution to contemporary social theory.