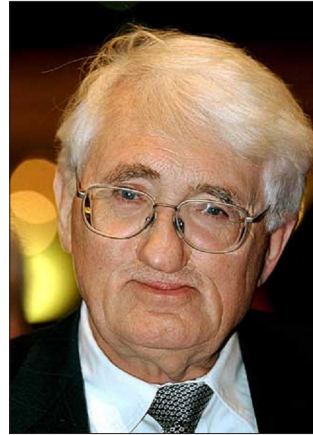


УДК: 130.3:165.74

Юрген ГАБЕРМАС**ДО РЕКОНСТРУКЦІЇ ІСТОРИЧНОГО МАТЕРІАЛІЗМУ¹**

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

**II****ІДЕНТИЧНІСТЬ****Розвиток моралі й ідентичність Я**

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

Після того як розумову традицію Франкфуртського інституту було безпосередньо втілено в доповідях Маркузе й Льовенталю й у двох суттєвих аспектах представлено в статтях представників післявоєнного покоління, я відчуваю себе звільненим від зобов'язань, які в іншому разі напрошувалися б із приводу ювілею. Інакше кажучи, я не буду виголошувати врочисту промову. Крім того, становище, у якому перебуває сьогодні критична теорія суспільства, якщо порівняти її з колишніми ви-

¹ © В. М. Куплін, переклад з німецької мови, 2014;

© Український філософський фонд

явами, що стають уже класичними, не дає жодного приводу для святкування. І, нарешті, існує також вагома причина для того, щоб поводитися ошадливо з даниною минулому: у намірі скинути владу минулого над сучасністю члени старого інституту завжди почували себе одностайними з психоаналізом; зрозуміло, як і психоаналіз, вони прагнули здійснити цей намір через спрямований у майбутнє спогад.

I

Сьогодні я хотів би обговорити питання, яке цікавить мене та моїх колег у зв'язку з емпіричними дослідженнями потенціалів конфлікту й апатії серед молоді (1). Між зразками соціалізації, типовими процесами підліткового періоду, відповідними вирішеннями проблем підліткової кризи й формами ідентичності, що їх створюють підлітки, ми припускаємо наявність взаємозв'язку, який може пояснити глибоко закладені політично релевантні установки. Таке формулювання дає привід для міркувань над розвитком моралі та ідентичністю Я. Звичайно, це питання виходить за межі згаданого приводу, торкаючись основного питання критичної теорії суспільства, а саме питання про нормативні імплікації її основних понять. Поняття ідентичності Я має, очевидно, не лише дескриптивний сенс. Воно описує символічну організацію Я, яка вимагає, з одного боку, універсальної зразковості, оскільки вона закладена загалом у структурах процесів виховання й уможливорює оптимальні вирішення інваріантно повторюваних у певній культурі проблем дії; з другого боку, автономна організація Я в жодному разі не встановлюється закономірно, наприклад, як результат природних процесів дорослішання; частіше за все вона виявляється навіть невдалою.

Якщо замислитися над нормативними імплікаціями таких понять, як «міцність Я», «скасування дальнього Я в структурі Над-Я», «обмеження функціональної сфери неусвідомлених захисних механізмів», стає зрозуміло, що психоаналіз також вирізняє певні структури особистості як зразкові. Щойно ми починаємо тлумачити психоаналіз як аналіз мови, зазначений нормативний сенс виявляється в тому, що структурна модель Я, Воно та Над-Я передбачає поняття невимушеної, патологічно не спотвореної комунікації (2). Зазвичай у психоаналітичній літературі для типових, більш нейтральних терапевтичних цілей нормативні імплікації представляють як очевидні за допомогою аналітичного викладу.

Звертаючись до соціально-психологічних праць Інституту соціальних досліджень, можна документально підтвердити, що основні поняття психоаналітичної теорії могли без перешкод входити в описи, формулювання гіпотез і вимірювальні інструменти саме завдяки їх нормативним

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

Я не хотів би розглядати зараз тезу про «кінець індивіда» (5); на мою думку, Адорно й Маркузе через надточне розпізнавання й надто спрощену інтерпретацію певних тенденцій могли б спокуситися розвинути ліву протилежність до популярної свого часу теорії тоталітарного панування. Я згадую лише вислови, які доводять: критична теорія суспільства досі дотримується поняття автономного Я навіть там, де формулює неясний прогноз про те, що це Я втрачає своє підґрунтя. При всьому цьому Адор-

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

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

II

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

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

2) Процес утворення здатного до мови й дії суб'єкта проходить незворотну послідовність дискретних і дедалі більш комплексних шаблів розвитку, причому жодний шабель не можна пропустити й кожен вищий шабель, згідно з раціонально сконструйованим зразком розвитку, «імплікує» попередній. Цей концепт логіки розвитку було, зокрема, розроблено Піаже, але він має певні відповідності і в обох інших теоретичних традиціях (9).

3) Процес виховання здійснюється не лише переривчасто, а й, як правило, з подоланням криз. Вирішенню специфічних для даного шабля проблем розвитку передує фаза деструктуризації й частково регресії. Досвід продуктивного усунення кризи, тобто подолання загроз патологічних шляхів розвитку, є умовою подолання пізніших криз (10). Концепт кризи дозрівання було розроблено, зокрема, в психоаналізі, але у зв'язку з фазою юності він набуває значення також для обох інших теоретичних традицій (11).

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

- а) з реальністю зовнішньої природи й контрольованим зі стратегічних поглядів суспільством,
- б) з неопредметненою символічною структурою частково усвідомленої культури й суспільства та
- в) з внутрішньою природою культурно інтерпретованих потреб — такою, що комунікативно не досягає стимулів і тіла.

5) Ідентичність Я означає компетенцію здатного до мови й дії суб'єкта відповідати певним вимогам консистентності. Початкове формулю-

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

б) Важливим механізмом навчання є перетворення зовнішніх структур на внутрішні. Піаже говорить про інтеріоризацію, якщо схеми дії, тобто правила маніпулятивного оволодіння предметами, переміщуються всередину та перетворюються на схеми сприйняття й мислення. Таке переміщення зразків інтеракції в інтрапсихічний зразок зв'язку(інтеріоризація) підтверджують психоаналіз та інтеракціонізм (13). З цим механізмом запам'ятовування пов'язаний такий принцип: через активне повторення того, що спочатку було зазнаване або виконувало пасивно, індивід досягає незалежності або від зовнішніх об'єктів і референтних осіб, або від власних імпульсів.

Усупереч цьому, якщо не боятися стилізацій, схожі принципи не допомогли досі жодній із трьох теоретичних настанов ґрунтовно пояснити теорію розвитку, яка б дала точне й емпірично змістовне визначення найчастіше використовуваного концепту «ідентичність Я». Проте Жан Льовінгер, взявши за основу підходи аналітичної психології Я, спробував розробити теорію, у якій розвиток Я постає незалежним, з одного боку, від когнітивного розвитку, а з другого – від психосексуального розвитку (14). Згідно з таким підходом, розвиток Я й психосексуальний розвиток мають спільно визначати мотиваційний розвиток (схеми I та Ia).

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

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

Схема І. Щаблі розвитку Я (за Жаном Льовінгером)

Щаблі	Керування мотивацією і становлення характеру	Тип міжособистісних стосунків	Свідома спрямованість уваги
Досоціальний симбіотичний		Аутичний симбіотичний	Своє чи чуже
Домінування мотивації	Домінування мотивації, страх покарання	Експлуатаційний, підпорядкований	Тілесні відчуття, особливо сексуальні та агресивні
Опортуністичний	Доцільність, страх бути викритим	Експлуатаційний, маніпулятивний, «гра з нульовим результатом» ¹	Орієнтованість на корисне
Конформістський	Відповідність зовнішнім правилам, сором	Взаємний, поверхневий	Речі, зовнішній вигляд, репутація
Сумлінності	Інтеріоризовані правила, почуття провини	Посилена відповідальність	Диференційовані внутрішні почуття, успіх, відмінність від інших
Автономності	Долання внутрішніх конфліктів, терпимість до відмінностей	Посилена турбота про автономію	Те ж само, концептуалізація ролей, самоздійснення
Інтеграційний	Врегулювання внутрішніх конфліктів, відмова від недосяжного	Те ж само, турбота про індивідуальність	Те ж само, ідентичність

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

¹ «Гра з нульовим результатом» – поняття, запозичене з політологічної теорії, яку висунули в межах теорії ігор Дж. фон Нойман і О. Моргенштерн. Згідно з цією теорією, якщо виграш одного «гравця» дорівнює програшу іншого, сума виграшу загалом завжди дорівнює нулю (прикладом є тривалий страйк, коли незалежно від того, яка зі сторін досягає перемоги, програють кінець кінцем і робітники, і підприємці, оскільки й ті, й інші зазнають великих матеріальних втрат).

А. Схема Іа. Щаблі моральної свідомості (за Лоренсом Кольбергом)

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

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

Схема 16. Визначення шаблів моральної свідомості**I. Доконвенціональний рівень**

На цьому рівні дитина здатна сприймати культурні правила й позначення гарного й поганого, правильного або неправильного, але інтерпретує ці позначення в сенсі чи фізичних, чи гедоністичних наслідків дії (покарання, нагорода, обмін корисним) або в сенсі фізичної влади тих, хто надає значущості цим правилам і позначенням. Рівень розділений на два шаблі.

Шабель 1. Орієнтація на слухняність і покарання. Фізичні наслідки дії визначають її якість як гарну або погану, незалежно від сенсу, якого надають їй люди, або цінності цих наслідків. Уникнення покарання та покірлива поступливість перед владою розглядаються як самоціль, а не в сенсі поваги до морального порядку, підтримуваного покаранням і авторитетом (останній з'являється на шаблі 4).

Шабель 2. Інструментально-релятивістська орієнтація. Правильна дія – це дія, яка за інструментального її виконання задовольняє власні потреби індивіда й іноді потреби інших. Людські стосунки розглядаються в термінах обмінних відносин ринку. Елементи чесності, взаємності й рівності обміну тут наявні, але завжди інтерпретуються фізично-прагматичним способом. Взаємність ґрунтується на принципі «зроби мені добре, тоді я зроблю добре тобі», але не є виявом лояльності, вдячності або справедливості.

II. Конвенціональний рівень

На цьому рівні виправдання очікувань власної сім'ї, групи або нації вважається безперечною цінністю, усупереч безпосереднім і очевидним наслідкам. Така установка визначена не лише конформізмом, пристосуванням до особистих очікувань і громадського порядку, але й лояльністю до нього, активною підтримкою й виправданням порядку, солідаризацією з особами або групою, що виступають як носії порядку. Цей рівень має два шаблі.

Шабель 3. Міжособистісне порозуміння, або орієнтація на зразкову поведінку. Гарною є поведінка, яка подобається або допомагає іншим і схвалюється ними. Важливою є відповідність стереотипним уявленням про те, що таке поведінка більшості, або «природна» поведінка. Поведінка часто оцінюється через намір: формула «він має добрі наміри» вперше стає значущою. Кожен здобуває схвалення інших через дотримання умови «бути хорошим» (being nice).

Шабель 4. Орієнтація на «закон і порядок». На цьому шаблі панує орієнтація на авторитет, фіксовані правила й підтримку соціального порядку. Правильна поведінка полягає в тому, щоб виконувати обов'язок, виявляти повагу до авторитетів і підтримувати наявний соціальний порядок для своєї власної користі.

III. Постконвенціональний рівень автономії, або принципів

На цьому рівні панує очевидне намагання визначити моральні цінності та принципи, що мають значення й застосовуються незалежно від авторитету груп і осіб, які представляють ці принципи, і незалежно від ідентифікації індивіда з цими групами. Цей рівень також має два шаблі.

Продовження схеми 16

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

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

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

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

3) Нарешті, зовсім не враховано відношення затверджуваної логіки розвитку Я до емпіричних умов, за яких розвиток відбувається в конкретній біографії. Чи є альтернативні шляхи розвитку, що ведуть до тієї ж само мети? Коли саме постає питання про відхилення від раціонально сконструйованого зразка розвитку? Наскільки широкими для таких відхилень є межі толерантності системи особистості й суспільних структур? Як впливають одне на одного рівень розвитку й базові інституції суспільства та зразок онтогенетичного розвитку? Я хотів би усунути три згадані складні моменти в такій послідовності. (1) Я виокремлю центральний і добре досліджений аспект розвитку Я, а саме моральну свідомість, і візьму до уваги лише когнітивний бік, здатність до морального судження. (У схемах 1а й 1б я зіставив запропоновані Кольбергом шаблї моральної

свідомості із запропонованими Жаном Льовінгером стадіями розвитку Я, щоб підкреслити, що розвиток моралі є частиною вирішального для ідентичності Я розвитку особистості). Потім я хотів би (2) довести, що Кольбергові шаблі моральної свідомості виконують формальні умови логіки розвитку, тоді як я переформульовую ці шаблі в межах загальної теорії дії. І (3) я хочу спростувати обмеженість когнітивним боком комунікативної дії й показати, що ідентичність Я вимагає не лише когнітивного володіння всезагальним рівнем комунікації, але й здатності надавати чинності власним потребам у цих структурах комунікації: доти, доки Я ізольоване від своєї внутрішньої природи й залежність від потреб, які ще чекають відповідної інтерпретації, спростовано, свобода, досі значною мірою керована принципами, залишається насправді не-свобідною щодо наявної системи норм.

Схема 2. Пояснення шаблів моральної свідомості (Кольберг)

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

Кольберг визначає шість шаблів раціонально постсконструйованого розвитку моральної свідомості. Моральна свідомість виявляється насамперед у судженнях про морально релевантні конфлікти дії. «Морально релевантними» я називаю конфлікти дії, які можна вирішити консенсуально. Явне застосування сили так само неприйнятне для морального вирішення конфліктів дії, як і «дешевий компроміс»; таке вирішення можна розуміти як продовження комунікативної, тобто орієнтованої на взаєморозуміння, дії дискурсивними засобами. Припустимими в цьому разі є лише вирішення, які порушують інтереси принаймні одного з учасників/причетних до/ комунікативної дії; проте – зберігають транзитивний¹ порядок зачеплених інтересів, розглянутих з деякого, прийнятого як консенсуально спроможний, погляду наприклад: припустиме лише гарне та справедливе життя; і

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

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

Ця емпірично заснована класифікація виявів морального судження має відповідати теоретичній вимозі представити шаблі розвитку моральної свідомості. Якщо ми бажаємо взяти на себе цей не виконаний Кольбергом тягар доведення, то зобов'язуємось довести, що дескриптивна послідовність типів моралі становить зв'язок (в уточненому Флавеллом сенсі), що відповідає логіці розвитку. Я хотів би досягти цієї мети через поєднання моральної свідомості із загальними кваліфікаціями рольових дій. Цьому слугують три такі кроки: спочатку я вводжу структури можливої комунікативної дії, причому в послідовності, у якій дитина вросла в цей фрагмент символічного універсуму. Цим основним структурам я підпорядковую потім когнітивні здібності (чи компетенції), які має здобувати дитина, щоб пересуватися на відповідному рівні свого соціального середовища, тобто брати участь у неповній інтеракції, потім у повній інтеракції і, нарешті, в комунікаціях, які вимагають переходу від

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

комунікативної дії до дискурсу. По-друге, я хочу підвести цей результат загальних кваліфікацій рольової дії, принаймні тимчасово, під кут зору логіки розвитку, щоб вивести, нарешті, з цих шаблів інтерактивної компетенції шаблі моральної свідомості.

Я починаю з основних понять комунікативної дії, які мають використовуватися для розпізнавання моральних конфліктів. До них належать конкретні поведінкові очікування й відповідні мотивовані дії; потім узагальнені поведінкові очікування, які пов'язані між собою, тобто соціальні ролі й норми, які регулюють дії; і принципи, які можуть слугувати виправданню та утворенню норм; далі елементи ситуації, які пов'язані з діями (наприклад, як наслідки дії) або з нормами (наприклад, як умови їх застосування або побічні наслідки); далі дієвці, які спілкуються один з одним щодо чогось, і, нарешті, орієнтації, якщо вони є дієвими як мотиви дії. Я приймаю введені Мідом й удосконалені Парсонсом межі теорії дії, не приєднуючись водночас до конвенціональної теорії ролей (15). У схемі 3 я розмістив ці складники під кутом зору соціалізації підлітків.

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

Тепер, унаслідок проходження цих трьох рівнів, дієвці та їх потреби також поступово врастають у символічний універсум. Керовані дією орієнтації інтегровані на рівні I лише настільки, наскільки вони узагальнюються у вимірі задоволення/незадоволення. Лише на рівні II задоволення потреб опосередковується через символічне дарування з боку первинних референтних осіб або через соціальне визнання в розширених групах таким чином, що воно відділяється від егоцентричного зв'язку з власним балансом заохочень.

Схема 3. Загальні структури комунікативної дії. Кваліфікації рольової дії

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

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

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

Лише на третьому рівні носії ролей перетворюються на осіб, які можуть стверджувати свою ідентичність незалежно від конкретних ролей і особливих систем норм. При цьому ми припускаємо, що в молодій людини сформувалася важлива здатність розрізнити норми та принципи, завдяки якій вона може сама створювати норми й формувати власні судження згідно з принципами. Вона зважає на те, що традиційно за-своєні форми життя можуть виявлятися нерозумними, великими конвенціями. Тому має відводити власне Я за лінію всіх особливих ролей і норм і усталювати його єдине лише через абстрактну здатність достовірно

представляти себе в будь-яких ситуаціях як того, хто може задовольняти вимогам узгодженості також з огляду несумісних рольових очікувань і уникаючи наслідків суперечливих відтинків життя. Ідентичність ролей відділяється завдяки ідентичності Я; дівці зустрічаються один з одним упродовж, так би мовити, усіх їхніх об'єктивних життєвих стосунків, як індивіди.

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

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

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

тономної волі, стають дедалі абстрактнішими й водночас дедалі диференційованішими, з огляду на пов'язане з нормами дії домагання значущості правильності (або «справедливості»).

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

- а) рефлексивності,
- б) абстракції та диференціації й

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

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

принаймні неповної взаємності. Дві особи перебувають у неповних взаємовідносинах, якщо одна лише остільки може виконувати або очікувати, оскільки інша може виконувати або очікувати у (наприклад, учитель/учень; батьки/дитина). Повністю взаємними їх відносини є тоді, коли обидва суб'єкти в порівнянних ситуаціях можуть робити те само або очікувати того самого ($x = y$) (наприклад, норми приватного права). У статті, що стала широко відомою (17), А. Голднер говорить про норми взаємності, що лежать в основі усіх інтеракцій; цей вислів є не зовсім вдалим, оскільки взаємність є не нормою, а вбудована в загальні структури можливої інтеракції, так що кут зору взаємності належить *ipso facto* до інтуїтивного знання здатних до мови й дії суб'єктів. Якщо визнати це, то можна вивести, як впливає зі схеми 4, шаблі моральної свідомості таким чином, що вимогу взаємності буде застосовано до структур дії, які характеризують молоду людину на різних рівнях.

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

Схема 4. Рольові компетенції та шаблі моральної свідомості

Вікові шаблі	Рівні комунікації	Вимога взаємності	Шаблі моральної свідомості	Ідея доброго життя	Сфера дії	Філософська реконструкція	Вікові шаблі
I	Дії та наслідки дії	Неповна взаємність	1	Максимізація задоволення/ усунення незадоволення через слухняність	Природне й соціальне довілля	Найвний теодонізм	II а
			2	Те само Через обмін еквівалентами			
II	Ролі	Неповна взаємність	3	Конкретна зичаєвість первинних груп	Група первинних референтних осіб	Міркування про конкретний суспільний порядок	II б
	Системи норм		4	Конкретна зичаєвість вторинних груп			
III	Принципи	Повна взаємність	5	Громадянські свободи користування соціальними благами	Усі правоможні	Рациональне природне право	III
			6	Моральна свобода			
		7	Моральна й політична свобода	Усі як члени уявного світового суспільства	Універсальна етика мови		

інтереси як «дійсні», також можуть ставати предметом практичного дискурсу. Цей шабель не відмежований у Кольберга від шабля 6, хоч між ними є якісна відмінність, адже принцип виправдання норм – це вже не монологічно застосовний основопринцип здатності узагальнення, а спільно дотримуваний метод дискурсивного виконання нормативних домагань значущості. Несподіваний побічний результат нашої спроби вичитати шаблі моральної свідомості з інтерактивної компетенції полягає у виявленні того, що Кольбергова схема шаблів є неповною.

IV

В ідентичності Я виражається те парадоксальне відношення, що Я як особа взагалі подібне всім іншим особам, але як індивід є цілком відмінним від усіх інших індивідів. Тому ідентичність Я може виказувати себе в здатності дорослої особи формувати в конфліктних ситуаціях нову ідентичність і узгоджувати її з подоланою минулою ідентичністю, аби під керівництвом всезагальних принципів і способів дій організувати себе та свої інтеракції в неповторній біографії. Досі це поняття ідентичності Я Я розробляв, звичайно, лише відповідно до його когнітивного, а не мотиваційного аспекту. Я вибрав кут зору, під яким ми можемо спостерігати, як дитяче Я поступово уявляє себе в загальних структурах комунікативної дії й завдяки цьому набуває інтерактивної компетенції, міцності й автономії дії. Проте ця перспектива не прояснює психодинаміку виховного процесу. Вона нехтує доленосними схильностями (Triebchicksal), у які вплетено розвиток Я. У динаміці утворення над-Я можна так само розпізнати як інструментальну роль, яку у формі нарцисичного заміщення самості відіграють під час утворення ідеалів Я лібідонозні енергії, так і функцію, яку беруть на себе для уведення інстанції совісті обернуті проти самості агресивні енергії (18). Але передусім в обох великих кризах дозрівання едіпової фази та юності, у яких навчаються статевим ролям і піддаються випробовуванню сили культурної традиції, що формують мотиви, виявляється, що проникати в структури інтеракції й прозирати крізь них Я може лише тоді, якщо ним можуть бути сприйняті і відповідним чином інтерпретовані також й потреби в цьому символічному універсумі. З такого погляду розвиток Я постає як надто небезпечний процес. Нам не потрібно підтверджувати це посиланнями на випадки патологічного розвитку; більш непомітною ознакою, що лежить у межах норми, є часті розбіжності між моральним судженням і моральною дією. Представлене в схемі⁴ узгодження між рівнями інтерактивної компетенції та шаблями моральної свідомості означає: кожен, хто завдяки інтерактивній компетенції має певний шабель, формує – якщо структура

власної мотивації не заважає йому витримувати структури повсякденної дії – моральну свідомість того ж самого шабля навіть під тиском кон-сенсуального врегулювання конфліктів дії. Однак у багатьох випадках загальні кваліфікації рольових дій, яких достатньо для того, аби впоратися з нормальними ситуаціями, не можуть стабілізуватися під тиском відкритих конфліктів; тоді особа, яку ми розглядаємо, у своїх моральних діях або ж і в моральних діях, і в судженнях опускається нижче порога своєї інтерактивної компетенції, так що відбувається зсув між шаблем її нормальної рольової дії й тим шаблем, на якому вона осмислює моральні конфлікти. Моральна свідомість, оскільки вона підпорядковує діючого суб'єкта імперативу свідомої обробки конфлікту, є індикатором ступеня стабільності загальної інтерактивної компетенції.

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

Як свідчить психологія Я, для ситуацій, у яких Я хотіло б уникнути свідомої обробки конфліктів, воно намагається вигадати захисні механізми. Ці дотепні стратегії запобігання конфлікту слугують схожому на втечу реагуванню на небезпеку; вони поступово зникають зі свідомості, тоді як Я немов приховується за ними. Не лише зовнішня реальність або інстинктивні імпульси є джерелами небезпеки, але й санкції над-Я становлять загрозу. Ми відчуваємо страх, якщо в моральних конфліктах діємо інакше, ніж вирішили, розмірковуючи свідомо. Якщо ми відганяємо ці страхи, які сигналізують про повернення інфантильних переживань, ми приховуємо водночас розбіжність між здатністю судити й готовністю до здійснення дії. Утім теорію захисних механізмів не було радикальним чином покращено (20) з часів першої спроби її систематизації Анною Фройд (19). Цікавим чином деякі новіші дослідження дають змогу припустити, що відповідна логіці розвитку класифікація оживлених, через порушення моральних вимог, страхів (страх перед покаранням, сором або муки совісті) уможливорює кращу класифікацію захисних механізмів (21). Певні формоутворення ідентичності сприяють таким страхам,

оскільки вони уможливають моральні переконання, які, так би мовити, є прогресивнішими, ніж мобілізовані в їх межах мотиви дії.

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

Однак це означає, що внутрішня природа в її виявленому культурному призначенні (Präformation) не підкоряється вимогам автономії Я, а здобуває через зазначену вище залежність Я вільний доступ до можливостей інтерпретації культурної традиції. У медіумі комунікацій, що в них формуються цінності й норми, у які надходять естетичні досвіди, традиційні культурні змісти вже не є просто шаблонами, згідно з якими штампуються потреби; навпаки, у цьому медіумі потреби можуть відшукувати й знаходити відповідні їм інтерпретації. Цей потік комунікації вимагає, звичайно, підвищеної чутливості, розмежувань, залежностей, коротше: позначеного як позиційна залежність когнітивного стилю, який досі Я на шляху до автономії долало й заміняло на незалежний від позиції стиль сприйняття й мислення. Автономія, яка позбавляє Я комунікативного доступу до власної внутрішньої природи, свідчить також про несвободу. Ідентичність Я припускає свободу, яка в намаганні якщо не ототожнити гідність із щастям, то хоча б узгодити їх обмежує саму себе.

Примітки

1. R. Döbert, G. Nunner-Winkler, Konflikt – und Rückzugspotentiale in spätkapitalistischen Gesellschaften, in: Zeitschrift für Soziologie, 1973, S. 301–325; R. Döbert, G. Nunner-Winkler, Adoleszenzkrise und Identitätsbildung, Ffm. 1975.

2. J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Kultur und Kritik*, Frankfurt/Main 1973, S. 264–301
3. H. Marcuse, *Das Veralten der Psychoanalyse*, in: *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1965, S. 96f.
4. T. W. Adorno, *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*, in: *Sociologica*, Frankfurt/Main 1955, S. 43.
5. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/Main 1973.
6. T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Ges. Sehr. Bd. 6, Frankfurt/Main 1973, S. 294.
7. Психологія Я:
H. S. Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, New York 1940; ders., *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York 1953; E. H. Erikson, *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 1956; ders., *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt/Main 1966; N. Sanford, *Self and Society*, New York 1966; D. J. de Levita, *Der Begriff der Identität*, Frankfurt/Main 1971; G. and R. Blanck, *Toward a Psychoanalytic Developmental Psychology*, in: *J. Am. Psychoanal. Ass.*, 1972, S. 668–710.

Психологія розвитку:

J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kind*, Frankfurt/Main 1973; ders., *Biology and Knowledge*, Chicago 1971; H. Furth, *Intelligenz und Erkennen*, Frankfurt/Main 1972; L. Kohlberg, *Stage and Sequence*, in: D. Goslin (Ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research*, Chicago 1969; ders., *From Is to Ought*, in: Th. Mischel (Ed.), *Cognitive Development and Epistemology*, New York 1971, S. 151–236; J. H.

Flavell, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children*, New York 1968; H. Werner and B. Kaplan, *Symbol Formation*, New York 1963.

Інтераакціонізм:

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

8. J. Habermas, *Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz*, in: *Kritik und Kultur*, Frankfurt/Main 1973, S. 195–231.
 9. «В основі кожної психологічної теорії розвитку лежить поняття «шаблі розвитку». Найбільш ґрунтовно його було розроблено в межах когнітивістської традиції (Піаже, Кольберг). Ці автори говорять про шаблі когнітивного розвитку лише за вказаних нижче умов (J. H. Flavell, *An Analysis of Cognitive Developmental Sequences*, in: *Gen. Psych. Monographs* 86, 1972, S. 279–350).
- Когнітивні схеми окремих шаблів розвитку відрізняються одна від одної за якістю, й окремі елементи специфічного для певних шаблів розумового стилю співвідносяться між собою таким чином, що утворюють структуроване ціле. Специфічні способи поведінки є не просто специфічними для об'єкта реакціями на

- зовнішні чинники, а інтерпретуються як деривати певної форми структурування довкілля.
- Специфічні для певних шаблів схеми розвитку розміщено в інваріантній і водночас ієрархічно структурованій послідовності. Це означає, що жодного з пізніших шаблів не можна досягнути без проходження всіх попередніх; що далі, на пізніших шаблях розвитку елементи більш ранніх шаблів скасовуються й по-новому інтегруються на більш високому рівні; і що, крім того, можна вказати напрям розвитку для загальної послідовності (незалежність від стимулів, що дедалі зростає, і підвищена об'єктивність).
 - Психологічно цікавими ці шаблі розвитку є передусім тому, що із факта, що індивіди завжди віддають перевагу вирішенню проблем, які відповідають вищому з досягнутих ними рівнів, а загальні схеми вирішення, які характерні для попереднього шабля, усуваються. Таким чином, можна зробити висновок, що логіка розвитку не представляє лише зовні сконструйовану й безпідставно звинувачувану впорядковувальну схему, а відповідає психологічній, а також мотиваційно значущій реальності». (R. Döbert, G. NunnerWinkler, *Konflikt und Rückzugspotentiale in spätkapitalistischen Gesellschaften*, a. a. O., S. 302).
10. J. Cumming and E. Cumming, *Ego and Milieu*, New York 1967.
 11. E. Turiel, *Conflict and Transition in Adolescent Moral Development*, in: *Child Development* 1974, S. 14–29.
 12. E. Erikson, *Lebenszyklus*, a. a. O., S. 107.
 13. J. Loewinger, *Origins of Conscience*, Ms. (Washington University, St. Louis, 1974).
 14. J. Loewinger, *The Meaning and Measurement of Ego Development*, in: *Am. Psychol.*, 1966, S. 195–206; dies., und R. Wessier, *Measuring Ego Development*, San Francisco 1970; dies., *Recent Research on Ego Development*, Ms. (Washington University) St. Louis 1973; див. також дисертацію Д. М. Брайтона *The Development of Natural Epistemology in Adolescence and Early Adulthood*, Harvard Univ., Cambr. 1975.
 15. T. Parsons, *The Social System*, London 1951; ders., *Social Interaction*, in: *IESS*, Vol. 7, S. 429–441. J. Habermas, *Stichworte zur Theorie der Sozialisation*, in: *Kultur und Kritik*, a. a. O., S. 118–194; H. Joas, *Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie*, Frankfurt/Main 1973.
 16. J. Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, див. част. 4, розд. 2 цієї книжки.
 17. A. W. Gouldner, *The Norm of Reciprocity*, in: *ASR*, 1960, S. 161–178; vgl. auch ders., *Enter Plato*, New York 1965.
 18. J. Sandler, *Zum Begriff des Über – Ichs*, in: *Psyche* 1964, S. 721–743, S. 812–828; Spitz, R. A., *Eine genetische Feldtheorie der Ich – Bildung*, Frankfurt 1972; Jacobson, E., *Das Selbst und die Welt der Objekte*, Frankfurt/Main 1973; M. Mitscherlich, *Probleme der Idealisierung*, in: *Psyche* 1973, S. 1106–1127.
 19. A. Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, München 1964. G. E. Swanson, *Determinants of the Individual's Defenses against inner Conflict*, in: J. C. Glidewell (Ed.), *Parental Attitudes and Child Behavior*, Springfield 1961, S. 5ff.; P. Madison, *Freud's Concept of Repression and Defense*, London 1961.
 20. Цікавою в будь-якому разі є спроба з'ясувати узгодженість між стратегіями вирішення проблем і захисними стратегіями (механізмами захисту й адаптації). Vgl. Th. C. Kroeber, *The Coping Functions of the Ego – Mechanisms*, in: R. W.

White (Ed.), *The Study of Lives*, N. Y. 1963, p. 178–200; N. Haan, *Tripartite Model of Egofunctioning*, *Journ. Nerv. and Ment. Dis.*, 1969, 148, p. 14–30.

21. G. C. Gleser and D. Ihlebach, *An objective Instrument for Measuring Defense-Mechanisms*, in: *J. of Norm. and Clinic. Psych.*, 1969, S. 51–60; B. Neuendorff, *Geschlecht und Identität und die Struktur der Person-Umwelt-Interaktion*, Diss. Berlin 1976.

4. Чи здатні комплексні суспільства формувати розумну ідентичність?

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

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

I

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

нових посад і сфер життя або через обставини долі, такі як безробіття, еміграція, війна, катастрофа чи підйом соціальними сходинками завдяки особистому везінню, що має значні наслідки. За певних обставин вони настільки обтяжують систему особистості, що вона постає перед альтернативою: зламатися чи почати нове життя. Звісно, початок нового життя може мати дуже різні наслідки: або ми задовольнимо вимогу збереження власної ідентичності шляхом продуктивної переорієнтації, яка, за межами наявних розбіжностей, уможливує безперервність біографії та символічні межі Я, або ж врятуємо самі себе шляхом сегментації в просторі та часі, отже, через блокування несумісних сфер або фаз життя, аби зможти, принаймні в межах цих ділянок, підкоритися звичайним вимогам узгодженості. Про тих, хто взагалі ігнорує такі вимоги узгодженості, ми кажемо, що їхня ідентичність розпливається. Дифузія ідентичності є однією з форм зруйнованої ідентичності; іншими її формами є, наприклад, примусово інтегрована, або ж розколота, ідентичність. Схожі явища описано в психопатології; доходить навіть до хвороб душі або духу, коли сила утворення й підтримування невимушеної ідентичності Я слабшає навіть у повсякденних життєвих стосунках (2).

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

Це чітко виявляється в розвитку підлітка (3). Коли дитина навчається відмежовувати власне тіло від середовища, у якому вона ще не розрізняє фізичні та соціальні об'єкти, то отримує певну, так би мовити, *«природну» ідентичність*, яка зумовлена характером організму, що долає час і зберігає свої межі. Вже рослини та тварини є системами в довікллі, так що вони, подібно до рухливих тіл, мають не лише ідентичність «для нас» (спостерігачів, що здійснюють ідентифікацію), але й, у певному сенсі, ідентичність «для себе». Але особою дитина стає лише тоді, коли навчається локалізувати себе у своєму соціальному життєсвіті. Коли дитина засвоює символічні загальності менш фундаментальних ролей, пов'язаних із сім'єю та її безпосереднім оточенням, а пізніше норми поведінки у більш широких групах, притаманна їй організму

природна ідентичність змінюється на символічно підкріплену *рольову ідентичність*. При цьому характер рольової ідентичності, яка забезпечує безперервність Я, ґрунтується на стабільності поведінкових очікувань, які для самої особи мають пріоритет над ідеалами Я. У гегелівській конструкції це щабель самосвідомості, на якому індивід може рефлексивно ставитися до самого себе, оскільки він вступає в комунікацію з іншим Я так, що обоє *взаємно визнають і спроможні визнавати* один одного як Я: «Це самосвідомість для іншої самосвідомості, спочатку безпосередньо як інше для іншого. Я споглядаю в нім самого себе як Я, але й у самому собі я знов-таки споглядаю безпосередньо наявний, як Я, абсолютно незалежний щодо мене інший об'єкт» (4). Спільним для обох сторін є знання того, що кожен із них знає себе визнаним кожним іншим; і цю узагальнену самосвідомість Гегель називає духом. Цей дух, порівняно із суб'єктивною свідомістю, має особливу об'єктивність звичок і норм. Дух є середовищем, у якому утворюється рефлексивність Я одночасно з інтерсуб'єктивністю взаємного визнання (5). Доки цей дух залишається приватним духом окремої сім'ї або певного народу, утворена в нім ідентичність окремих членів групи також залишається прив'язаною до тих чи інших певних традицій, особливих ролей або норм.

Загалом ця конвенціональна ідентичність руйнується протягом фази юності. Упродовж цього часу молода людина вчиться правильно розрізняти, з одного боку, норми, а з другого — принципи, відповідно до яких ми можемо утворювати норми. Такі принципи можуть слугувати масштабом для критики та виправдання знайдених норм. Справді, тому, хто судить принципово, усі чинні норми здаються суворими правилами. Серед них лишень всезагальні норми можна відрізнити як розумні, оскільки тільки вони гарантують взаємність прав і обов'язків кожного стосовно кожного іншого. Але щойно зазначена інтерактивна взаємність, закладена в структурі ролей, зводиться до принципу, Я вже не може ідентифікувати себе із самим собою в партикулярних ролях і знайдених нормах. Воно має зважати на те, що традиційно звичні форми життя виявляються суто партикулярними, нерозумними; тому Я має, так би мовити, відсунути свою ідентичність, за лінії усіх особливих ролей і норм і зафіксувати її лише як абстрактну здатність представляти себе в будь-яких ситуаціях як те ж саме Я, котре, навіть зважаючи на несумісні рольові очікування й долаючи на своєму життєвому шляху наслідок суперечливих систем ролей, все-таки спроможне відповідати вимогам узгодженості. Ідентичність Я дорослої людини виявляється в здатності формувати нові ідентичності та водночас інтегрувати їх із уже подоланими, щоб організувати себе та свої взаємодії в неповторній біографії. Така *ідентичність Я* уможливує ту автономізацію й водно-

час індивідуалізацію, що закладені в структурі Я вже на шаблі рольової ідентичності.

В ідентичності Я виражається та парадоксальна обставина, що Я як особа взагалі подібне до всіх інших осіб, але як індивід цілком відмінне від усіх інших індивідів. Кажучи мовою Гегеля, Я є абсолютною всезагальною й так само безпосереднім абсолютним усамітненням. Далі Гегель продовжує: воно «так само становить як природу Я, так і поняття; про те й про інше нічого не можна зрозуміти, якщо не сприймати обидва вказані моменти одночасно в їх абстрактності та цілковитій єдності» (6). Це положення вже містить у прихованому вигляді Гегелеву пропозицію щодо вирішення проблеми, яку я вибрав сьогодні темою свого виступу, оскільки Гегель ставив її перед собою у формі, аналогічній до тієї, у якій вона продовжує цікавити нас сьогодні. Я спиратимусь на думку, що, посилаючись на досвід власної біографії (підтверджений новішими дослідженнями з психології розвитку), ми вважаємо припустимим говорити про ідентичність Я в запропонованому вище сенсі. Я припускаю, що ми готові відтворити логіку розвитку подібної організації Я й не приховувати при цьому нормативний зміст поняття ідентичності Я. Інакше кажучи, ми переконані: лише універсалістську мораль, яка вирізняє всезагальні норми (і здатні до узагальнення інтереси) як розумні, можна відстоювати з достатніми підставами; і лише поняття ідентичності Я, яке гарантує водночас свободу й індивідуалізацію особи в складних рольових системах, може вказати сьогодні прийнятні орієнтири для виховних процесів. Щоправда, як тільки ми приймаємо ці сильні тези, постає емпіричне питання: як же все-таки виникають універсалістські структури Я і як вони можуть зберігатися, якщо – і доти, доки – в базисних інституціях самого суспільства втілено зовсім не універсалістські принципи. Адже ідентичність Я, як ми бачили, може утворюватися лише на основі ширшої ідентичності групи. Крім того, постає аналітичне питання, чи можна взагалі співвіднести з постконвенціональною ідентичністю Я групову ідентичність, отже, дух конкретного суспільства. Адже згідно з універсалістськи виправдовуваними нормами вже неможливо визнавати привілейоване становище за певними групами, спроможними формувати ідентичність (якими є сім'я, місто, держава або нація). Місце власної групи заступає, скоріше, категорія «другого», який вже не визначений власною неналежністю[до групи] як чужий, а який є для Я і тим і іншим в одному: абсолютно рівним і абсолютно відмінним, найближчим і найдальшим в одній особі. Відповідно, державно-громадянську або національну ідентичність має бути розширено до всесвітньо-громадянської або універсальної ідентичності. Проте чи може така ідентичність мати точний сенс? Людство загалом є абстракцією, а не деякою групою у сві-

товому масштабі, що могла б утворювати ідентичність подібно до того, як це роблять племена або держави, — у будь-якому разі, доти, доки саме людство, своєю чергою, можливо, відрізняючи себе від інших популяцій у космічному просторі, не об'єднається знов-таки в деяку партикулярну єдність. І якщо не людство загалом і не світове суспільство, то хто ще міг би заступити місце всеохопної колективної ідентичності, на основі якої утворюватимуться постконвенціональні ідентичності Я? Проте якби це місце залишилося порожнім, тоді й універсалістська мораль, так само як і відповідні структури Я, мала б залишитися безпідставною вимогою, тобто вони могли б здійснюватися лише в приватному порядку і час від часу, не визначаючи субстанціонально соціальний контекст життя. Ця проблема спонукала Гегеля назвати рівною мірою «абстрактними» універсалізм ідей Просвітництва й Кантову етику.

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

II

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

Згідно з найновішими антропологічними й соціологічними дослідженнями, ми можемо простежити відношення між груповою ідентичністю й ідентичністю Я відповідно до чотирьох шаблів соціальної еволюції (7). В *архаїчних суспільствах*, структура яких визначена стосунками спорідненості, виникають міфічні картини світу. Соціальні стосунки в сім'ї та племені слугують тут схемою тлумачення, за якою міфічне мислення утворює аналогії між природними й культурними явищами. Антропоморфізація природи й натуралізація людського співіснування (у магії) створює сукупність подібностей і відповідностей: немає нічого настільки відмінного, щоб воно не могло перебувати в універсальних взаємовідношеннях; усе очевидним чином перебуває у зв'язку з усім. «Систематично досліджуючи всі можливості співставлення за аналогією природи й культури, (міфічне) мислення вибудовує величезну гру дзеркал, у якій до нескінченності відбивається, безперервно розколюючись і

знов з'єднуючись у призмі відношень між природою та культурою, дво- який образ людини та світу» (8). Міфічна картина світу дає осмислене місце кожному елементу, що доступний для сприйняття; через це вона поглинає всю незахищеність суспільства, яке на низькому рівні розвитку продуктивних сил навряд чи здатне контролювати середовище, що його оточує. Майже все випадкове можна усунути через інтерпретацію. У міфічному світі всі сутності розуміються як аналогічні: окремі люди є субстанціями так само, як камені, рослини, тварини й боги. Так, племінний союз не є реальністю, яку можна чітко відділити від окремих його членів або природи. Спокусливо було б порівняти ідентичність окремого індивіда в архаїчному суспільстві з природною ідентичністю дитини, яку Гегель називає «безпосередньою й тому недуховною, суто природною єдністю індивіда з його родом і зі світом загалом»(9). На цьому шаблі не можуть виникати проблеми ідентичності. Адже умовою для їх виникнення є диференціація між окремим, особливим і всезагальним, яку ми спостерігаємо, наприклад, у світі політеїстичних релігій.

Ранні високі культури мають у державі, царстві або місті політичну організацію, яка потребує виправдання і яка тому підключається до релігійних тлумачень і підстраховується ритуалами. Боги політеїзму набувають людського вигляду: вони самовільно діють, розпоряджаються особливими сферами життя й підкоряються, своєю чергою, необхідності абстрактної долі. Десакралізація природного довкілля, що починається, і часткове відособлення політичних інституцій від космічного порядку – це ознаки відкриття дивного й несподіваного простору, у якому індивід вже більше не може просто відкинути випадковості через їх реінтерпретацію, а має власною дією поставити їх під контроль. Між богами й людьми виникають нові форми релігійної дії: прохання, жертва й повага, які вказують на те, що ндивіди спираються на універсальний взаємозв'язок впорядкованих субстанцій і сил і розвивають власну ідентичність.

Оскільки сфера дії релігії та культури на цьому шаблі ще збігається частково зі сферою дії відповідної общини, можлива поява чітко окресленої групової ідентичності. Як особливе конкретна община може відрізнятися, з одного боку, від усезагального космічного порядку, а з другого – від окремих індивідів, і це жодним чином не загрожує взаємозв'язку світу, що засновує ідентичність, центр якого полягає в галузі політики. Тому Гегель прославляє зрілу форму грецького політеїзму як релігію, у якій зразково виявляється свобідна політична звичаєвість. В Афінах, як здається, індивід сформував у себе таку ідентичність, яка дає йому змогу невимушено почувати себе єдиним із життєвим зв'язком полісу: «Афіна – це місто Афіни, а також дух цього народу, не зовнішній дух, дух-

охоронець, а живий, справжній, що справді живе в народі, іманентний індивіду дух, який у своїй суттєвості постає у вигляді Паллади» (10). У змісті божественних сил Гегель убачає «власне звичаєве в людях, їх звичаєвість». Так, він називає грецький народ найбільш людяним, хоч помічає, що безкрайня суб'єктивність людини, абсолютне право, яке при таманне індивідові як такому, ще не набуває тут значення, «отже, на цьому шаблі має місце, по суті, рабство» (11). Усезагальне або універсальне домагання значущості висувають лише великі світові релігії, серед яких християнство, ймовірно, отримало найбільш повне раціональне оформлення. Єдиний, потойбічний, всезнаючий, абсолютно справедливий і милостивий Бог християнства уможлиблює формування ідентичності Я, що вільна від усіх конкретних ролей і норм. Це Я може осягти себе як цілком індивідуалізовану істоту. Ідея душі, безсмертної перед Богом, відкриває шлях до ідеї свободи, згідно з якою «індивід має безконечну цінність» (12). Носієм релігійної системи є вже не держава або поліс, а община вірян, до якої потенційно належать усі люди; адже заповіді Бога універсальні. Звичайно, *розвинені високі культури* є класовими суспільствами з украй нерівним розподілом влади й багатства. З одного боку, політична система значною мірою потребує тепер свого виправдання; з другого – універсалістський потенціал виправдання, закладений у світових релігіях, не пристосований для задоволення актуальних потреб окремої держави. На цьому шаблі релігійні ідейні змісти та імперативи збереження держави виявляються структурно несумісними. Тому між можливостями релігійного виправдання та наявним політичним порядком має виникнути контрфактичне й тим не менш чітке з'єднання. Це є завданням ідеологій. Вони мають примирити *структурну несхожість* між прив'язаною до конкретної держави *колективною ідентичністю* та *ідентичностями Я*, яких вимагає універсалістська община. Ця проблема ідентичності закладена в усіх розвинених високих культурах, проте усвідомлюється лише зі вступом у Модерн, оскільки доти ефективно діяла низка механізмів опосередкування (13). Згадаю тут лише такі:

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

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

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

Звичайно, разом із вступом у *Модерн*, що є четвертим щаблем розвитку, з яким сперечається Гегель, ці й інші механізми опосередкування втрачають свою силу:

- до а. З протестантством відпадає багато з асимільованих дохристиянських елементів; водночас загострюється вимога суворо універсалістських заповідей і відповідно індивідуалізованих структур Я (14).
- до б. Разом із розколом католицької церкви на кілька віросповідань і безліч найменувань членство в общині вірян втрачає не лише свою винятковість, а й свій жорсткий організаційний характер. Принцип толерантності й добровільності релігійного об'єднання отримують всезагальне визнання (15).
- до в. У новітній час набувають впливу теологічні течії, які надають Євангелію радикально поцейбічного тлумачення й нівелюють традиційний дуалізм; Бог позначає тепер лише комунікативну структуру, яка вимагає від учасників піднесення над випадковістю суто зовнішнього існування на підставі взаємного визнання їх ідентичності (16). Такі тенденції характеризують розвиток, у якому від універсальних релігій – що чистішими виступають їх структури – залишається трохи більше за ядро деякої універсалістської моралі. (При цьому, як виявляється, етично не скасовані містичні елементи визначеного недіянням засадничого споглядального досвіду виокремлюються в деяку власну галузь). Гегель спостерігав витoki цього розвитку, а також його наслідки: те, що розкол між сформованою в універсалістських структурах ідентичністю Я та прив'язаною до народу або держави колективною ідентичністю стає неминучим. Звичаєва цілісність, у якій кожен індивід має можливість споглядати безконечну самостійність інших індивідів і свою повну єдність із ними, в модерному суспільстві, здається, остаточно розколюється навпіл.

IV

Однак я не можу зупинитися тут на іманентних труднощах гегелівської конструкції (25). Натомість я хотів би обговорити Гегелеву тезу про те, що *модерне суспільство знайшло свою розумну ідентичність у суверенній конституційній державі і що філософія має представити цю ідентичність як розумну*. Підходячи до неї радше ззовні, я хотів би назвати деякі труднощі, з якими стикається ця теза у світлі наших сучасних досліджень.

Зосередьмося спершу на ролі філософії. Гегель убаचाє в державі розумне життя самосвідомої свободи, тому усвідомлення громадянами того, що вони живуть під владою розумних законів, істотно належить до дійсності держави. Якщо ця свідомість набуває яскраво вираженої форми вчення, вона є філософією, а саме філософією права, яка сприяє розумінню розумності державної організації: «Якщо вважають, що люди повинні мати повагу до держави, до цього цілого, гіллям якого вони є, то це досягається краще за все через філософське розуміння її сутності» (26). Звичайно, навіть якщо не поділяти погляд, який панував від Платона до Гегеля, що філософія завжди має залишатися справою небагатьох, найбільш спекулятивно проникливих умів, навряд чи можна з'ясувати, як філософське вчення може ставати загальним надбанням усього населення, як, наприклад, релігія. Тому Гегель у згаданому місці додає, що за браком філософської проникливості до того ж результату може привести й релігійний спосіб мислення. Такий висновок є послідовним з огляду на те, що релігія відрізняється від філософії не за змістом, а лише за формою: вона також підносить абсолютне до уявлення. У цьому сенсі Гегель може стверджувати, що філософію в її функції виправдання держави може замінити й релігія.

Однак проти Гегелевої філософії релігії з самого початку висувалося заперечення, що релігійна свідомість, яка в нього є лише екзотеричним зображенням філософськи осягнутого, позбавлена своєї субстанції та самобутності й приречена розчинитися в середовищі мислення. Зазвичай це пов'язувалося з таємним атеїзмом гегелівської філософії (абсолютна необхідність забороняє, якщо я правильно розумію, випадковість божественної волі, а саме момент «незбагненності», який був конститутивним у християнському очікуванні благодаті й спасіння), і це не випадково, позаяк емпірично навряд чи можна заперечувати тенденцію поширення масового атеїзму. За цих обставин знову постає питання, чи може окрема система, і якщо так, то яка саме, заступити місце релігійної системи таким чином, аби в ній було представлено все комплексне суспільство загалом і щоб воно могло інтегруватися в єдину нормативну свідомість усіх членів суспільства. Безперечно, що інституційна філосо-

фія, окремі науки або система наук загалом не можуть взяти на себе цю роль: вони продукують мінливі та спеціалізовані вчені думки із суто гіпотетичними домаганнями. А інших кандидатів я не бачу (якщо тільки ми не віримо в можливість поширення регресивних форм релігійної свідомості, створених сьогодні низкою субкультур під знаком дзен-буддизму, трансцендентальної медитації, обранців Ісуса та інших псевдонаукових терапевтичних методик, що працюють із йогою, самогіпнозом і груповою динамікою).

Я вважаю, що питання про можливості утворення колективної ідентичності взагалі мають ставитися інакше: доти, доки ми шукаємо заміни релігійному вченню, яке інтегрує нормативну свідомість усього населення, ми припускаємо, що й модерні суспільства досі конституують свою єдність у формі картин світу, які змістовно кодифікують спільну ідентичність. Сьогодні нам уже не вдасться спиратися на це припущення. Колективну ідентичність ми можемо бачити закріпленою хіба що в тих формальних умовах, за яких створюються та змінюються проєкції ідентичності. Їх колективна ідентичність вже більше не протистоїть окремим індивідам як зміст традиції, на якому як на чомусь нерухомому, об'єктивному може утворюватися власна ідентичність; радше самі індивіди беруть участь у процесі утворення та формування волі до спільного проєктування ідентичності. Розумність змісту ідентичності вимірюється тоді лише структурою процесу її утворення, тобто формальними умовами виникнення й випробовування на гнучкість ідентичності, у якій всі члени суспільства можуть впізнавати та взаємно визнавати себе, тобто поважати один одного. Щодо конкретно визначених змістів [ідентичності] філософія та науки – але не лише вони – можуть брати на себе функцію спонукання до їх осмислення, та не функцію їх засвідчення. У будь-якому разі філософія може претендувати на певну компетенцію там, де йдеться про аналіз необхідних умов, які має бути виконано, аби проєкції ідентичності могли висувати домагання на розумність їх реалізації.

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

1. Якщо твердження про те, що модерне суспільство у формі конституційної держави утворює розумну ідентичність, є правильним, то в інституціях держави має виражатися інтерес цілого й реалізувати-ся лише через особливі цілі: «Якщо цієї єдності немає в наявності, дещо не є дійсним, навіть якби й можна було припустити, що воно існує. Поганою є

така держава, яка лишень існує; хворе тіло також існує, але воно не має дійсної реальності» (27). Однак із часів Марксової критики гегелівської філософії держави знов і знов висувалося заперечення, що буржуазна правова держава, не лише в дедукованій Гегелем формі конституційно-монархічної станової держави, але й у своїх ліберальних і масово-демократичних втіленнях, не є «дійсною» державою (в емпатичному сенсі гегелівської логіки). Доки в суспільстві виявляються класові структури, державна організація має виражати часткові інтереси, яким, порівняно із загальними інтересами, надається привілейоване значення. Політична система залишається залежною від імперативів господарчої системи, яка інституційно затвердила нерівний розподіл власності на засоби виробництва, а отже, від влади й багатства. Утім, хоч як би сильно розвинулася капіталістична господарча система і як би сильно вона змінилася в межах розвиненої конкурентної демократії, в одній основній обставині змінилося не так багато: і сьогодні суспільні пріоритети державної діяльності значною мірою формуються стихійно, а не як вираження здатних до узагальнення інтересів усього населення загалом (28). Те ж само стосується й держав бюрократичного соціалізму, де право розпоряджатися засобами виробництва належить політичній еліті.

2. Наступний аргумент не залежить від вищенаведеного. Навіть якби суверенітет держави не був обмежений зсередини класовими структурами й вихолощений економічно вимушеною соціалізацією процесів політичного планування, зовнішній суверенітет держави все одно став анахронічним (29). Гегель ще міг виходити із системи європейських національних держав і трактувати у співставленні з нею проективну єдність права націй як суто моральне уявлення (30). Лише суверенна щодо інших держав держава – Гегель називає її абсолютною владою на землі (31) – може мати самостійність, яка необхідна, аби суспільство могло сформувати в ній свою ідентичність. Безсумнівно, що із заснуванням світової торгівлі, яке спостерігав уже Гегель, мережа взаємодій, що ставала дедалі густішою, поширилася далеко за державні кордони; тому може скластися враження, ніби вже відтоді, з розвитком транспортної техніки й техніки зв'язку та з дедалі більшим переплетенням господарства і технології, процес міжнародної соціалізації продовжує набирати швидкість, не змінюючи структури міждержавних відносин. На новому обрії світового суспільства, створеному глобальною мережею комунікативних можливостей, не виникло нових наддержавних форм організації, які мали б квазідержавні компетенції та відповідну здатність управління. Проте неіснування світової держави не дає нам права зробити висновок про продовження існування національного суверенітету. Суверенна свобода дій окремих держав обмежена, навіть, можна сказати, опосе-

редкована, принаймні трьома чинниками: по-перше, розвитком воєнної техніки, який зробив запобігання війні як серйозній небезпеці для всього людства імперативом виживання великих держав (32); по-друге, наддержавною організацією розпорядження капіталом і робочою силою (лише 17 держав мають бюджет, який перевищує річний оборот General Motors) (33); і, по-третє, появою моральної інстанції світової громадськості, фракції якої проникають крізь державні кордони (34) (у всесвітньому масштабі реакції на події у В'єтнамі поляризувалися, скоріше, за фронтами громадянської війни, ніж за державними кордонами).

3. У той час як цей аргумент підводить до запитання, чи сумісна ще реальність збагнутого на початку його виникнення світового суспільства з ідентичністю, що домінує на певних територіях, наступний аргумент спрямований проти визнання можливості певної ідентичності світового суспільства. Осмисленим чином проблеми ідентичності можуть ставитися лише доти, доки суспільства вставлені в символічно побудований і нормативно зрозумілий життєсвіт. За капіталістичного способу виробництва економіка звільнилася від обмежень домашнього господарства й узагалі будь-якої інтегрованості нормами дії. Відділена від держави, а так само і від сім'ї, сфера «громадянського суспільства» стає керованою імперативами ринку, отже, системними механізмами, а не звичаєвою орієнтацією діючих суб'єктів; тому Гегель уявляє її як «втрату звичаєвості» (35). Звичайно, він мав би припустити, що система потреб через правову інтеграцію в державу зберігає свій зв'язок зі звичаєвим життям. Але з того часу, разом зі зростанням складності суспільства, проблеми управління набули настільки переважного значення, що держава більш не може здійснювати інтеграцію через норми. Зі свого боку, діяльність адміністрації потрапляє в залежність від проблем управління, які, так би мовити, породжуються й визначаються незалежно від норм, незважаючи на проблеми життєсвіту, передусім підсистемами економіки, техніки й наук, що стають лідерами. Таким чином, сьогодні з достатніми на те підставами можна стверджувати, що світове суспільство вже конституювалося, «не спираючись на політичну й нормативну інтеграцію» (36).

4. Останній аргумент черпає силу з очевидності історичного розвитку, який не збігається з Гегелевими поняттями. Упродовж останніх півтора століття здійснилися дві форми колективної ідентичності: не конституційна держава, а нація та партія. Скоріше за все, націоналістичні рухи в Європі XIX століття можна було б пов'язати з тим патріотизмом, який і для Гегеля становить момент розумної ідентичності держави. Але нація, від самого початку несумісна з розумними цілями, залишалася чітко визначеною основою ідентичності лише доти, доки слугувала сполучною ланкою для створення демократичної держави, елементом, що

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

Інша історично значуща форма колективної ідентичності сформувалася в європейському робочому русі XIX – початку XX століття значною мірою під впливом марксизму. Носієм її виступає революційна партія, роль якої визначається системою відліку всесвітньої громадянської війни, отже, міжнародною класовою боротьбою. Комуністична партія вперше втілює тип партійності в ім'я розумно всезагального, яке ще не стало дійсністю у звичаєвій цілісності держави, як припускав Гегель, а тільки має бути практично здійснене. Партикулярна фігура партії стає посередником універсалістських цілей через включення перспективи майбутнього, тобто через діахронічний розклад розуму. Інакше кажучи, партія може претендувати на розумність тією мірою, якою її практика справді сприяє настанню такого стану, коли сама вона стає зайвою як партія. Проте, як учить історичний досвід із часів Жовтневої революції, комуністичні партії, які прийшли до влади, надовго закріпилися в ролі сильно бюрократизованих державних партій, тоді як там, де вони не прийшли до влади, ці партії зреклися революційної місії й зайняли своє місце в багатопартійній системі. Ці приклади говорять на користь припущення, що сьогодні ідентичність суспільства вже не можна вмістити в деякій організації, хай це буде національна держава чи парадержавна партія (37).

V

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

Луманн стверджує, що комплексні суспільства більше не можуть створювати ідентичність через свідомість усіх членів їх систем. Інтерсуб'єктивність упізнавання, переживання та дії, створювана в соціальному життєсвіті завдяки символічним системам тлумачення та системам цінностей, має дуже незначний потенціал, аби узгодити між собою потреби управління високодиференційованих підсистем. Оболонка

нормативно структурованого життєсвіту, сформованого й утримуваного у високих культурах релігією, правом і політичними інституціями, розривається під тиском системних проблем, що дедалі зростають. Луманн припускає, «що незвичайна комбінація права та політики була помилковою спеціалізацією в розвитку людства, яку... не можна переносити на систему світового суспільства» (38). Світове суспільство конституювалося передусім у сферах інтеракцій, які, подібно до господарства, техніки й науки, висувають проблеми, що підлягають когнітивній обробці. Ризики, які тут виникають, не можна усунути через нові нормативні регламентації, а лише через такі процеси навчання, які долають фактор випадковості та не потрапляють у сферу стосовного до ідентичності порозуміння (39). Ідентичність світового суспільства – такою є думка Луманна – може виникнути вже *не на рівні соціальної інтеграції, а лише на рівні системної інтеграції*, отже так, що високодиференційовані підсистеми становитимуть одна для одної відповідне середовище (40). Тим самим системна реальність суспільства немов залишає інтерсуб'єктивність життєсвіту, населеного соціалізованими індивідами. *Індивіди належать лише до довкілля своєї соціальної системи*. Суспільство набуває щодо них об'єктивності, яку – оскільки воно тепер ніяк не співвіднесено з суб'єктивністю – більше не можна включити в інтерсуб'єктивний контекст життя. Об'єктивність суспільства більш не означає тільки відособлення, вона більш не є лише симптомом уречевленої ідентичності. Луманн вважає, «що еволюція суспільства вивела нас за межі того стану, у якому мало сенс пов'язувати соціальний зв'язок з людьми» (41). Ми бачили, як у ході деміфологізації картин світу сфера природи стала десоціалізованою й була відкрита як предмет об'єктивувального мислення; тепер цей процес мав продовжуватись у формі дегуманізації суспільства, так що суспільство з другим поштовхом до об'єктивації відчужується від зрозумілого людині світу, але не для того, щоб стати предметом об'єктивувального мислення, а для того, щоб, зі свого боку, вказати суб'єктам на їхнє місце в системному середовищі. Але як тільки індивіди та суспільство опиняються у відносинах «система– довкілля», схрещення ідентичності Я та групової ідентичності, у якому виражаються взаємодоповнювальні структури інтерсуб'єктивності, втрачає, так би мовити, своє підґрунтя.

Луманн вважає, що це схрещення стає не лише неможливим, а й непотрібним, оскільки властивий ідентичності добуток суб'єкта «бути-в-собі-рефлектуючим» (In-sich-Reflektiert-Sein), який у зверненні до світу існує водночас у собі, так само можуть взяти на себе системи. Рефлексія стає властивістю систем. Єдність системи може відкривати для підсистем доступ до самотематизації, для чого зовсім не потрібен будь-який

суб'єкт (42). Тоді як система встановлюється через пристосування до випадкових змін у надскладному довкіллі, у рефлексії підсистема співвідносить себе із ширшою системою, до якої вона належить (43). Завдяки цим основним поняттям питання про розумну ідентичність високоскладного суспільства можна переформулювати в сенсі теорії систем. Поняття не цілком сформованої ідентичності світового суспільства вводиться як приклад «браку рефлексії»; його можна компенсувати завдяки тому, «що функціонально віддиференційовані підсистеми вчаться водночас ідентифікувати й обмежувати самих себе як адекватне довкілля інших підсистем» (44). Цей процес навчання вимагає радикальної орієнтації на майбутнє. Відмова від утвореної шляхом нормативної інтеграції системної єдності означає, що культурною традицією можна маніпулювати залежно від потреб управління, що історію можна нейтралізувати. Щоразу підсистеми можуть вирішувати, як ставитися до минулого; в усьому іншому вони проєктують можливості свого розвитку у випадкове майбутнє, позаяк на горизонті планування сучасність з'являється лише як минуле попередньо відібраних сьогодні й випадкових для майбутнього моментів теперішнього (45). Історична свідомість умиртвляється на користь самооб'єктивації, у якій передбачуване майбутнє визначає собою позбавлену спогадів сучасність. Головне заперечення цього ланцюга стверджень дуже просте. Мовою теорії систем воно звучить так: достатня системна інтеграція суспільства не є функціональним еквівалентом необхідного критерію соціальної інтеграції. Це має означати таке: збереження суспільної системи неможливе, якщо умови збереження членів системи не виконуються. Хоч як би зростали можливості управління у збагнutoму в його становленні світовому суспільстві, але якщо це можливо лише ціною субстанції людськості, то кожен наступний еволюційний поштовх мав би означати саморуйнацію соціалізованих індивідів і їхнього життєсвіту.

Щодо історії формування свідомості людського роду, подібне переключення прогресу Горкгаймер і Адорно виявили в раціональності самозбереження. Їхній діагноз такий, що за раціональне осмислення й дедалі більше технічне оволодіння деміфологізованою зовнішньою природою людина врешті-решт буде розплачуватися зреченням власної ображеної природи: суб'єкти як такі гинуть. Вони, задля кого, власне, й розпочиналося підкорення, уречевлення, розчаклування природи, самі виявляються, зрештою, настільки пригніченими й відчуженими від своєї власної природи, що прогрес і регрес стають нерозрізнюваними (46). Об'єктивізм, досліджуваний у «Діалектиці Просвітництва» як *десоціалізована природа*, випереджає самооб'єктивацію *дегуманізованого суспільства*, котре як система не лише відособлюється щодо індивідів, а й за-

сновується за межами населеного індивідами світу. Щоправда, критика інструментального розуму, виявляючи його об'єктивістську видимість, не усуває нерозчиненої в суб'єктивності самозаконності природи; так само критика функціоналістського розуму не може заперечувати упертість системних структур, що залишаються зовнішніми для структур інтерсуб'єктивності. Таку спробу Маркс зробив у першому томі «Капіталу». В своєму геніальному дослідженні подвійного характеру товару він сконструював відношення обміну, а отже механізм ринкового управління, як рефлексивне відношення, щоб не лише функціоналістськи пояснити весь процес капіталістичного господарства з погляду управління, але й розглянути його як класовий антагонізм, тобто як розколоту звичаєву цілісність. З погляду дослідницької стратегії, теорія вар-тості призначена для того, щоб створити можливість відображення проблем системної інтеграції на рівні соціальної інтеграції (47). Однак аналогічна спроба *провратися* сьогодні крізь поняттєву кореляцію системних теорій до структур інтерсуб'єктивності навряд чи була б перспективною (48). З другого боку, слід враховувати структури життєсвіту як складники (49) суспільної системи та ввести їх у системний аналіз проблем управління як *обмеження* (50). Теорія систем, яка, стаючи занедбаною, нехтує цим завданням, стає жертвою діалектики зростання комплексності систем і саме через цю обставину умертвляє суспільство, життя якого вона простежує як еволюційний процес. Адже суспільство, відокремлене від своїх членів відносинами «система — довкілля», тобто, відповідно до поняття суспільного життя, суспільство, що індивідуалізується через соціалізацію, слід було б визнати померлим.

VI

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

1. Нова ідентичність суспільства, що долає кордони окремих держав, не може ані співвідноситися з певною територією, ані спиратися на пев-

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

Ці процеси часто привертають до себе увагу в ситуації, коли досі автономні сфери життя втрачають свою відокремленість. Прикладом, що спадає на думку, є сучасне мистецтво. З одного боку, воно стає дедалі езотеричнішим і видає себе за ненауковий спосіб пізнання; з другого — воно покидає музеї, театри, концертні зали й бібліотеки, щоб звільнитися від прекрасної ілюзії автономії й проникнути у практику життя, тобто впливати на почуття, змінювати мовленнєві навички, стимулювати сприйняття й навіть щоб утілитися в парадигматичних формах життя. Іншими прикладами є депатологізація психічних захворювань або деморалізування злочину. Сюди належать також феномени, які можна було б навести як симптоми роздержавлення політики, наприклад ті комунікації, завдяки яким адміністратори, котрі займаються плануванням, досягають згоди з адресатами й зацікавленими особами щодо запланованих ними заходів або, навпаки, громадянські ініціативи, які змушують до такої поведінки. Поняття «демократизація» (51) неточно позначає суть справи, оскільки такі ініціативи й рухи рідко розширюють свободу дій для ефективної участі в політичних рішеннях: властивий їм ефект полягає, скоріше, у тому, що вони змінюють інтерпретації публічно визнаних потреб. Коли ансамбль міського театру, співробітники університету, члени церковних організацій реалізують свої вимоги права голосу в прийнятті рішень, це має також і політичний аспект; але цікавим у цьому є не зміщення відносин влади, а та обставина, яка такими словами, як

політизація (а такі слова вживав і я), затемняється. Я маю на увазі той факт, що внаслідок цього темою обговорення стають рутинні навички, які зазнають так званого комунікативного зрідження, хай це буде виконання музичних п'єс, викладання в університеті чи релігійна допомога у вирішенні життєвих проблем, тобто нормативно застигли змісти, втілені в повсякденних нормах цінностей. Але тут ми переходимо вже до наступного кута зору.

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

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

Якщо відшукувати сьогодні проєкції ідентичності, що мають наукове походження, ми натрапимо принаймні на три так звані напрями інтерпретації. Інспіровані теорією систем глобальні тлумачення спростовують можливість і сенс утворення ідентичності на макрорівні суспільства: проблеми ідентичності відступають у тінь проблем системного управління й зберігають за собою хіба що провінційне значення. Інспіровані етологією глобальні тлумачення закликають нас повернутися до міцної й вузько окресленої ідентичності, яка засновується на природному субстраті: проблеми ідентичності випливають із цивілізаторських відхилень від нормального розвитку, які порушують припустимі межі, встановле-

ні органічними задатками людини. Нарешті, ті глобальні тлумачення, які продовжують традицію, що сходить до Маркса й Гегеля і приклад яких представляю сьогодні я сам, більше не довіряють надійності даних людині універсальних задатків розумності; проте вони все ж таки дотримуються тих всезагальних і неодмінних передумов, котрі, як завжди контрфактично, настільки невід'ємно притаманні мовленню, а отже, й соціокультурній формі життя, що зобов'язують процеси соціалізації слідувати імперативу утворення групової ідентичності та ідентичності Я.

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

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

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

Я наведу приклад складання навчальних планів. Досі нові навчальні програми вдавалося впроваджувати без особливого галасу. Звичайно, серед фахівців відбувалися обговорення, але серед учнів і батьків, а тим більше в широких колах політичної громадськості інновації в навчальних планах навряд чи було помічено (за одним, можливо, винятком – проникненням у шкільне викладання дарвіністського еволюційного вчення) (52). Навіть доповнення й обмеження гуманітарних дисциплін природничо-науковими реаліями було переворотом, що почався у ХХ столітті, під час якого шкільні відомства просто ратифікували те, що й без того вже змінилося в суспільній свідомості: власне кажучи, адміністративне втручання в традицію було не потрібне. Сьогодні за природничо-науковим протверезінням освітнього гуманізму йде наступний поштовх, викликаний протверезінням соціальних наук. Але цей поштовх відбувається вже не в середовищі традиції, яка вибирає один серед принципово доступних культурних змістів, роблячи його обов'язковим і легітимним. Культурна традиція була вищою мірою вибірковою й водночас самозрозумілою в цій вибірковості. Сьогодні шкільна адміністрація змушена планувати навчальні програми, не маючи можливості спиратися на традиції. Частково самозрозумілість культури вже вичерпалася, а традиційні домагання значущості похитнулися, частково адміністрація вже не знаходить у традиції відповідних ніш для змінених суспільних функцій, до яких має пристосовуватися шкільне виховання. Таким чином, планування навчальних програм ґрунтується на передумові, що все могло бути й інакше. Планування навчальних програм намагається тепер взяти на себе істотну роботу, яку виконує традиція, а саме легітимний відбір із множини доступних традицій. З огляду на те, що при цьому в них уточнюються цілі навчання, вибір яких обґрунтовується за допомогою аргументів, а взаємозв'язок цілей навчання конкретизується й операціоналізується у вигляді окремих навчальних кроків, планування навчальних програм посилює потребу у власному виправданні, на відміну від тієї сфери, яка вирізнялася саме завдяки своїй спроможності до самовідтворення навіть за браком відповідних аргументів.

Але в цій спробі адміністрація, як правило, з'ясовує для себе, що її легітимності бракує для вирішення нового завдання аргументативно виправданого відбору культурних можливостей. Широкий і збуджений резонанс, що був спричинений новими навчальними програмами, несподівані ефекти занепокоєння дають зрозуміти, що адміністративним шляхом створити культурну легітимність неможливо. Для цього, скоріше, потрібні саме ті види комунікації, у якій утворюються цінності й норми, що складаються тепер між батьками, вчителями, учнями й активізують, наприклад, громадянські ініціативи. Тут самі собою почина-

ють розгортатися комунікативні структури всезагального практичного дискурсу, оскільки, по-перше, подальший розвиток традиції виходить за межі її природного середовища, а по-друге, без аргументативно відфільтрованого формування волі на широкій основі неможливо досягти нового консенсусу щодо цінностей.

З цього прикладу я хотів би зробити певний висновок для нашого обговорення. Межі адміністративного втручання в традицію та примус до комунікативного зрідження традиції розкривають перед нами самозаконність (*Eigengesetzlichkeit*)¹, навколо якої тільки й може сьогодні кристалізуватися нова колективна ідентичність, позаяк саме про це йдеться. Тією мірою, якою традиції, що утворюють мотиви, втрачають свою природну силу, еквіваленти для них не можуть створюватися адміністративним шляхом; скоріше, тією ж самою мірою набувають чинності структури комунікацій, що створюють цінності й норми, залишаючись єдиними генераторами мотивів, якщо не виникає потреба застосування безпосереднього примусу. Це, звичайно, є лише вказівкою на логіку можливих змін; цим ще нічого не сказано про емпіричні механізми, які дали б змогу оцінювати фактичне настання подібних змін (53). Тому я стверджую лише таке: якби в комплексних суспільствах сформувалася колективна ідентичність, вона мала б вигляд змістовно навряд чи передбаченої, незалежної від певних організацій ідентичності спільноти тих, хто дискурсивно й експериментально формує своє ставлення до ідентичності знання про конкурентні проєкції ідентичності, отже: або через критичний перегляд (*Erinnerung*) традиції (54), або через спонукання до цього наукою, філософією та мистецтвом (55). Разом з тим часова структура керованого майбутнім спогаду про традицію дала б змогу формувати універсалістські структури Я завдяки солідарності з окремими напрямками інтерпретації; адже *кожна позиція може досягти згоди з іншими позиціями, яким вона, саме через відданість всезагальному, протистоїть зараз, яке однак має бути реалізовано в майбутньому*.

Примітки

1. Промова складалася зі скороченого викладу частин II, III, IV й VI наведеного далі тексту. Незважаючи на значну складність тексту, я не хочу відмовлятися від його відтворення в повному вигляді, оскільки інакше зв'язок між аргументами залишиться незрозумілим.
2. Останнім часом це знову встановили Фуко, Лаін, Базалья та ін. Уже Шеллінг поділяв із романтичними натурфілософами, насамперед із Бодлером, цей комунікативний концепт психічних захворювань. Див. також мою статтю: *Stichworte zu einer Theorie der Sozialisation*, in: *Kultur und Kritik*, Frankfurt/Main 1973, S. 118ff.

¹ Іншим значенням цього терміну є «здатність до розвитку за власними законами» (нім.). – *Прим. перекл.*

3. Щодо психоаналізу див: E. Goffman, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt/Main 1967; A. M. Rose, *Human Behavior and Social Processes*, Boston 1962. Für die kognitivistische Entwicklungspsychologie: vgl. L. Kohlberg, *Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization*, in: D. A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization*, Chicago 1969, S. 347ff.; siehe auch meine Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz, in: *Kultur und Kritik*, a. a. O., S. 195ff.
4. G. W. F. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes*, // G. W. F. Hegel. *Werke*. Band 10, Frankfurt a. M. 1979, S. 219.
5. Цю ідею ввів у символічний інтеракціонізм Д. Г. Мід: *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1968.
6. G. W. F. Hegel. *Die Wissenschaft der Logik. Drittes Buch: Vom Begriff im Allgemeinen* // G. W. F. Hegel. *Werke*. Band 6, S. 245ff.
7. Я орієнтуюся тут на: R. Döbert, *Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen*, in: K. Eder (Hrsg.), *Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt/Main 1973, S. 330ff.
8. M. Godelier, *Mythos und Geschichte*, in: K. Eder (Hrsg.), a. a. O., S. 316. Годельє спирається перш за все на дослідження Леві-Стросса: *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt/Main 1965; *Das wilde Denken*, Frankfurt/Main 1968.
9. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, a. a. O., S. 75.
10. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Religion, II* // a. a. O., Bd. 17, S. 126.
11. E. b. d., S. 128f. 12. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, a. a. O., S. 482.
13. K. Eder, *Die Reorganisation der Legitimationsform in Klassengesellschaften*, in: K. Eder, a. a. O., S. 288ff.
14. R. Döbert, *Die evolutionäre Bedeutung der Reformation*, in: C. Seyfarth, W. M. Sprondel (Hrsg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt/Main 1974, S. 303ff.
15. T. Parsons, *Christianity and Modern Industrial Society*, in: E. A. Tiryakian, *Sociological Theory*, Glencoe 1963, S. 41f.
16. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1969; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/Main 1973.
17. H. Neuendorf, *Der Begriff des Interesses, Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx*, Frankfurt/Main 1973.
18. G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften*, a. a. O., Bd. 2, S. 22.
19. З цього погляду Ч. Тейлор здійснював аналітично орієнтовану інтерпретацію всіх праць Гегеля: Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge 1975.
20. Значення співвідношення власного буття (Selbstsein) і любові для виникнення діалектики показує Д. Генріх: D. Henrich, *Hegel und Hölderlin*, in: D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt/Main 1971, S. 9ff.; vgl. auch D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, ebd., S. 95ff., зокрема: S. 97ff.; див., крім того, моє дослідження стосовно йєнської «Філософії духу» Гегеля: *Arbeit und Interaktion*, in: J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt/Main 1968, S. 9ff.
21. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, a. a. O., Bd. 7, S. 398.
22. G. W. F. Hegel. *Enzyklopädie*, a. a. O. S. 34–36.

23. У всякому разі, в інтерпретації, яку дає Д. Генріх: «Якщо ми розглянемо його (Гегеля) вчення про необхідність цілісності буття з погляду звичаєвості й представимо як поняттєве вираження структур звичаєвого феномену, то вже не становитиме труднощів поєднати випадковість сушого з буттям, що потребує необхідності. Адже, згідно з Гегелевим розумінням звичаєвості, безумовність необхідного виказує себе саме в тій його дії, завдяки якій воно вивільняє випадкове. Підкоритися безумовній звичаєвій необхідності означає зректися особливого, бути вільним від марності, звільнитися як від неважливого від того, що лише випадкове, зокрема й у нашому власному природному бутті, хай це буде наше власне щастя, хвороба чи смерть. Потреба залишити в бутті випадковість сушого впливає тут із необхідності буття. Для звичаєвої свідомості поняття необхідності й випадкового опосередковані таким чином, що гегелівська конструкція, котра може бути проблематичною як теорія, отримує в етиці осмисленість і як теоретична передумова звичаєвої свідомості. Лише вона дає нам змогу, по-перше, поняттєво визначити відношення окремого суб'єкта до всезагальності звичаєвості, а по-друге, осмислити сукупність сушого таким чином, щоб у ньому можна було припустити звичаєвість як дещо можливе». (Hegels Theorie über den Zufall, in: D. Henrich, Hegel im Kontext, a. a. O., S. 184f.)
24. Об'єктивувальне мислення підпорядковує природу закономірності у такий спосіб, що спостережувані події ми можемо передбачати й контролювати лише за допомогою пізнаних законів природи, Випадково природа поводить себе тією мірою, якою вона ухиляється від нашого контролю. Над такими випадковостями наше розуміюче мислення не має влади; воно не отримує влади над ними також і тоді, коли занурене в рефлексію щодо наукового й технічного прогресу, який знищує випадковість. Це ж само стосується й керованого майбутнім мислення, яке зважає на інновації. Випадковими є ті можливості пізнання, дії та відчуття, які створюються лише новими структурами, тобто новими умовами можливості. Розуміюче мислення починає відкидати такі випадковість, оскільки дух, що прийшов у філософії до самого себе, має вже пройти через усі структури, які можуть коли-небудь виникнути. Як і знання, історія також наблизилася до своєї істотного кінця. Випадковість невідкореної природи та істотно нового в історії є випадковістю іншого типу, ніж випадковість свободи прийняття рішення, що стояла перед очима Гегеля як парадигма.
25. Заперечення, істотні з огляду на цілі аргументації, невдовзі після смерті Гегеля висловили Фюєрбах, Кіркегор, Маркс, Тренделенбург і Й. Г. Фіхте. У багатьох із цих аргументативних підходів значну роль відіграє проблема випадковості. Продовжуючи ці молодогегельянські мотиви критики Гегеля, Адорно поставив під питання саме поняття розумової ідентичності, не зрікаючись, шоправда, тієї інтенції, яку воно мало виражати. Я маю на увазі передусім його «Негативну діалектику». Утім, критика Адорно не зачіпає поняття ідентичності, котре, як і в цій моїй доповіді, вводиться з позиції теорії комунікації. Див. мою доповідь, присвячену Адорно, у: *Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/Main 1971, S. 184ff., особливо S. 192–199.*
26. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, a. a. O., S. 347.
27. *Ibid.*
28. C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt/Main 1972; J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/Main 1973.
29. Див. тематичну збірку: «Die anachronistische Souveränität», in: *PVJ 1969, 1.*
30. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, a. a. O., S. 498–499.
31. E. b. d., S. 497.

32. C. F. v. Weizsäcker, Einleitung in: Kriegsfolgen und Kriegsverhütung, München 1971, S. 3ff.
33. Fröbel, Heinrichs, Kreye, Sunkel, «Internationalisierung von Kapital und Arbeit», in: Leviathan 1973, 4.
34. K. Kaiser, Transnationale Politik, in: PVJ 1969, 1, S. 80ff.
35. G. W. F. Hegel, Grundlinien, a. a. O., S. 339ff.
36. N. Luhmann, Die Weltgesellschaft, in: ARSP 1971, 1, S. 33.
37. N. Luhmann, Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: Dahm, Luhmann, Strooth, Religion – System und Sozialisation, Neuwied 1972, S. 76.
38. N. Luhmann, «Weltgesellschaft», a. a. O., S. 14.
39. Див. прим. 15 у розд. I част. I цієї книги.
40. Про ці поняття див.: D. Lockwood, Social Integration and System Inegration, in: Zollschan, Hirsch (eds.), Explorations in Social Change, London 1964, S. 244ff.; про цю тезу див. останню частину моєї праці: Legitimationsprobleme, a. a. O.
41. N. Luhmann, «Religiöse Dogmatik», a. a. O., S. 37; vgl. ders., Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit, in: Böckle, Böckenfurde (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, S. 223ff.
42. N. Luhmann, Selbstthematierungen des Gesellschaftssystems, in: Zfs 1973, 2, S. 21ff.
43. N. Luhmann, Religiöse Dogmatik, a. a. O., S. 95.
44. N. Luhmann, Selbstthematierungen, a. a. O., S. 35.
45. N. Luhmann, Weltzeit und Systemgeschichte, in: KZSS Sonderheft 16, S. 91ff.
46. Horkheimer, Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947; vgl. dazu A. Wellmer, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt/Main 1969, S. 136ff.
47. Це доводить Г. Райхельт(Reichelt) у праці Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, Frankfurt/Main 1970: «Пряма лінія веде до Марксової теорії вартості та грошей, починаючи з перших вказівок у «До критики гегелівської філософії права», де Маркс зазначає, що «громадянське суспільство» відтворює «у самому собі... відношення держави й громадянського суспільства», через статтю «До єврейського питання», де відкрито прирівнює критику релігії до критики політичної держави, потім через «Економічно-філософські рукописи», у яких подано перше точне визначення базису, і, нарешті, до«Німецької ідеології», де зроблено спробу збагнути подвоєння світу на громадянське суспільство та ідеалістичні суперструктури як продукт самороздвоєності й самосуперечливості земної основи громадянського суспільства на різних щаблях його розвитку» а. а. O., S. 137.

«Резюмуємо ще раз коротко основну проблематику Марксової теорії вартості. Індивіди інтегровані в систему всебічної залежності, у«систему потреб», оскільки у своєму конкретно-чуттєвому виробництві вони залежать від виробництва всіх інших. У змісті їхньої праці виявляється суспільний характер виконуваної ними діяльності, вона завжди є суспільним виробництвом, але – і саме це є вирішальним – не є усвідомленим спільним виробництвом. Той факт, що індивіди виробляють суспільно, але водночас як незалежні один від одного, можливий лише тоді, якщо виказує себе також спільний характер виробництва, хай навіть у такій певній формі, яка відповідає відчужуваній формі суспільного виробництва. Ми перебуваємо тут мовби в нервовому центрі тієї структури, яка стала нам відомою як предмет усієї ранньої творчості Маркса. Людська суспільна сутність (Gemeinwesen) постає у формі відчуженості, оскільки в оберненій (verkehrte) формі привласнення природи саме родове життя людини стає засобом індиві-

дуального життя. Цей зв'язок між ранніми та пізніми творами стає найбільш очевидним у чорнових нарисах: «виробники існують один для одного тільки речовинно, що в грошовому відношенні, у якому сама їхня суспільна сутність виступає щодо всіх як зовнішня й тому випадкова річ, отримало лише подальший розвиток. Те, що суспільний зв'язок, який виникає із зіткнення незалежних індивідів, виступає щодо них водночас і як реальна необхідність, і як суто зовнішній зв'язок, саме й становить їх незалежність, для якої суспільне буття хоч і є необхідністю, але все-таки лише засобом, а отже, самі індивіди з'являються як дещо зовнішнє, а в грошах – навіть як річ, що чуттєво сприймається. Як суспільні істоти вони виробляють у суспільстві й для суспільства, але водночас це [виробництво] постає лише як засіб опредметнити їх індивідуальність. Оскільки вони, з одного боку, не підпорядковані будь-якій природній спільноті, а з другого – не є свідомими суспільними істотами, що підпорядковують собі суспільну сутність, то остання щодо них як незалежних суб'єктів неминуче має існувати як також незалежна, зовнішня, випадкова речовинність. Саме це і є умовою для того, аби вони як незалежні приватні особи перебували водночас у певному суспільному зв'язку» (Grundrisse, S. 909). а. а. О., S. 150.

48. Оскільки товарообмін не надає більш універсального засобу керування процесами господарчої системи в пізньокапіталістичних суспільствах. Див., наприклад: С. Offe, Tauschverhältnis und politische Steuerung, in: Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, Frankfurt/Main 1972, S. 27ff. Незадовільною здається мені спроба, здійснювана із захисним наміром, аналітично відділити теорію цін від теорії вартості, аби апіорі звільнити останню від домагань, які висуває проблема трансформації. Якби теорія вартості мала вирішувати лише завдання роз'яснювання в загальному вигляді класового характеру способу виробництва, що ґрунтується на найманій праці, вона була б надмірною, порівняно з відомими основними припущеннями історичного матеріалізму щодо еволюції класових суспільств і, зокрема, виникненням капіталізму. Див.: Е. Wolfstetter, «Mehrwert und Produktionspreis», in: Jahrbuch für Sozialwissenschaften, Bd. 24, 1973, 1, S. 117ff.
49. К. Eder, «Komplexität, Evolution, Geschichte», in: Supplement Heft 1 zu: Theorie der Gesellschaft, hg. von F. Maciejewski, Frankfurt/Main 1973, S. 9ff.
50. R. Döbert, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt/Main 1973, S. 66ff.
51. Див. також: F. Vilmar, Strategien der Demokratisierung, 2 Bde., Neuwied 1973.
52. Цим спогадом я завдячую усній вказівці Г. Люббе.
53. Визнану політичну необразливість моїх прикладів на яку вказують мені критики моєї доповіді та яка могла б підкріпити в інших їх «підозру в ідеалізмі» на мою адресу, можна пояснити обмеженістю поставленого мною завдання: міські ініціативи громадськості або боротьба за участь у прийнятті рішень у сфері культури є переконливими прикладами того – якщо є потреба в прикладах – що виходячи з логіки розвитку, не можна надати жодних функціональних еквівалентів для безмежних мотивуютьовувальних комунікацій такого типу, як тільки й оскільки мотивуютьовувальні традиції стають недієвими. Сказаним у жодному разі не стверджується емпіричний автоматизм розвитку. Зовсім іншим завданням було б дослідження саме емпіричних умов, за яких може утворюватися нова ідентичність; це завдання було б рівнозначним вимозі з'ясувати умови системно-структурних змін у розвинених капіталістичних і бюрократично-соціалістичних суспільствах. Для простої доповіді це дещо непрактична вимога.
54. I. B. Metz, Art. «Erinnerung», in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München 1973, Bd. 1, S. 386ff.

55. Завдання мистецтва – розкривати та зберігати семантичні потенціали – розглядає у своїх естетичних дослідженнях Вальтер Беньямін; див. мою статтю: «Bewußtmachen oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins», in: Kultur und Kritik, a. a. O., S. 302ff.

(далі буде)

Юрген Хабермас. К реконструкции исторического материализма. Часть II: Идентичность.

Работа всемирно известного немецкого философа Юргена Хабермаса посвящена анализу марксистской социальной теории и в целом потенциала эволюционистской концепции общества. Охвачено широкий спектр сюжетов: от роли философии в марксизме и рациональных и этических устоев идентичности в компаративистике 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. Данная работа стала не только одним из классических образцов анализа марксизма, но и признанным весомым вкладом в современную социальную теорию.

Jurgen Habermas. Towards a Reconsrtuction of Historical Materialism. Part II: Identity.

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, but it was recognized significant contribution to contemporary social theory.