



юрген хабермас

**ТЕХНИКА И НАУКА КАК «ИДЕОЛОГИЯ»**



НОВАЯ НАУКА ПОЛИТИКИ

**Jürgen Habermas**

**Technik und Wissenschaft  
als «Ideologie»**

**юрген хабермас**

**ТЕХНИКА И НАУКА  
КАК «ИДЕОЛОГИЯ»**

Перевод с немецкого  
под редакцией О.В. Кильдюшова

Праксис  
Москва 2007



УДК 1/14  
ББК 87.6  
X12

Перевод с немецкого М.Л. Хорькова  
под редакцией О.В. Кильдюшова

**Хабермас Юрген**

**X12** Техника и наука как «идеология» / Пер. с нем.  
М.Л. Хорькова. — М.: Праксис, 2007. — 208 стр.  
ISBN 978-5-901574-61-4

Сборник статей одного из крупнейших мыслителей современности, немецкого философа Юргена Хабермаса, посвящен проблеме отношений между теорией и практикой в условиях современной научно-технической цивилизации. Своеобразие этих отношений он прослеживает как на примере роли, исполняемой в современном обществе наукой и техникой, так и на примере характерных для политической и социальной истории XX века процессов инструментализации и онаучивания политики, влекущих за собой угрозу безраздельной власти технократического сознания над ходом общественного развития. На русском языке все тексты публикуются впервые.

ББК 87.6

## СОДЕРЖАНИЕ

Предварительное замечание	7
Труд и интеракция. Заметки к гегелевской «философии духа» йенского периода	8
Техника и наука как «идеология»	50
Технический прогресс и социальный жизненный мир	117
Онаученная политика и общественное мнение	136
Познание и интерес	167
Библиографическая справка	192
Примечания	193

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Статья «Техника и наука как “идеология”» критически рассматривает тезис, развитый Гербертом Маркузе: «Освобождающая сила технологии — инструментализация вещей — превращается в путы освобождения, становясь инструментализацией человека». Она посвящена 70-летию Г. Маркузе. Данная статья относится к циклу «Ответы Герберту Маркузе», однако вследствие своего объема она не была включена в том, опубликованный под одноименным названием.

Мне приятно, что размышления, сформулированные мною в этой статье в порядке эксперимента, я могу теперь представить в их связи с другими работами, уже публиковавшимися в других местах. Последние могут послужить уточнению ряда посылок (прежде всего это касается первой и последней статей, вошедших в этот сборник) и прояснению следствий (в третьей и четвертой статьях). Хотя в целом они, несомненно, имеют характер работ, написанных не специально для этого сборника.

Положения своей франкфуртской инаугурационной лекции, публикуемой здесь в конце, я подробнее развиваю в книге «Познание и интерес», увидевшей свет одновременно с этим сборником.

Франкфурт-на-Майне, август 1968.

*Юрген Хабермас.*

## ТРУД И ИНТЕРАКЦИЯ ЗАМЕТКИ К ГЕГЕЛЕВСКОЙ «ФИЛОСОФИИ ДУХА» ЙЕНСКОГО ПЕРИОДА

В 1803/4 и 1805/6 годах Гегель читал в Йене лекции по философии природы и философии духа. «Философия духа» следует за фрагментарно разработанной «Системой нравственности». В этих сочинениях<sup>1</sup> еще сказывается влияние политической экономии, которой в то время занимался Гегель. Марксистски ориентированные исследования Гегеля всегда это отмечали<sup>2</sup>. Однако на особое систематическое положение йенской «Философии духа» до сих пор почти не обращали внимания. Сегодня, как и прежде, доминирует мнение, которое было высказано еще Лассоном в предисловии к его изданию йенских лекций: эти труды рассматриваются как предварительная ступень к «Феноменологии», подчеркиваются параллели с позднейшей системой. В противоположность этому я хотел бы выдвинуть тезис о том, что в обоих йенских курсах лекций в основу процесса образования духа Гегель положил уникальную систематику, от которой позднее отказался.

Категории «язык», «орудие труда» и «семья» обозначают три равнозначных образца диалектических отношений: символическое представление, процесс труда и основанная на взаимности интеракция, которые — каждый по-своему — опосредуют субъект и объект. Диалектика языка, труда и отношений нравственности разворачива-

## ТРУД И ИНТЕРАКЦИЯ

ется как особая фигура опосредования. Пока речь идет не о ступенях, сконструированных в соответствии с одной и той же логической формой, а о различных формах самой конструкции. Радикализация моего тезиса могла бы звучать следующим образом: не дух манифестирует себя в абсолютном движении саморефлексии, помимо всего прочего, в языке, труде и отношениях нравственности, но понятие духа впервые определяется диалектической взаимосвязью языковой символизации, труда и интеракции. Этому противоречило бы положение названных категорий в системе, ведь они обнаруживают себя не в логике, а в реальной философии. С другой стороны, тогда диалектические отношения были еще настолько наглядно связаны с основными образцами гетерогенного опыта, что логические формы — в зависимости от материального контекста, из которого они были заимствованы, — отличаются друг от друга: пока отказ и отчуждение, присвоение и примирение направлены в разные стороны. В йенских лекциях прослеживается тенденция, в соответствии с которой прежде всего именно три диалектических образца существующего сознания впервые делают прозрачной структуру духа, взятого в целостности<sup>3</sup>.

### I.

Во введении в *субъективную логику* Гегель отсылает к тому понятию Я, в котором заключен его глубинный диалектический опыт: «Я, *во-первых*, это чистое, соотносящееся с собой единство, и оно таково не непосредственно, а только тогда,



когда оно абстрагируется от всякой определенности и всякого содержания и возвращается к свободе беспредельного равенства с самим собой. Как таковое, оно *всеобщность*, — единство, которое лишь через то *отрицательное* отношение, которое выступает как абстрагирование, есть единство с собой и потому содержит внутри себя растворенную определенность. *Во-вторых*, Я как соотносящаяся с самой собой отрицательность есть столь же непосредственно *единичность*, *абсолютная определенность*, противопоставляющая себя иному и исключаящая это иное, — *индивидуальная личность*. Эта абсолютная всеобщность, которая столь же непосредственность есть абсолютная *разъединенность*, и такое *в-себе-и-для-себя-бытие*, которое всецело есть положенность и есть это *в-себе-и-для-себя-бытие* лишь благодаря единству с *положенностью*, составляют и природу Я, и природу *понятия*; о том и другом ничего нельзя понять, если не воспринимать оба указанных момента одновременно и в их абстрактности, и в их полном единстве»<sup>4</sup>. Гегель исходит из того понятия Я, которое Кант развивал под названием изначального синтетического единства апперцепции. Здесь Я представлено как «чистое, соотносящееся с собой единство», как «я мыслю», которое должно быть в состоянии сопровождать все мои представления. Это понятие выражает глубинный опыт философии рефлексии, а именно опыт тождества Я в процессе саморефлексии, то есть опыт самого себя познающего субъекта, абстрагирующегося от всех возможных предметов мира и соотносящегося с самим

собой как единственным предметом. Субъективность Я определяется как рефлексия. Она является отношением познающего субъекта к самому себе. В ней образуется единство субъекта как самосознание. В то же время Кант интерпретирует этот опыт саморефлексии, исходя из предпосылок своей теории познания: изначальную апперцепцию, которая должна подтверждать единство трансцендентального сознания, он очищает от апперцепции эмпирической.

Фихте продолжает развитие рефлексии саморефлексии до ее распада на сферы, обоснованию которых она как раз и должна служить. Здесь он сталкивается с проблемой обоснования, точнее, последнего обоснования Я. При этом он следует диалектике отношения Я и Другого в рамках субъективности знания себя<sup>5</sup>. Гегель, напротив, обращается к диалектике Я и Другого в рамках интерсубъективности духа, в котором Я вступает в коммуникацию не с самим собой как своим Другим, но Я коммуницирует с другим Я как с Другим.

Диалектика «Наукоучения» 1794 года, выражающаяся в том, что Я просто утверждает самое себя, остается связанной с отношением одинокой рефлексии: как *теория самосознания* она дает ответ на апории того отношения, в котором Я конституирует самое себя посредством осознания себя в Другом, которого оно отождествляет с самим собой. Гегелевская же диалектика самосознания выходит за пределы отношения одинокой рефлексии в пользу комплементарного отношения познающих самих себя индивидов. Опыт самосозна-

ния более не является первичным. Скорее, он вытекает у Гегеля из опыта интеракции, в которой я учусь видеть себя глазами другого субъекта. Сознание моей самости производно от ограничения перспектив. Лишь на основе взаимного признания образуется то самосознание, которое должно проявиться в процессе моего отражения в сознании другого субъекта. Поэтому на вопрос о происхождении тождества Я Гегель не мог ответить посредством обоснования возвращающегося к самому себе самосознания, как это делал Фихте. Он мог это сделать, лишь обратившись к *теории духа*. В этом случае дух оказывается не фундаментом, лежащим в основе субъективности самости в самосознании, а представляет собой среду, в которой Я вступает в коммуникацию с другим Я и *благодаря* которой — как некоему абсолютному посреднику — оба они только и могут взаимно образовать друг друга в качестве субъектов. Сознание существует как середина, где встречаются субъекты, и без этой встречи они не смогли бы стать субъектами.

Кантовское трансцендентальное единство самосознания усилиями Фихте как бы лишь углубляется. Абстрактное единство синтеза растворяется в некотором изначальном действии, которое продуцирует единство противоположности Я и Другого, в качестве которого Я осознает себя. В противоположность этому Гегель твердо придерживается бессодержательной кантовской идентичности Я. Однако он низводит Я до некоего момента, подводя его под категорию всеобщего. Я как самосознание есть всеобщее, поскольку это

абстрактное Я, то есть возникающее из абстрагирования всех содержаний, которые даны познающему или представляющему субъекту. Тем же способом, каким Я, исходящее из своего тождества, абстрагируется от многообразия внешних объектов, оно должно абстрагироваться и от череды своих внутренних состояний и переживаний. Всеобщность абстрактного Я проявляется в том, что благодаря этой категории все *возможные субъекты*, то есть *всякий*, кто говорит о себе как о Я, определяются в качестве индивидов. Но, с другой стороны, та же самая категория Я является указанием на возможность мыслить определенный субъект, который, обращаясь к себе как к Я, утверждает себя как нечто безусловно индивидуальное и неповторимое. Идентичность Я подразумевает, следовательно, не только абстрактную всеобщность самосознания вообще, но одновременно и категорию единичного. Я — это индивидуальность не только в смысле повторяющейся идентификации некой конкретности внутри заданных координат, но и в смысле имени собственного, которое, собственно, и подразумевает индивидуальное. Я как категория единичности исключает редукцию к конечному множеству элементов, например, к известному на сегодняшний день числу элементарных составных частей наследственной субстанции.

Если Фихте формулирует понятие Я как тождество Я и не-Я, Гегель с самого начала понимает его как тождество всеобщего и единичного. Я — это всеобщее и единичное в одном. Дух есть диалектическое развертывание этого единства, а

именно нравственная тотальность. Гегель выбирает этот термин не произвольно, поскольку дух, под которым в обыденном языке понимается дух народа, эпохи или команды, всегда выходит за пределы субъективности одинокого самосознания. Я как идентичность всеобщего и единичного Я может быть постигнуто лишь из единства духа, который объединяет в себя идентичность Я и Другого, не тождественного этому Я. Дух есть коммуникация единичных в среде всеобщего, которая напоминает отношение грамматики языка к говорящим индивидам или системы значимых норм к действующим субъектам, она не выделяет момент всеобщности в противоположность единичному, а устанавливает их своеобразную связь. В среде того всеобщего, которое поэтому было названо Гегелем конкретным, отдельные индивиды могут взаимно идентифицировать себя друг с другом и одновременно определять себя в качестве нетождественных. Первоначальная позиция Гегеля состоит в том, что Я как самосознание может быть постигнуто лишь в том случае, если оно есть дух, то есть если оно переходит от субъективности к объективности всеобщего, в котором на основе взаимности объединяются субъекты, осознающие себя в качестве нетождественных. Поскольку Я в этом точно эксплицируемом смысле представляет собой тождество всеобщего и единичного, то индивидуация новорожденного, который как до-языковое живое существо является в утробе матери представителем вида и которого с биологической точки зрения можно достаточно исчерпывающим образом объяснить

посредством комбинации конечного множества элементов, может пониматься лишь как процесс социализации. Правда, социализация при этом не может, со своей стороны, мыслиться как обобществление данного индивида; напротив, именно она и производит индивидуализированное<sup>6</sup>.

## II.

*Отношения нравственности* молодой Гегель объяснял на примере отношений любящих: «В любви еще существует разделенное, но уже не как разделенное, а как единое, и живое ощущает живое»<sup>7</sup>. Во втором йенском курсе лекций Гегель рассматривает любовь как познание, которое узнает себя в другом. Из соединения различных индивидов вырастает знание, которое характеризуется «двойным смыслом»: «Каждое равно другому в том, в чем оно ему противопоставляется. Его самоотличение от другого есть поэтому самоотожествление с другим, и это есть *познание* именно в том, [...] что для него самого *его противопоставление оборачивается тождеством*, или, другими словами, как оно созерцает себя в другом, так и знает теперь себя»<sup>8</sup>. Правда, отношение познания-себя-в-Другом, от которого, в свою очередь, зависит понятие Я как тождества всеобщего и единичного, Гегель не эксплицирует непосредственно из отношений интерсубъективности, в которой обеспечивается комплементарное согласие субъектов, противопоставляющих себя друг другу. Любовь изображается им, скорее, как результат движения, как умиротворение предшествующего конфликта. Своеобразный

смысл покоящейся на взаимном признании Я-идентичности раскрывается лишь под тем углом зрения, что диалогическое отношение комплементарного объединения противоположных субъектов одновременно подразумевает связь логики и жизненной практики. Это выявляется в диалектике отношений нравственности, которая разворачивается Гегелем под заголовком *борьбы за признание*. В ней реконструируется подавление и восстановление диалогической ситуации как нравственного отношения. В этом движении, которое только и имеет право называться диалектическим, логические отношения в рамках искаженной насилем коммуникации сами осуществляют практическое насилие. Лишь в результате этого движения насилие искупается и возникает ненасильственность диалогического познания-себя-в-Другом — любовь как примирение. Диалектична не сама свободная от принуждения intersубъективность, а история ее подавления и восстановления. Искажение диалогических отношений подчиняется каузальности отколовшихся от коммуникативной связи символов и опредмеченных, то есть выведенных за пределы коммуникации, значимых теперь лишь за спиной субъектов и одновременно действительных в таком качестве логических отношений. Молодой Гегель говорит о каузальности судьбы.

Он демонстрирует ее во фрагменте «Дух христианства» на примере наказания, постигающего того, кто разрушает нравственную тотальность. «Преступник», который «снимает» нравственное основание, а именно комплементарность свобод-

ной от принуждения коммуникации и взаимного удовлетворения интересов, когда он помещает себя как отдельного индивида на место тотальности, приводит в действие процесс, которому неизбежно суждено обратиться против него самого. Борьба, разгорающаяся между конфликтующими сторонами, и враждебность по отношению к пораженному и подавленному Другому позволяет почувствовать утраченную комплементарность и ушедшую дружественность. Преступник сталкивается с властью ущербной жизни. Так он узнает свою вину. Виновный должен страдать под гнетом им самим спровоцированного насилия со стороны вытесненной и отвергнутой им жизни столь долго, покуда в репрессивности чуждых ему сил он не ощутит ущербность своей собственной жизни, а в своем неприятии чуждой ему жизни не испытает отчуждение от самого себя. В каузальности судьбы выявляется сила подавленной жизни, с которой можно примириться лишь в том случае, если из опыта негативности раздвоенной жизни вырастает тоска по потерянному и принуждает к тому, чтобы во враждебном существовании обнаружить собственное отвергнутое существование. Тогда ожесточенную позицию по отношению друг к другу обе стороны конфликта будут осознавать как следствие разрыва, абстрагирования от их совместной жизненной связи. И в ней, в этом диалогическом отношении познания-себя-в-Другом им откроется общая основа их существования.

В йенских лекциях диалектика борьбы за признание выходит за рамки контекста «преступле-



ния». Исходным пунктом здесь становятся чувствительные отношения субъектов, увязывающих всю свою сущность с единственностью накопленной ими собственности. Борьбу за признание они ведут не на жизнь, а на смерть. Абстрактное самоутверждение презирающих друг друга сторон распадается в результате того, что борющиеся рискуют своей жизнью и тем самым упраздняют свою единичность, разросшуюся до тотальности: «То, что мы познаем, что признанное тотальное сознание существует лишь благодаря тому, что оно себя снимает, является познанием самого этого сознания; оно представляет собой рефлексия самого себя в себе самом, так что отдельная тотальность, в которой эта рефлексия содержится как таковая, целиком жертвует собою, снимает себя и тем самым совершает противоположное тому, к чему она двигалась. Эта отдельная тотальность сама может существовать лишь как снятое, она не может сохраняться как сущее, но лишь как нечто, подвергшееся снятию»<sup>9</sup>. Хотя судьба в отношении борющихся проявляется уже не в виде наказания, как в случае с преступником, однако похожим образом она выражается в упразднении самоутверждения, оторванного от нравственной взаимосвязи. Результатом становится не непосредственное самопознание Одного в Другом, то есть примирение, а отношение субъектов друг к другу на основе взаимного признания, а именно на основании познания того, что идентичность Я возможна исключительно благодаря зависимой, в свою очередь, от моего признания идентичности Другого, который признает меня<sup>10</sup>. Это Ге-

гель называет абсолютным спасением единичного, то есть его существования как Я в тождестве единичного и всеобщего: «Это бытие сознания, которое предстает как отдельная тотальность, как нечто, отказавшееся от себя самого, видит себя именно поэтому в некотором другом сознании. [...] Во всяком другом сознании эта отдельная тотальность, чем она является непосредственно для себя и в том, в чем она существует в другом, есть снятая тотальность; благодаря этому единичность получает абсолютное спасение»<sup>11</sup>.

Гегелевское понятие Я как тождества всеобщего и единичного было направлено против того абстрактного единства чистого, соотносящегося с самим собой сознания изначальной апперцепции, с которым Кант увязывал тождество сознания вообще. Однако основной опыт диалектики, развертываемой Гегелем в понятии Я, проистекает, как мы видим, из сферы опыта не теоретического, но практического сознания. Именно поэтому следствия, вытекающие из этого нового подхода для критики Канта, молодой Гегель применил прежде всего в критике учения о нравственности.

Поскольку Гегель понимает самосознание исходя из контекста интеракции комплементарного действия, а именно как результат борьбы за признание, он рассматривает понятие автономной воли, составлявшее, по-видимому, главное достоинство кантовской моральной философии, как своеобразную абстракцию отношений нравственности единичных участников коммуникации. Вследствие того, что в практической фило-

софии Кант *также постулирует* автономию, то есть свойство воли быть законом для самой себя, как в теоретической философии постулирует неоспоримое и простое тождество самосознания, он как раз исключает нравственное поведение из области морали. Кант исходит из пограничного случая предустановленного равенства субъектов. Предшествующая синхронизация действующих лиц в рамках непрерывной интерсубъективности вытесняет из сферы учения о нравственности проблему нравственности, то есть согласованности интерсубъективности, разрывающейся между сверхидентификацией и утратой коммуникации<sup>12</sup>. Кант определяет моральное действие в соответствии с принципом «не поступать иначе, как по такой максиме, которая может иметь себя предметом также в качестве всеобщего закона»<sup>13</sup>. При этом всеобщность моральных законов подразумевает не только их интерсубъективную обязательность вообще, но и *ту* общезначимую абстрактную форму, которая *a priori* связана с согласованностью действий субъектов. Каждый отдельный субъект должен *прилагать* максимы своего действия как в равной степени обязательные максимы ко всякому другому субъекту, проверяя их состоятельность в качестве принципов всеобщего законодательства: «Мы не можем удовлетвориться тем, что приписываем из какого бы то ни было основания свободу нашей воле, если мы не имеем достаточного основания приписать таковую также и всем разумным существам. Ведь так как нравственность служит законом для нас только как для разумных существ, то она

должна иметь значение и для всех разумных существ»<sup>14</sup>. Моральные законы являются абстрактно-всеобщими в том смысле, что в силу своего общезначимого характера для меня они должны *eo ipso*\* мыслиться как значимые также и для всех разумных существ. Поэтому в рамках этих законов интеракция распадается на акции обособленных и самодостаточных субъектов, каждый из которых должен действовать так, словно он является единственным существующим сознанием, будучи вместе с тем уверенным в том, что все его действия в рамках моральных законов необходимо и изначально согласуются с моральными действиями всех других возможных субъектов.

Интерсубъективность значимости моральных законов, *a priori* принимаемая в расчет со стороны практического разума под угрозой, допускает редукцию нравственного действия к действию монологическому. Позитивное отношение воли одного с волей других лишается возможности коммуникации и подменяется трансцендентально необходимым согласованием изолированных целесообразных действий в рамках абстрактно-всеобщих законов. Поэтому моральное действие, согласно Канту, представляет собой *mutatis mutandis*\*\* особый случай того, что мы называем сегодня стратегическим действием.

*Стратегическое действие* отличается от *коммуникативных действий* в рамках общих тради-

\* Само собой (лат.). — Прим. пер.

\*\* С определенными оговорками (лат.). — Прим. пер.

ций тем, что решение в пользу выбора той или иной альтернативной возможности может и должно приниматься принципиально монологично, то есть без согласования *ad hoc*<sup>\*</sup>, поскольку правила выбора предпочтений и максимы, обязательные для каждого отдельного партнера, уже изначально согласованы. Полноценная интерсубъективность значимости правил игры относится здесь к определению игровой ситуации точно так же, как и — на трансцендентальном уровне кантовского учения о нравственности — априорная значимость моральных законов, гарантированная практическим разумом. Проблемы нравственности, всплывающие исключительно в контексте налаживающейся коммуникации и интерсубъективности действующих лиц, еще только формирующейся на всегда ненадежном базисе взаимного признания, в обоих случаях оказываются элиминированными. Исходя из моральной точки зрения, нам следует оставить без рассмотрения отношения нравственности в смысле Гегеля и не обращать внимания на то, что субъекты вовлечены в контекст интеракции как *процесс своего образования*. Мы должны отвлечься от того, что относится к диалектическому развитию принудительной коммуникации и что из него следует. То есть, прежде всего, нам следует абстрагироваться от конкретных и побочных последствий действий, осуществляемых в рамках моральных намерений. Затем мы должны абстрагироваться

\* «Для этого», то есть в каждом конкретном случае (лат.). — Прим. пер.

от особенных склонностей и интересов, от «блага», которым мотивировано моральное действие и которому это действие объективно может служить. Наконец, нам надо абстрагироваться от материи долга, определяемой прежде всего в данной конкретной ситуации<sup>15</sup>. Такое тройственное абстрагирование раскритиковал уже молодой Гегель: «Покуда законы суть высочайшее [...], индивидуальное должно приноситься в жертву всеобщему, то есть должно убиваться»<sup>16</sup>.

### III.

Поскольку Гегель не увязывает конституцию Я с рефлексией единичного Я в отношении самого себя, а выводит ее из процессов ее образования, а именно из процессов коммуникативного объединения противостоящих субъектов, то решающее значение имеет не рефлексия как таковая, а та среда, в которой и образуется тождество всеобщего и единичного. Гегель говорит также о «середине», посредством которой сознание обретает свое существование. В соответствии с нашими предыдущими рассуждениями нам следовало бы ожидать, что Гегель вводит коммуникативное действие в качестве среды, в которой проходит процесс образования сознающего себя духа. И действительно, в йенских лекциях на примере совместного проживания первичной группы — интеракции внутри семьи — он конструирует модель «домохозяйства» в качестве существующего средоточия способов поведения, основанного на взаимности. Наряду с «семьей» обнаруживаются лишь две другие категории, которые

Гегель подобным образом раскрывает в качестве опосредующих инстанций процесса образования: язык и труд. Дух — это организация равнозначальных средоточий или средних терминов: «То прежде всего объединяющее существование — сознание как центр — есть его бытие как язык, как орудие труда и домохозяйство или как простое единичное бытие: память, труд и семья»<sup>17</sup>. Эти три основных диалектических образца являются гетерогенными. Язык и труд в качестве сред духа не могут быть сведены к опыту интеракции и взаимного признания.

*Язык* охватывает уже не коммуникацию действующих и совместно проживающих субъектов, а подразумевает лишь использование символов единичным индивидом, имеющим дело с природой и дающим имена вещам. В непосредственном созерцании дух еще сохраняет животные черты. Гегель говорит о ночном производстве представляющей силы воображения, о текучем, еще не организованном царстве образов. Вместе с языком и в языке сознание и бытие природы впервые для сознания отделяются друг от друга. Спящий дух словно просыпается, как только царство образов переводится в царство имен. Пробужденный дух обладает памятью: он способен различать, и одновременно распознавать различное. Следуя гердеровской идее «ярлыков», Гегель усматривает истинное предназначение символов в репрезентации: синтез многообразия связан с изображающей функцией признаков, позволяющих идентифицировать предметы. Именование и память — это две стороны одной медали: «Идеей

этого существования сознания является память, а само его существование есть язык»<sup>18</sup>.

Символ, как имя вещей, обладает двойной функцией. С одной стороны, сила репрезентации заключается в актуализации того, что непосредственно не присутствует в Другом, того, что хотя и дано непосредственно, занимает не свое собственное место, а замещает Другого. Изобразительный символ демонстрирует предмет или положение вещей как Другое и обозначает в его значении для нас. С другой стороны, мы сами создаем наши символы. Используя язык сознание посредством символов объективируется и познает себя в них в качестве субъекта. Это отношение обратного обнаружения субъектом самого себя в языке также было описано еще Гердером. Следовательно, для того, чтобы природа могла конституироваться в качестве мира некоего Я, язык должен осуществлять двойное опосредование: с одной стороны, он должен разложить и сохранить в символе созерцаемый предмет, который этим символом репрезентируется, а с другой стороны, обеспечить дистанцирование сознания от его предметов, притом так, чтобы Я относительно созданных им самим символов пребывало бы одновременно и с вещами, и с самим собой. Таким образом, язык есть первая категория, посредством которой дух мыслится не как нечто внутреннее, но как среда, не являющаяся ни внутренней, ни внешней. Внутри нее дух оказывается Логосом мира, а не рефлексией одинокого самосознания.

*Трудом* Гегель называет тот специфический способ удовлетворения инстинктов, который вы-



деляет существующий дух из природы. Точно так же как язык сломил диктат непосредственного созерцания и упорядочил хаос многообразных восприятий в идентифицируемые вещи, так и труд разрушает диктат непосредственных вожделений и словно приручает процесс удовлетворения побуждений. Если в первом случае в качестве среды или среднего термина выступают языковые символы, то во втором ею становятся орудия труда, в которых обобщенный опыт работающего встречается с объектом труда. Имя — это то, что остается в отличие от исчезающего момента восприятия. Аналогичным образом и орудие труда является всеобщим в отличие от мимолетных моментов вождения или наслаждения: «Оно есть то, в чем труд обретает свою устойчивость, то единственное, что остается от работающего и обрабатываемого и в чем увековечивается их случайность. Оно возрастает традициями, тем, что как желаемый, так и желаемое существуют и исчезают лишь как индивиды»<sup>19</sup>. Символы обеспечивают повторное распознавание себя, орудия труда поддерживают правила, в соответствии с которыми подчинение природных процессов может повторяться сколь угодно долго: «Субъективность труда возвышается в орудии до всеобщего; каждый может делать его подобие и так же трудиться; в этом отношении оно является неизменной принадлежностью труда»<sup>20</sup>.

Правда, в *диалектике труда* субъект и объект опосредуются не так, как это происходит в *диалектике изображения*. В начале стоит не покорение природы посредством произведенных самим субъек-

ектом символов, а, наоборот, — подчинение субъекта силам внешней природы. Труд требует отказаться от непосредственного удовлетворения побуждений; он переводит затрачиваемую энергию на обрабатываемый предмет в соответствии с законами, налагаемыми природой на Я. В этом двойном смысле Гегель говорит о том, что в труде субъект становится вещью: «Труд есть посястороннее делание-себя-вещью. Раздвоение Я, существующего как побуждение (а именно, на испытывающую реальность инстанцию Я и подавленные побуждения. — Ю. Х.), есть это самое делание-себя-предметом»<sup>21</sup>. На пути подчинения каузальности природы в орудиях труда мне открывается результат опыта, благодаря которому я, наоборот, могу заставить природу работать на меня. Вследствие того, что вместе с техническими правилами сознание получает также и неинтендированные плоды своего труда, оно возвращается из своего овеществления к себе самому, причем как хитрое сознание, которое в инструментальном действии направляет опыт обращения с природными процессами против них самих: «Здесь побуждение вполне выступает из труда. Оно предоставляет природе мучиться, спокойно наблюдает и малым усилием управляет целым: *хитрость*. Ни широкую сторону мощи нападают острым концом хитрости»<sup>22</sup>.

Итак, орудие труда, так же как и язык — это категории той среды, благодаря которой дух обретает свое существование. Однако они движутся в противоположных направлениях. *Именующее сознание* занимает в отношении объективности духа иную позицию, нежели возникающее в про-

цессе труда *хитрое сознание*. Лишь в пограничном случае конвенционализации говорящий может вести себя по отношению к своим символам так же, как трудящийся — по отношению к своим инструментам. Символы обыденного языка пронизывают воспринимающее и мыслящее сознание и господствуют над ним, тогда как хитрое сознание посредством своих инструментов овладевает процессами природы. Объективность языка сохраняет власть над субъективным духом, в то время как способность обхитрить природу через власть абсолютного духа расширяет субъективную свободу. Ведь процесс труда, в конце концов, также ограничен рамками опосредованного удовлетворения произведенными потребительскими благами и интерпретации самих потребностей, изменяющейся задним числом<sup>23</sup>.

Разворачиваемые в йенских лекциях три образца диалектических отношений между субъектом и объектом раскрывают — в противовес кантовскому абстрактному Я — процессы образования становящегося тождества именующего, хитрого и признаваемого сознания. Критике моральности соответствует критика культуры. В учении о методе телеологической способности суждения<sup>24</sup> Кант рассматривает культуру как последнюю цель природы — постольку, поскольку мы понимаем последнюю как телеологическую систему. Культурой Кант называет производство умений разумного существа достигать произвольных целей. Субъективно это подразумевает ловкость в целерациональном выборе подходящих средств, объективно же культура оказывается во-

площением технического овладения природой. Точно так же, как моральность предстает целесообразной деятельностью согласно чистым максимумам, абстрагирующей от вовлеченности нравственного субъекта в еще только образующуюся интересубъективность, так и культура определяется Кантом как целесообразная деятельность согласно техническим правилам (то есть согласно обусловленным императивам), которая также абстрагируется от вовлеченности субъекта в процессы труда. Это *культурированное Я*, которому Кант приписывает способность к инструментальному действию, Гегель, напротив, понимает как результат, а именно как изменяющийся со всемирно-исторической точки зрения результат общественного труда. Таким образом, в йенских разработках философии духа Гегель никогда не упускает случая указать на то продолжение, которое получает хитрое сознание, возникшее в ходе использования инструментов по мере механизации труда<sup>25</sup>.

То, что имеет значение для морального и технического сознания, значимо также и для сознания теоретического. Диалектика представления посредством языковых символов направлена против кантовского понятия синтетических способностей трансцендентального сознания вообще, полностью выведенного из сферы всех процессов образования. Ведь абстрактная критика познания охватывает отношение категорий и форм созерцания к материалу опыта, как показывают выражения, в соответствии с введенной еще Аристотелем моделью ремесленной деятель-

ности, в процессе которой трудящийся субъект придает форму некоему материалу. Но если синтез многообразного осуществляется не путем набрасывания сети категориальных форм, но связан прежде всего с изображающей функцией создаваемых самим субъектом символов, то тождество Я в столь же малой степени может быть предпослано познавательному процессу, как и процессам труда и интеракции, в ходе которых только и возникает хитрое и признаваемое сознание. Тождество познающего сознания в той же самой мере, что и объективность познаваемых предметов, образуется лишь вместе с языком, в котором только и возможен синтез двух противоположных моментов — Я и природы как мира Я.

#### IV.

Кант исходит из тождества Я как изначально-го единства трансцендентального сознания. Гегель, напротив, исходя из своего основного опыта Я как тождества всеобщего и единичного, пришел к пониманию того, что тождество самосознания может пониматься не в качестве изначально-го, но лишь в качестве становящегося. В йенских лекциях он развивает идею троичной идентичности именующего, хитрого и признанного сознания. Эти идентичности образуются диалектикой изображения, труда и борьбы за признание. Тем самым они опровергают абстрактные единства практической воли, технической воли и разумности, с рассмотрения которых начинаются «Критика практического разума» и «Критика чистого разума» Канта. С этой точки зрения, мы

действительно можем понимать йенскую «Философию духа» как работу, предваряющую «Феноменологию», поскольку радикализация критики познания, осуществленной как наука о являющемся сознании, заключается именно в отказе от позиции «готового» субъекта познания. Прежде всего, скептицизм, который не ограждает критику, а именно сомнение, от отчаяния, и который доводит рефлексию, а именно зрение сквозь плену видимости, вплоть до переворота в сознании, требует радикального начала. Это радикальное начало заключается в позиции, в соответствии с которой мы отказываемся от фундаментальных различий между теоретическим и практическим разумом, между дескриптивно истинными высказываниями и нормативно правильными решениями и вообще начинаем без какого бы то ни было допущения стандартов, хотя это теоретически беспредпосылочное начало не может быть абсолютным началом, но должно опираться на естественное сознание. И если мы, исходя из этого, теперь еще раз посмотрим на йенскую «Философию духа», то неизбежно возникнет вопрос о *единстве процесса образования*, который определяется, прежде всего, *тремя гетерогенными образовательными образцами*. Вопрос о целостности организации среды приобретет особую остроту, если мы вспомним об истории восприятия гегелевской философии и еще раз представим себе те противоположные интерпретации, в рамках которых каждый из трех основополагающих диалектических образцов становился принципом истолкования целого.

*Кассирер* превращает диалектику изображения в руководящий принцип интерпретации Канта в гегелевском духе; эта же диалектика одновременно легла в основу его собственной философии символических форм. *Лукач* интерпретирует движение мысли от Канта к Гегелю в русле диалектики труда, одновременно обеспечивающей материалистическое единство субъекта и объекта во всемирно-историческом процессе образования человеческого рода. Наконец, неогегельянство *Теодора Литта* приводит к концепции поэтапного самовозвышения духа, следующей образцу диалектики борьбы за признание. Общим для этих трех позиций является практиковавшийся младогегельянством метод адаптации Гегеля ценой отказа от тождества духа и природы, достигаемого в абсолютном знании. В остальном, однако, они имеют между собой столь мало общего, что лишь подтверждают дивергенцию трех подходов, то есть лежащего в основании каждого из них понимания диалектики. Как же в таком случае следует мыслить единство процесса образования, который, согласно изложенной в йенских лекциях концепции, проходит сквозь диалектику языка, труда и интеракции?

Под заголовком «язык» Гегель по праву вводит употребление изображающих символов в качестве первейшего определения абстрактного духа. Оба последующих определения нуждаются в этом первом определении как в необходимой предпосылке. В плоскости действительного духа язык обретает свое существование как система определенной культурной традиции: «Язык су-

ществует лишь как язык того или иного народа. [...] Он есть всеобщее, получающее в самом себе признание, отдающее эхом в сознании всех. Всякое выражающее себя посредством языка сознание становится непосредственно иным сознанием. Также в соответствии со своим содержанием язык становится в народе подлинным языком, средством выражения того, что каждым имеется в виду»<sup>26</sup>. Как культурная традиция, язык проникает в коммуникативное действие, поскольку именно intersубъективно значащие и константные значения, созданные традицией, позволяют ориентироваться на взаимность, то есть на элементарные поведенческие ожидания. Таким образом, интеракция зависит от прижившихся языковых коммуникаций. Однако же инструментальное действие, насколько оно как общественный труд подпадает под категорию действительного духа, также вплетено в сети интеракций и потому, со своей стороны, также зависит от коммуникативных рамочных условий всякой возможной кооперации. С позиций общественного труда даже единичный акт использования орудия труда опирается на использование символов, поскольку непосредственность животного удовлетворения побуждений не может быть преодолена без дистанцирования именуемого сознания от идентифицируемых предметов. Однако инструментальное действие даже в виде единичного акта — это все-таки монологическое действие.

Между тем гораздо более интересным и ни в коем случае не столь же очевидным, как отношение использования символов к интеракции и тру-



ду, представляется между тем отношение двух других определенностей абстрактного духа — *отношение труда и интеракции* друг к другу. С одной стороны, нормы, в соответствии с которыми комплементарное действие институционализируется и на длительный период утверждается в рамках культурной традиции, независимы от инструментального действия. Разумеется, технические правила формируются в лишь в условиях языковых коммуникаций, однако они не имеют ничего общего с коммуникативными правилами интеракции. В обусловленных императивах, которым следует инструментальное действие и которые, со своей стороны, выступают как результаты сферы опыта инструментального действия, учитывается лишь каузальность природы, но не каузальность судьбы. Сведение интеракции к труду или выведение труда из интеракции невозможно. С другой стороны, Гегель вполне справедливо устанавливает связь между *нормами права*, в которых впервые формально утверждается общественный процесс, покоящийся на взаимном признании, и *процессами труда*.

В категории действительного духа интеракции, основанные на взаимности, выступают в форме нормированных посредством права отношений между лицами, чей статус в качестве правовых лиц определяется именно посредством институционализации взаимного признания. Но это признание связано не непосредственно с идентичностью Другого, но с вещами, находящимися в его распоряжении. Институциональная действительность тождества Я заключается в

том, что индивиды признаются в качестве собственников своей произведенной в результате труда и полученной в результате обмена собственностью. «Здесь положено не только *мое имущество* и [моя] собственность, но также и я <как> лицо, и это постольку, поскольку в моем наличном бытии заключено мое: честь и жизнь»<sup>27</sup>. Однако честь и жизнь признаются лишь применительно к неприкосновенности собственности. Собственность как субстрат правового признания возникает в процессе труда. Тем не менее в признанном продукте труда инструментальное действие связано с интеракцией.

В йенских лекциях Гегель устанавливает эту взаимосвязь довольно просто. В системе общественного труда заложены разделение процессов труда и обмен продуктами труда. Отсюда возникает обобществление как труда, так и потребностей. Ведь труд каждого отдельного лица с точки зрения его содержания является всеобщим относительно удовлетворения потребностей всех остальных. Абстрактный труд производит блага, удовлетворяющие абстрактные потребности. Тем самым произведенное благо приобретает абстрактную ценность в качестве меновой стоимости. Деньги — это ее живое воплощение. Эквивалентный обмен представляется образцом взаимных отношений. Институциональной формой обмена является договор. Поэтому он является формальным определением прототипического действия, характеризуемого взаимностью. Договор — это «то же самое, что и обмен [...]». Это уже не обмен вещей, а *обмен* заявлений, но он значим так же,

как и сама вещь. Для каждого значима воля другого, как таковая»<sup>28</sup>. Институционализация осуществленной в процессе обмена взаимности удастся благодаря тому, что произнесенное слово обретает нормативную силу. Комплементарное действие опосредуется символами, фиксирующими обязывающие поведенческие ожидания: «Мое слово *должно быть значимым*, не из моральных соображений, что де-я *должен* внутренне оставаться равным себе, не менять своего настроения, убеждений и т. д. — я как раз могу изменить; но моя воля *налична* лишь как признанная. Я противоречу не только себе, но тому, что моя воля является признанной. Лицо, чистое для-себя-бытие уважается, следовательно, не как единичная воля, отделяющаяся от общей, а только как *общая*»<sup>29</sup>. Таким образом, отношения взаимного признания, на которых основывается интеракция, нормируются так таковые путем институционализации взаимности, возникающей в процессе обмена продуктами труда.

Институционализация Я-идентичности, санкционированное в правовом отношении самосознание, понимается как результат *обоих* процессов — процесса *труда* и процесса *борьбы за признание*. Процессы труда, посредством которых мы освобождаемся от диктата непосредственной власти природы, проникают в процессы борьбы за признание таким образом, что в результате этой борьбы в признанном правовым образом самосознании также содержится момент освобождения посредством труда. Гегель связывает труд и интеракцию с позиции эмансипации от власти

природы, как внешней, так и внутренней. При этом он не редуцирует интеракцию к труду и не растворяет труд в интеракции. Но Гегель имеет в виду их связь постольку, поскольку диалектика любви и борьбы не может быть отделена от успехов инструментального действия и конституирования хитрого сознания. Результат освобождения посредством труда проникает в нормы, в соответствии с которыми мы комплементарно действуем.

Правда, диалектическую взаимосвязь труда и интеракции, следуя одному содержащемуся в «Системе нравственности» рассуждению<sup>30</sup>, Гегель *in extenso*\* еще раз развивает лишь в одной из глав «Феноменологии духа»: отношение одностороннего признания господина рабом затем превращается в столь же односторонне достигнутую власть раба над природой. Самостоятельное самосознание, при котором обе стороны признают, что они признают друг друга, конституируется путем обратного воздействия *технического* успеха эмансипации посредством труда на отношение *политической* зависимости между господином и рабом. Правда, благодаря «Феноменологии» отношения господства и подчинения проникают в философию субъективного духа. В «Энциклопедии»<sup>31</sup> они обозначают переход к всеобщему самосознанию и тем самым от «сознания» к «духу». Правда, в «Феноменологии» особая диалектика труда и интеракции уже лишается той значимости, которой она систематически обладает в йенских лекциях.

\* Подробнее (лат.). — Прим. пер.

Это объясняется тем, что Гегель вскоре оказался от систематики йенских лекций и заменил ее энциклопедическим разделением на субъективный, объективный и абсолютный дух. Тогда как в йенский период язык, труд и взаимное действие были не только ступенями процесса образования духа, но и принципами его самого образования, в «Энциклопедии» язык и труд, бывшие некогда образцом конструирования диалектического движения, теперь сами конституируются в качестве подчиненных реальных отношений. Язык упоминается в философии субъективного духа в одном пространном примечании при переходе от силы воображения к памяти (§ 459), тогда как труд в качестве инструментального действия вообще выпадает и вместо этого в качестве общественного труда обозначает важную ступень в развитии объективного духа под заголовком системы потребностей (§§ 524 след.). Одна лишь диалектика отношений нравственности, как в йенский период, сохраняет в «Энциклопедии» свою значимость для конструкции духа как такового. Однако при тщательном рассмотрении мы обнаружим здесь не диалектику любви и борьбы, но ту диалектику, которую Гегель в своей работе о естественном праве<sup>32</sup> описал как движение абсолютной нравственности.

## V.

Мы стремились обнаружить единство процесса образования духа во взаимосвязи трех основных диалектических образцов, а именно в отношениях между символическим изображением, трудом и интеракцией. Эта своеобразная взаимо-

связь, ограниченная одним уровнем, еще раз используется для описания отношений господства и рабства, впоследствии больше нигде не всплывает. Она тесно увязана с той проблематикой, которую Гегель, похоже, стремился развить в Йенский период. Впрочем, уже в йенских лекциях просматривается тенденция, на основании которой становится понятно, почему специфическая взаимосвязь труда и интеракции утрачивает свое значение. Ведь уже в Йене Гегель исходил из абсолютного тождества духа и природы, определенным образом предопределяющего единство процесса образования духа. Уже в йенских лекциях он конструирует переход от философии природы к философии духа — так же, как это имеет место в «Энциклопедии»: дух имеет в природе свою совершенную внешнюю объективность и обретает в снятии этих внешних проявлений свое тождество. Дух, таким образом, является абсолютно первым в природе: «Процесс откровения, будучи [...] становлением природы, есть откровение духа, в качестве откровения свободного духа есть *полагание* природы как *своего* мира, — это такое полагание, которое как рефлексия есть в то же время *предполагание* мира как самостоятельной природы»<sup>33</sup>.

С учетом предпосылки этого тезиса тождества, Гегель всегда идеалистически толковал и диалектику изображения и труда: посредством имен мы высказываем бытие предметов, и точно так же в орудии труда снимается то, чем в действительности является природа. Внутреннее природы — это сам дух, так как природа в своей сущ-

## ТРУД И ИНТЕРАКЦИЯ

ности постигается и приходит к самой себе лишь в столкновении с **ней** человека. Внутреннее природы расширяется лишь в царстве ее имен и правил посредством ее обработки. Но если в объективированном всегда можно обнаружить скрытое субъективное, а за масками предметов всегда можно разоблачить природу как некоего скрытого противника, то тогда и основные диалектические образцы изображения и труда можно привести к одному знаменателю с диалектикой нравственного действия. Ведь в таком случае отношение именующего и работающего субъекта к природе точно так же можно будет свести к фигуре взаимного признания. Интерсубъективность, в которой Я может идентифицировать себя с другим Я, не отказываясь при этом от нетождественности себя и своего Другого, также возникает в языке и труде тогда, когда объект, которому противостоит говорящий и работающий субъект, с самого начала понимается идеалистически как нечто противоположное, с чем возможна интеракция вроде интеракции субъектов, то есть когда объект является *противником*, а не *предметом*. Покуда мы рассматриваем каждую из определенностей абстрактного духа по отдельности, специфические различия остаются. Диалектика изображения и труда разворачивается как отношение между познающим или действующим субъектом, с одной стороны, и объектом как воплощением того, что не относится к субъекту, с другой. Соединение двух этих моментов посредством символов или орудий труда мыслится как процесс овнешнения (*Entäusserung*) субъекта —

как процесс овнешнения (опредмечивания) и присвоения. В отличие от этого диалектика любви и борьбы является движением на уровне интересубъективности. Место модели овнешнения занимает модель *раздвоения* и отчуждения, а результатом движения оказывается не *присвоение* объективированного, но *примирение*, восстановление нарушенной дружественности. Идеалистическое снятие различия между объектами как предметами и объектами как противниками, напротив, делает возможным уравнивание гетерогенных образцов: если с природой как со скрытым субъектом в роли Другого возможна интеракция, то процессы овнешнения и присвоения формально совпадают с процессами отчуждения и примирения. В таком случае единство процесса образования духа, проходящего сквозь среду языка, орудий труда и нравственного отношения, уже не нуждается в привязке к центральной для йенской «Философии духа» взаимосвязи труда и интеракции, так как оно уже присутствует в диалектике того познания-себя-в-Другом, в рамках которой теперь с диалектикой нравственности может конвертироваться и диалектика языка и труда. В соответствии с предпосылками философии тождества, они лишь кажутся гетерогенными.

Разумеется, диалектика познания-себя-в-Другом связана с отношениями интеракции между принципиально равными противниками. Однако как только природа в своей тотальности возводится до уровня противника объединившихся субъектов, исчезает отношение паритета. Никакого диалога между духом и природой, никакого



последующего подавления диалогической ситуации между ними и никакой борьбы за признание, имеющей своим результатом конституированное нравственное отношение, здесь быть не может — абсолютный дух одинок. Единство абсолютного духа с самим собой и с природой, от которой он одновременно отличает себя как от своего Другого, не может в конечном счете мыслиться по образцу intersубъективности действующих и говорящих субъектов, из которого Гегель прежде всего и развил свое понятие Я как тождества всеобщего и единичного. Диалектическое единство духа и природы, в котором дух не познает себя в природе как в противнике, но лишь обнаруживает себя словно в своем отражении, это единство реконструируемо, скорее, из опыта саморефлексии сознания. Поэтому Гегель мыслит движение абсолютного духа по образцу саморефлексии, но таким образом, что в эту саморефлексию проникает диалектика нравственного отношения, из которой возникает тождество всеобщего и единичного: *абсолютный дух есть абсолютная нравственность*. Диалектика нравственного отношения, которая с каузальностью судьбы осуществляется как в отношении «преступника», так и в отношении тех, кто борется за признание, оказывается тем же самым движением, в котором абсолютный дух рефлексировал о самом себе.

Процесс судьбы, который в ранних теологических сочинениях Гегеля с позиции членов некой нравственной тотальности понимался как реакция, вызванная самими субъектами в результате подавления диалогического отноше-

ния, может тем проще быть переосмыслен задним числом на фоне саморефлексии в качестве самодвижения тотальности, поскольку при этом Гегель может связать его с развиваемой уже в первых фрагментах диалектикой жертвы: «Ибо сила жертвы состоит в созерцании и объективации переплетения с неорганическим; посредством этого созерцания переплетение уничтожается, неорганическое отделяется и признается таковым и тем самым само принимается в индифференцию; а живое, вкладывая то, что оно знает как часть самого себя, в неорганическое и принося его в жертву смерти, признает его право и очищается от него»<sup>34</sup>. В распаде нравственной тотальности осуществляется судьба Абсолюта, приносящего в жертву самого себя. В соответствии с этим образцом абсолютной нравственности, который Гегель впервые в сочинении по естественному праву развил в своеобразную трагедию нравственного вообще, создается тождество духа с природой как своим Другим, а диалектика самосознания соединяется с диалектикой нравственного отношения. «Логика» представляет собой просто грамматику языка, которым записывается трагедия, вечно разыгрываемая Абсолютным с самим собой: «Оно вечно порождает себя в объективность, передает тем самым себя в этом своем образе страданию и смерти, а затем возносится из праха в сферу прекрасного. Божественное непосредственно имеет в своем образе и объективности двойственную природу, и его жизнь есть абсолютное единство этих природ»<sup>35</sup>.

## ТРУД И ИНТЕРАКЦИЯ

Однако сочинение по естественному праву и «большая логика» не связаны никакой последовательностью развития. В трех фрагментах йенской «Философии духа», которые мы рассматривали, изучение Гегелем современной ему экономики находит свое отражение в том, что движение реального духа отражается не в триумфальном жертвоприношении Абсолюта, но поновому разворачивает структуры духа в качестве символически опосредованного труда и интеракции. Диалектика труда встраивается, причем отнюдь не произвольно, в движение духа, понимаемого как абсолютная нравственность, и поэтому возникает необходимость в реконструкции. После йенского периода Гегель отказался от нее, хотя отдельные следы все же остались. То место, которое занимает в его системе абстрактное право, вытекает не непосредственно из концепции нравственного духа. Скорее здесь нашел свое отражение ряд моментов йенской «Философии духа». Впрочем, другие моменты развитого в Йене понятия не были заимствованы поздней гегелевской конструкцией права.

Вплоть до сочинения по естественному праву Гегель понимает сферу формальных правовых отношений, опираясь на гиббоновское описание Римской империи, как результат распада той свободной нравственности, которую молодой Гегель видел осуществленной в идеализированном устройстве греческого полиса. Еще в 1802 году это для него означало, что частное право впервые исторически сформировалось в виде римского права, в состоянии деполитизации граждан, «разло-

жения и всеобщей деградации». Нормированные посредством права отношения отдельных, ставших частными лиц между собой оказываются негативными в сравнении с разрушенным нравственным отношением. В процессе движения абсолютной нравственности право принадлежит той его фазе, на которой нравственное смешивается с неорганическим и приносит себя в жертву «подземным силам».

В йенской «Философии духа» в противоположность этому правовое состояние, характеризующее теперь и определенностями современного буржуазного частного права, уже более не является продуктом распада абсолютной нравственности, но, напротив, представляет собой первый образ конституированных нравственных отношений. Лишь благодаря правовым нормам общеприемлемым для комплементарно действующих индивидов, ориентированное на длительный период, превращает Я-идентичность, а именно самосознание, познающее себя в другом самосознании, в институт. Действие на основе взаимного признания впервые получает гарантии благодаря формальным отношениям между правовыми лицами. Негативное определение абстрактного права Гегель смог заменить позитивным, поскольку к тому времени он распознал экономическую взаимосвязь частного права и современного буржуазного общества и увидел, что в этих правовых формах также содержится результат *освобождения посредством общественного труда*. Абстрактное право визирует эмансипацию, которая в буквальном смысле слова была заработана<sup>36</sup>.

Наконец, в «Энциклопедии» и в «Философии права» абстрактное право меняет еще раз свою значимость. Оно сохраняет свои позитивные определения, поскольку лишь в системе этих всеобщих норм свободная воля может обрести объективность внешнего существования. Самосознающая и свободная воля, субъективный дух на его высшей стадии развития, в качестве правового лица подпадает под действие более устойчивых определений объективного духа. Тем не менее взаимосвязь труда и интеракции, которой абстрактное право обязано своим достоинством, здесь исчезает. Йенская конструкция отбрасывается, а вместо нее вводится абстрактное право саморефлексии духа, понятой как абсолютная нравственность. Отныне буржуазное общество понимается как сфера распавшейся нравственности. В разорванной системе потребностей свое место обретают категории общественного труда, разделение труда и процесс обмена, делающие возможным абстрактный труд, удовлетворяющий абстрактные потребности в условиях абстрактного общения разделенных конкурентов. Но абстрактное право, хотя оно и определяет ее форму общественных отношений, вводится в эту сферу *извне* под заголовком обеспечения правосудия. Оно конституируется независимо от категорий общественного труда и лишь задним числом вступает в отношения с процессами, которым оно в йенских лекциях было обязано моментом свободы как результатом освобождения посредством общественного труда. «Переход» все еще остающейся внутренней воли в объективность права

гарантирует одна лишь диалектика нравственности. Диалектика же труда лишается своего центрального значения.

## VI.

Карл Лёвит, которому мы обязаны самым прощательным анализом духовного разрыва между Гегелем и первым поколением его учеников<sup>37</sup>, обратил также внимание на глубинное родство позиций младогегельянцев и основных мотивов в мысли раннего Гегеля. Так, Маркс, не зная йенских рукописей, заново открывает в диалектике производительных сил и производственных отношений ту самую взаимосвязь труда и интеракции, которая несколько лет привлекала философский интерес Гегеля, вызванный изучением экономики. Критикуя последнюю главу «Феноменологии духа» Гегеля, Маркс считал, что Гегель стоит на позициях современной политической экономии, так как он определял труд как сущность, саму себя воспроизводящую сущность человека. В этом месте «Парижских рукописей» Маркса и находится его знаменитое высказывание: «Величие гегелевской «Феноменологии» и ее конечного результата [...] заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает процесс самопорождения человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его собственного труда»<sup>38</sup>.

Исходя из этой точки зрения, сам Маркс пытался реконструировать всемирно-исторический процесс образования человеческого рода на основе законов воспроизводства общественной жизни. Он обнаруживает механизм изменения системы общественного труда в противоречии между аккумулируемой посредством труда властью над природными процессами и институциональными рамками естественно регулируемых интеракций. И все же тщательный анализ первой главы «Немецкой идеологии» показывает, что Маркс не столько эксплицирует взаимосвязь интеракции и труда, сколько редуцирует одно к другому под неспецифическим названием общественной практики, а именно — сводит коммуникативное действие к инструментальному. Продуктивная деятельность, регулирующая обмен веществ между человеческим родом и окружающей природой, точно так же, как в йенской «Философии духа» использование орудий труда, выступает посредником между трудящимся субъектом и природными объектами, — это инструментальное действие становится парадигмой для создания всех категорий. Все разлагается на автономный процесс производства<sup>39</sup>. Поэтому и гениальное прозрение диалектической взаимосвязи между производительными силами и производственными отношениями вскоре было понято неверно, механистически.

Сегодня, когда предпринимаются попытки реорганизовать коммуникативные взаимосвязи постоянно становящихся естественными интеракций по образцу технически прогрессирующих

## ТРУД И ИНТЕРАКЦИЯ

систем целерационального действия, у нас имеются все основания для того, чтобы строго разводить оба эти момента. К идее прогрессирующей рационализации труда приклеено множество исторических представлений о желаемом. Хотя голод еще царит над двумя третями населения Земли, ликвидация голода — это уже не утопия в отрицательном смысле слова. Но освобождение технических производительных сил с последующим конструированием обучающих и управляющих машин, которые будут симулировать весь функциональный цикл целерационального действия, превосходя возможности естественного сознания, и замещать собою человеческий труд, не тождественно выработке норм, способных завершить диалектику нравственных отношений в свободной от господства интеракции на основе возникающей без всякого принуждения взаимности. *Освобождение от голода и тяжелого труда* не обязательно равнозначно освобождению от рабства и унижения, поскольку нет никакой автоматически развивающейся взаимосвязи между трудом и интеракцией. И все же взаимосвязь между двумя этими моментами существует. Однако ни йенская «Реальная философия», ни «Немецкая идеология» не проясняют ее удовлетворительным образом. Тем не менее они убеждают нас в ее значимости: от этой взаимосвязи между трудом и интеракцией в значительной степени зависит как процесс образования духа, так и процесс формирования человеческого рода.



## ТЕХНИКА И НАУКА КАК «ИДЕОЛОГИЯ»

*Герберту Маркузе  
к 70-летию юбилею 19 июля 1968 г.*

Для того чтобы дать определение форме капиталистической экономической деятельности, процедурам буржуазного частного права и господства бюрократии, Макс Вебер ввел понятие «рациональность». Под рационализацией прежде всего имеется в виду расширение общественных сфер, подчиненных стандартам рационального решения. Этому соответствует индустриализация общественного труда, следствием которой является проникновение стандартов инструментальной деятельности еще и в другие сферы жизни (урбанизация образа жизни, технизация транспорта и средств коммуникации). В обоих случаях речь идет о внедрении особого типа целерационального действия: в первом случае это связано с организацией средств, во втором — с выбором между альтернативами. Наконец, планирование можно трактовать как целерациональное действие второго уровня: оно нацелено на организацию, улучшение или расширение систем самого целерационального действия. Прогрессирующая «рационализация» общества тесно взаимосвязана с институционализацией научного и технического прогресса. В той мере, в какой техника и наука пронизывают институциональные сферы

общества и тем самым изменяют сами институты, исчезают старые легитимности. Секуляризация и «расколдовывание» служащих ориентиром для действия картин мира, культурной традиции в целом, являются оборотной стороной возрастающей «рациональности» общественного действия.

## I.

Герберт Маркузе подключился к анализу этих процессов для того, чтобы доказать, что формальное понятие рациональности, которое Макс Вебер вывел из целерациональной деятельности капиталистического предпринимателя, индустриального наемного рабочего, абстрактного правового лица и современного административного служащего и привязал к критериям науки и техники, обладает определенными содержательными импликациями. Маркузе убежден, что в том, что Макс Вебер назвал «рациональностью», утвердилось не «рациональность» как таковая, но выступающая от имени рациональности определенная форма непризнанного политического господства. И поскольку подобного рода рациональность распространяется на правильный выбор между стратегиями, адекватное применение технологий и целесообразную организацию систем (при поставленных в определенных ситуациях целях), то она лишает взаимосвязь общественных интересов, в рамках которой избираются стратегии, применяются технологии и внедряются системы, какой бы то ни было рефлексии и разумной реконструкции. Кроме того, подобная рациональность простирается лишь на отношения

возможного технического распоряжения и поэтому нуждается в таком типе действия, который имплицитно означает господство, будь то господство над природой или над обществом. Целерациональное действие по своей структуре есть осуществление контроля. Поэтому «рационализация» жизненных взаимосвязей в соответствии со стандартом этой рациональности означает то же самое, что и институционализация господства, становящегося политически непознаваемым: технический разум общественной системы целерационального действия не выдает тайну ее политического содержания. Критика Гербертом Маркузе Макса Вебера приводит к следующему выводу: «Понятие технического разума, возможно, само является идеологией. Не только применение этого разума, но уже сама техника представляет собой господство (над природой и человеком) — господство методическое, научное, рассчитанное и расчетливое. Определенные цели и интересы этого господства отнюдь не навязываются технике лишь задним числом и извне. Они содержатся уже в самой конструкции технического аппарата. Соответственно, техника — это исторически-общественный проект. В ней спроектировано то, что общество и господствующие в нем интересы замышляют сделать с людьми и вещами. Подобная цель господства «материальна» и в связи с этим принадлежит самой форме технического разума»<sup>40</sup>.

Еще в 1956 году Маркузе совершенно в другой связи обратил внимание на тот своеобразный феномен, что в индустриально развитых

капиталистических обществах господство стремится к тому, чтобы утратить свой эксплуататорски-подавляющий характер и сделаться «рациональным», не ликвидируя при этом политического господства: «Господство обусловлено лишь способностью и интересом сохранять и расширять аппарат как целое»<sup>41</sup>. Рациональность господства определяется поддержанием системы, которая может позволить сделать рост производительных сил, связанный с научно-техническим прогрессом, основой своей легитимации, хотя, с другой стороны, состояние производительных сил обозначает также и потенциал, соразмерно которому «налагаемые на индивидов запреты и обременения кажутся все более ненужными, все более иррациональными»<sup>42</sup>. Маркузе считает, что объективно возросшую репрессивность следует распознавать в «интенсивном подчинении индивидов гигантскому аппарату производства и распределения, в деприватизации свободного времени, в почти неразличимом сплавлении конструктивной и деструктивной общественной работы». Но парадоксальным образом эта репрессивность может исчезнуть из сознания населения, так как легитимация господства приобретает новый характер, а именно, ссылку на «постоянно растущие производительность и господство над природой, делающие жизнь людей еще более комфортбельной».

Институционализованный научно-техническим прогрессом рост производительных сил взорвал все исторические пропорции. Именно отсюда институциональные рамки получают свой

шанс на легитимацию. Мысль о том, что производственные отношения могут соизмеряться с потенциалом развившихся производительных сил, ограничивается тем, что существующие производственные отношения *репрезентируют* себя как *технически необходимая* организационная форма рационализованного общества. «Рациональность» в смысле Макса Вебера демонстрирует здесь свою двойственность: она является уже не просто критическим стандартом состояния производительных сил, посредством которого можно разоблачить объективно избыточную репрессивность исторически запаздывающих производственных отношений, но одновременно и апологетическим стандартом, с помощью которого можно оправдать те же самые производственные отношения как функционально правильные институциональные рамки. В самом деле, в связи со своим апологетическим применением «рациональность» как стандарт критики утрачивает свою остроту и снижается до уровня корректирующего элемента *внутри* системы. Все, о чем в таком случае остается говорить, так это о том, что общество «неправильно запрограммировано». Таким образом, производительные силы на уровне своего научно-технического развития вступают, похоже, в новые отношения с производственными отношениями: они более не служат для политического просвещения основой критики признанных легитимаций, но превращаются сами в основания легитимаций. Это Маркузе определяет как новое во всемирно-историческом масштабе.

Но если дело обстоит именно так, то не следует ли понимать рациональность, воплощенную в системах целерационального действия, как специфически ограниченную? Разве не должна рациональность науки и техники — вместо того, чтобы сводиться к инвариантным правилам логики и контролируемого успехом действия, включать в себя содержательное, исторически возникшее и поэтому преходящее *a priori*? Маркузе отвечает на эти вопросы утвердительно: «Принципы современной науки были *a priori* структурированы таким образом, что как понятийные инструменты они могли служить универсуму автоматически осуществляющегося продуктивного контроля. Теоретический операционализм в конечном счете соответствовал операционализму практическому. Научный метод, приводивший к все более действенному господству над природой, также предоставил чистые понятия в качестве инструментов все более действенного господства человека над человеком *посредством* господства над природой. [...] Господство теперь увековечивает себя и распространяется не только посредством технологии, но и *как* технология, и она наделяет склонную к экспансии политическую власть, вбирающую в себя все сферы культуры, огромной легитимностью. В этом универсуме технология производит также высокую рационализацию несвободы быть автономным и самому определять свою жизнь. Ибо эта несвобода проявляет себя не как иррациональная или политическая, но, скорее, как подчиненность техническому аппарату, расширяющему комфортность

жизни и повышающему производительность труда. Технологическая рациональность в этом смысле скорее защищает правомерность господства, нежели упраздняет ее, тогда как инструменталистский горизонт разума открывается для рациональным образом существующего тоталитарного общества»<sup>43</sup>.

«Рационализация» Макса Вебера — это не только долговременный процесс изменения общественных структур, но одновременно и «рационализация» в смысле Фрейда: подлинный мотив, поддержание объективно устаревшего господства, скрывается посредством обращения к техническому императиву. И это обращение возможно лишь потому, что рациональность науки и техники имманентно уже является рациональностью распоряжения, рациональностью господства.

Этим концептом, в соответствии с которым рациональность науки Нового времени является историческим образованием, Маркузе обязан как сочинению Гуссерля о кризисе европейской науки<sup>44</sup>, так и хайдеггеровской деструкции западной метафизики. В материалистическом аспекте ту точку зрения, что капиталистически уже искаженная рациональность науки лишает и современную технику невинности некой чистой производительной силы, развил Блох. Но Маркузе первым превратил «политическое содержание технического разума» в аналитический исходный пункт теории позднекапиталистического общества. И так как он не просто философски развивает свою точку зрения, но и

пытается проверить ее посредством социологического анализа, то в его концепции могут возникнуть определенные трудности. Здесь мне бы хотелось указать лишь на некоторую неуверенность, перед которой капитулирует сам Маркузе.

## II.

Если феномен, с которым Маркузе увязывает свой анализ общества, а именно, своеобразный *сплав техники и господства*, рациональности и подавления не может толковаться иначе, кроме того, что в материальном *a priori* науки и техники скрыт некий определенный классовым интересом и исторической ситуацией набросок мира, «проекта», как выражается Маркузе вслед за феноменологическим Сартром, то тогда эмансипация была бы немислима без революционизации самих науки и техники. Порой Маркузе стоит перед искушением следовать этой идее некой новой науки в связи с известным из иудейской и протестантской мистики упованием на «возрождение падшей природы». Как известно, при посредстве швабского пиетизма этот топос проник в философию Шеллинга (и Баадера), а затем вновь возродился в «Парижских рукописях» Маркса. Сегодня он определяет главные идеи философии Блоха и, в отрефлексированной форме, движет также самыми потаенными надеждами Бенямина, Хоркхаймера и Адорно. Вот что пишет Маркузе: «То, что я стремлюсь продемонстрировать, заключается в том, что наука *на основании своих собственных методов* и понятий проектирует и поддерживает универсум, в котором господство



над природой остается тесно связанным с господством над человеком. Эта связь стремится к тому, чтобы роковым образом повлиять на этот универсум в целом. Научно определенная и переработанная, природа в новом свете предстает в техническом аппарате производства и разрушения, сохраняющем и улучшающем жизнь индивидов и одновременно подчиняющем их хозяевам этого аппарата. Так рациональная иерархия сплавляется с общественной. И если это так, то изменение направления прогресса, которое смогло бы разорвать эту роковую связь, оказало бы также влияние и на структуру самой науки, стало бы проектом науки. Не утрачивая своего рационального характера, гипотезы этой науки будут развиваться в существенно иной опытной взаимосвязи (в успокоившемся мире). И в итоге наука придет к *существенно иным* понятиям природы и будет констатировать *существенно иные факты*»<sup>45</sup>.

Маркузе последовательно учитывает не только другой способ образования теорий, но и принципиально иную методологию науки. Трансцендентальные рамки, в которых природа превращается в объект нового опыта, были бы в таком случае уже функциональной сферой инструментального действия, но вместо позиции возможного технического распоряжения вступала бы позиция раскрепощающих потенциал природы заботы и печения: «Существуют два вида господства: репрессивный и освобождающий»<sup>46</sup>. На это можно возразить, что наука Нового времени как исторически уникальный проект могла возникнуть

лишь в том случае, если бы мыслимым был хотя бы *один* альтернативный проект. Далее альтернативная Новая Наука должна была включать в себя также и определение Новой Техники. Однако это рассуждение отрезвляет, потому что техника, если она вообще восходит к какому-либо замыслу, очевидно, может восходить лишь к «проекту» человеческого рода *в целом*, а не к какому-то исторически преходящему замыслу.

Арнольд Гелен указывал, — как мне представляется, убедительно, — что между известной нам техникой и структурой целерационального действия существует имманентная связь. Если мы понимаем функциональную сферу контролируемого успехом действия как соединение рационального решения и инструментального действия, то тогда мы можем реконструировать историю техники с позиции постепенной объективации целерационального действия. В любом случае техническое развитие подчиняется тому образцу интерпретации, согласно которому человеческий род как бы последовательно проецирует на плоскость технических средств элементарные составные части функциональной сферы целерационального действия, зафиксированной прежде всего в человеческом организме, и освобождает сам себя от соответствующих функций<sup>47</sup>. Сначала происходит усиление и замещение функций двигательного аппарата (рук и ног), затем — производство энергии (человеческого тела), потом — функций чувствительного аппарата (глаз, ушей, кожного покрова), и, наконец, функций центра управления (головного мозга).

Но если действительно представить себе, что техническое развитие следует некой логике, которая соответствует структуре целерационального и контролируемого успехом действия, то есть структуре *труда*, то тогда становится непонятно, каким образом мы — до тех пор, пока организация человеческой природы остается неизменной и пока мы должны посредством общественного труда и доставляемых этим трудом средств поддерживать свою жизнь, — можем когда-либо отказать от техники, причем *нашей* техники в пользу какой-то качественно иной техники?

Маркузе имеет в виду некое альтернативное отношение к природе, но из нее невозможно извлечь идею Новой *Техники*. Вместо того чтобы рассматривать природу как *объект* возможного технического распоряжения, мы могли бы относиться к ней как к *партнеру* возможной интеракции. Вместо природы эксплуатируемой мы могли бы стремиться к природе братской. На уровне интересубъективности, хотя и неполноценной, мы могли бы приписать субъективность животным, растениям и даже камням и вступить с природой в *коммуникацию*, вместо того чтобы, оборвав всякую коммуникацию, просто *перерабатывать* ее. Некой своеобразной притягательной силой обладает, по крайней мере, подобная идея, что пока еще связанная субъективность природы не может быть освобождена до тех пор, покуда сама межчеловеческая коммуникация не станет свободной от господства. Лишь когда люди смогут вступать в коммуникацию, не прибегая к принуждению, и каждый признает в дру-

гом себя, только тогда, возможно, человеческий род признает природу в качестве субъекта — не как Иное по отношению к себе, как того желал идеализм, но себя как Иное этого субъекта.

Однако, как бы то ни было, достижения техники, сами по себе непреложные, разумеется, невозможно заменить природой, хотя и смотрящей на нас открытыми глазами. Альтернатива существующей техники — проект природы как партнера, а не предмета, связана с альтернативной структурой деятельности: с символически опосредованной интеракцией, отличной от целерационального действия. Но это означает, что оба проекта являются проекциями труда и языка, проектами человеческого рода *в целом*, а не проектами одной отдельной эпохи, одного определенного класса, одной переходной ситуации. Но сколь малосодержательной является идея Новой Техники, столь же невозможно помыслить и идею некой Новой Науки, ибо наука в нашем контексте должна означать не что иное, как современную науку, обязанную ориентироваться на возможное техническое использование своих результатов. Таким образом, и для функции этой науки, равно как и для научно-технического прогресса в целом, не существует никакой замены, которая была бы «гуманнее» того, что существует.

Самого Маркузе, кажется, охватывает сомнение в том, имеет ли смысл релятивировать рациональность науки и техники до некоего «проекта». Во многих местах «Одномерного человека» под революционизацией подразумевается лишь изме-

нение институциональных рамок, которое не затрагивает производительные силы как таковые. Структура научно-технического процесса при этом сохраняется; меняются лишь господствующие ценности. Новые ценности переводятся в технически решаемые задачи. Новое — это *направление* данного прогресса, но сам масштаб рациональности остается при этом неизменным: «Как универсум средств, техника способна умножать как слабости, так и силу человека. На современной стадии человек перед лицом своего собственного аппарата, возможно, более беспомощен, чем когда бы то ни было прежде»<sup>48</sup>.

Эта фраза вновь утверждает политическую невинность производительных сил. Маркузе здесь лишь обновляет классическое определение отношений между производительными силами и производственными отношениями. Но при этом он столь же мало затрагивает их новое соотношение, которое он хотел бы затронуть, как и тогда, когда он утверждает, что производительные силы в политическом плане являются сплошь извращенными. Своеобразная «рациональность» науки и техники, которая, с одной стороны, обозначает растущий, по-прежнему угрожающий институциональным рамкам потенциал избыточных производительных сил, а с другой стороны, становится *также* и стандартом легитимации самих ограничивающих производственных отношений — такая двойственность этой рациональности исчерпывающим образом не репрезентируется ни историзацией понятия, ни возвратом к ортодоксальному определению, ни с помощью мо-

дели *грехопадения*, ни посредством тезиса о *невинности* научно-технического прогресса. Наиболее трезвой формулировкой, определяющей такое положение вещей, представляется, на мой взгляд, следующая: «Технологическое *a priori* представляет собой *a priori* политическое постольку, поскольку преобразование природы имеет своим следствием также преобразование и человека и поскольку “порожденные человеком творения” возникают из общественного целого и снова возвращаются в него. И все же можно настаивать на том, что машинерия технологического универсума “как таковая” остается по отношению к политическим целям индифферентной — она способна лишь ускорять процессы в обществе или тормозить их. Электронная вычислительная машина может служить как капиталистическому, так и социалистическому режиму. Циклотрон может сослужить хорошую службу как партии войны, так и партии мира. [...] Однако как только техника становится всеобъемлющей формой материального производства, она переписывает всю культуру. Она проектирует некую историческую тотальность — “мир”»<sup>49</sup>.

Трудность, которую Маркузе лишь прикрыл посредством выражения политического содержания технического разума, заключается в том, чтобы категориально точно определить, что это означает, когда рациональная форма науки и техники, то есть воплощенная в системах целерационального действия рациональность, расширяется до жизненной формы, до «исторической тотальности» жизненного мира. Макс Вебер в

своем понятии рационализации общества хотел обозначить и выразить тот же самый процесс. Но, как мне кажется, удовлетворительным образом это не удалось сделать ни Макс Веберу, ни Герберту Маркузе. Поэтому я бы хотел попытаться заново сформулировать понятие рационализации Макса Вебера в ином контексте для того, чтобы на основании этого обсудить критику Маркузе в адрес Вебера, равно как и тезис Маркузе о двойной функции научно-технического прогресса (как производительной силы и как идеологии). Для этого я предлагаю схему интерпретации, которая вполне может быть введена вполне приемлемой в рамках эссе, но никак не подвергнута серьезной проверке на ее применимость. Поэтому исторические обобщения служат лишь объяснению этой схемы; самого процесса интерпретации они заменить не могут.

### III.

С помощью понятия «рационализации» Макс Вебер стремился описать обратные воздействия научно-технического прогресса на институциональные рамки обществ, находящихся в процессе «модернизации». В целом этот интерес объединяет его со старой социологией. Все характерные для нее парные понятия вращались вокруг одной и той же проблемы, а именно стремились понятийно реконструировать институциональное изменение, вызванное к жизни расширением субсистем целерационального действия. Статус и контракт, сообщество и общество, механическая и органическая

солидарность, неформальные и формальные группы, первичные и вторичные отношения, культура и цивилизация, традиционное и бюрократическое господство, сакральные и секулярные объединения, военное и индустриальное общество, сословие и класс и т. п. — столько парных понятий и столько же попыток описать структурные изменения институциональных рамок традиционного общества при переходе к обществу современному. Даже каталог возможных альтернатив ценностных ориентаций Парсонса также относится к числу подобных попыток. Парсонс претендует на то, что его список систематизирует варианты выбора между альтернативными ценностными ориентациями, который субъект должен осуществить, совершая *каждое произвольное* действие. При этом данные альтернативные ценностные ориентации не привязаны к какому-либо особому культурному или историческому контексту. Если к списку Парсонса присмотреться повнимательнее, то нельзя не заметить историческую значимость лежащей в его основании постановки проблемы. Четыре пары альтернативных ценностных ориентаций, которыми должны исчерпываться *все* возможные фундаментальные решения, приспособлены к анализу *одного* исторического процесса:

аффективность — аффективная нейтральность  
 партикуляризм — универсализм  
 приписывание — достижение  
 диффузность — специфичность



Именно они определяют релевантные направления измерения доминантных позиций при переходе от традиционного к современному обществу. Но ориентация на отсрочку gratifications, на всеобщие нормы, на индивидуальное достижение и активное господство, наконец, на специфические и аналитические отношения в действительности требуется, скорее, в подсистемах *целерационального действия*, нежели при противоположных ориентациях.

Для того чтобы заново сформулировать то, что Макс Вебер назвал «рационализацией», мне бы хотелось, перешагнув через субъективное начало, общее для Парсонса и Вебера, предложить иные категориальные рамки. Я буду исходить из фундаментального различия между *трудом* и *интеракцией*<sup>50</sup>.

Под «трудом», или *целерациональным действием*, я понимаю или инструментальное действие, или рациональный выбор, или их сочетание. Инструментальное действие осуществляется по *техническим правилам*, основанным на эмпирическом знании. В каждом случае они подразумевают определенные прогнозы относительно наблюдаемых событий, физических либо социальных; эти прогнозы могут оказаться верными или ошибочными. Поведение рационального выбора руководствуется *стратегиями*, основанными на аналитическом знании. Эти стратегии выводятся из правил предпочтения (ценностных систем) и всеобщих максим; эти положения выводятся или верно, или ложно. *Целерациональное действие* реализует определенные цели в

данных условиях. Однако в то время как инструментальное действие организует средства, которые в соответствии с адекватными или неадекватными критериями действенного контроля над реальностью, стратегическое действие зависит лишь от правильной оценки возможных альтернатив поведения, возникающей исключительно путем дедукции с опорой на ценности и максимы.

С другой стороны, под *коммуникативным действием* я понимаю символически опосредованную интеракцию. Она руководствуется обязательными действующими нормами, которыми определяются взаимные поведенческие ожидания и которые должны пониматься и признаваться по крайней мере двумя действующими субъектами. Общественные нормы подкрепляются санкциями. Их смысл объективируется в коммуникации посредством разговорного языка. В то время как значимость технических правил и стратегий зависит от действенности эмпирически истинных или аналитически правильных положений, значимость общественных норм основывается исключительно на intersубъективности понимания интенций и сохраняется путем общего признания обязательств. В обоих случаях нарушение правил имеет различные последствия. *Некомпетентное* поведение, нарушающее проверенные технические правила или правильные стратегии, *per se*\* обречено на провал посредством неудачи. «Наказание» здесь — это крах

\* Само по себе (лат.). — Прим. пер.

## ТРУД И ИНТЕРАКЦИЯ

из-за существующей реальности. *Отклоняющееся поведение*, нарушающее принятые нормы, порождает санкции, связанные с правилами лишь внешне, а именно посредством конвенции. Освоенные правила целерационального действия оснащают нас дисциплиной *навыков*, а интериоризованные нормы — дисциплиной *личностных структур*. Навыки исправно служат нам для решения проблем, а мотивации позволяют нам действовать конформно относительно норм. Приводимая ниже диаграмма сводит воедино определения, требующие более тщательной экспликации, которую я здесь развернуть не в состоянии. Прежде всего не следует обращать внимания на самую нижнюю графу; она напоминает о той задаче, для решения которой я и ввожу различие между трудом и интеракцией.

	Институциональные рамки: символически опосредованная интеракция	Системы целерационального (инструментального и стратегического) действия
Ориентирующие в действии правила	Общественные нормы	Технические правила
Уровни дефиниции	Интерсубъективно разделяемый разговорный язык	Контекстуально свободный язык
Вид дефиниции	Взаимные поведенческие ожидания	Обусловленные прогнозы, Обусловленные императивы

## ТРУД И ИНТЕРАКЦИЯ

Механизмы приобретения	Интернализация ролей	Обучение навыкам и квалификациям
Функция типа действия	Сохранение институтов (конформность относительно норм на основе взаимного усиления)	Решение проблем (достижение целей, определяемое соотношением цели и средства)
Санкции за нарушение правил	Наказание на основе конвенциональных санкций: провал по причине существующего авторитета	Неудача: отступление от правил наказывается крахом из-за существующей реальности
«Рационализация»	Эмансипация, индивидуация; расширение коммуникации, свободной от отношений господства и подчинения	Рост производительных сил; расширение технического насилия распоряжения

Исходя из двух типов действия, мы можем провести между общественными системами различие в соответствии с тем, преобладает ли в них целерациональное действие или интеракция. *Институциональные* рамки общества состоят из норм, управляющих опосредуемыми языком интеракциями. Однако существуют subsystemы — назовем, не отходя далеко от примеров Макса Вебера, такие как экономическая система или государственный аппарат, — в которых главным об-

разом и институционализируются положения целерационального действия. На противоположной стороне находятся подсистемы, такие как семья или родственные отношения, несомненно, связанные с решением целого ряда задач и формированием множества навыков, но покоящиеся главным образом на моральных правилах интеракции. Таким образом, на аналитическом уровне я бы хотел провести общее различие между 1) *институциональными рамками* общества или социо-культурного жизненного мира и 2) *подсистемами целерационального действия*, «встроенного» в него. Когда действия детерминированы институциональными рамками, они управляются и принуждаются санкционированными и взаимно ограниченными поведенческими ожиданиями. Когда же действия определяются подсистемами целерационального действия, они следуют образцам инструментального или стратегического действия. Гарантия того, что они с достаточной долей вероятности руководствуются определенными техническими правилами и ожидаемыми стратегиями, разумеется, всегда может достигаться лишь посредством институционализации.

С помощью данных различий мы можем заново сформулировать понятие «рационализации» Макса Вебера.

#### IV.

Выражение «традиционное общество» укоренилось для обозначения всех общественных систем, в целом удовлетворяющих критериям вы-

сокоразвитых культур (цивилизаций). «Традиционное общество» репрезентирует определенную ступень в истории развития человеческого рода. От более примитивных форм общества оно отличается: 1) наличием централизованной власти (государственной организации господства в противоположность племенной организации); 2) разделением общества на социэкономические классы (распределение социального бремени и полагающихся каждому индивиду компенсаций в соответствии с принадлежностью к тому или иному классу, а не в соответствии с отношениями родства); 3) тем фактом, что имеет силу некая центральная картина мира (миф, высшая религия), служащая цели действенной легитимации господства. Высокоразвитые культуры были основаны на фундаменте относительно развитой техники и связанной с разделением труда организации процесса общественного производства, позволяющих производить прибавочный продукт, то есть получать блага в объеме гораздо большем, чем это необходимо для удовлетворения непосредственных и элементарных потребностей. Они обязаны своим существованием решению проблемы, возникающей лишь при появлении прибавочного продукта, а именно проблемы разделения богатства и труда в соответствии с иными критериями, чем те, что существуют в рамках системы родственных отношений, — разделения *неравного* и в то же время *легитимного*<sup>51</sup>.

В связи с нашей темой релевантным является то обстоятельство, что высокоразвитые культу-

ры, покоившиеся на базисе зависевшей от сельского хозяйства и ремесла экономики, допускали технические нововведения и организационные улучшения (при всей разнице в их уровне) лишь в рамках определенных границ. В качестве показательной для традиционных границ развития производительных сил цифры я называю тот факт, что вплоть до эпохи, отстоящей от нас в прошлом всего на триста лет, ни одна крупная общественная система не производила в год на душу населения продукта, эквивалентного более чем 200 долларам. Стабильный образец докапиталистического способа производства, доиндустриальной техники и науки до эпохи модерна обеспечивал следующую типичную связь институциональных рамок с подсистемами целерационального действия: эти подсистемы, которые развивались на основе системы общественного труда и накопленного в ходе него запаса технически применимого научного знания, хотя и развивались, тем не менее, несмотря на весь очевидный прогресс, никогда не достигали той степени распространения, при которой их «рациональность» превращалась бы в открытую угрозу авторитету легитимирующих господство культурных традиций. Выражение «традиционное общество» характеризует состояние, при котором институциональные рамки покоятся на не вызывающем сомнений легитимирующем основании мифических, религиозных или метафизических толкований реальности в целом — как космоса, так и общества. «Традиционные» общества существуют до тех пор, пока развитие подсистем целера-

ционального действия остается *в границах легитимирующей действительности* культурных традиций<sup>52</sup>. Все это обосновывает «превосходство» институциональных рамок, исключаящее не только переструктурирования под воздействием возросшего потенциала производительных сил, но прежде всего критическое разложение традиционной *формы* легитимации. Эта неприкосновенность представляется вполне осмысленным критерием для проведения границы между традиционными обществами и обществами, переступившими порог модернизации.

«Критерий превосходства» допустимо между тем применить ко всем состояниям по-государственному организованного классового общества, которые характеризуются тем, что культурная значимость intersубъективно разделяемых традиций (легитимирующих существующий порядок господства) не ставится под вопрос эксплицитно и в соответствии с масштабами универсально значимой рациональности, будь то рациональность инструментальных или стратегических отношений цели и средства. Лишь когда капиталистический способ производства обеспечивает экономическую систему регулирующим механизмом хотя и не застрахованного от кризисов, но в долгосрочной перспективе постоянного роста производительности труда, внедрение новых технологий и новых стратегий, *обновление* как таковое *институционализируется*. Капиталистический способ производства, как это каждый по-своему предложили Маркс и Шумпетер, можно описать как механизм, гаран-



тирующий *перманентный* рост субсистем целерационального действия и тем самым сотрясающий традиционалистское «превосходство» институциональных рамок над производительными силами. С позиций всемирной истории, капитализм — это первый способ производства, институционализировавший саморегулирующийся экономический рост. Сначала он произвел на свет индустриализм, который затем смог освободиться от институциональных рамок капитализма и утвердиться в иных механизмах, нежели те, что предполагают использование капитала в частной форме.

Рубеж между традиционным обществом и обществом, вступившим в процесс модернизации, характеризуется *не* тем, что под давлением относительно развившихся производительных сил происходит вынужденное структурное изменение институциональных рамок. Таким с самого начала и был механизм истории эволюции человеческого развития рода. Новым является, скорее, состояние развития производительных сил, которое делает распространение субсистем целерационального действия перманентным и тем самым ставит под вопрос характерную для высокоразвитых культур форму легитимации господства посредством космологических интерпретаций мира. Эти мифические, религиозные и метафизические картины мира подчиняются логике взаимосвязей интеракции. Они дают ответ на главные для человечества проблемы совместной жизни и индивидуальной истории жизни. Их темы — это вопросы справедливости и свобо-

ды, насилия и подавления, счастья и удовлетворения, страдания и смерти. Их категории — победа и поражение, любовь и ненависть, спасение и проклятие. Их логика соизмеряется с грамматикой искаженной коммуникации и судьбоносной каузальностью расщепленных символов и подавленных мотивов<sup>53</sup>. Привязанная к коммуникативному действию рациональность языковых игр теперь, на пороге модерна, сталкивается с рациональностью отношений цели и средства, связанной с инструментальным и стратегическим действием. И как только происходит подобное столкновение, наступает начало конца традиционного общества: его форма легитимации господства перестает действовать.

Капитализм определяется способом производства, который не только ставит, но и решает эту проблему. Он предлагает такую легитимацию господства, которая уже более не спускается с небес культурной традиции, но может быть возведена лишь на основе общественного труда. Институт рынка, на котором частные собственники обмениваются товарами, включая и рынок, на котором лишенные собственности частные лица осуществляют обмен своей рабочей силой как единственным находящимся в их распоряжении товаром, обещает справедливость эквивалентности отношений обмена. А еще эта буржуазная идеология вместе с категорией взаимности кладет коммуникативное действие в основание легитимации. Но принцип взаимности сам теперь становится принципом организации общественных процессов производства и воспроизводства.

Поэтому политическое господство может быть впрямь легитимировано «снизу», а не «сверху» (ссылкой на культурную традицию).

Если мы исходим из того, что разделение общества на социально-экономические классы основывается на специфически групповом распределении релевантных средств производства, причем это распределение в свою очередь восходит к институционализации отношений социального насилия, то тогда нам следует признать, что во всех высокоразвитых культурах эти институциональные рамки были идентичны системе политического господства. Традиционное господство было политическим господством. И лишь при капиталистическом способе производства легитимация институциональных рамок может быть непосредственно связана с системой общественного труда. Только теперь порядок владения собственностью может из *политических отношений* превратиться в *производственные отношения*, потому что он легитимирован рациональностью рынка, идеологией общества обмена, а не каким-либо легитимным порядком господства. Скорее система господства может, со своей стороны, находить оправдание в легитимных отношениях производства. В этом заключается подлинное содержание рационального естественного права от Локка до Канта<sup>54</sup>. Институциональные рамки общества являются политическими лишь опосредованно; непосредственно же это экономические рамки (буржуазное правовое государство выступает лишь как «надстройка»).

Преимущество капиталистического способа производства перед предшествовавшими ему способами обосновывается двояко: созданием экономического механизма, придающего долговременность расширению субсистем целерационального действия, и возникновением экономической легитимации, при которой система господства может быть приспособлена к новым рациональным требованиям этих прогрессирующих субсистем. Этот процесс приспособления Макс Вебер понимает как «рационализацию». При этом мы можем различать две тенденции — рационализацию «снизу» и рационализацию «сверху».

*Снизу* возникает перманентное принуждение к адаптации, поскольку вместе с институционализацией, с одной стороны, территориального обращения обмена товарами и рабочей силой и, с другой стороны, капиталистического предпринимательства утверждается новый способ производства. В системе общественного труда обеспечивается кумулятивный прогресс производительных сил и, исходя из этого, горизонтальное расширение субсистем целерационального действия — правда, ценой экономических кризисов. В результате традиционные взаимосвязи все сильнее покоряются условиям инструментальной или стратегической рациональности: организации труда и экономического обращения, системам транспорта, информации и коммуникации, институтам частного права и, отталкиваясь от управления финансами, — государственной бюрократии. Так возникает инф-

раструктура общества, оказавшегося под давлением модернизации. Эта инфраструктура подчиняет себе все новые и новые сферы жизни: армию, системы образования и здравоохранения, даже семью. Она требует — неважно, в городе или в деревне — урбанизации *формы* жизни, то есть создания субкультур, приучающих человека к тому, чтобы он мог в любой момент «переключаться» с интеракционных взаимосвязей на целерациональное действие.

Давлению рационализации *снизу* соответствует давление рационализации *сверху*, поскольку легитимирующие господство и ориентирующие в действии традиции, особенно космологические интерпретации мира, лишаются своей обязательности в соответствии с новыми стандартами целерациональности. То, что Макс Вебер называл секуляризацией, на этой стадии обобщения имеет три аспекта. Традиционные картины мира и объективации утрачивают свою силу и значимость 1) *в качестве* мифа, публичной религии, привычного ритуала, наконец, *в качестве* оправданной метафизики и несомненной традиции. Вместо этого они 2) преобразуются в субъективную веру и этику, обеспечивающие частную обязательность современных ценностных ориентаций («протестантская этика»), и 3) перерабатываются в конструкции, позволяющие добиваться одновременно двух целей: критиковать традицию и реорганизовывать освободившийся материал этой традиции в соответствии с принципами формального права и эквивалентного обмена (рациональное естественное право). Ставшие хрупкими

легитимации заменяются новыми, которые, с одной стороны, возникают из критики догматики традиционных интерпретаций мира и претендуют на научный характер, но, с другой стороны, сохраняют функции легитимации и тем самым выводят фактические отношения насилия за рамки как анализа, так и общественного сознания. Лишь таким образом возникают *идеологии* в строгом смысле слова. Они заменяют традиционные легитимации господства, выступая с притязаниями современной науки, и получают свое оправдание из критики идеологии. Изначально идеологии равнозначны с критикой идеологии. В этом смысле не может существовать никаких добуржуазных «идеологий».

Современная наука приобретает в этой связи одну специфическую функцию. В отличие от философских наук старого образца современные опытные науки развиваются со времен Галилея в рамках методологической системы связей, отражающей трансцендентальный принцип возможного технического распоряжения. Поэтому современные науки производят знание, по своей *форме* (но не по субъективному устремлению) являющееся технически применимым знанием, хотя в целом возможности технического применения этого знания проявляются лишь задним числом. Никакой взаимозависимости науки и техники до конца XIX века не существовало. До этого периода наука Нового времени не вносила в ускорение технического развития, то есть не оказала воздействия на давление рационализации снизу. Ее вклад в процесс модернизации был,

скорее, косвенным. Новая физика обладала философским смыслом, позволявшим интерпретировать природу и общество комплементарно относительно естественных наук, и она, так сказать, индуцировала механистическую картину мира XVII столетия. Реконструкция классического естественного права была предпринята именно в этих рамках. Это современное естественное право легло в основу буржуазных революций XVII, XVIII и XIX веков, в ходе которых были окончательно разрушены старые легитимации господства<sup>55</sup>.

## V.

К середине XIX столетия капиталистический способ производства настолько широко распространился в Англии и Франции, что Маркс уже мог распознать в отношениях производства институциональные рамки общества и одновременно критиковать легитимационные основания эквивалентного обмена. Критику буржуазной идеологии он реализовал в форме *политической экономики*: его теория трудовой стоимости разрушила ту видимость свободы, посредством которой правовой институт свободного трудового договора сделал неузнаваемым лежащее основе отношений наемного труда отношение социального насилия. Маркузе критикует Макса Вебера за то, что тот, не принимая во внимание эту позицию Маркса, придерживается абстрактного понятия рационализации, которое не только не выражает специфически классовое содержание адаптации институциональных рамок к прогрес-

сирующим субсистемам целерационального действия, но только в очередной раз скрывает его. Маркузе считает, что анализ Маркса нельзя безоглядно применять в отношении позднекапиталистического общества, которое было перед глазами Макса Вебера. Однако на примере Макса Вебера он хотел показать, что развитие современного общества в рамках государственно управляемого капитализма не поддается понятийному описанию, если прежде понятийно не был осмыслен либеральный капитализм.

Начиная с последней четверти XIX века в наиболее развитых капиталистических странах проявляются *две тенденции развития*: 1) усиление интервенционистской активности государства, которая должна была гарантировать стабильность системы, и 2) растущая взаимозависимость научных исследований и техники, превратившая науку в главную производительную силу. Обе эти тенденции нарушают то соотношение институциональных рамок и субсистем целерационального действия, которое отличало либерально развивавшийся капитализм. Тем самым для политической экономики утрачивают свою силу релевантные условия приложения, которые Маркс совершенно верно установил в отношении либерального капитализма. Ключом к анализу этого изменившегося соотношения и является, по моему мнению, основной тезис Маркузе, согласно которому техника и наука принимают на себя сегодня также и функцию легитимации господства.

*Постоянное регулирование процесса экономического развития путем государственного вме-*



*шательства* возникло из желания защититься от дисфункций капитализма, предоставленного самому себе, чье фактическое развитие явно противоречило идее буржуазного общества, эмансипирующегося от всякого господства и нейтрализующего любую власть. Основополагающая идеология эквивалентного обмена, теоретически разоблаченная Марксом, практически распалась. Форма частного экономического использования капитала могла сохраниться лишь посредством ее государственной коррекции при помощи социальной и экономической *политики*, стабилизирующей оборот. Институциональные рамки общества реполитизировались. Они больше не совпадают непосредственно с производственными отношениями, то есть с частно-правовым порядком и с общими гарантиями поддержания порядка буржуазного государства, обеспечивающими капиталистический хозяйственный оборот. Тем самым изменилось отношение экономической системы к системе господства; политика больше *не* является *лишь* элементом надстройки. Если общество больше не может регулировать себя «автономно», — в этом, собственно говоря, и состоит новизна капиталистического способа производства, — в качестве сферы, предшествующей государству и лежащей в его основе, то общество и государство больше не состоят в отношении, которые теория Маркса определила как отношения базиса и надстройки. В этом случае критическая теория общества больше не может реализовываться исключительно в форме критики политической

экономии. Подход, методически изолирующий законы экономического развития общества, может претендовать на постижение жизненных взаимосвязей общества в существенных категориях лишь тогда, когда политика зависит от экономического базиса, а не наоборот, когда последний уже понимается как функция государственной деятельности и политического разрешения конфликтов. *Критика политической экономии*, согласно Марксу, была теорией буржуазного общества лишь в качестве *критики идеологии*. Но когда идеология справедливого обмена терпит крах, систему господства также больше нельзя критиковать *непосредственно* через производственные отношения.

После краха подобной идеологии политическое господство требует новой легитимации. А поскольку теперь косвенно — посредством процесса обмена — осуществляемая власть, в свою очередь, контролируется со стороны догосударственно организованного и государственно институционализированного господства, то легитимация уже не может выводиться из неполитического порядка, из производственных отношений. В этом смысле принуждение, существовавшее в докапиталистических обществах, обновляется в виде непосредственной легитимации. С другой стороны, реставрация непосредственного политического господства (в традиционной форме легитимации на основе культурной традиции) оказывается невозможной. Во-первых, традиции и без того утратили свою силу. Во-вторых, в индустриально развитых обществах результаты

гражданской эмансипации от непосредственного политического господства (основные права человека и механизм всеобщих выборов) могут полностью игнорироваться лишь в периоды реакции. Формально-демократическое господство в системах государственно регулируемого капитализма подчиняется требованию легитимации, которое уже невозможно исполнить путем обращения к добуржуазным формам легитимации. Именно поэтому место идеологии свободного обмена занимает *программатика возмещения убытков*, которая ориентируется на социальные последствия не института рынка, но государственной деятельности, компенсирующей дисфункции процесса свободного обмена. Она соединяет момент буржуазной идеологии успеха (в которой присвоение статуса в зависимости от индивидуального успеха смещается, однако, с рынка в сторону системы образования) с гарантией минимума основных благ, перспективой сохранения рабочего места и стабильностью доходов. Эта программатика возмещения обязывает систему господства сохранять условия стабильности системы обеспечения социальной безопасности и шансов личного роста, предупреждая связанные с этим ростом риски. Это требует достаточного пространства для вмешательства государства, которое ценой ограничения институтов частного права сохраняет частную форму приращения капитала *и привязывает к этой форме лояльность масс*.

В той мере, в которой деятельность государства направлена на стабильность и рост экономиче-

ской системы, политика принимает специфически *негативный характер*: она ориентируется на устранение дисфункций и предупреждение опасных для системы рисков, то есть не на *реализацию практических целей*, но на *решение технических вопросов*. В своем докладе на Франкфуртском социологическом конгрессе в этом году Клаус Оффе заметил по этому поводу: «В этой структуре отношений экономики и государства «политика» деградирует до такого действия, что следует многочисленным и каждый раз по-новому всплывающим «императивам предотвращения»; при этом масса дифференцированной социально-научной информации, вливающейся в политическую систему, позволяет как заранее распознавать зоны риска, так и предотвращать актуальные угрозы. Новым в этой структуре [...] является то, что встроенные в механизм частно-экономического приращения капитала на высокоорганизованных рынках, но поддающиеся манипуляции стабилизационные риски предрекают такие превентивные действия и мероприятия, с которыми *необходимо* соглашаться, пока они могут согласовываться с существующим вариантом легитимации (то есть с программатикой возмещения)»<sup>56</sup>.

Для Оффе очевидно, что посредством этих превентивных деятельных ориентаций государственная деятельность ограничивается сферой административно решаемых технических задач, так что из нее как бы выпадают практические вопросы. *Практические содержания элиминируются.*

Политика старого стиля уже в силу легитимационной формы господства была вынуждена определять себя через отношение к практическим целям: интерпретации «благой жизни» были ориентированы на интеракционные взаимосвязи. Это до сих пор имеет значение для идеологии буржуазного общества. В противоположность этому господствующая ныне программатика возмещения связана лишь с функционированием некой управляемой системы. Она исключает практические вопросы, а вместе с ними и дискуссию относительно стандартов, которые были бы доступны лишь для демократического волеобразования. Решение технических задач не нуждается в публичном обсуждении. Публичные дискуссии способны, скорее, лишь проблематизировать рамочные условия системы, внутри которой задачи государственной деятельности представляются в качестве технических. Поэтому новая политика государственного интервенционизма требует *деполитизации* основной массы населения. По мере исключения практических вопросов политическая общественность также лишается своей функциональности. С другой стороны, институциональные рамки общества все более удаляются от самих систем целерационального действия. Организация общества по-прежнему остается вопросом связанной с коммуникацией *практики*, а не только *техники*, как всегда руководимой наукой. При этом вынесение за скобки практики, связанной с новой формой политического господства, не является само собою разумеющимся. Легитимирующая господство программатика

возмещения оставляет открытой решающую потребность в легитимации: как деполитизация масс становится очевидной для них самих? Маркузе ответил бы на этот вопрос следующим образом: благодаря тому, что техника и наука переживают *также* и роль идеологии.

## VI.

С конца XIX века усиливается еще одна тенденция развития, отличающая поздний капитализм: *онаучивание техники*. Институциональное давление, связанное с необходимостью повышения производительности труда путем внедрения новой техники, всегда существовало при капитализме. Однако инновации зависели здесь от спорадических изобретений, которые хотя и могли быть экономически индуцированными, но все же имели характер естественно возникших вещей. Все это изменилось в той мере, в какой техническое развитие соединилось с прогрессом современных наук. С появлением связанных с промышленностью исследований широкого масштаба наука, техника и их применение образовали единую систему. Вместе с тем эта система связана с исследованиями, финансируемыми государством, которое прежде всего поддерживает научный и технический прогресс в военной области. Именно оттуда информация переливается в сферы гражданского производства благ. Таким образом, техника и наука становятся первостепенной производительной силой, в результате чего отпадают условия применимости *теории трудовой стоимости* Маркса. Уже более

не имеет смысла оценивать инвестиции капитала в научные исследования и техническое развитие мерками стоимости неквалифицированной (простой) рабочей силы, поскольку научно-технический прогресс превратился в независимый источник прибавочной стоимости — тогда как тот ее источник, который только и принимал во внимание Маркс, а именно рабочая сила непосредственных производителей, становится все менее весомой<sup>57</sup>.

До тех пор, пока производительные силы были обозримым образом увязаны с рациональными решениями и инструментальным действием занятых в общественном производстве людей, их можно было понимать в качестве потенциала для растущей власти технического распоряжения, не смешивая их с институциональными рамками, в которые они были встроены. Однако вместе с институционализацией научно-технического прогресса потенциал производительных сил приобрел вид, приведший к *отступлению* в человеческом сознании *дуализма труда и интеракции*.

Правда, направление, функции и темпы технического прогресса, как и прежде, определяются общественными интересами. Но эти интересы определяют общественную систему как нечто целое таким образом, что они совпадают с интересом сохранения этой системы. Частная форма приращения капитала и служащий сохранению лояльности ключ распределения социального возмещения остаются *как таковые* за рамками дискуссии. Тогда в качестве независимой пере-

менной на сцену выходит квазиавтономный прогресс науки и техники, от которого в действительности зависит важнейшая отдельная системная переменная — экономический рост. Так возникает перспектива, при которой *кажется*, что развитие общественной системы определяется логикой научно-технического прогресса. Имманентная законность этого прогресса, кажется, создает такое давление обстоятельств, из которого неизбежно должна вытекать политика, послушная функциональным потребностям. И когда эта видимость станет действенной, тогда пропагандистская ссылка на роль техники и науки может объяснить и легитимировать, почему в современных обществах демократический процесс волеобразования относительно практических вопросов утрачивает свои функции и «должен» быть заменен плебисцитарными решениями относительно альтернативных руководящих звеньев управленческого *персонала*. Этот технократический тезис получил в научной плоскости множество различных версий<sup>58</sup>. Но гораздо более важным мне представляется то, что данный тезис может в качестве идеологии заднего плана проникать и в сознание деполитизированной массы населения и развивать легитимирующую силу<sup>59</sup>. Подлинное занятие этой идеологии заключается в том, чтобы увести самопонимание общества подальше от системы связей коммуникативного действия и понятий символически опосредованной интеракции и заменить их научной моделью. В той же самой мере место определенного культурой самопонимания социального



жизненного мира занимает самоовеществление человека в рамках категорий целерационального действия и адаптивного поведения.

Модель, в соответствии с которой должна осуществляться планомерная реконструкция общества, исключена из системного исследования. В принципе, возможно описывать и анализировать отдельные предприятия и организации, а также политические или экономические частные системы и общественные системы в целом, по образцу саморегулирующихся систем. Разумеется, существует различие в том, используем ли мы некие кибернетические рамки для аналитических целей или мы *организуем* данную социальную систему в соответствии с этим образцом, как некую систему «человек — машина». Однако перенос аналитической модели в плоскость организации общества уже содержится в подходе исследования систем. И если следовать этой интенции, аналогичной инстинкту самостабилизации общественных систем, то возникает своеобразная перспектива, в которой структура одного из двух типов действия, а именно функциональная сфера целерационального действия, не только берет верх над институциональными взаимосвязями, но постепенно абсорбирует коммуникативное действие как таковое. Если вместе с Арнольдом Геленом усматривать внутреннюю логику технического развития в том, что функциональная сфера целерационального действия постепенно освобождается от субстрата человеческого организма и переносится в плоскость машин, то тогда подобную технократически ориентированную интенцию

можно понимать как последнюю стадию этого развития. Человек, поскольку он есть *homo faber*<sup>\*</sup>, способен не только впервые полностью объективировать себя и противопоставить обретшим самостоятельность продуктам свои собственные достижения. Но, как *homo fabricatus*<sup>\*\*</sup>, он также может быть интегрирован в свои технические установки, если удастся воспроизвести структуру целерационального действия в плоскости общественных систем. Институциональные рамки общества, которые до сих пор поддерживались иным типом действия, в соответствии с этой идеей были бы, в свою очередь, *поглочены* подсистемами целерационального действия, встроенными в эти рамки.

Разумеется, эта технократическая интенция нигде не была осуществлена, даже на уровне подходов. Однако, с одной стороны, она служит идеологией для новой, ориентированной на решение технических задач политики, оставляющей за скобками практические вопросы. С другой стороны, она все же затрагивает определенные тенденции развития, которые могут привести к постепенной эрозии того, что мы называем «институциональными рамками». Манифестируемое господство государства, основанного на авторитете, отступает перед манипулятивным давлением технически оперативного управления. Моральная наполненность некоего

\* Человек делающий, производящий (лат.). — Прим. пер.

\*\* Человек сделанный, произведенный (лат.). — Прим. пер.

санкционированного порядка, а вместе с ним и коммуникативное действие, ориентированное на артикулированный посредством языка смысл и предполагающее интериоризацию норм, во все более возрастающей степени отступает перед кондиционированными способами поведения, тогда как крупные организации как таковые все более подчиняются структуре целерационального действия. Индустриально развитые общества, кажется, приближаются к модели контроля за поведением, управляемого скорее внешними раздражителями, нежели нормами. Возрастает косвенное руководство посредством установленных стимулов, прежде всего в сферах мнимо субъективной свободы (поведение, связанное с выборами, потреблением, свободным временем). Социально-психологическая эмблема эпохи характеризуется не столько авторитарной личностью, сколько деструктурированием Сверх-Я. Усиление *адаптивного поведения* является, однако, лишь оборотной стороной самоликвидирующейся в рамках структуры целерационального действия сферы опосредованной языком интеракции. Субъективно этому соответствует то, что не только из сознания наук о человеке, но и из сознания самих людей исчезает различие между целерациональным действием и интеракцией. Идеологическая сила технократического сознания проявляет себя в завуалировании этого различия.

## VII.

Под воздействием обеих упомянутых тенденций развития капиталистическое общество изменилось таким образом, что две ключевые категории марксистской теории, а именно — классовая борьба и идеология, уже не могут применяться без учета обстоятельств.

На основе капиталистического способа производства была впервые конституирована *борьба социальных классов* как таковая и тем самым создано объективное положение вещей, исходя из которого могла быть ретроспективно *выявлена* классовая структура непосредственно политически образованного традиционного общества. Государственно регулируемый капитализм, возникший как реакция на спровоцированные открытым классовым анатагонизмом системные угрозы, умиротворяет конфликт между классами. Система позднего капитализма в столь значительной степени определена сохраняющей лояльность масс наемного труда политикой возмещения ущерба, то есть политикой предотвращения конфликтов, что конфликт, как и прежде, встроенный в саму структуру общества вместе с частноэкономическим приращением капитала, превращается в конфликт, который с довольно большой долей вероятности остается латентным. Он заслоняется другими конфликтами, которые хотя и обусловлены также способом производства, но уже не могут принимать форму классовых конфликтов. В уже упоминавшемся здесь докладе Клаус Оффе проанализировал это парадок-

сальное обстоятельство: связанные с теми или иными общественными интересами открытые конфликты разгораются тем вероятнее, чем в меньшей степени их ущемление несет в себе последствия, опасные для всей системы. Лежащие на периферии сферы государственной активности потребности заключают в себе конфликты потому, что они удалены от сохраняющегося в латентном виде главного конфликта и поэтому не являются приоритетом при защите от угроз. Конфликты разгораются именно здесь в той мере, в какой непропорционально распределенное государственное вмешательство создает отсталые сферы и, соответственно, напряженность на основе неравенства: «Неравенство жизненных сфер растет, прежде всего неравенство относительно различных уровней развития между фактически институционализированным и возможным уровнями технического и общественного прогресса. Несоответствие между между самыми современными производственным и военным аппаратами и стагнирующей организацией систем транспорта, здравоохранения и образования является столь же хорошо известным примером как подобного неравенства, так и противоречия между рациональным планированием и регулированием налоговой и финансовой политики, с одной стороны, и естественным развитием городов и регионов, с другой. Подобные противоречия уже невозможно обоснованно интерпретировать как классовые антагонизмы, однако вполне возможно — как результаты по-прежнему доминантного процесса частного приращения капитала и

специфически капиталистических отношений господства. В нем господствующими являются те интересы, которые, не будучи однозначно локализуемыми, способны посредством утвердившейся механики капиталистического хозяйствования экономики реагировать на нарушение условий стабильности путем производства релевантных рисков».

Нацеленные на сохранение существующего способа производства интересы уже невозможно «однозначно локализовать» в общественной системе как классовые интересы. Поскольку ориентированная на предотвращение системных угроз система господства как раз и исключает какое бы то ни было «господство» (в смысле непосредственного политического господства, или опосредованного экономически) — в том смысле, что один классовый субъект *противостоит* другому в качестве некой идентифицируемой группы.

Все это означает отнюдь не снятие *классовых противоречий*, но их *переход в латентное состояние*. Специфические классовые различия продолжают свое существование в форме субкультурных традиций и соответствующих различий не только в уровнях жизни и жизненном укладе, но и в политических установках. Наряду с этим возникает обусловленная социальной структурой вероятность того, что класс людей наемного труда окажется затронутым различными видами общественного неравенства в более значительной степени, нежели другие группы. Наконец, всеобщий интерес в сохранении системы на уровне жизненных шансов еще и сегодня ока-

зывается тесно увязанным со структурой привилегий: понятие некоего интереса, *полностью* обретшего независимость по отношению к живому субъекту, должно упразднить само себя. Однако в государственно регулируемом капитализме политическое господство вместе с защитой от системных угроз взяло на себя заботу о выходящем за рамки латентных классовых границ интересе в сохранении компенсаторно-распределительного фасада.

С другой стороны, перенос конфликтной зоны с классовых границ на лишенные тех или иных привилегий сферы жизни отнюдь не означает устранения их серьезного конфликтного потенциала. Как демонстрирует крайний пример расового конфликта в США, в определенных сферах жизни и группах населения может аккумулироваться столь много последствий неравенства, что это приводит к напоминающим гражданскую войну социальным взрывам. Однако вне связи с протестными потенциалами иного происхождения все возникающие из подобного *ущемления прав* конфликты отличаются тем, что требуют от системы максимально резкой реакции, не сочетающейся с формальной демократией, хотя и не могут эту систему свергнуть, поскольку лишенные привилегий группы не являются социальными классами. Даже потенциально они никогда не представляют основную массу населения. Их *бесправие* и их пауперизация никак более не связаны с *эксплуатацией*, потому что система живет не за счет их труда. Они могут репрезентировать разве что прошедшую фазу эксплуатации. Но

они не смогут добиться удовлетворения притязаний, которые они легитимным образом выдвигают, посредством отказа от кооперации: поэтому они сохраняют апеллятивный характер. На длительное пренебрежительное отношение к своим легитимным притязаниям ущемленные в привилегиях группы в крайних случаях могут реагировать в форме отчаянного разрушения и саморазрушения. У подобной гражданской войны отсутствуют, тем не менее, характерные для борьбы классов шансы на революционный успех — до тех пор, покуда ущемленные группы не вступят в коалицию с привилегированными группами.

С рядом ограничений эту модель можно, по-видимому, применять и к отношениям между индустриально развитыми обществами и бывшими колониями, относящимися к Третьему миру. Здесь также из растущего неравенства вытекает форма ущемления в правах, которую в будущем менее всего можно будет описывать в категориях эксплуатации. Правда, на место экономических интересов здесь заступают непосредственно интересы военные.

В любом случае, в позднекапиталистическом обществе бесправные и привилегированные группы — если границы ущемленных в правах групп вообще все еще проходят согласно групповой специфике, а не сквозь категории населения — противостоят друг другу уже не *в качестве* социально-экономических классов. Вследствие этого медиатизируется фундаментальное отношение, имевшее место во всех традиционных обществах



и проявившееся в либеральном капитализме как таковое: классовые противоречия между партнерами, находящимися в институционализированном отношении насилия, экономической эксплуатации и политического подавления. Причем коммуникация настолько искажается и ограничивается, что прикрытые идеологией легитимации не вызывают сомнений. Гегелевская нравственная тотальность жизненных взаимосвязей, разорванная в результате того, что *один субъект* взаимно не удовлетворяет потребности *другого*, уже более не является подходящей моделью медиатизированных классовых отношений в организованном позднем капитализме. Застывшая диалектика нравственности порождает своеобразную видимость постистории. Причина этого кроется в том, что относительный рост производительных сил уже не представляет собой *eo ipso*\* избыточный и обладающий серьезными эмансипаторскими последствиями потенциал, под воздействием которого становятся шаткими легитимации существующего порядка господства. Ведь теперь главная производительная сила — взятый на службу научно-технический прогресс — сам превращается в основание всякой легитимации. Впрочем, эта новая форма легитимации утрачивает старый облик *идеологии*.

Технократическое сознание является, с одной стороны, «менее идеологическим», нежели все предшествовавшие идеологии, так как оно лишено ослепляющей силы, которая лишь имитирует

\* Само собой (лат.). — Прим. пер.

соблюдение интересов. С другой стороны, доминирующая теперь скорее прозрачная идеология заднего плана, превращающая науку в фетиш, является более непреодолимой и всепроникающей, чем идеологии старого типа, так как вместе с сокрытием практических вопросов она не просто оправдывает частные интересы господства *определенного класса* и подавляет частные потребности в эмансипации *другого класса*, но и затрагивает интересы эмансипации человеческого рода как такового.

Технократическое сознание отнюдь не является рационализированной фантазией, фрейдовской «иллюзией», в которой представляется (или конструируется) и обосновывается интеракционная взаимосвязь. Буржуазные идеологии еще можно было свести к основной фигуре справедливой, свободной от господства и умиротворяющей обе стороны интеракции. Именно они и удовлетворяют критериям исполнения желаний и возмещающего удовлетворения на основе коммуникации, так ограниченной репрессиями, что институционализированное вместе с капиталистическими отношениями отношение насилия невозможно назвать своим собственным именем. Однако каузальность расщепленных символов и бессознательных мотивов, которая производит как ложное сознание, так и силу рефлексии, которой обязана своим возникновением критика идеологии, уже не лежит аналогичным образом в основе технократического сознания. Оно менее уязвимо для рефлексии, поскольку уже не является *только* идеологией. Ведь оно уже не пред-

ставляет собой проекцию «благой жизни», которую если и нельзя идентифицировать с дурной действительностью, то, по крайней мере, можно привести к виртуально удовлетворительной взаимосвязи с ней. Разумеется, новая идеология, как и старая, служит тому, чтобы воспрепятствовать тематизации основ общества. Тогда этим фундаментом было социальное насилие, непосредственно лежавшее в основании отношений между капиталистами и наемными рабочими. Сегодня это структурные условия, процессуально определяющие задачи сохранения системы, а именно частно-экономическую форму приращения капитала и обеспечивающую лояльность масс политическую форму распределения социальных компенсаций. Старая и новая идеологии различаются между собой в двух моментах.

Во-первых, вследствие своей привязки к обеспечивающему лояльность политическому модусу распределения капиталистические отношения уже не служат сегодня основанием для *некорректируемой* эксплуатации и подавления. Виртуализация сохраняющихся классовых противоречий предполагает, что лежащее в их основании подавление осознается исторически и *лишь затем* стабилизируется в модифицированной форме в качестве свойства системы. Поэтому технократическое сознание не может точно таким же способом основываться на коллективном вытеснении, как старые идеологии. Во-вторых, лояльность масс может быть обеспечена лишь при помощи компенсаций для *приватизированных потребностей*. Интерпретация достижений, ко-

торыми система оправдывает себя, в принципе не должна быть политической: она непосредственно связана с нейтральным в применении распределением денег и свободного времени, а опосредованно — с технократическим оправданием исключения практических вопросов. Вследствие этого новая идеология отличается от старых тем, что она отделяет критерии оправдания от организации совместной жизни, то есть от нормативного регулирования интеракции вообще. В этом смысле она их деполитизирует и вместо этого привязывает к функциям подчиненной системы целерационального действия.

В технократическом сознании отражается не разрыв нравственной взаимосвязи, но вытеснение «нравственности» вообще как категории жизненных отношений. Позитивистское коллективное сознание лишает силы систему интеракции разговорного языка, в которой в условиях искаженной коммуникации могут возникать и рефлексивно выявляться господство и идеология. Деполитизация массы населения, легитимируемая посредством технократического сознания, представляет собой одновременно и самообъективацию людей в равной степени как в категориях целерационального действия, так и адаптивного поведения. Овеществленные модели наук проникают в социокультурный жизненный мир и приобретают через самоочевидность объективную силу. Идеологическим ядром этого сознания является *устранение различия между практикой и техникой* — отражение, но не понимание, новой констелляции между утратившими

силу институциональными рамками и ставшими само собой разумеющимися системами целерационального действия.

Между тем новая идеология наносит ущерб интересу, связанному с обоими фундаментальными условиями нашего культурного существования, — интересу в языке, точнее, в определяемой посредством коммуникации на обыденном языке форме социализации и индивидуации. Этот интерес распространяется как на сохранение интерсубъективности понимания, так и на создание свободной от господства коммуникации. Технократическое же сознание вытесняет этот практический интерес на задний план в пользу интереса в расширении нашего технического могущества. Поэтому рефлексия, которую провоцирует эта новая идеология, должна идти дальше исторически определенного классового интереса и обнажать взаимосвязь интересов конституирующего самого себя человеческого рода как такового<sup>60</sup>.

### VIII.

Если подтверждается необходимость релятивировать сферу применения понятия «идеология» и теории классов, следует также заново переформулировать категориальные рамки, в которых Марксом были развиты *основоположения исторического материализма*. Взаимосвязь производительных сил и производственных отношений должна быть заменена более абстрактной взаимосвязью труда и интеракции. Производственные отношения обозначают тот уровень,

к которому только в фазе развития либерального капитализма были привязаны институциональные рамки. Ни до, ни после ничего подобного не было. С другой стороны, хотя производительные силы, в которых аккумулируются организованные в подсистемы целерационального действия процессы обучения, и были с самого начала мотором общественного развития, однако они, видимо, не представляют собой, как полагал Маркс, потенциал освобождения *при любых условиях* и не обязательно инициируют процессы эмансипации. В любом случае, этого уже нет — с тех пор, как постоянный рост производительных сил стал зависимым от научно-технического прогресса, взявшего на себя *также* функции *легитимации господства*. Сделаю предположение, что представленная на основе аналогичного, но более всеобщего отношения институциональных рамок (интеракция) и подсистем целерационального действия («труд» в широком смысле инструментального и стратегического действия) система связей лучше подходит для реконструкции социокультурных порогов истории человеческого рода.

Некоторые данные говорят в пользу того, что в течение длительного *начального периода* вплоть до позднего мезолита целерациональные действия могли вообще быть вызваны лишь посредством ритуальной связи с интеракциями. Профанная сфера подсистем целерационального действия должна была, по-видимому, выделиться из интерпретаций деятельных форм коммуникативных отношений между субъектами в первых *оседлых*

*культурах*, основанных на разведении животных и культурных растений. Но лишь в условиях высококоразвитых культур с их по-государственному организованным классовым обществом необходимым образом могла возникнуть настолько далеко идущая дифференциация труда и интеракции, что внутри субсистем создавалось технически применимое знание, которое можно было сохранять и развивать относительно независимо от социальных интерпретаций мира. С другой стороны, общественные нормы отделились от легитимирующих господство традиций, и таким образом «культура» приобрела по отношению к «институтам» известную самостоятельность. Переход к *модерну* тогда можно было бы охарактеризовать через процесс рационализации, который вместе с утратой «неприкосновенности» институциональных рамок утверждается посредством субсистем целерационального действия. Традиционные легитимации становятся объектами критики в соответствии с масштабами рациональности отношений цели и средства. Различные виды информации из области технически применимого знания, конкурируя друг с другом, вливаются в традицию и вынуждают произвести реконструкцию традиционных интерпретаций мира.

Мы проследили этот процесс «рационализации сверху» до того момента, когда сами техника и наука в облике всеобщего позитивистского сознания, артикулированного как технократическое сознание, начинают занимать место упраздненных буржуазных идеологий в виде некой эрзац-идеологии. Этот момент достигается вме-

сте с критикой буржуазных идеологий. Именно здесь кроется источник двусмысленности понятия рационализация. Эта двусмысленность была раскрыта Адорно и Хоркхаймером как диалектика Просвещения. Маркузе еще более заострил эту диалектику Просвещения: техника и наука сами идеологизируются.

Образец социокультурного развития человеческого рода с самого начала определялся, с одной стороны, растущими техническими возможностями распоряжения внешними условиями существования и, с другой стороны, более или менее пассивным приспособлением институциональных рамок к расширившимся подсистемам целерационального действия. Целерациональное действие представляет собой форму *активной адаптации*, отличающую коллективное самосохранение социализированных субъектов от сохранения вида в животном мире. Нам известно, каким образом мы можем контролировать релевантные условия жизни, иначе говоря, каким образом мы можем посредством культуры приспособить внешнюю среду к нашим потребностям, вместо того чтобы лишь адаптироваться к окружающей природе. Напротив, изменения институциональных рамок, насколько они непосредственно или опосредованно восходят к новым технологиям или улучшенным стратегиям (в сферах производства, транспорта, военного дела и т. д.), никогда не принимают аналогичную форму активной адаптации. В целом подобные модификации следуют образцу *пассивной адаптации*. Они не являются результатом запланиро-



ванного, целерационального и контролируемого успехом действия, но представляют собой продукт естественного развития. Между тем расхождение между активной и пассивной адаптацией могло не осознаваться до тех пор, покуда динамика капиталистического развития прикрывалась буржуазными идеологиями. И лишь вместе с критикой буржуазных идеологий это расхождение проникает в общественное сознание.

Впечатляющим свидетельством этого опыта до сих пор остается «Манифест коммунистической партии». Маркс высоко отзывается о революционной роли буржуазии: «Буржуазия не может существовать, не вызывая постоянно переворотов в орудиях производства, не революционизируя, следовательно, производственных отношений, а стало быть, и всей совокупности общественных отношений». И в другом месте: «Буржуазия менее чем за сто лет своего классового господства создала более многочисленные и более грандиозные производительные силы, чем все предшествовавшие поколения, вместе взятые. Покорение сил природы, машинное производство, применение химии в промышленности и земледелии, пароходство, железные дороги, электрический телеграф, освоение для земледелия целых частей света, приспособление рек для судоходства, целые, словно вызванные из-под земли, массы населения [...]!» Маркс обращает внимание на обратное воздействие на институциональные рамки: «Все застывшие, покрывшиеся ржавчиной отношения, вместе с сопутствующими им, веками освященными представлениями и

воззрениями, разрушаются, все возникающие вновь оказываются устарелыми, прежде чем успевают окостенеть. Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется, и люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения»<sup>61</sup>.

Из расхождения между пассивной адаптацией институциональных рамок и «активным покорением природы» была отчеканена знаменитая фраза о том, что люди творят собственную историю, но делают это произвольно и неосознанно. Цель марксистской критики как раз и заключалась в том, чтобы подобную вторичную адаптацию институциональных рамок также преобразовать в активную и поставить под контроль структурное преобразование самого общества. Тем самым должно было быть упразднено фундаментальное отношение всей прежней истории и окончательно завершено самоконституирование человеческого рода. Это означало бы конец предыстории. Но идея была двойственной.

Маркс, очевидно, рассматривал проблему, как творить историю по своей воле и осознанно в качестве задачи *практического* овладения прежде неконтролируемыми процессами общественного развития. Однако другие понимали данную проблему как *техническую* задачу: они хотели поставить общество под контроль, перестроив его по образцу саморегулирующихся систем целерационального действия и адаптивного поведения — *таким же точно образом*, что и природу. Эта интенция обнаруживается не только среди технократов капита-

листического планирования, но и среди функционеров бюрократического социализма. Причем происходит это именно потому, что технократическое сознание затуманивает то обстоятельство, что институциональные рамки могут быть устроены по образцу систем целерационального действия лишь ценой ликвидации такого единственного существенного (благодаря доступности гуманизации) измерения, как взаимосвязь опосредованной обыденным языком интеракции.

Репертуар управленческих техник в будущем значительно расширится. В составленном Германом Каном списке<sup>62</sup> возможных в ближайшие 33 года технических изобретений я обнаружил среди первых пятидесяти наименований большое количество техник контроля за поведением и изменения личности: 30) новые и более всеобъемлющие техники надзора, мониторинга и контроля за индивидами и организациями; 33) новые и более надежные «образовательные» и пропагандистские техники, влияющие на человеческое поведение — частное и общественное; 34) практическое использование непосредственной электронной коммуникации для стимуляции работы мозга; 37) новые и относительно эффективные техники борьбы с мятежами; 39) новые и более разнообразные лекарственные препараты для контроля за утомляемостью, релаксацией, тревожностью, настроением, личностью, восприятием и фантазиями; 41) проверенные возможности «перемены» пола; 42) иные способы генетического контроля конституции индивида или влияния на нее. Конечно, прогно-

зы подобного рода чрезвычайно проблематичны. И тем не менее они указывают на сферу будущих возможностей отцепить человеческое поведение от увязанной с грамматикой языковых игр системы норм и вместо этого с помощью непосредственного физического и психологического влияния интегрировать его в саморегулирующиеся подсистемы типа человек — машина. Психотехнические манипуляции поведением могут уже сегодня исключить старомодный обходной путь через интериоризованные, хотя и подверженные рефлексии нормы. Биотехническое вмешательство в эндокринную систему управления и подлинное вмешательство в генетическую передачу наследственной информации могут в будущем привести к еще более глубокому контролю за поведением. И тогда должны будут полностью атрофироваться старые зоны сознания, развившиеся в коммуникации на основе обыденного языка. На этой стадии развития техник контроля за человеческим поведением — если, конечно, можно будет говорить о конце психологических манипуляций в том же смысле, в каком сегодня речь идет о конце политических идеологий, — было бы преодолено естественно возникшее отчуждение, неконтролируемое отставание институциональных рамок. Однако самообъективация человека в этом случае была бы завершена в запланированном отчуждении — люди стали бы творить свою историю по собственной воле, но неосознанно.

Я не утверждаю, что эта кибернетическая мечта об аналогичной инстинкту самостабилизации

обществ сбудется или что она вообще является реализуемой. Однако я считаю, что она негативно-утопически доводит до конца шаткие основания технократического сознания и тем самым обозначает линию развития, намечающуюся под мягким господством техники и науки как идеологии. На этом фоне становится очевидным прежде всего то, что необходимо различать *два понятия рационализации*. На уровне субсистем целерационального действия научно-технический прогресс уже привел к реорганизации общественных институтов и отдельных сфер и требует этой реорганизации во все больших масштабах. Но этот процесс развития производительных сил может превратиться в потенциал освобождения тогда и только тогда, когда он не будет заменять собой рационализацию на ином уровне. *Рационализация на уровне институциональных рамок* может осуществляться лишь в среде самой опосредованной языком интеракции, а именно посредством *ликвидации барьеров в коммуникации*. Публичная, неограниченная и свободная от господства дискуссия о приемлемости и желательности ориентирующих в действии основоположений и норм в свете социокультурных обратных воздействий прогрессирующих субсистем целерационального действия — коммуникация подобного рода на всех уровнях политического или становящегося политическим процесса волеобразования является единственной средой, в которой собственно и возможна «рационализация».

В рамках подобного процесса всеобщей рефлексии институты изменились бы в своих специфиче-

ских соотношениях далеко за пределами простой смены легитимации. Рационализация общественных норм характеризовалась бы тогда уменьшением степени репрессивности (что на уровне личностной структуры должно привести к усилению в среднем толерантности в отношении ролевых конфликтов). Далее, она характеризовалась бы уменьшением жесткости в поведении (что увеличило бы шансы индивидуально приемлемой самопрезентации в повседневных интеракциях) и, наконец, приближением к тому типу контроля за поведением, который хорошо интернализует ролевую дистанцию и гибкое использование, но в то же время допускает и рефлекссию в отношении доступных норм. Рационализация, характеризуемая изменениями в этих трех измерениях, в отличие от рационализации целерациональных систем, не приводит к повышению возможностей технического распоряжения в отношении определенных процессов природы и общества. Правда, *per se*\* она не приводит и к лучшему функционированию общественных систем. Однако она обеспечила бы членов общества шансами дальнейшей эмансипации и прогрессирующей индивидуации. Рост производительных сил не совпадает полностью с интенцией «благой жизни», но, по крайней мере, он может сослужить ей добрую службу.

Я не думаю, что мыслительная фигура технологически избыточного, не способного исчерпать себя внутри сохраняющихся посредством репресс-

\* Сама по себе (лат.). — Прим. пер.

сивных мер институциональных рамок (Маркс говорит о «скованных» производительных силах) может быть соразмерна с государственно регулируемым капитализмом. Лучшее использование нереализованного потенциала приводит к улучшению экономическо-индустриального аппарата. Но в настоящее время оно уже не ведет *eo ipso*\* к изменению институциональных рамок с соответствующими эмансипационными последствиями. Вопрос заключается не в том, *исчерываем* ли мы некий существующий потенциал, или же тот, который еще предстоит развить, но в том, сможем ли мы *выбрать* такой потенциал, который будет наиболее желательным для достижения целей замирения и удовлетворения экзистенции. Вместе с тем следует заметить, что мы можем лишь поставить данный вопрос. Предвосхитить ответ на него мы не в состоянии. Ведь для ответа требуется неограниченная коммуникация относительно целей житейской практики, тематизации которых поздний капитализм, структурно зависящий от деполитизированной общест-венности, всячески сопротивляется.

## IX.

Новая конфликтная зона вместо виртуализированных классовых противоречий — если не принимать во внимание связанных с неравенством конфликтов на периферии системы — может возникнуть лишь там, где позднекапиталистическое общество путем деполитизации основной массы

\* Само собой (лат.). — Прим. пер.

населения должно будет прививать себя от проблематизации своей глубинной технократической идеологии, а именно в системе управляемой с помощью средств массовой информации общественности. Потому что только здесь необходимая для системы завуалированность различия между прогрессом в системах целерационального действия и эмансипационными изменениями институциональных рамок — то есть между техническими и практическими вопросами — может получить прочное основание. Публично допускаемые дефиниции распространяются на то, *что* мы хотим для жизни, но не на то, *как* мы хотели бы жить, если при взгляде на достижимый потенциал мы обнаруживали бы то, как мы *могли бы жить*.

Трудно давать прогнозы относительно того, кто именно сможет оживить эту конфликтную зону. И у старых классовых противоречий, и у диспаритетов нового типа отсутствует потенциал, реализация которого могла бы привести к реполитизации выхолощенной общественности. Единственный протестный потенциал, ориентированный посредством познаваемых интересов на эту новую конфликтную зону, возникает прежде всего у определенных групп студентов и школьников. Здесь мы можем исходить от трех утверждений:

1. Протестная группа студентов и школьников находится в привилегированном положении. Она не выражает никаких интересов, непосредственно вытекающих из ее социального положения и которые могут быть удовлетворены посредством роста социальных компенсаций в рамках системы. Уже первые американские исследова-



ния активистов студенческого движения продемонстрировали, что в большинстве случаев речь идет не о поднявшейся по социальной лестнице, но о статусно привилегированной части студенчества, рекрутируемой из экономически свободных социальных слоев<sup>63</sup>.

2. Легитимационные предложения системы господства кажутся этой группе, по известным причинам, неубедительными. Социально-государственная программатика возмещения в отношении потерпевших крах буржуазных идеологий предполагает известную ориентацию на статус и достижения. Однако согласно упоминавшимся исследованиям, студенческие активисты менее приватистски, нежели остальные студенты, ориентированы на профессиональную карьеру и будущую семью. Их академические достижения, в целом скорее превышающие средние показатели, и их социальное происхождение не способствуют возникновению какого-либо горизонта ожиданий, который бы определялся предстоящими требованиями рынка труда. По отношению к технократическому сознанию активные студенты, относительно часто связанные с факультетами социальных наук или филологически-историческими факультетами, обладают стойким иммунитетом, потому что как на одних, так и на других факультетах — хотя и по разным мотивам — первичный опыт собственной научной работы не согласуется с технократическими основоположениями.

3. В этой группе конфликт может разгореться не из-за *размера* предъявляемых дисциплинар-

ных мер и требований, но единственно из-за *способа* наложения запретов. Студенты и школьники борются не за большую долю социальных компенсаций располагаемых категорий: не за увеличение доходов и свободного времени. Их протест направлен, скорее, против самой категории «компенсации». Немногие данные, которыми располагают исследователи, подтверждают предположение, что протест молодых людей из буржуазных семей уже более совершенно не вписывается в рамки обычного на протяжении многих поколений конфликта относительно авторитетов. Родители активных студентов скорее разделяют критические установки своих детей. Они относительно чаще, чем неактивные группы студентов, вырастают в обстановке психологического понимания и воспитываются в соответствии с более либеральными принципами<sup>64</sup>. Их социализация осуществляется скорее в свободных от непосредственного экономического давления субкультурах, в которых традиции буржуазной морали и ее мелкобуржуазные производные утрачивают свои функции, так что тренинг ради «переключения» на ценностные ориентации целерационального действия уже не включает в себя его фетишизации. Подобные воспитательные техники могут способствовать опыту и ориентациям, ведущим к столкновению с законсервированной *формой жизни*, характерной для экономики бедности. На этом фундаменте может сформироваться принципиальное несогласие с бессмысленным воспроизводством ставших избыточными добродетелей и жертвенных форм

## ТЕХНИКА И НАУКА КАК «ИДЕОЛОГИЯ»

поведения. Это несогласие с тем, почему жизнь отдельного человека несмотря на высокий уровень технологического развития до сих пор определяется диктатом профессионального труда, этикой борьбы за успех, давлением статусной конкуренции, ценностями овеществляющего обладания и удовлетворения предлагаемыми суррогатами, почему сохраняются институционализированная борьба за существование, дисциплина отчужденного труда, подавление чувственности и эстетического удовлетворения.

Для этой чувствительности структурное исключение практических вопросов из сферы деполитизированной общественности должно сделаться невыносимым. Однако какая-либо политическая сила может родиться из этого лишь в том случае, если такая чувствительность затронет некую неразрешимую системную проблему. В будущем я вижу *одну* подобную проблему. Она заключается в том, что размер общественного богатства, создаваемого индустриально развитым капитализмом, и технико-организационные условия, при которых это богатство производится, постоянно усложняют даже лишь субъективно убедительную увязку присваиваемого статуса с механизмом оценки индивидуальных достижений<sup>65</sup>. Поэтому в долговременной перспективе протест студентов и школьников мог бы сокрушить эту становящуюся все более хрупкой идеологию успеха и тем самым разрушить и без того шаткое легитимационное основание позднего капитализма, прикрываемое одной лишь деполитизацией.

# ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС И СОЦИАЛЬНЫЙ ЖИЗНЕННЫЙ МИР

## I.

С тех пор, как в 1959 году вышла в свет книга Ч.П. Сноу «Две культуры», дискуссия об отношениях между наукой и литературой возобновилась с новой силой, и не только в Англии. При этом наука в смысле *science* ограничивалась лишь строгими опытными науками, тогда как литература определялась довольно широко и в известном смысле включала также и то, что мы в гуманитарных науках называем интерпретацией. Сочинение же под названием «Литература и наука», с которым к этому спору присоединился Олдос Хаксли, ограничивалось только противопоставлением естественных наук и художественной литературы.

Две культуры Хаксли различает, прежде всего, с позиции специфического опыта, который перерабатывается в каждой из них: литература работает с высказываниями, связанными, скорее, с частным опытом, наука — с интерсубъективно постижимым опытом. Этот научный опыт может находить выражение в формализованном языке, который посредством общих дефиниций может стать обязательным для каждого. Язык литературы, напротив, должен вербализировать неповторимое, от случая к случаю образуя интерсубъективность понимания. Тем не менее это различие между частным и публичным опытом представляет собой лишь первое приближение к проблеме. Момент невысказанности, который

необходимо преодолеть в литературной форме выражения, восходит не столько к тому, что в его основе лежит некое замкнутое внутри субъективности частное переживание, сколько к тому, что данный опыт конституируется в горизонте жизненно-исторической окружающей среды. События же, на взаимосвязь между которыми ориентируются гипотезы научных законов, хотя и могут быть описаны в пространственно-временной системе координат, но не являются элементами мира: «Мир, с которым имеет дело литература, — это мир, в котором люди рождаются, живут и умирают, в котором они любят и ненавидят, переживают триумфы и падения, испытывают надежду и отчаяние. Это мир страдания и радости, безумия и всеобщего разума, глупости, хитрости и мудрости. Это мир всех разновидностей социального давления и индивидуальных порывов, мир раздора между разумом и страстью, мир инстинктов и конвенций, мир общего языка, мир ни с кем не разделяемых чувств и впечатлений»<sup>66</sup>. Наука, напротив, не имеет дела с содержаниями подобного перспективистски выстроенного, Я-центрированно скрепленного, предынтерпретированного обыденным языком жизненного мира социальных групп и социализированных индивидов: «Химик, физик и физиолог обитают по сути в совершенно ином мире — не в универсуме данных явлений, но в мире раскрытых, чрезвычайно рафинированных структур, не в мире переживания неповторимых событий и разнообразных свойств, но в мире измеряемых закономерностей». *Социальному*

*жизненному миру* Хаксли противопоставляет *лишенный мира универсум фактов*. Он также точно подмечает, каким образом науки превращают свою информацию об этом лишенном мира универсуме в жизненный мир социальных групп: «Знание — сила, и, видимо, парадоксальным образом дело дошло до того, что естественные науки и технологии посредством своих знаний о том, что происходит в неживом мире абстракций и научных выводов, обретают огромную и постоянно растущую власть. Эта власть позволяет им управлять и изменять мир, в котором имеют привилегию или приговорены жить люди»<sup>67</sup>.

Однако Хаксли затрагивает вопрос об отношениях между двумя культурами не в этой точке пересечения, в которой науки вместе с техническим использованием их информации вторгаются в социальный жизненный мир, но постулирует непосредственную связь между наукой и литературой: литературе следует ассимилировать научные высказывания как таковые для того, чтобы наполнить науку «плотью и кровью». Должен появиться поэт, который объяснит нам, «как должны поэтически зазвучать мутные слова традиции и слишком точные слова учебников для того, чтобы согласовать наши частные и ни с кем не делимые переживания с научными гипотезами, посредством которых они объясняются»<sup>68</sup>.

Этот постулат, по моему мнению, основывается на непонимании. Строгая информация опытных наук может проникать в социальный жизненный мир исключительно путем ее технического ис-

пользования, то есть как технологическое знание. Здесь она служит расширению нашего технического могущества. Следовательно, она размещается в иной плоскости, нежели ориентирующее в действии самопонимание социальных групп. Поэтому для практического знания, находящего отражение в литературе, информационное содержание наук не может быть непосредственно релевантным. Оно может приобретать значимость лишь обходным путем — через практические следствия технического прогресса. Достижения атомной физики не имеют для интерпретаций нашего жизненного мира каких-либо последствий. И в этом смысле между двумя культурами неизбежно существует разрыв. Лишь когда с помощью физических теорий мы расщепляем ядро и начинаем использовать научную информацию для извлечения продуктивных или деструктивных энергий, переломные *практические последствия* этих действий могут проникнуть в литературное сознание жизненного мира. Стихи рождаются лишь при виде Хиросимы, но не путем переработки гипотез о превращении массы в энергию.

Представление о стихах на атомную тему, рождающихся из переработки физических гипотез, исходит из ложных предпосылок. Между тем оно демонстрирует, что вместе с проблематичным отношением литературы и науки постигается лишь фрагмент гораздо более обширной проблемы, а именно проблемы, связанной с вопросом о том, как возможна *трансляция технически применяемого знания в практическое сознание социального жизненного мира*. Этот вопрос,

очевидно, ставит задачи не только и не столько перед литературой. Подобный разлад между двумя культурами тревожен лишь потому, что в кажущемся конфликте двух конкурирующих духовных традиций в действительности выражается жизненная проблема онаученной цивилизации, а именно каким образом сегодня еще естественная связь между техническим прогрессом и социальным жизненным миром может быть подвергнута рефлексии и поставлена под контроль рациональной дискуссии.

В известном смысле практические вопросы государственного управления, стратегии и руководства и раньше должны были решаться посредством применения технического знания. В равной степени проблема перевода технического знания в практическое сознание изменилась теперь не только в плане порядка величин. Масса технического знания более не ограничивается прагматически вырабатываемыми техниками классических ремесел. Оно приняло облик научной информации, применимой в разнообразных технологиях. С другой стороны, традиции управления поведением более не определяют наивным образом самопонимание современных обществ. Историзм сокрушил естественную значимость ориентирующих в действии систем ценностей. Самопонимание социальных групп и их артикулируемый посредством обыденного языка образ мира опосредован сегодня герменевтическим принятием традиций именно как традиций. В этой ситуации вопросы жизненной практики требуют рационального обсуждения, не связан-



ного ни с техническими средствами, ни с применением традиционных норм поведения самих по себе. Необходимая рефлексия выходит за рамки как производства технического знания, так и герменевтического прояснения традиций. Она простирается на применение средств в исторических ситуациях, объективные условия которых (потенциал, институты, интересы) каждый раз интерпретируются в рамках определенного традицией самопонимания.

### II.

Эта проблематика проникла в сознание на протяжении жизни лишь одного или двух последних поколений. В XIX веке было допустимо понимание, в соответствии с которым науки проникают в жизненную практику по двум отдельным каналам: во-первых, посредством технического использования научной информации и, во-вторых, путем индивидуального образовательного процесса, связанного с изучением научных дисциплин. В самом деле, в немецкой системе высшей школы, восходящей к реформе Гумбольдта, мы до сих пор придерживаемся фикции, согласно которой науки разворачивают свою ориентирующую в действии силу посредством процесса образования в рамках истории жизни отдельного студента. Мне же хотелось бы продемонстрировать, что подобная интенция, которую Фихте называл «преобразованием знаний в труды», может в настоящее время быть реализована не в приватной сфере образования, но, скорее, в политически релевантной плоскости переноса технически при-

менимого знания в контекст нашего жизненного мира. Над этим, разумеется, работает также и литература, но в первую очередь эта проблема имеет значение для самих наук.

На рубеже XVIII и XIX столетий, то есть во времена Гумбольдта, в ограниченном одной Германией горизонте было еще невозможно сформировать какое-либо понятие возможного онаучивания внешних дел. Поэтому от реформаторов университетской системы не требовалось серьезного разрыва с традицией практической философии. Структуры мира доиндустриального труда, в равной мере сохранявшиеся при любых радикальных революциях политического порядка, делали тогда, так сказать, в последний раз возможным классическое представление об отношениях между теорией и практикой: технические навыки, применимые в сфере общественного труда, непосредственно не могут руководствоваться никакой теорией. Они вводились в обиход прагматически в соответствии с традиционными образцами ремесленной искусности. Теория, отсылающая к неизменной сущности вещей по ту сторону изменчивой области человеческих дел, получает значимость в сфере практики лишь благодаря тому, что она оказывает воздействие на образ жизни самих занятых этой теорией людей, на основе понимания космоса в целом открывает для этих людей также нормы их собственного поведения и таким образом в результате деятельности философски образованных лиц приобретает положительный образ. Какого-либо иного представления об отношениях между теорией и прак-

тикой традиционная идея университетского образования в себе не содержит. Даже когда Шеллинг стремится посредством натурфилософии подвести под врачебную практику научный базис, медицина как *ремесло* неожиданно превращается у него в медицину как *учение о деятельности*: врач должен ориентироваться на натурфилософские идеи точно таким же образом, как нравственно действующий субъект ориентируется на идеи практического разума.

Между тем каждому известно, что онаучивание медицины возможно лишь в той мере, в какой прагматическое искусство медицинского ремесла может превратиться в контролируемое опытными науками распоряжение изолированными естественными процессами. То же самое можно сказать и о других сферах общественного труда. Идет ли речь о рационализации производства товаров, руководства и управления предприятием, изготовления станков, прокладки улиц и строительства самолетов, влияния на избирательное, покупательское поведение и досуг, соответствующая профессиональная практика всегда должна принимать форму технического распоряжения какими-либо опредмеченными процессами.

Тогда максима о том, что наука образует, требовала строгого разделения университета и высшей профессиональной школы уже потому, что доиндустриальные формы профессиональной практики были закрыты для теоретического руководства. Сегодня же исследовательские процессы прочно связаны с техническим примене-

нием и экономической оценкой, а наука — с производством и управлением в индустриально-общественной системе труда. Использование научных достижений в технике и обратное влияние технического прогресса на исследования превратились в субстанцию мира труда. Неизменно упорное противодействие разделению университета на специальные школы уже не может в этих условиях обращаться к старым аргументам. Университетская форма образования должна отгораживаться сегодня от сферы профессиональной деятельности не столько потому, что та по-прежнему является чуждой науке, сколько, наоборот, потому, что наука, в свою очередь, сама отделилась от образования в той мере, в какой она пронизала профессиональную практику. Философское убеждение немецкого идеализма, согласно которому наука образует, уже не соответствует состоянию точных опытных наук. Когда-то теория с помощью образования могла стать *практической властью*. Сегодня мы имеем дело с теориями, которые могут непрактично, то есть без отчетливой связи с действием совместно живущих людей, *превратиться в техническую власть*. Разумеется, и теперь науки сообщают некие специфические умения. Однако умения распоряжения, которым они учат, — это не то же самое, что новые умения в жизни и деятельности, которые ожидались тогда от научно образованных людей.

Образованный человек обладал ориентацией в действии. Универсальным такое образование было лишь в смысле универсальности некоего пер-

спективистски сведенного горизонта мира, в рамках которого можно было интерпретировать научный опыт и преобразовывать его в практические способности, а именно в рефлектирующее осознание практически необходимого. Теперь же *тот* тип опыта, который в соответствии с позитивистскими критериями только и считается единственно научным, не способен на подобное преобразование в практику. *Умения распорядиться*, которыми обеспечивают эмпирические науки, невозможно перепутать с потенциалом *просвещенного действия*. Но была ли на этом основании наука вообще освобождена от задачи ориентировать в действии? Или вопрос об академическом образовании в рамках измененной научными средствами цивилизации вновь встает в качестве проблемы самих наук?

Сначала посредством научных методов были революционизированы процессы производства. Затем ожидания технически правильного функционирования были перенесены и на общественные сферы, которые в процессе индустриализации труда стали самостоятельными и поэтому приближаются к планомерной организации. Власть технического распоряжения природой, ставшая возможной благодаря науке, распространяется сегодня непосредственно на общество. Вслед за каждой изолированной общественной системой, за каждой отделившейся областью культуры, отношения которой можно имманентно анализировать в соответствии с предполагаемой системной целью, сегодня одновременно вырастает новая социально-научная дисциплина.

Однако в той же самой мере научно решенные проблемы технического распоряжения превращаются в жизненные проблемы, потому что научный контроль над естественными и общественными процессами, одним словом, технологии, не освобождает человека от действия. Как и прежде, неизбежно должны разрешаться конфликты, сталкиваться интересы, находиться интерпретации — посредством связанных обыденном языком действий и переговоров. Только теперь эти практические вопросы в значительной степени определяются системой наших технических достижений.

Однако если техника возникает из науки, — и я не в меньшей степени имею в виду технику воздействия на человеческое поведение, чем господство над природой, — то тогда *проникновение этой техники в практический жизненный мир*, возвращение технического распоряжения частными сферами жизни в коммуникацию действующих людей действительно требует научной рефлексии. Донаучный горизонт опыта становится инфантильным, если обращение с продуктами напряженнейшей рациональности будет вживаться в него наивным образом.

Разумеется, образование уже невозможно будет ограничивать лишь этическим измерением личного поведения. В политическом измерении, о котором здесь идет речь, теоретическое руководство к действию скорее должно следовать из научно эксплицированного понимания мира. Отношение между техническим прогрессом и социальным жизненным миром, а также трансляция

научной информации в практическое сознание не являются делом личного образования.

### III.

Вместо этого мне хотелось бы по-новому сформулировать данную проблему в отношении референтной системы политического волеобразования. Под «техникой» мы будем понимать в дальнейшем научно рационализированное распоряжение опредмеченными процессами. Тем самым имеется в виду система, в которой научные исследования и техника взаимно увязаны с экономикой и управлением. Далее под «демократией» мы будем понимать институционально обеспеченные формы всеобщей и публичной коммуникации, ориентированной на решение следующего практического вопроса: каким образом люди в объективных условиях постоянно растущих технических возможностей могут и желают жить вместе? Тогда нашу проблему можно сформулировать поэтому также в виде вопроса о соотношении техники и демократии: как власть технического распоряжения может быть возвращена в сферу консенсуса действующих и договаривающихся друг с другом граждан?

Прежде всего, мне бы хотелось рассмотреть два прямо противоположных ответа на этот вопрос. Первый ответ можно в общих чертах обнаружить в марксистской теории. Ведь Маркс критикует взаимосвязи капиталистического производства как своего рода силу, обретшую самостоятельность относительно производящей свободы, то есть относительно самих производителей. Пос-

редством частной формы присвоения общественно производимых благ технический процесс производства потребительской стоимости подпадает под чуждый закон экономического процесса производства меновой стоимости. Но как только мы возводим эту собственную закономерность аккумуляции капитала к ее происхождению из частной собственности на средства производства, тогда человечество сможет увидеть в экономическом принуждении отчужденный результат своей производящей свободы и впоследствии упразднить ее. В конце концов воспроизводство общественной жизни как процесс производства потребительной стоимости может стать рационально планируемым: общество будет контролировать его технически. Это будет происходить демократически — в соответствии с волей и воззрениями объединенных в общество индивидов. При этом Маркс отождествляет практические воззрения политической общественности и успешное распоряжение техническими средствами. Между тем нам известно, что даже хорошо функционирующая плановая бюрократия (и научный контроль за производством благ и услуг) сама по себе не является *достаточным* условием для успешного использования объединенных материальных и идеальных производительных сил ради блага и свободы эмансипировавшегося общества. Маркс, в частности, не ожидал, что между научным контролем над материальными условиями жизни и демократическим волеобразованием могут возникнуть расхождения, охватывающие все уровни. В этом заключается философская причина то-



го, что социалисты никогда не ожидали возникновения авторитарного государства всеобщего благосостояния, а именно относительного обеспечения общественного богатства при отсутствии политической свободы.

Даже если техническое распоряжение физическими и социальными условиями сохранения и облегчения жизни достигнет уровня, который, по мнению Маркса, будет характерен для коммунистической стадии развития, то с этим не будет автоматически связана эмансипация общества в том смысле, какой придавали этому процессу просветители XVIII века и младогегельянцы XIX века. Объясняется это тем, что техники, посредством которых может быть поставлено под контроль развитие высоко индустриализированного общества, уже невозможно интерпретировать в соответствии с моделью инструмента, а именно так, будто для целей, предполагающихся необсуждаемыми или проясняемых в коммуникации, организуется соответствующее средство их достижения.

Фрайер и Шельски предложили противоположную модель, в которой признается самостоятельность техники. В отличие от примитивного состояния технического развития сегодня, похоже, кардинальным образом изменилось отношение организации средств достижения существующих или разработанных целей. Из подчиненного имманентным законам процесса научных исследований и технического развития, так сказать, незапланированно выпадают новые методы, для применения которых мы обнаруживаем цели

лишь впоследствии. В результате ставшего автоматическим прогресса внутри нас, так гласит тезис Фрайера, в ходе постоянных сдвигов возрастают абстрактные умения. Для того чтобы израсходовать этот потенциал на достижение конкретных целей, жизненные интересы и создающая смысл фантазия должны уже задним числом освоить его. Шельски заостряет и упрощает данный тезис, говоря, что технический прогресс и непредвиденные методы продуцируют также и незапланированные цели применения: технические возможности одновременно вынуждают опробовать их на практике. В этом тезисе он делает особый акцент на чрезвычайно сложных предметных закономерностях, предписывающих в случае политических задач якобы безальтернативные решения: «На место политических норм и законов заступают предметные закономерности научно-технической цивилизации, которые не могут устанавливаться как политические решения и пониматься как нормы убеждения или мировоззрения. Тем самым и идея демократии также утрачивает свою, так сказать, классическую субстанцию: место политической воли народа занимает предметная закономерность, которую продуцирует сам человек в качестве науки и труда». Перед лицом ставших автономными систем научного исследования, техники, экономики и управления инспирируемый неогуманистскими образовательными притязаниями вопрос о возможном суверенитете общества над техническими условиями жизни выглядит безнадежно устаревшим. В техническом государстве подобные

## ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС

идеи пригодны в лучшем случае лишь для «манипуляции мотивами, связанными с тем, что с позиций предметной необходимости и так произойдет».

Тот факт, что тезис об автономии технического прогресса не соответствует действительности, лежит на поверхности. *Направление* технического прогресса зависит сегодня в значительной степени от общественных инвестиций. Так, в США крупнейшими заказчиками научных исследований являются министерство обороны и аэрокосмическое агентство. Я полагаю, что так же обстоит дело и в Советском Союзе. Утверждение о том, что решения, имеющие важные политические последствия, растворяются под имманентным натиском применяемых техник и уже поэтому не могут становиться даже темой размышлений по практическим вопросам, служит в конечном счете лишь тому, чтобы завуалировать естественные интересы и донаучные решения. Насколько неверно оптимистическое утверждение о конвергенции техники и демократии, настолько же мало соответствует действительности и пессимистическое утверждение о том, что техника исключает всякую демократию.

Оба ответа на вопрос о том, как власть технического распоряжения может быть возвращена в сферу консенсуса между действующими и договаривающимися друг с другом гражданами, являются неудовлетворительными. Ни один из них не раскрывает адекватно проблему, объективно встающую перед нами и на Западе, и на Востоке: каким образом мы можем найти способ контро-

## ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС

лизовать естественные отношения между техническим прогрессом и социальным жизненным миром? Диагностированные еще Марксом противоречия между производительными силами и общественными институтами, взрывоопасность которых в эпоху термоядерного оружия увеличилась непредсказуемым образом, обязаны своим существованием ироничной связи техники с практикой. Направление технического прогресса сегодня все еще определяется общественными интересами, естественно возникающими из необходимости воспроизводства общественной жизни без их осмысления в качестве таковых и сопоставления с выявленным политическим самопониманием социальных групп. Вследствие этого новые технические умения неожиданно вторгаются в существующие формы жизненной практики. Новый потенциал возросшей власти технического распоряжения обнажает дисбаланс между результатами максимально интенсивной рациональности и неотрефлексированными целями, закосневшими системами ценностей, утратившими силу идеологиями.

Сегодня в индустриально развитых системах должна быть предпринята энергичная попытка начать осознанно управлять происходившим прежде естественным образом взаимопроникновением технического прогресса и жизненной практики больших индустриальных обществ. Здесь у нас нет возможности обсуждать социальные, экономические и политические условия, от которых должна зависеть долговременная централизованная политика научных исследований. Одного со-

ответствия общественной системы условиям технической рациональности явно недостаточно. Даже если осуществится кибернетическая мечта о как бы инстинктивной самостабилизации, то ценностная система при этом сократится до правил максимизации власти и благосостояния, до некоего эквивалента для выживания любой ценой как основной биологической ценности, до ультрастабильности. Человечество само сделало себе вызов посредством незапланированных социокультурных последствий технического прогресса: ему следует не заклинать свою социальную судьбу, но научиться господствовать над ней. На этот вызов техники невозможно ответить с помощью одной лишь техники. Скорее, требуется начать политически действенную дискуссию, которая рационально соединит общественный потенциал технических знаний и умений с нашими практическим знанием и волей.

Подобная дискуссия могла бы, с одной стороны, прояснить отношение политически действующих лиц к технически возможному и технически осуществимому через определяемое традицией самопонимание их интересов. В свете артикулированных и заново проинтерпретированных таким образом потребностей политически действующие лица смогли бы, с другой стороны, практически судить о том, в каком направлении и в какой мере для нас желательно в будущем развитие технического знания.

*Эта диалектика умения и воли* осуществляется сегодня без какой бы то ни было рефлексии, в соответствии с интересами, для которых общест-

венное оправдание не требуется и не допускается. Лишь если мы сможем совместить данную диалектику с политическим сознанием, мы сможем начать осознанно управлять происходившим прежде естественным образом взаимопроникновением технического прогресса и жизненной практики. И поскольку это является предметом рефлексии, то в свою очередь не может относиться к компетенции специалистов. Субстанция господства распадается не только под воздействием власти технического распоряжения. За этим она может в лучшем случае укрыться. Иррациональность господства, превратившаяся сегодня в коллективную угрозу жизни, может быть преодолена лишь политическим волеобразованием, связанным с принципом всеобщей и свободной от какого бы то ни было господства дискуссии. Рационализации господства нам следует ожидать лишь от тех отношений, которые способствуют развитию политической власти диалогического мышления. Спасительную силу рефлексии невозможно заменить распространением технически применимого знания.

1965

## ОНАУЧЕННАЯ ПОЛИТИКА И ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ

### I.

Онаучивание политики — это сегодня пока еще не факт, но уже тенденция, в которую вписываются приводимые ниже факты. На развитие в этом направлении указывают прежде всего размеры государственных заказов в сфере научных исследований и масштабы научной экспертизы, привлекаемой государственными службами. Современное государство, сформированное потребностями центрального финансового управления, появившимися в связи с развитием рынка национальными и территориальными экономиками, с самого начала зависело от профессиональных компетенций юридически образованных чиновников. Однако они располагали техническим знанием, по сути не отличавшимся от профессиональных компетенций военных. Точно так же, как военные создали постоянную армию, юристы должны были организовать постоянное управление. Однако они занимались скорее искусством, нежели применяли на практике достижения науки. Ориентироваться же при исполнении своих служебных функций на строго научные рекомендации бюрократы, военные и политики стали лишь поколение назад, а в полной мере — лишь со времен Второй мировой войны. Тем самым была достигнута новая ступень той «рационализации», в качестве которой Макс Вебер рассматривал уже формирование бюрократического господства современного госу-

дарства. Ученые не захватили власть в государстве. Но осуществление господства во внутренней сфере и утверждение власти в отношении внешнего врага было уже не просто рационализировано посредством организованной по принципу разделения труда, регулируемой согласно компетенциям и связанной установленными нормами деятельности управления. Скорее они претерпели существенные изменения в своей структуре ввиду предметной законосообразности новых технологий и стратегий.

Опираясь на восходящую к *Гоббсу* традицию, Макс Вебер нашел ясные дефиниции для характеристики отношений между профессиональным знанием и политической практикой. Знаменитое веберовское противопоставление господства чиновников и политического лидерства<sup>69</sup> служит строгому разделению между функциями эксперта и политика. Последний пользуется техническим знанием, однако практика самоутверждения и господства требует помимо этого заинтересованного осуществления сконцентрированной воли. В последней инстанции политическое действие не может иметь рационального обоснования. Скорее, в нем осуществляется выбор между конкурирующими ценностными порядками и верованиями, которые не поддаются убедительной аргументации и остаются вне какой-либо общеобязывающей дискуссии. Сколько профессиональная компетентность специалиста ни определяла бы техники рационального управления и военной безопасности и тем самым ни принуждала бы средства политической практики следовать



научным правилам, столько же невозможно в конкретной ситуации *достаточным образом* легитимировать практическое решение посредством разума. Рациональность выбора средств тесно увязана с явной иррациональностью занятия той или иной позиции по отношению к ценностям, целям и потребностям. И лишь полное разделение труда между предметно информированными и технически обученными «генеральными штабами» бюрократии и военных, с одной стороны, и наделенными инстинктом власти и огромной волей вождями, с другой, должно, согласно Веберу, сделать возможным онаучивание политики.

Сегодня встает вопрос о том, может ли эта *децизионистская модель* обоснованно претендовать на значимость также и на второй стадии рационализации господства. Подобно тому как системные исследования и, прежде всего, теория принятия решений не только дают в распоряжение политической практики новые технологии и улучшают обычные инструменты, но посредством калькулируемых стратегий и автоматизмов принятия решений рационализируют сам выбор как таковой, так, видимо, и предметное давление специалистов начинает превалировать над решимостью вождей. Поэтому сегодня хотят в духе традиции, идущей через *Сен-Симона* от *Бэкона*, принести децизионистское определение отношений между профессиональным знанием и политической практикой в жертву *технократической модели*<sup>70</sup>. Отношения зависимости специалиста от политика, похоже, перевернулись на

180°. Политик становится исполнительным органом научного разума, который в конкретных условиях осуществляет предметное давление используемых техник и вспомогательных средств, равно как и оптимальных стратегий и управленческих предписаний. Если станет возможным настолько рационализировать решение практических вопросов как выбор в ситуациях неопределенности, что постепенно исчезнет «симметрия растерянности» (Риттель), и тем самым вся проблематика принятия решения вообще, то тогда в техническом государстве политику действительно останется лишь фиктивная деятельность по принятию решений. Во всяком случае, он превратится в своего рода затычку до конца еще не завершенной рационализации господства, тогда как вся инициатива и без того перейдет в руки научного анализа и технического планирования. Государство, похоже, все же будет вынуждено отречься от субстанции господства в пользу техник, эффективно применяемых в рамках предметно обусловленных стратегий. Ему, кажется, уже не долго оставаться аппаратом насильственной реализации принципиально не обосновываемых, и лишь децизионистски представляемых интересов, но предстоит превратиться в орган сплошь рационального управления.

Слабости этой технократической модели видны невооруженным глазом. Во-первых, она предполагает некое имманентное давление технического прогресса, тогда как технический прогресс этой мнимой самостоятельностью обязан исключительно естественности действующих в нем об-

щественных интересов<sup>71</sup>. Во-вторых, технократическая модель предполагает наличие некоего континуума рациональности при рассмотрении технических и практических вопросов, которого не может быть<sup>72</sup>. Новые процессы, характеризующие рационализацию господства на второй стадии, никоим образом не ведут к полному исчезновению проблематики, связанной с разрешением практических вопросов. О «системах ценностей», то есть о социальных потребностях и объективных состояниях сознания, направлениях эмансипации и регрессии мы не можем высказывать никаких убедительных суждений в рамках исследований, увеличивающих нашу власть технического распоряжения. Однако для того, чтобы столь же рационально прояснить практические вопросы, полных ответов на которые не дают технологии и стратегии, необходимо или найти иные формы дискуссии, помимо теоретико-технических, или же разрешить подобные вопросы было бы вообще невозможно при помощи оснований. Но тогда мы должны были бы вернуться к децизионистской модели.

Этот вывод делает Герман Люббе: «Когда-то политик мог быть более значим, нежели специалист, поскольку последний лишь знал и планировал то, что осуществлял политик. Однако сейчас все выглядит, скорее, прямо противоположным образом, в той мере, в какой специалист умеет вычитывать то, что предписывает логика существующих отношений, в то время как политик отстаивает в спорных случаях позиции, для которых не существует инстанций земного разу-

ма»<sup>73</sup>. Люббе вводит в децизионистскую модель новую стадию рационализации, хотя в основном придерживается сформулированной *Максом Вебером* и *Карлом Шмиттом* противоположности технического знания и осуществления политического господства. Он осуждает технократическое самопонимание новых экспертов, которые логикой вещей маскируют то, что в действительности, как всегда, является политикой. Правда, игровое пространство чистых волевых решений ограничивается в той мере, в какой политик может применять расширенный и рафинированный арсенал технологических средств и пользоваться вспомогательными средствами для принятия стратегических решений. Однако лишь сейчас внутри этого ограниченного игрового пространства истинным стало то, что всегда утверждалось децизионизмом: лишь сейчас проблематика принятия политических решений сократилась до самого ядра, которое просто не может далее подвергаться рационализации. Доведенная до крайности калькуляция вспомогательных средств принятия решений возвращает принятие самого решения назад к чистому акту, очищая его от всех элементов, еще доступных хоть какому-нибудь строгому анализу.

Между тем даже *расширенная децизионистская модель* не утратила в этом пункте своей изначальной проблематичности. Разумеется, она имеет дескриптивную ценность для практики научно информированного принятия решений, применяемой сегодня в командных центрах массовых демократий, прототипом которым служат

США. Однако это не означает, что данный тип принятия решений должен по логическим причинам избегать дальнейшей рефлексии. Если в пробелах технологическо-стратегических исследований, обслуживающих политику, рационализация действительно прерывается и заменяется волевым решением, то это можно зафиксировать также как факт социальный, то есть объяснимый исходя из существующих объективных интересов. Здесь не идет речь о поведении, необходимо вытекающем из связанной с реальным положением дел проблематики. Если, конечно, с самого начала не исключается возможность какой-либо научной дискуссии, дисциплинированного обсуждения вообще вне рамок позитивистски дозволенного языка. А поскольку в действительности этого не происходит, то децизионистская модель, как бы она ни приближалась к фактически используемым процедурам онаученной политики, оказывается неадекватной своим собственным теоретическим притязаниям. Очевидно, что существуют отношения взаимозависимости между, с одной стороны, ценностями, вытекающими из интересов, и, с другой стороны, техниками, которые могут быть применены для удовлетворения ценностно ориентированных потребностей. Когда так называемые ценности на длительное время лишаются связи с технически достигаемым удовлетворением реальных потребностей, то они становятся нефункциональными и отмирают как идеологии. И напротив, с помощью новых техник на основе изменившихся интересов могут возникать новые системы ценностей. В лю-

бом случае децизионистское отделение ценностных и жизненных вопросов от предметной проблематики остается абстрактным. Как известно, уже Дьюи обсуждал то, что применение постоянно увеличивающихся и улучшенных техник не просто остается связанным с не подвергающимися обсуждению ценностными ориентациями, но со своей стороны как бы подвергает традиционные ценности прагматическому испытанию. В конце концов, ценностные убеждения должны сохраняться лишь постольку, поскольку они контролируемым образом взаимосвязаны с существующими и мыслимыми техниками, то есть с возможной реализацией ценности в производимых благах или изменяемых ситуациях. Хотя Дьюи и не учитывал различия между контролем посредством успеха в отношении технических рекомендаций и практическим испытанием техник в герменевтически проясненном контексте конкретных ситуаций. Тем не менее он настаивает на прагматической проверке и, следовательно, рациональном обсуждении отношений между существующими техниками и практическими решениями, что игнорируется при децизионистском подходе.

Вместо проведения строгого различия между функциями эксперта и политика в рамках *прагматической модели* возникает их критическая переменчивая взаимосвязь, которая не просто обнажает шаткий легитимационный базис идеологически подкрепленной практики господства, но и делает его *в целом* доступным для научной дискуссии, тем самым субстанциально

его изменяя. Специалист, в отличие от того, как представляет дело технократическая модель, не становится суверенным по отношению к политикам, которые фактически подчинены предметному давлению и принимают лишь фиктивные решения. Но и политики, в пику тому, что утверждает децизионистская модель, также не сохраняют за пределами вынужденно рационализированных сфер практики некую резервацию, в которой практические вопросы по-прежнему должны решаться путем волевого акта. Скорее, представляется возможной и необходимой переменчивая и взаимосвязанная коммуникация того рода, что научные эксперты «консультируют» инстанции в принятии решений, а политики со своей стороны «привлекают» ученых в зависимости от потребностей практики. При этом, с одной стороны, развитие новых техник и стратегий управляется из ставшего эксплицитным горизонта потребностей и исторически определенных интерпретаций этих потребностей, иначе говоря, из горизонта систем ценностей. С другой стороны, эти находящие отражение в системах ценностей общественные интересы контролируются, в свою очередь, проверкой технических возможностей и стратегических средств их удовлетворения. Таким образом они частично подтверждаются, а частично отклоняются, артикулируются и формулируются по-новому или же обнажают свой идеологически преобразенный и обязывающий характер.

## II.

До сих пор мы выявили *три модели* отношений между *профессиональным знанием и политикой*, не учитывая устройства современных массовых демократий. Лишь одна из них — прагматическая — *необходимо* связана с демократией. Если разделение компетенций между экспертами и лидерами разыгрывается по децизионистскому образцу, то политически функционирующая общественность, состоящая из граждан государства, может служить исключительно легитимации группы лидеров. Выбор и подтверждение правящих или способных к правлению лиц являются, как правило, плебисцитарными актами. Однако поскольку голосование может проводиться относительно замещения постов, а не относительно основных направлений самих будущих решений, демократические выборы осуществляются в данном случае, скорее, в виде аккламаций, нежели в виде общественных дискуссий. Перед политической общественностью легитимность получают в лучшем случае лица, которые обязаны принимать решения. Сами же решения, в соответствии с децизионистским пониманием, должны в принципе исключаться из сферы общественной дискуссии. В соответствии с этим онаучивание политики вполне вписывается в разработанную Максом Вебером и ставшую для новой политической социологии обязательной благодаря Шумпетеру теорию, возводящую процесс демократического волеобразования, в конечном счете, к регулируемой процедуре аккламации элит, призванных стать альтернативой



существующему господству. Само же господство, остающееся в своей иррациональной субстанции неприкосновенным, можно таким способом лишь легитимировать, но — как таковое — никак не рационализировать.

Однако технократическая модель онаученной политики, напротив, претендует на подобную рационализацию. Разумеется, редукция политического господства до рационального управления в данном случае вообще мыслима лишь ценой демократии. Политически функционирующая общественность, — если бы политики жестко подчинялись предметному давлению — могла бы в лучшем случае лишь легитимировать управленческий персонал, вынося суждения об уровне профессиональной квалификации назначенных функционеров. Однако при сравнительно одинаковом уровне квалификации управленцев должно быть в принципе все равно, какая из конкурирующих властных групп получит власть. Таким образом, технократическое управление индустриальным обществом делает демократическое волеобразование беспредметным. Этот вывод делает Гельмут Шельски: «Место политической воли народа занимает предметная законосообразность, которую создает сам человек в виде науки и труда»<sup>74</sup>.

В противоположность этому в соответствии с прагматической моделью успешный перевод технических и стратегических рекомендаций в практику зависит от посредничества политической общественности. Ведь коммуникация между экспертами и принимающими решения политиче-

скими инстанциями, которая в равной степени определяет направление технического процесса, исходя из связанного с традицией самопонимания практических потребностей, и, наоборот, соизмеряет и критикует это самопонимание, исходя уже из технически возможных шансов удовлетворения данных потребностей, должна быть привязанной к общественным интересам и ценностным ориентациям данного социального жизненного мира. В обоих вариантах взаимосвязанный процесс коммуникации соотносится с тем, что Дьюи называл *value beliefs*<sup>\*</sup>, то есть с неким исторически определенным и общественно нормированным предпониманием практически необходимого в каждой конкретной ситуации. Это предпонимание является лишь герменевтически проясняемым сознанием, артикулируемым во взаимном общении совместно живущих граждан. Таким образом, та предусматриваемая в прагматической модели коммуникация, которая делает политическую практику научной, не может формироваться независимо от коммуникации, которая всегда происходит на донаучном уровне. Однако эта донаучная коммуникация может получать институционализацию в демократической форме общественных дискуссий, которые ведет гражданская публика. Для онаучивания политики отношение *наук к общественному мнению* является конститутивным.

Разумеется, собственно в традиции прагматического мышления это отношение не возводилось

\* Ценностные убеждения (англ.). — Прим. пер.

до уровня темы. Для Дьюи было само собою разумеющимся, что взаимное руководство и просвещение, существующее между, с одной стороны, производством техник и стратегий и, с другой стороны, ценностными ориентациями заинтересованных групп, может осуществляться лишь в несомненном горизонте здравого человеческого рассудка и неусложненной общности. Однако *структурные изменения буржуазной общности* должны были продемонстрировать наивность этого невинного понимания, если оно и без того не потерпело крах ввиду внутреннего развития науки, которое сегодня превращает в неразрешимую проблему даже адекватную трансляцию технической информации между отдельными дисциплинами, не говоря уже о трансляции между науками и широкой публикой. Тот, кто в равной степени придерживается идеи продолжительной коммуникации между политически задействованными науками и информированным общественным мнением, попадает под подозрение в том, что он пытается перевести научные дискуссии на массовую основу и идеологически использовать их. Он провоцирует критику идеологии, которая, вопреки мировоззренчески упрощенным и поверхностным интерпретациям результатов научного прогресса, настаивает на позитивистском разделении теории и практики. Нейтральность Макса Вебера по отношению к ценностям, уже реализованным практикой, может убедительным образом использоваться против псевдо-рационализации практических вопросов, против *поспешного* соединения техни-

ческой компетентности и подверженной манипуляциям публики, против искаженного резонанса, который научная информация находит на потрескавшейся почве деформированной общественности<sup>75</sup>.

Между тем эта критика — вследствие того, что она вообще сомневается относительно дальнейшей рационализации господства — не выходит за рамки позитивистских ограничений и деградирует до уровня идеологии, защищающей науку от саморефлексии. Тогда она путает фактическую сложность продолжительной коммуникации между наукой и общественным мнением с нарушением логических и методологических правил. Прагматическая модель может, естественно, не без определенных оговорок, применяться к политическому волеобразованию в современных массовых демократиях. Но не потому, что обсуждение практических вопросов, как в связи с существующими техниками и стратегиями, так и с точки зрения горизонта эксплицированного самопонимания социального жизненного мира, привело бы к мнимой рационализации необосновываемых волевых актов. Однако данная модель не учитывает логическое своеобразие и социальные предпосылки надежного перевода научной информации на обыденный язык практики, равно как и наоборот — обратного перевода информации из контекста практических вопросов на профессиональный язык технических и стратегических рекомендаций<sup>76</sup>. На примере США, т. е. страны, где онаучивание политической практики продвинулось дальше всего, становится вид-

но, каким образом в дискуссии между учеными и политиками возникают подобные герменевтические задачи и как они там решаются, будучи не осознанными *как таковые*. Но поскольку эта замалчиваемая герменевтика эксплицитно не попала под воспитание научных дисциплин, то возникает внешняя видимость — а у участвующих в ней и самоочевидность — некоего логически необходимого разделения труда между технической помощью при принятии решений и ясным волевым решением.

### III.

Коммуникация между политически уполномоченными заказчиками и профессионально компетентными учеными *крупных исследовательских институтов* обозначает критическую зону *перевода практических вопросов* в научно формулируемые проблемы и *обратного перевода научной информации* в ответы на практические вопросы. Впрочем, эта формулировка еще не затрагивает диалектику процесса. Гейдельбергская группа исследований систем приводит следующий показательный пример. Главный штаб американских военно-воздушных сил через обученных посредников поставил программному бюро одного крупного научно-исследовательского института грубо обрисованную военно-техническую или организационную проблему. Исходным пунктом была довольно смутно сформулированная потребность. Более же строгое определение проблемы было получено лишь в процессе продолжительной коммуникации между научно образо-

ванными офицерами и руководителем проекта. Однако на идентификации подходящей дефиниции поставленной проблемы контакт не закончился. Их достаточно лишь для заключения детального договора. Во время самих исследовательских работ на всех уровнях, от президента до техника, происходит обмен информацией с соответствующими подразделениями организации, выступающей заказчиком. Эта коммуникация не должна прерываться до тех пор, покуда не будет найдено принципиальное решение проблемы, потому что цель любого проекта *окончательно* определяется лишь вместе с принципиально обозримым решением проблемы. Предпонимание проблемы, практическая потребность заказчика, само артикулируется лишь в той мере, в какой теоретические решения и тем самым техники удовлетворения выявляются в строго спроектированных моделях. Коммуникация между двумя партнерами как бы образует распростершуюся между практикой и наукой сеть рационального обсуждения, которая не должна обрываться, чтобы при развитии определенных технологий или стратегий поначалу неопределенно предпонимаемый интерес в устранении проблематичной ситуации был не искажен, но смог сохраниться в формализованных научных моделях строго в соответствии со своей интенцией. И наоборот, практические потребности, соотносящиеся с ними цели, сами системы ценностей обретают свою подлинную определенность лишь в связи с их технически возможной реализацией. Ситуационное понимание политически действу-

ющих социальных групп в столь значительной степени зависит от имеющихся для осуществления тех или иных интересов техник, что зачастую исследовательские проекты возникают не из практических вопросов, но навязываются учеными политикам. При знании состояния исследований можно проектировать техники, для которых связь с практическими потребностями еще предстоит обнаружить, еще предстоит установить взаимосвязь с вновь артикулированными потребностями. Однако до этой точки разрешения проблемы и артикуляции потребности завершена лишь половина процесса трансляции. Технически адекватное решение более точно осознанной проблемы должно в свою очередь подвергнуться обратному переводу в общий контекст исторической ситуации, в котором оно имеет практические последствия. Оценка подготовленных систем и разработанных стратегий требует в конечном счете ту же форму интерпретации конкретного взаимодействия, с которой, с состояния предпонимания исходного практического вопроса, и начался процесс перевода.

Этот процесс перевода, разворачивающийся между политическими заказчиками и экспертами проективных наук, также по большей части институционализирован. Так, на правительственном уровне для руководства научными исследованиями и развитием и управления консультирующими институтами создается управленческая бюрократия, в самих функциях которой в очередной раз отражается специфическая диалектика перевода науки в политическую практику. Федеральное

американское правительство содержит 35 подобных научных агентств. В их рамках осуществляется *долговременная коммуникация между наукой и политикой*, которая иначе разгорелась бы *ad hoc*\* еще на стадии размещения специальных заказов на проведение исследований. Уже первый правительственный комитет по делам ученых, учрежденный американским президентом в 1940 году перед самой войной, взял на себя те две функции, которые выполняет сегодня огромная машинерия консультирования. *Политическое консультирование* имеет в качестве своей цели, с одной стороны, интерпретацию результатов научных исследований, исходя из горизонта ведущих интересов, определяющих понимание ситуации действующими лицами, а с другой стороны, оценку проектов, а также инициирование и отбор таких программ, которые направляют исследовательский процесс в русло решения практических вопросов.

Как только эта задача освобождается из контекста отдельных проблем, а темой становится развитие исследований в целом, в диалоге между наукой и политикой речь уже идет о том, чтобы сформулировать долгосрочную *исследовательскую политику*. Именно в этом заключается попытка поставить под контроль естественно возникающие отношения между техническим прогрессом и социальным жизненным миром. Направление технического прогресса сегодня все

«Для этого», то есть в каждом конкретном случае (лат.). — *Прим. пер.*



еще определяется общественным интересом, возникающим естественным образом из необходимости воспроизводства общественной жизни. При этом оно не становится предметом рефлексии и не соотносится с ясным просвещенным политическим самопониманием социальных групп. Вследствие этого новые технические возможности вторгаются без какой-либо подготовки в существующие формы жизненной практики, а новые потенциалы увеличившейся власти технического распоряжения делают еще более явственной несогласованность между напряженнейшей рациональностью и неотрефлексированными целями, закосневшими ценностными системами, утратившими силу идеологиями. Занятые исследовательской политикой консультативные органы стимулируют появление интердисциплинарно взаимосвязанных научных исследований нового типа, которые должны будут прояснить имманентное состояние развития и социальные условия технического прогресса вместе с образовательным уровнем всего общества и в этом смысле впервые оторваться от естественных интересов. Эти изыскания преследуют также герменевтический познавательный интерес. А именно они позволяют сопоставить данные общественные институты и их самопонимание с фактически примененными и потенциально располагаемыми техниками. И соотносясь подобным образом с нацеленным прояснением с позиций критики идеологии, они также, наоборот, позволяют переориентировать общественные потребности и заявленные цели. Формулирование долгосроч-

ной политики научных исследований, подготовка новых видов индустрии, которые станут использовать будущую научную информацию, планирование системы образования для подготовки новой квалифицированной смены, профессиональные позиции для которой еще только будут созданы — в этом стремлении взять под сознательное управление определявшееся прежде естественно-исторически соединение технического прогресса с жизненной практикой больших индустриальных обществ разворачивается диалектика просвещенной воли и осознающего себя умения.

В то время как коммуникация между экспертами крупных исследовательских институтов и политическими заказчиками при работе над отдельными проектами разыгрывается в рамках объективно разграниченной проблемной сферы, а дискуссия между консультирующими учеными и правительством остается привязанной к сочетанию конкретных ситуаций с располагаемым техническим потенциалом, диалог между учеными и политиками при решении этой третьей задачи программирования развития всего общества освобождается от *определенных* проблемных импульсов. Разумеется, он должен как-то соотноситься с конкретной ситуацией, а именно, с одной стороны, с историческим содержанием традиции и общественными интересами, а с другой стороны, с данным уровнем технического знания и индустриального применения этого знания. Но в остальном попытка перехода к долгосрочной научно-исследовательской и образова-

тельной политике, ориентированной на имманентные возможности и объективные последствия, должна следовать той диалектике, которую мы уже наблюдали на предыдущих этапах. Она должна прояснить отношение политически действующих лиц к общественному потенциалу технических знаний и умений через определяемое традицией самопонимание их интересов и целей, и *одновременно* в свете по-новому артикулированных и заново проинтерпретированных потребностей дать им возможность практически судить о том, в каком направлении они желали бы развивать в будущем свои технические знания и умения. Данное обсуждение неизбежно движется по кругу: лишь в той мере, в какой мы, зная наши технические умения, ориентируем нашу исторически определенную волю на конкретную ситуацию, мы, наоборот, знаем, какого именно определенным образом ориентированного расширения наших технических умений мы желаем в будущем.

#### IV.

Существующий между наукой и политикой процесс трансляции ориентируется, в конечном счете, на общественное мнение. Это отношение не является для него внешним, как это выглядит, например, согласно действующим нормам конституционного устройства. Скорее оно возникает по имманентной необходимости из требований столкновения *технического знания и умения с зависящим от традиции самопониманием*, в горизонте которого потребности интерпретиру-

ются в качестве целей, а цели гипостазируются в облике ценностей. В интеграции технического знания и герменевтической договоренности с самим собой всегда скрыт также и момент предвосхищения, поскольку сама эта интеграция должна приводиться в действие посредством дискуссии ученых, вызванной гражданской публикой. Просвещение научно инструментированной политической воли в соответствии с масштабами рационально обязывающей дискуссии может исходить лишь из горизонта самих общающихся друг с другом граждан и должно обратно возвращаться в него. Консультанты, желающие выяснить, какую волю выражают политические инстанции, также находятся под давлением герменевтической необходимости обращаться к историческому самопониманию какой-либо социальной группы, в конечном счете — к разговорам граждан между собой. Подобная экспликация, безусловно, связана с методами герменевтических наук. Однако эти науки не разрушают догматическое ядро исторически выработанных и унаследованных традиционных интерпретаций. Они лишь истолковывают его. Оба дальнейших шага социально-научного анализа данного самопонимания с точки зрения взаимосвязи общественных интересов, с одной стороны, и уточнения относительно располагаемых техник и стратегий, с другой, хотя и ведут за пределы этого круга общения граждан, но результат этих шагов может обрести действенность в качестве просвещения политической воли лишь внутри коммуникации граждан. Потому что артикуля-

ция потребностей в соответствии с масштабами технического знания может быть ратифицирована исключительно *в сознании самих политически действующих граждан*. Эксперты не могут заменить этот акт подтверждения со стороны людей, которые своей историей жизни должны поручиться за новые интерпретации социальных потребностей и за принятые средства разрешения проблем. Впрочем, с данной оговоркой, они должны уже заранее его предвосхитить. Если они принимают на себя исполнение этих обязанностей, они мыслят, исходя из опыта, и одновременно вынужденно философски-исторически, хотя при этом могут не разделять убеждений философии истории.

Процесс онаучивания политики вместе с интеграцией технического знания в герменевтически эксплицированное самопонимание той или иной ситуации мог бы завершиться лишь в том случае, если в условиях распространенной на гражданскую публику и свободной от господства коммуникации между наукой и политикой будет найдена гарантия того, что воля обеспечивает себе такое просвещение, к которому она действительно стремиться желает, и что одновременно это просвещение будет пронизывать фактическую волю настолько, насколько оно способно это делать при данных, желательных и возможных обстоятельствах. Эти *принципальные соображения*, разумеется, не должны скрывать того обстоятельства, что *эмпирические условия* для применения прагматической модели совершенно отсутствуют. Деполитизация массы

населения и распад политической общественности являются составными частями той системы господства, которая стремится исключить практические вопросы из сферы общественной дискуссии. Бюрократической практике господства соответствует, скорее, демонстративная публичность, обеспечивающая одобрение со стороны обработанного средствами массовой информации населения<sup>77</sup>. Но если мы и отвлечемся от системных ограничений и предположим, что общественные дискуссии сегодня еще способны обретать социальный базис в среде широкой публики, даже и в этом случае обеспечение релевантной научной информации будет не простым делом.

Независимо от способности вызывать резонанс, важнейшим по практическим последствиям результатам научных исследований сложнее всего находить доступ к политической общественности. Если раньше индустриально применимая информация держалась в секрете в крайнем случае вследствие частно-экономической конкуренции или охранялась законом, то сегодня свободный поток информации блокирован прежде всего связанными с военной тайной предписаниями. Задержка между моментом открытия и моментом публикации составляет в случае стратегически релевантных результатов по меньшей мере три года, но во многих случаях — более чем десятилетие.

Свободному коммуникационному потоку принципиально мешает также и другой барьер между наукой и общественностью. Я имею в виду

бюрократическую замкнутость, возникающую из организации современного исследовательского предприятия.

Вместе с формами индивидуальной учености и беспроблемного единства научных исследований и обучения исчезает и непринужденный и когда-то само собой разумеющийся контакт отдельного исследователя с широкой публикой, будь это студенческая аудитория или собрание образованных дилетантов. Предметный интерес интегрированного в крупное производство исследователя, ориентированный на решение узко обозначенной проблемы, уже не требует изначальной тесной увязки с педагогическим или публицистическим аспектом доведения информации читательской или слушательской аудитории. Потому что адресатом организованных исследований, для которого и предназначена научная информация, теперь является, в любом случае непосредственно, не обучающаяся публика или дискутирующая общественность, но, как правило, заказчик, заинтересованный в импульсе для исследовательского процесса ради его технического применения. Прежде задача литературного представления открытая относилась к сфере самой научной рефлексии. В системе крупного научно-исследовательского производства на место этого приходят адресованный заказчику меморандум и научный отчет, ориентированный на рекомендации по техническому применению результатов.

Разумеется, при этом существует внутренняя научная публичность, в рамках которой эксперты обмениваются информацией посредством спе-

циальных журналов или на научных конференциях. Однако вряд ли стоило бы ожидать развития контактов между ней и литературной или даже политической общественностью, если, конечно, какое-либо затруднение не приведет к появлению новой формы коммуникации. Подсчитано, что в процессе дифференциации научных исследований в последние сто лет количество специальных научных журналов удваивалось каждые пятнадцать лет. Сегодня во всем мире выходит 50 000 научных журналов<sup>78</sup>. Поэтому вместе со все возрастающим потоком информации, которая должна перерабатываться в рамках научной общественности, увеличивается и количество попыток обобщения ставшего необозримым материала, его организации и обработки в целях общего обзора.

Реферативный журнал обозначил лишь первый шаг на пути процесса перевода, который бы стал перерабатывать сырой материал исходной информации. Ряд журналов также служат аналогичной цели коммуникации между учеными различных дисциплин, нуждающихся в переводчике для того, чтобы использовать в своей работе важнейшую информацию смежных дисциплин. Чем дальше специализируются исследования, тем большее расстояние должна преодолевать важнейшая информация для того, чтобы влиться в работу экспертов из других научных дисциплин. Так, о новостях техники или химии физики черпают информацию из журнала «Тайм». Гельмут Краух вполне обоснованно считает<sup>79</sup>, что и в Германии обмен между учеными разных дисциплин



лин уже нуждается в «переводческой» деятельности научной журналистики, простирающейся от претенциозных литературных сообщений до колонок в ежедневной прессе. На примере кибернетики, развивающей свои модели, анализируя процессы в сфере физиологии, информационной техники, психологии головного мозга и экономики и при этом соединяющей результаты самых отдаленных дисциплин, можно легко наблюдать, как важно не обрывать коммуникационную взаимосвязь, даже если идущая от одного к другому специалисту научная информация должна проходить длинный путь через обыденный язык и обыденное понимание дилетантов. Внешняя для науки общественность оказывается при глубоком разделении научного труда самым коротким путем внутреннего общения отчужденных друг от друга ученых-специалистов. Но от этой необходимости перевода научной информации, возникающей из потребностей самого научно-исследовательского процесса, выигрывает поставленная под угрозу коммуникация между наукой и широкой публикой, политической общественности.

Другая тенденция, также препятствующая снижению уровня коммуникации между двумя сферами, возникает из международной необходимости мирного сосуществования конкурирующих общественных систем. А именно предписания по сохранению военной тайны, блокирующие свободное перетекание научной информации в сферу публичности, все менее и менее, как продемонстрировал Оскар Моргенштейн<sup>80</sup>, соответствуют условиям становящегося все более насущ-

ным контроля над вооружениями. Возрастающие риски критического равновесия сдерживания настоятельно требуют взаимно контролируемого разоружения. Всеобъемлющая система инспекций, которую предполагает процесс разоружения, может действительно работать лишь в том случае, если принцип публичности будет непреклонно распространяться на все без исключения международные отношения, стратегические планы и, прежде всего, на используемый в военных целях потенциал. Ядром этого потенциала, в свою очередь, являются стратегически применимые исследования. Программа Открытого Мира требует поэтому в первую очередь свободного обмена научной информацией. Таким образом, имеются определенные основания для предположения о том, что государственная монополизация технически насыщенных наук, к которой мы в настоящее время приближаемся под знаком всеобщей гонки вооружений, должна рассматриваться как промежуточная стадия, ведущая в конечном итоге к коллективному пользованию информацией на основе беспрепятственной коммуникации между наукой и публичной сферой.

Конечно, ни имманентная науке необходимость трансляции научных знаний, ни исходящее извне давление, требующее свободного обмена исследовательской информацией, будут недостаточными для того, чтобы вызвать в способной на резонанс общественности серьезную дискуссию о практических последствиях результатов научных исследований, если с подобной инициативой не выступят сами ответствен-

ные исследователи. Третья тенденция, о которой мы хотели бы упомянуть как раз в связи с подобной дискуссией, возникает из ролевого конфликта, в который репрезентативные исследователи вовлекаются, с одной стороны, как ученые, а с другой стороны, как граждане. В той мере, в какой науки действительно задействованы в политической практике, перед учеными объективно встает необходимость помимо предложения технических рекомендаций заняться рефлексией относительно практических последствий этих рекомендаций. По большому счету, сначала это касалось ядерных физиков, работающих над созданием атомных и водородных бомб.

Уже состоялись дискуссии, в ходе которых ведущие ученые спорят о политических последствиях их исследовательской практики. Так дискутируют, например, о вредных влияниях, которые радиоактивные осадки оказывают на здоровье населения и на наследственность человеческого рода. Однако примеров подобных дискуссий ничтожно мало. И все же они демонстрируют, что вне зависимости от компетенций ответственные ученые преодолевают ограничения своей внутренней научной публичности и обращаются непосредственно к общественному мнению в тех случаях, когда они стремятся предотвратить практические последствия, связанные с выбором определенных технологий, или когда они хотят подвергнуть критике определенные инвестиции в исследования ввиду их социальных последствий.

Впрочем, подобные примеры вряд ли дают возможность почувствовать, что разворачивающаяся в офисах обслуживающих политику научных советников дискуссия должна в принципе также распространяться еще и на широкий форум политической общественности, что и тот диалог, который ведут или, точнее, должны наконец-то начать вести между собой ученые и политики для того, чтобы сформулировать принципы долговременной научной политики.

Как мы видели, у обеих сторон отсутствуют условия, которые благоприятствовали бы этому диалогу. С одной стороны, мы уже не можем рассчитывать на гарантированные институты применительно к общественной дискуссии среди широкой гражданской публики. С другой стороны, система разделения труда крупных исследовательских организаций и бюрократический аппарат политического господства могут хорошо взаимодействовать друг с другом лишь в изоляции от сферы политической общественности. Интересующая нас альтернатива заключается вовсе не в выборе между двумя группами лидеров: той, что исчерпывает жизненно важный потенциал знания помимо обработанного средствами массовой информации населения, и другой, которая сама закрыта для притока научной информации, так что в результате техническое знание лишь в незначительной степени попадает в процесс политического волеобразования. Скорее, речь идет о том, попадет ли имеющее важные последствия знание лишь в руки технически занятых лиц или же одновременно оно станет также достоянием

языковой коммуникации людей. В качестве созревшего онаученное общество может конституироваться лишь в той мере, в какой наука и техника через головы людей будут объединены жизненной практикой.

Специфическое измерение, в рамках которого возможен контролируемый перевод технического знания в знание практическое, а тем самым и научная рационализация политического господства, исчезает, если принципиально возможное просвещение политической воли относительно ознакомления с ее техническими умениями будет рассматриваться в пользу закостенелых методов принятия решений как невозможное, и как излишнее в пользу технократии. Объективным следствием этого в обоих случаях будет то же самое: преждевременное прерывание возможной рационализации. Иллюзорные же попытки технократов дирижировать политическими решениями, следуя исключительно логике положения вещей, лишь дали бы децизионистам право чистого произвола по отношению к тому, что на периферии технологической рациональности концентрируется в качестве неуничтожимых остатков практического.

## ПОЗНАНИЕ И ИНТЕРЕС

### I.

В течение летнего семестра 1802 года Шеллинг читал в Йене лекции о методе академического образования. В языке немецкого идеализма он эмпатически обновляет понятие теории, определявшее с самого начала традицию великой философии. «Робость перед спекулятивными рассуждениями, мнимое преимущество теоретического перед только практическим необходимо приводит к поверхностности как в деятельности, так и в знании. Изучение строго теоретической философии связывает нас с идеями самым непосредственным образом, и только идеи придают деятельности весомость и нравственное значение»<sup>81</sup>. Лишь *познание*, освободившееся от голых интересов и направленное на идеи, а именно обретшее теоретическую позицию, способно истинным образом ориентировать нас в деятельности.

Слово «теория» имеет религиозное происхождение. *Theoros* — так называли посланцев греческих городов на тех или иных общественных играх<sup>82</sup>. В *теории* (*theoria*), то есть созерцая, *theoros* отчуждает себя в сакральном действии. В философском словоупотреблении *theoria* превратилась в созерцание космоса, уже предполагающее разграничение бытия и времени. Благодаря поэме Парменида оно легло в основу онтологии и в новом облике проявилось в «Тимее» Платона. Это разграничение резервирует за *логосом* очищенное от всего непостоянного и не-

определенного сущее и оставляет царство переходящего *доксе*. Созерцая бессмертный порядок, философ не может не уподобиться космосу, преобразовать себя по его образцу. Он представляет в себе самом пропорции, созерцаемые им в движениях природы и в музыкальной гармонии, формирует себя посредством мимезиса. Двигаясь по пути уподобления души упорядоченному движению космоса, теория входит в жизненную практику: она придает жизни характерную форму и находит свое отражение в поведении тех, кто подчиняется ее культивирующей силе, то есть в *этосе*.

Это понятие теории и созерцательной жизни определяло философию с самого момента ее появления. Различиям между теорией в этом традиционном смысле и теорией в смысле критики Макс Хоркхаймер посвятил одно из своих наиболее важных исследований<sup>83</sup>. Сегодня, спустя почти целый отведенный человеку век, я снова поднимаю эту тему<sup>84</sup>. Для этого я обращусь к одному сочинению Гуссерля, опубликованному примерно в то же время<sup>85</sup>. Тогда Гуссерль руководствовался тем самым понятием теории, которому Хоркхаймер противопоставлял свое понятие критической теории. Гуссерль говорит не о кризисах в науках, а о кризисе наук как науке, потому что «эта наука [...] ничем не может нам помочь в наших жизненных нуждах»<sup>86</sup>. Как почти все философы до него, Гуссерль не задумываясь берет за масштаб своей критики идею познания, сохраняющую платоновскую связь чистой теории с практикой жизни. Не информационное

содержание теорий, но формирование рассудочного и просвещенного габитуса среди самих теоретиков создает, в конце концов, научную культуру. Развитие европейского духа казалось нацеленным на возникновение подобной научной культуры. Однако, как считает Гуссерль, после 1933 года эта историческая тенденция подвергается опасности. И он убежден, что эта опасность исходит не извне, но изнутри. Он усматривает источник кризиса в том, что наиболее прогрессировавшие научные дисциплины, и прежде всего физика, отпали от того, что только и может воистину называться теорией.

## II.

Как же с этим обстоит дело в действительности? Между позитивистским самопониманием наук и старой онтологией, конечно, существует взаимосвязь. *Эмпирико-аналитические* науки развивают свои теории в рамках самопонимания, образующего, безусловно, единую линию преемственности с начальными этапами философского мышления. И те и другие верны теоретической позиции, освобождающей и от связи с догмами, и от сбивающего с толку влияния естественных жизненных интересов. И те и другие придерживаются аналогичного космологического намерения теоретически описать мир в его закономерном порядке таким, каков он на самом деле. В противоположность им *историко-герменевтические* науки, изучающие сферу преходящих вещей и голых мнений, невозможно прямо свести к этой традиции, так как они не имеют ничего об-



щего с космологией. Однако, следуя модели естественных наук, они тоже формируют *сциентистское сознание*. Кажется, что традиционно передаваемые смысловые содержания также могут в некой идеальной одновременности быть собраны в космос фактов. И хотя гуманитарные науки постигают свои факты посредством понимания и менее склонны подводить под них всеобщие законы, все же они разделяют с эмпирико-аналитическими науками общее методическое сознание: со своей теоретической позиции они описывают некую структурированную реальность. Историзм превратился в позитивизм гуманитарных наук.

Позитивизм закрепился и в *социальных науках*, независимо от того, следуют ли они методическим требованиям эмпирико-аналитических наук о поведении или ориентируются на образец нормативно-аналитических наук, предполагающих существование поведенческих максимум<sup>87</sup>. Под вывеской свободы от ценностных суждений в этом близком практике исследовательском поле еще раз получил подтверждение научный кодекс, за который современная наука должна была бы благодарить начальные этапы развития теоретической мысли в греческой философии. Психологически речь идет о безусловной верности теории, а эпистемологически — о разделении познания и интереса. В логической плоскости этому соответствует различие между дескриптивными и нормативными высказываниями, делающее грамматически строгим отделение чисто эмотивных содержаний от содержаний когнитивных.

Между тем сам термин «свобода от ценностей» напоминает нам о том, что связанные с ней постулаты уже не затрагивают классического смысла теории. Отделить ценности от фактов означает противопоставить чистому бытию абстрактное долженствование. Это суть продукты номиналистического распада, продолжавшейся столетиями критики того эмфатического понятия сущего, на которое когда-то и была исключительным образом ориентирована теория. Само пущенное неокантианством в философский оборот слово «ценности», в отношении которого науке следует сохранять нейтралитет, отрицает взаимосвязь, на которую прежде была ориентирована теория.

Таким образом, несмотря на то что позитивные науки разделяют понятие теории с традицией великой философии, они все же ликвидируют ее классическое притязание. Они изымают из философского наследия два момента: во-первых, методический смысл теоретической позиции и, во-вторых, фундаментальное онтологическое признание структуры мира, существующей независимой от познающего. С другой стороны, утрачивается также и предполагавшаяся от Платона до Гуссерля связь между *theoria* и *kosmos*, между *mimesis* и *bios theoretikos*. На то, что прежде должно было придавать теории практическую действенность, теперь наложен методологический запрет. Понимание теории как образовательного процесса стало апокрифичным. Подобное миметическое уподобление души якобы наглядно созерцаемым пропорциям вселенной

сделало теоретическое познание полезным для интериоризации норм, отдалив тем самым от его легитимной задачи. Так это выглядит сегодня.

### III.

Науки фактически лишились той специфической жизненной значимости, которую Гуссерль хотел воссоздать в результате обновления чистой теории. Я реконструирую его критику в три этапа. *Прежде всего* она направлена против объективизма наук. Мир представляется им определенным как универсум фактов, закономерные взаимосвязи которого можно дескриптивно постичь. В действительности же знание о якобы объективном мире фактов трансцендентальным образом коренится в донаучном мире. Возможные объекты научного анализа прежде конституируются в самоочевидностях нашего первичного жизненного мира. На этом этапе феноменология обнажает деятельность создающей смыслы субъективности. *Затем* Гуссерль хочет показать, что эта действующая субъективность исчезает под покровом объективистского самопонимания, потому что науки радикальным образом не освободились от интересов первичного жизненного мира. Лишь феноменология порывает с наивной установкой в пользу строго созерцательной и окончательно освобождает познание от интереса. *Наконец*, Гуссерль отождествляет трансцендентальную саморефлексию, которую он называет феноменологическим описанием, с чистой теорией, теорией в традиционном смысле. Своей теоретической установкой философ обязан переструк-

турированию, освобождающему его из сети жизненных интересов. Теория в этом смысле является «непрактической». Однако это не изолирует ее от практической жизни. Ведь последовательная воздержность теории, в соответствии с ее традиционным определением, и создает ориентирующее в действии образование. Теоретическая установка, однажды освоенная, может в свою очередь опосредоваться установкой практической: «Это происходит в форме новой практики [...], которая, ставя задачу посредством универсального научного разума возвысить человечество в соответствии с нормами истины над всеми формами, подвести людей к в своей основе новому человечеству, оказывается способной к абсолютной самоответственности на основе абсолютных теоретических воззрений».

Тот, кто вспомнит о ситуации тридцатилетней давности, о надвигавшемся тогда варварстве, отдаст должное заклинию терапевтической силы феноменологического описания. Однако ее невозможно обосновать. Феноменология затрагивает в лучшем случае всеобъемлющие нормы, в соответствии с которыми сознание работает трансцендентально необходимым образом. Говоря языком Канта, она описывает законы чистого разума, а не нормы всеобщего законодательства, исходящего из практического разума, которыми могла бы руководствоваться свободная воля. Почему же Гуссерль вместе с тем полагает, что можно притязать на практическую действенность феноменологии как чистой теории? Он впадает в ошибку, так как не замечает взаимосвязи пози-

тивизма, который он справедливо критикует, с той онтологией, у которой он неосознанно позаимствовал традиционное понятие теории.

Гуссерль правильно критикует объективистскую видимость, симулирующую перед науками некое «в-себе» закономерно структурированных фактов, скрывающую строение этих фактов и вследствие этого не позволяющую проникнуть в сознание переплетению познания с интересами жизненного мира. И поскольку феноменология доводит это до сознания, то сама она, как кажется, поднимается над подобными интересами. Тем самым название чистой теории, необоснованно присвоенное науками, принадлежит ей по праву. Именно с этим моментом, с освобождением познания от интереса, связаны для Гуссерля ожидания практической действительности. Ошибка очевидна: теория в смысле великой традиции проникала в жизнь потому, что считала, будто открывает в космическом порядке некую идеальную взаимосвязь мира, а значит — и прототип для порядка человеческого мира. *Теория* могла служить ориентиром для действия лишь в качестве космологии. Поэтому Гуссерлю как раз не следовало ожидать процессов образования от феноменологии, трансцендентально очистившей старую теорию от ее космологических содержания и лишь абстрактно содержащей в себе некую теоретическую установку. Теория была увязана с образованием не потому, что она освобождала познание от интереса, а наоборот, потому что *псевдонормативной силой* она была обязана *завуалированию своего собственного интереса*.

Критикуя объективистское самопонимание наук, Гуссерль впадает в объективизм иного рода, который всегда был присущ традиционному понятию теории.

#### IV.

Те самые силы, которые умалились в философии до сил души, представляли в греческой традиции еще богами и сверхчеловеческими существами. Философия одомашнила их и в качестве интериоризированных демонов заключила в сферу души. Но если исходя из этой точки зрения мы станем понимать инстинкты и аффекты, вовлекающие людей во взаимосвязи интересов непостоянной и случайной практики, то установка «чистой теории», обещающей *очищение* именно от этих аффектов, получит новый смысл: незаинтересованное созерцание определено будет означать в этом случае эмансипацию. Отделение познания от интереса должно было произвести не что-то вроде очищения теории от помутнений субъективности, но, наоборот, подвергнуть субъект экстатическому очищению от страстей. То, что катарсис осуществлялся теперь не путем мистического культа, но привязывался посредством теории к самой воле индивидов, указывает на новую ступень эмансипации: в коммуникационной взаимосвязи полиса индивидуация отдельного человека продвинулась настолько, что идентичность отдельного Я в качестве фиксированной величины могла возникнуть лишь посредством идентификации с абстрактными законами космического порядка. Сознание, эмансипировав-

шееся от первобытных сил, находит свою опору в покоящемся в себе космосе и в идентичности неизменного бытия.

Итак, некогда теория удостоверяла освобожденный, очищенный от власти демонов мир лишь в силу онтологических различий. Одновременно видимость чистой теории защищала и от возвращения на давно уже преодоленный уровень. Если идентичность чистого бытия была бы выявлена в качестве объективистской видимости, то идентичность Я не могла бы формироваться опираясь на нее. То, что интерес вытесняется, укладывается в рамки самого этого интереса.

Но если дело обстоит именно так, то в таком случае оба действенных момента греческой традиции — теоретическая установка и фундаментальное онтологическое допущение структурированного мира-в-себе — вступают именно в ту взаимосвязь, которую они не допускают: во взаимосвязь познания с интересом. И здесь мы вновь обращаемся к гуссерлевской критике объективизма науки. Однако мотив поворачивается теперь *против* Гуссерля. Мы предполагаем существование какой-то непризнанной связи познания и интереса не потому, что науки освободились от классического понятия теории, а потому, что они освободились от него не полностью. Подозрение в объективизме возникает вследствие *онтологической видимости чистой теории*, которую науки, даже *после удаления из них образовательных элементов*, все еще обманчиво разделяют с философской традицией.

Установку, наивно возводящую теоретические высказывания к положению вещей, мы вместе с Гуссерлем называем объективистской. Отношения между эмпирическими величинами, изображаемые в теоретических высказываниях, она представляет как нечто существующее само по себе. Одновременно она скрывает трансцендентальные рамки, в которых только и образуется смысл подобных высказываний. В той мере, в какой эти высказывания понимаются в рамках отношений процессуально соутверждаемой системы референций, объективистская видимость распадается, делая зримым направляющий познание интерес.

Специфическую взаимосвязь логико-методических правил и направляющего познание интереса можно выявить в отношении трех категорий исследовательских процессов. Задача критической научной теории заключается в том, чтобы избежать ловушек позитивизма<sup>88</sup>. В рамках эмпирико-аналитических наук имеет место *технический*, в отношении историко-герменевтических наук — *практический* и в отношении критически ориентированных наук — *эмансипаторский* познавательный интерес, который, как мы видели, уже лежал, хотя и в непризнанном виде, в основании традиционных теорий. Этот тезис мне хотелось бы разъяснить посредством отдельных показательных примеров.

## V.

В *эмпирико-аналитических науках* система референций, придающая смысл возможным вы-



сказываниям опытных наук, задает строгие правила как для построения теорий, так и для критической проверки этих теорий<sup>89</sup>. В качестве теорий выступают гипотетико-дедуктивные взаимосвязи предложений, позволяющие выводить эмпирически содержательные гипотезы тех или иных законов. Последние можно интерпретировать как высказывания относительно ковариантности наблюдаемых величин; при данных изначальных условиях они позволяют делать прогнозы. Эмпирико-аналитическое знание — это, помимо прочего, знание, обладающее потенциальной прогностической силой. Правда, *смысл* подобных прогнозов, а именно их техническая применимость, возникает лишь из правил, в соответствии с которыми мы примеряем теории к действительности.

В контролируемом наблюдении, часто принимающем форму эксперимента, мы создаем изначальные условия и измеряем успешность вытекающих из них операций. Эмпиризм желает привязать объективистскую видимость к наблюдениям, выражающимся в базисных предложениях: именно посредством этого очевидно непосредственное должно стать надежно данным без какой-либо примеси субъективного. В действительности базисные предложения не являются отражениями фактов как таковых. Скорее, они выражают успех или неудачу наших операций. Мы можем сказать, что факты и отношения между ними постигаются дескриптивно. Но эта формулировка не должна завуалировать то обстоятельство, что релевантные опытным наукам

факты как таковые конституируются лишь посредством процессуальной организации нашего опыта в функциональной сфере инструментального действия.

Принимая во внимание оба эти момента, а именно логическую структуру допускаемой системы высказываний и тип условий проверки, можно прийти к такому толкованию: теории опытных наук раскрывают действительность, руководствуясь интересом возможного информационного обеспечения и расширения контролируемого успехом действия. В этом заключается познавательный интерес в отношении технического использования определенных процессов.

*Историко-герменевтические науки* приобретают свои познания в иных методологических рамках. Смысл значимости высказываний конституируется здесь не в системе референций технического использования. Уровни формализованного языка и объективированного опыта еще не отделены здесь друг от друга, теории не строятся дедуктивно, а разновидности опыта организованы не с точки зрения успеха операционных действий. Вместо наблюдения путь к фактам прокладывает понимание смысла. Систематической перепроверке гипотез здесь соответствует толкование текстов. Поэтому возможный смысл высказываний в гуманитарных науках определяют правила герменевтики<sup>90</sup>.

К подобному пониманию смысла, в котором факты духа должны являться со всей их очевидностью, историзм добавляет объективистскую видимость чистой теории. Это выглядит так,

словно бы интерпретатор перемещается в горизонт мира или языка, из которого дошедший от прошлого текст обретает соответствующий смыслом. Однако и здесь факты конституируются лишь в отношении к стандартам их констатации. Подобно тому как позитивистское самопонимание не вбирает в себя явным образом связь операций измерения с контролем за успехом, точно так же и здесь оно утаивает то связанное с исходной ситуацией предпонимание интерпретатора, которым постоянно опосредуется герменевтическое знание. Мир традиционного смысла раскрывается интерпретатору лишь в той мере, в какой одновременно проясняется собственный мир интерпретатора. Понимающий устанавливает коммуникацию между двумя мирами. Он постигает предметное содержание традиции благодаря тому, что *применяет* эту традицию к самому себе и к своей ситуации.

Но если таким образом методические правила объединяют толкование и применение, то становится понятным, что герменевтическое исследование раскрывает действительность, руководствуясь интересом сохранения и расширения интересубъективности возможного ориентирующего в действии понимания. Понимание смысла структурно ориентировано на возможный консенсус действующих в рамках традиционного самопонимания. В отличие от технического мы называем это практическим познавательным интересом.

Систематические науки, изучающие человеческую деятельность, а именно экономика, со-

циология и политика, как и эмпирико-аналитические естественные науки, имеют своей целью создание номологического знания<sup>91</sup>. Правда, критическая социальная наука этим, разумеется, не ограничится. Она стремится помимо этого проверять, когда теоретические высказывания фиксируют инвариантные закономерности социального действия, а когда — идеологически замороженные, но в принципе изменчивые отношения зависимости. Если это так, то *критика идеологии*, равно как и *психоанализ*, исходят из того, что информация о закономерных взаимосвязях вызовет в сознании самих участников процесс рефлексии. Благодаря этому может изменяться уровень неотрефлексированного сознания, относящийся к исходным условиям подобных законов. Хотя критически опосредованное знание законов и не может подобным образом лишить закон действительности с помощью рефлексии, оно может лишить его применения.

Методологические рамки, определяющие смысл значимости этой категории критических высказываний, соизмеряется понятием *саморефлексии*. Они освобождают субъект от зависимости от гипостазированных сил. Саморефлексия определяется эмансипаторским познавательным интересом. Критически ориентированные науки разделяют его с философией.

Однако до тех пор, пока философия остается привязанной к онтологии, она сама впадает в объективизм, который загораживает ее познание интересом к взрослению. Лишь когда философия направит критику, которую она использует про-

тив объективизма наук, также и против видимости чистой теории в самой себе, она обретет в этой признанной зависимости силу, на которую философия тщетно претендует якобы в качестве беспредпосылочной<sup>92</sup>.

## VI.

В понятии направляющего познание интереса уже задействованы вместе оба момента — познание и интерес, хотя отношения между ними еще предстоит прояснить. Из повседневного опыта нам известно, что идеи часто служат тому, чтобы подгонять под наши действия мотивы оправдывающие вместо мотивов действительных. То, что на этом уровне носит название рационализации, на уровне коллективного действия мы именуем идеологией. В обоих случаях манифестируемое содержание высказываний фальсифицировано посредством неотрефлексированного соединения лишь кажущегося автономным сознания с интересом. Поэтому дисциплина обученного мышления справедливо нацелена на исключение подобных интересов. Во всех науках были выработаны рутинные практики, предупреждающие субъективность мнения. А против неконтролируемого влияния глубоко скрытых интересов, связанных не столько с индивидом, сколько с объективным положением тех или иных общественных групп, выступила даже целая новая дисциплина — социология знания. Но это лишь одна сторона дела. Так как наука, несмотря на давление и соблазн частных интересов, должна еще добиться объективности своих высказываний, то, с другой сто-

роны, она обманывается относительно своих фундаментальных интересов, которым она обязана не только своим импульсом, но и самими *условиями возможной объективности*.

Установка на техническое использование, на жизненно-практическое взаимопонимание и эмансипацию от давления естественных обстоятельств определяет специфические аспекты, в рамках которых мы только и можем постигать реальность как таковую. Благодаря тому, что мы вживаемся в непреодолимость данных трансцендентальных границ возможного мировоззрения, благодаря нам часть природы обретает автономию в природе. Если познание когда-либо сможет перехитрить свой врожденный интерес, то лишь в том смысле, что посредничество между субъектом и объектом, которое философское сознание приписывает исключительно *своему* синтезу, первоначально осуществляется интересом. Рефлексивно дух может вжиться в природный базис. Но мощь этого базиса простирается вплоть до логики научного исследования.

Отражения или описания никогда не бывают независимыми от стандартов. Выбор же стандартов основывается на установках, нуждающихся в критическом сопоставлении посредством аргументов, поскольку эти стандарты невозможно ни вывести логически, ни доказать эмпирически. Основополагающие методические решения, скажем, такие фундаментальные различия, как различия между категориальным и некатегориальным бытием, аналитическими и синтетическими высказываниями, дескриптивным и эмотивным содер-

жанием, обладают этим специфическим свойством не быть ни произвольными, ни обязательными<sup>93</sup>. Они оказываются либо адекватными, либо неадекватными, потому что они определяются металогической необходимостью интересов, которые мы не можем ни устанавливать, ни имитировать, но должны *выявить*. Поэтому мой *первый тезис* звучит следующим образом: *достижения трансцендентального субъекта имеют своим основанием естественную историю человеческого рода.*

Взятый сам по себе, этот тезис может привести к заблуждению, будто разум человека является, подобно когтям и клыкам животных, своего рода органом адаптации к окружающей среде. Конечно, последнее тоже имеет место. Но естественно-исторические интересы, к которым мы возводим интересы, направляющие познание, происходят одновременно как из природы, так и *из культурного разрыва* с ней. Вместе с моментом реализации природного инстинкта они содержат в себе также и момент освобождения от давления природы. Даже интересу самосохранения, каким бы природным он ни казался, соответствует общественная система, компенсирующая недостатки органического строения человека и защищающая его историческое существование *от* угрожающей извне природы. Но общество — это не только система самосохранения человека. Соблазнительная природа, присутствующая в отдельном человеке в виде либидо, освобождается из функционального круга самосохранения и стремится к утопической реализации. Эти инди-

видуальные притязания, не очень-то гармонирующие с требованием коллективного самосохранения, также включает в себя общественная система. Поэтому процессы познания, с которыми непременно связана социализация, функционируют не только как средство воспроизводства жизни. В той же самой мере они определяют саму эту жизнь. Кажущееся голым выживание всегда является исторической величиной, потому что всегда определяется тем, на что ориентировано общество в своем стремлении к *благой жизни*. Поэтому мой *второй тезис* звучит так: *познание является инструментом самосохранения в той же самой мере, в какой оно трансцендирует чистое самосохранение.*

Специфические точки зрения, с позиций которых мы трансцендентально необходимо постигаем реальность, определяют три категории возможного знания: информацию, увеличивающую нашу техническую мощь; интерпретацию, позволяющую действовать ориентироваться в рамках совместной традиции; анализ, освобождающий сознание от зависимости от гипостазированных сил. Эти точки зрения вытекают из взаимосвязи интересов человеческого рода, с самого начала связанного с определенными средствами социализации: трудом, языком, господством. Человеческий род обеспечивает свое существование в системах общественного труда и насильственного самоутверждения. Он делает это с помощью опосредованной традицией совместной жизни коммуникации на обыденном языке. Наконец, он достигает этого с помощью Я-идентичностей, которые на каждом



уровне индивидуализации заново закрепляют сознание отдельного человека в его отношении к групповым нормам. Таким образом, направляющие познание интересы связаны с функциями Я, адаптирующегося в процессе обучения к внешним условиям жизни; обучающегося посредством процессов образования коммуникационной взаимосвязи социального жизненного мира; формирующего свою идентичность в конфликте между инстинктивными позывами и общественными требованиями. Эти достижения переходят, в свою очередь, в производительные силы, которые аккумулирует общество, в культурную традицию, на основании которой общество себя интерпретирует, в легитимации, которые общество принимает либо критикует. Отсюда мой *третий тезис* звучит следующим образом: *направляющие познание интересы образуются в опосредующих сферах труда, языка и господства.*

Конечно, соотношение познания и интереса не является одинаковым для всех категорий. Разумеется, та безусловная автономия, в которой познание сначала теоретически постигает действительность для того, чтобы затем оказаться на службе у чуждого познанию интереса, на этом уровне всегда оказывается только видимостью. Но дух может прикинуть к взаимосвязи интересов, процессуально соединяющей субъект и объект — и это есть дело исключительно саморефлексии! В известном смысле она может настичгнуть интерес, если не устранить его.

Не случайно, что масштабы саморефлексии лишены той своеобразной неопределенности, в

которой стандарты всех остальных процессов познания нуждаются в критическом сопоставлении. Теоретически эти масштабы очевидны. Интерес к взрослому не просто парит в воздухе — его можно разглядеть априорно. То, что выделяет нас из природы, то единственное обстоятельство, которое в соответствии с его природой мы можем знать, — это *язык*. Вместе с его структурой *определена* полноправность *для нас*. Вместе с первой фразой недвусмысленно высказывается интенция всеобщего и непринужденного консенсуса. Полноправность — это единственная идея, которой мы обладаем в смысле философской традиции. Возможно, поэтому словоупотребление немецкого идеализма, в соответствии с которым «разум» содержит в себе оба момента — волю и сознание, не является таким уж анахронизмом. Разум одновременно означает и волю к разуму. В саморефлексии познание ради познания совпадает с интересом к полноправности. Эмансипаторный познавательный интерес нацелен на осуществление рефлексии как таковой. Мой *четвертый тезис* звучит поэтому следующим образом: *в силе саморефлексии познание и интерес едины*.

Конечно, лишь в эмансипированном обществе, реализовавшем полноправность своих членов, коммуникация разовьется до свободного от господства диалога всех со всеми, диалога, у которого мы заимствуем как образец для взаимно формирующейся идентичности Я, так и идею подлинного согласия. В этом отношении истина высказываний основывается на антиципации удавшейся жизни.

Онтологическая видимость чистой теории, в которой исчезают направляющие познание интересы, укрепляет фикцию, будто сократический диалог возможен для всех и всегда. Философия с самого начала предполагала, что устанавливаемая вместе со структурой языка полноправность не только предвосхищается, но и оказывается действительной. Именно чистая теория, желающая иметь все из самой себя, оказывается добычей вытесненного внешнего и становится идеологической. Лишь когда философия обнаружит в диалектическом ходе истории следы насилия, постоянно искажающие интенсивный диалог и постоянно сбивающие его с путей ненасильственной коммуникации, она будет стимулировать процесс, остановку которого она в ином случае легитимировала бы — процесс движения человеческого рода к полноправию. Поэтому в качестве *пятого тезиса* я бы хотел сформулировать следующее положение: *единство познания и интереса подтверждается в диалектике, реконструирующей из исторических следов подавленного диалога то, что было подавлено.*

## VII.

В качестве доставшегося от философии наследства науки сохранили видимость чистой теории. Эта видимость определяет не их исследовательскую практику, а лишь их самопонимание. И в той мере, в какой это самопонимание оказывает влияние на научную практику, оно даже вполне оправдано.

Ведь достоинство наук состоит в том, чтобы невозмутимо применять свои методы без какой-ли-

бо рефлексии в отношении руководствующегося познанием интереса. В какой мере науки методологически не ведают, что они творят, в той же мере они уверены в собственной дисциплине, т. е. в методологическом прогрессе внутри непроблематизированных рамок. Ложное сознание имеет функцию защиты. Ведь на уровне саморефлексии у наук отсутствует средство, помогающее в случае столкновения с рисками однажды выявленной взаимосвязи познания и интереса. Фашизм смог высидеть лишь капризное дитя национальной физики, а сталинизм — заслуживающей, разумеется, более серьезного отношения советской марксистской генетики, лишь потому, что отсутствовала видимость объективности. Эта видимость могла бы сделать прививку от опасных чар заблудившейся рефлексии.

Похвала объективизму имеет, разумеется, свои пределы. Гуссерль справедливо их критикует, хотя и прибегает для этого к неправильным средствам. Как только объективистская видимость обращается во что-то мировоззренчески утвердительное, нужда методологически бессознательного трансформируется в сомнительную добродетель сциентистского символа веры. Объективизм несколько не препятствует наукам проникать в жизненную практику, как ошибочно полагал Гуссерль. Науки так или иначе интегрированы в нее. Однако их практическая действенность развивается не *eo ipso*\* в смысле некоей возрастающей рациональности действия.

\* Само собой (лат.). — Прим. пер.

Позитивистское самопонимание *номологических наук* содействует, скорее, подмене просвещенного действия техникой. Оно управляет использованием информации опытных наук, исходя из иллюзорной точки зрения, будто практическое господство над историей можно свести к техническому распоряжению опредмеченными процессами. Объективистское самопонимание *герменевтических наук* имеет не меньше последствий. Оно лишает стерилизованное знание рефлексивного присвоения действенных традиций и вместо этого запирает историю в музей. Руководствуясь объективистской установкой образующей факты теории, номологические и герменевтические науки дополняют друг друга с учетом их практических последствий. Если последние отодвигают связь с традицией за грань обязательности, то первые, опираясь на вычищенный фундамент вытесненной истории, направляют жизненную практику исключительно в функциональную сферу инструментального действия. Измерение, в котором действующие субъекты могли бы рационально договариваться о целях и задачах, отдается, таким образом, во власть тьмы голого решения относительно выбора между овеществленными ценностными порядками и неясными авторитетами веры<sup>94</sup>. А если это покинутое всеми добрыми духами измерение приобретет еще и рефлексю, которая, подобно старой философии, объективистски противопоставляет себя истории, тогда позитивизм побеждает и на высшем уровне — как когда-то у Конта. Это тот случай, когда критика отрекается от своей собственной связи с эмансипаторным по-

## ПОЗНАНИЕ И ИНТЕРЕС

знавательным интересом в пользу чистой теории. Подобная чрезмерная критика проецирует незавершенный процесс развития человеческого рода на уровень философии истории, догматически дающей указания. Однако *ослепляющая философия истории является лишь оборотной стороной ослепленного децизионизма: ведь бюрократически упорядоченная пристрастность слишком хорошо согласуется с ложно понятой созерцательно-ценностной нейтральностью.*

Этим практическим следствиям ограниченно-сциентистского осознания наук<sup>95</sup> может противодействовать критика, разрушающая объективистскую видимость. Однако объективизм будет сокрушен не силой обновленной *теории*, как ошибочно полагает Гуссерль, но единственно посредством демонстрации того, что он скрывает — взаимосвязи познания и интереса. Философия остается верной своей великой традиции тогда, когда отказывается от нее. Та точка зрения, что истина высказываний в последней инстанции связана с интенцией подлинной жизни, подтверждается сегодня лишь на обломках онтологии. Впрочем, эта философия будет вместе с науками столь долго оставаться вне общественного сознания неким особым случаем, сколь долго в позитивистском самопонимании наук сохранится наследие традиции, которое *эта философия высвободила посредством своей критики.*

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

«Труд и интеракция. Заметки к гегелевской “Философии духа” йенского периода» — впервые опубликована: Н. Braun und M. Riedel (Hg.). *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag.* Stuttgart, 1967. S. 132—155.

«Техника и наука как “идеология”» — перепечатано с сокращениями из: *Merkur. Heft 243. Juli 1968. S. 591—610; Merkur. Heft 244. August 1968. S. 682—693.*

«Технический прогресс и социальный жизненный мир» впервые опубликована: *Praxis (Zagreb). Heft I/2. 1966. S. 217—228.*

«Онаученная политика и общественное мнение» — текст написан заново на основе следующей публикации: R. Reich (Hg.). *Humanität und politische Verantwortung. Festschrift für Hans Barth.* Erlenbach-Zürich, 1964. S. 54—73.

«Познание и интерес» — лекция 28 июня 1965 года во Франкфуртском университете по случаю вступления в должность ординарного профессора. Впервые опубликована: *Merkur. Heft 213. Dezember 1965. S. 1139—1153.*

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> «Система нравственности» цитируется по изданию Лассона: *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. S. W. Bd. 7. Leipzig, 1923. S. 415–499. Обе редакции йенской «Философии духа» также были опубликованы под редакцией Лассона: *Jenenser Realphilosophie I*. S. W. Bd. 19. S. 195 ff.; *Jenenser Realphilosophie II*, S. W. Bd. 20. S. 177 ff.

<sup>2</sup> G. Lukács. *Der junge Hegel*. Berlin, 1954.

<sup>3</sup> В пользу этого тезиса говорит, кстати, и построение лекций. Категории *языка*, *орудия труда* и *семьи* оказываются в измерении внешнего бытия и потому в соответствии со ставшей позднее обязательной классификацией системы они относятся к формам *объективного духа*. Однако в йенских лекциях они фигурируют не под характерным названием «*действительного духа*», а присутствуют уже в первой части «Философии духа», для которой издатель избирает систематическое обозначение «*субъективного духа*». Согласно словоупотреблению в «Энциклопедии», субъективный дух допускает лишь такие определения, которые характеризуют отношения познающего и действующего субъекта к себе самому. Сюда не относятся объективации языка (переданные в традиции символы), труда (производительные силы) и действия, основанные на взаимности (социальные роли). Однако в них Гегель демонстрирует сущность духа как опосредующей организации. Йенские лекции, очевидно, еще не следуют более поздней систематике. «*Действительному духу*» предпослана не ступень субъективного духа, но раздел, который уместно было бы назвать «*абстрактный дух*». Здесь Гегель дает абстрактные определения духа в смысле единства интеллекта и воли, которое формируется в рамках фундаментальной связи символического изображения, труда и интеракции, — а не в смысле тех абстракций, которые суще-



## ПРИМЕЧАНИЯ

ствуют в качестве субъективного духа в том случае, если мы лишаем процесс образования духа всех его объективаций, в которых он обретает свое внешнее существование.

<sup>4</sup> Hegel. *Sämtliche Werke*. Bd. 5. S.14. Цит. по: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 2002. С. 535. — *Прим. ред.*

<sup>5</sup> D.Heinrich. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt am Main, 1967.

<sup>6</sup> Эмиль Дюркгейм уже в своем первом большом сочинении «О разделении общественного труда» (*De la division du travail social*, 1893) развивал основные положения социологической теории действия, исходя из той точки зрения, что процесс индивидуации можно мыслить исключительно как процесс социализации, а последнюю, в свою очередь, можно представлять лишь как индивидуацию.

<sup>7</sup> Hegel. *Jugendschriften*, ed. Nohl. S. 379.

<sup>8</sup> Hegel. *Realphilosophie II*. S. 201. Цит. по: *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 310. — *Прим. ред.*

<sup>9</sup> Hegel. *Realphilosophie I*. S. 230.

<sup>10</sup> Г. Мид в своем посмертно опубликованном произведении «Разум, самость, общество» (*G.H.Mead. Mind, self, society*. 1934), исходя из натуралистических предпосылок прагматизма, воспроизводит позицию Гегеля, согласно которой идентичность Я может конституироваться лишь благодаря разучиванию социальных ролей, а именно благодаря ориентации на дополняющие друг друга поведенческие ожидания на основе взаимного признания.

<sup>11</sup> Hegel. *Realphilosophie I*. S. 230.

<sup>12</sup> См.: К. Heinrich. *Von der Schwierigkeit Nein zu sagen*. Frankfurt am Main, 1965.

<sup>13</sup> Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 98. См. также: Кант И. Сочинения. Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М., 1997. Т. 3. С. 222–223. — *Прим. ред.*

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>14</sup> Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 100 f. См. также: Кант И. Сочинения. Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 3. М., 1997. С. 224–225. — *Прим. ред.*

<sup>15</sup> Hegel. Enzyklopädie. §§ 504 ff.

<sup>16</sup> Hegel. Jugendschriften, ed. Nohl. S. 278.

<sup>17</sup> Hegel. Realphilosophie I. S. 205.

<sup>18</sup> Hegel. Realphilosophie I. S. 211. См. также: К. Löwith. Hegel und die Sprache // Zur Kritik der christlichen Überlieferung. Stuttgart, 1966. S. 97 ff.

<sup>19</sup> Hegel. Realphilosophie I. S. 221.

<sup>20</sup> Hegel. System der Sittlichkeit // Hegel. Schriften z. Pol., ed. Lasson. S. 428. Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. М.: Наука, 1978. С. 290. — *Прим. ред.*

<sup>21</sup> Hegel. Realphilosophie II. S. 197. Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1. С. 306. — *Прим. ред.*

<sup>22</sup> Hegel. Realphilosophie II. S. 199. Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1. С. 307. — *Прим. ред.*

<sup>23</sup> Впрочем, для этого отношения, которое ни в коей мере не соответствует телеологии самореализующегося духа, «Логика» Гегеля не предоставляет никакой подходящей категории.

<sup>24</sup> Kant. Kritik der Urteilskraft. В., S. 388 ff.

<sup>25</sup> «Инструмент как таковой удерживается человеком от материального уничтожения; этим [...] сохраняется деятельность человека. [...] В машине сам человек отказывается от своей формальной деятельности и позволяет машине работать за него. Но тот обман, который человек совершает по отношению к природе, [...] мстит ему; чем больше он забирает у природы, чем больше он ее поработает, тем униженнее становится он сам. Заставляя разнообразные машины обрабатывать природу, человек вовсе не снимает необходимость трудиться самому, а лишь вытесняет ее, отдаляясь от природы и не ориентируясь более на нее как жи-

## ПРИМЕЧАНИЯ

вое на живое; человек бежит этой негативной жизненности, а труд, который у него еще остается, становится машинизированным» (Realphilosophie I. S. 237). Между тем технический прогресс уже давно вышел за пределы примитивной ступени механического ткацкого станка. Стадия, на которую нам предстоит вступить, характеризуется саморегулирующимся управлением систем целерационального действия. И пока не известно, не перехитрит ли кто-то однажды это хитрое сознание машин, симулирующих работу сознания, даже если при этом самому утратившему контроль трудящемуся более не будет нужды расплачиваться за растущие возможности распоряжаться техникой валютой отчужденного труда, а сам труд станет отмирающим явлением.

<sup>26</sup> Hegel. Realphilosophie. I, S. 235.

<sup>27</sup> Hegel. Realphilosophie. II, S. 221. Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1. С. 331. — *Прим. ред.*

<sup>28</sup> Hegel. Realphilosophie. II, S. 218. Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1. С. 328. — *Прим. ред.*

<sup>29</sup> Hegel. Realphilosophie. II, S. 219 f. Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1. С. 330. — *Прим. ред.*

<sup>30</sup> Hegel. System der Sittlichkeit. S. 442.

<sup>31</sup> Hegel. Enzyklopädie. § 433 ff.

<sup>32</sup> Имеется в виду работа «О научных способах исследования права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве», написанная Г. В. Ф. Гегелем в Йене и опубликованная в издававшемся совместно Гегелем и Шеллингом «Критическом журнале философии» (1802, т. 2, № 2; 1803, т. 2, № 3). — *Прим. ред.*

<sup>33</sup> Hegel. Enzyklopädie. § 384. Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 29. — *Прим. ред.*

<sup>34</sup> Hegel. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten

## ПРИМЕЧАНИЯ

des Naturrechts // Jubiläumsausgabe. Bd. 1. S. 500. Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. С. 241–242. — *Прим. ред.*

<sup>35</sup> Ibid. Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. С. 242. — *Прим. ред.*

<sup>36</sup> См.: J. Habermas. Hegels Kritik der französischen Revolution // J. Habermas. Theorie und Praxis. 2. Aufl. Neuwied, 1967. См. также послесловие Ю. Хабермаса к изданию политических сочинений Гегеля: Hegels politische Schriften. Frankfurt a.M., 1966.

<sup>37</sup> К. Löwith. Von Hegel zu Nietzsche (1961). См. также введение К. Лёвита к сборнику текстов: Die Hegelsche Linke. Stuttgart, 1962.

<sup>38</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К. Социология. М.: «КАНОН-Пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. С. 305. — *Прим. ред.*

<sup>39</sup> J. Habermas. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main, 1968. Kap.3.

<sup>40</sup> H. Marcuse. Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers // [Marcuse H.] Kultur und Gesellschaft II. Frankfurt am Main, 1965.

<sup>41</sup> H. Marcuse. Trieblehre und Freiheit // Freud in der Gegenwart. Frankf. Beitr. z. Soz. Bd. 6. 1957.

<sup>42</sup> Ibid. S. 403.

<sup>43</sup> H. Marcuse. Der eindimensionale Mensch. Neuwied, 1967. S. 172 ff. Несмотря на наличие русского перевода данной книги Г. Маркузе, выполненного с английского оригинала и опубликованного в 1994 году, переводчик счел здесь и далее необходимым максимально близко следовать немецкому тексту, цитируемому и анализируемому Ю. Хабермасом, для того чтобы точнее передать все нюансы мысли Хабермаса, а также для того, чтобы избежать возможной понятийной путаницы и стилистической двусмысленности,

## ПРИМЕЧАНИЯ

естественной при инсталляции в текст фрагментов перевода с другого языка. — *Прим. пер.*

<sup>44</sup> Речь идет о посмертно опубликованной работе Эдмунда Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». — *Прим. ред.*

<sup>45</sup> H. Marcuse. *Trieblehre und Freiheit*. S. 180 f.

<sup>46</sup> *Ibid.* S. 247.

<sup>47</sup> «Этот закон демонстрирует некое внутритехническое развитие, процесс, которого человек как целое вовсе не желал, но тем не менее этот закон, так сказать, исподволь или инстинктивно пронизывает всю культурную историю человечества. Далее, в соответствии со смыслом этого закона, развитие техники выше стадии возможной полной автоматизации невозможно, потому что здесь уже не существует никаких сфер дальнейших достижений человека, которые можно было бы объективировать» (A. Gehlen. *Anthropologische Ansicht der Technik // Technik im technischen Zeitalter*, 1965).

<sup>48</sup> H. Marcuse. *Der eindimensionale Mensch*. S. 246.

<sup>49</sup> *Ibid.* S. 168 f.

<sup>50</sup> Об историко-философском контексте этих понятий см. статью: J. Habermas. *Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes // Löwith-Festschrift*. S. 9 ff. В данном сборнике эта работа опубликована первой по порядку.

<sup>51</sup> См.: G. E. Lenski. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York, 1966.

<sup>52</sup> См.: P. L. Berger. *The Sacred Canopy*. New York, 1967.

<sup>53</sup> См. об этом мое исследование: J. Habermas. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main, 1968.

<sup>54</sup> См.: Leo Strauss. *Naturrecht und Geschichte*. 1953; C. B. Macpherson. *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*. Frankfurt am Main, 1967; J. Habermas. *Die klassische*

## ПРИМЕЧАНИЯ

Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie // Theorie und Praxis. Neuwied, 1967.

<sup>55</sup> См.: J. Habermas. Naturrecht und Revolution // Theorie und Praxis. Neuwied, 1967.

<sup>56</sup> C. Offe. Zur Klassentheorie und Herrschaftsstruktur im staatlich regulierten Kapitalismus (рукопись).

<sup>57</sup> E. Löbl. Geistige Arbeit — die wahre Quelle des Reichtums. 1968.

<sup>58</sup> См.: H. Schelsky. Der Mensch in der technischen Zivilisation. 1961; J. Ellul. The Technological Society. New York, 1964; A. Gehlen. Über kulturelle Kristallisationen // Studien zur Anthropologie. 1963; A. Gehlen. Über kulturelle Evolution // Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. 1964.

<sup>59</sup> Эмпирических исследований, специфически связанных с распространением этой идеологии заднего плана, насколько мне известно, пока не существует. Мы располагаем лишь экстраполяциями, основанными на результатах опросов населения на другие темы.

<sup>60</sup> См. далее в этой книге статью «Познание и интерес».

<sup>61</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 427, 429, 427. — *Прим. ред.*

<sup>62</sup> Towards the Year 2000 // *Daedalus*, Sommer 1967.

<sup>63</sup> S.M. Lipset, P.G. Altbach. Student Politics and Higher Education in the USA // S.M. Lipset, ed. Student Politics. New York, 1967; R. Flacks. The Liberated Generation. An Exploration of the Roots of Student Protest // Journ. Soc. Issues, July 1967; K. Keniston. The Sources of Student Dissent, ebd.

<sup>64</sup> См. в книге Флакса: «Студенты-активисты более радикальны, чем их родители. Однако эти родители определенно либеральнее, чем другие, обладающие аналогичным с ними статусом»; «студенческая активность связана с комплексом

## ПРИМЕЧАНИЯ

ценностей, и не только явно политических, разделяемых как самими студентами, так и их родителями»; «родители студентов-активистов разрешают своим детям больше, чем родители неактивных студентов».

<sup>65</sup> R.L. Heilbroner. *The Limits of American Capitalism*. New York, 1966.

<sup>66</sup> Ю. Хабермас цитирует книгу О. Хаксли по немецкому переводу: Aldous Huxley. *Literatur und Wissenschaft*. München, 1963. S.14.

<sup>67</sup> Ibid. S.15.

<sup>68</sup> Ibid. S.117.

<sup>69</sup> Max Weber. *Politische Schriften*. S. 308 ff.

<sup>70</sup> J. Ellul. *La Technique ou l'enjeu du siècle*. Paris, 1954; H. Schelsky. *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*. Köln-Opladen, 1961.

<sup>71</sup> H. Krauch. *Wider den technischen Staat // Atomzeitalter*. 1961. S. 201 ff.

<sup>72</sup> H.P. Bahrtdt. *Helmut Schelskys technischer Staat // Atomzeitalter*. 1961. S.195 ff.; J. Habermas. *Vom sozialen Wandel akademischer Bildung // Universitätstage 1963*. Berlin, 1963. S. 165 ff.

<sup>73</sup> H. Lübbe. *Zur politischen Theorie der Technokratie // Der Staat*. 1962. S. 21.

<sup>74</sup> H. Schelsky. *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*. Köln-Opladen, 1961. S. 22.

<sup>75</sup> H. Lübbe. *Die Freiheit der Theorie // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. 1962. S. 343 ff.

<sup>76</sup> Helmut Krauch. *Technische Information und öffentliches Bewußtsein // Atomzeitalter*. 1963. S. 235 ff.

<sup>77</sup> См. мое исследование: J. Habermas. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. 3. Aufl. Neuwied, 1968.

<sup>78</sup> D.J. de Solla Price. *Science since Babylon*. New Haven, 1961; D.J. de Solla Price. *Little Science, Big Science*. New

## ПРИМЕЧАНИЯ

York, 1963; H.P. Dreyzel. Wachstum und Fortschritt der Wissenschaft // Atomzeitalter. Nov. 1963. S. 289.

<sup>79</sup> Helmut Krauch. Technische Information und öffentliches Bewußtsein // Atomzeitalter. Sept. 1963. S. 238.

<sup>80</sup> Oskar Morgenstein. Strategie heute. Frankfurt am Main, 1962. Kap. XII, S. 292 ff.

<sup>81</sup> Schellings Werke, ed. Schröter. Bd.III. S. 299.

<sup>82</sup> Bruno Snell. Theorie und Praxis // Die Entdeckung des Geistes. Hamburg, 1955. S. 401 ff.; Georg Picht. Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie // Evangelische Ethik. 8. Jg. 1964. S. 321 ff.

<sup>83</sup> Max Horkheimer. Traditionelle und kritische Theorie // Zeitschrift für Sozialforschung. Bd. VI. 1937. S. 245 ff.

<sup>84</sup> В основу этого текста положена моя лекция во Франкфуртском университете от 28 июня 1965 года по случаю вступления в должность ординарного профессора. Поэтому я и ограничиваюсь лишь немногими ссылками на литературу.

<sup>85</sup> E. Husserl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // Ges. Werke. Bd. VI. Den Haag, 1954.

<sup>86</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 20. — *Прим. ред.*

<sup>87</sup> См.: G. Gäfigen. Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung. Tübingen, 1963.

<sup>88</sup> Данный путь прослеживается в работе Апеля: К.О. Apel. Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften // Philosophisches Jahrbuch. 72. Jg. München, 1965. S. 239 ff.

<sup>89</sup> К. Popper. The Logic of Scientific Discovery. London, 1959; J. Habermas. Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik // Zeugnisse. Frankfurt am Main, 1963. S. 473 ff.



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>90</sup> Я следую здесь исследованиям Г.-Г. Гадамера: H. G. Gadamer. *Wahrheit und Methode*. 2. Aufl. Tübingen, 1965. Teil II.

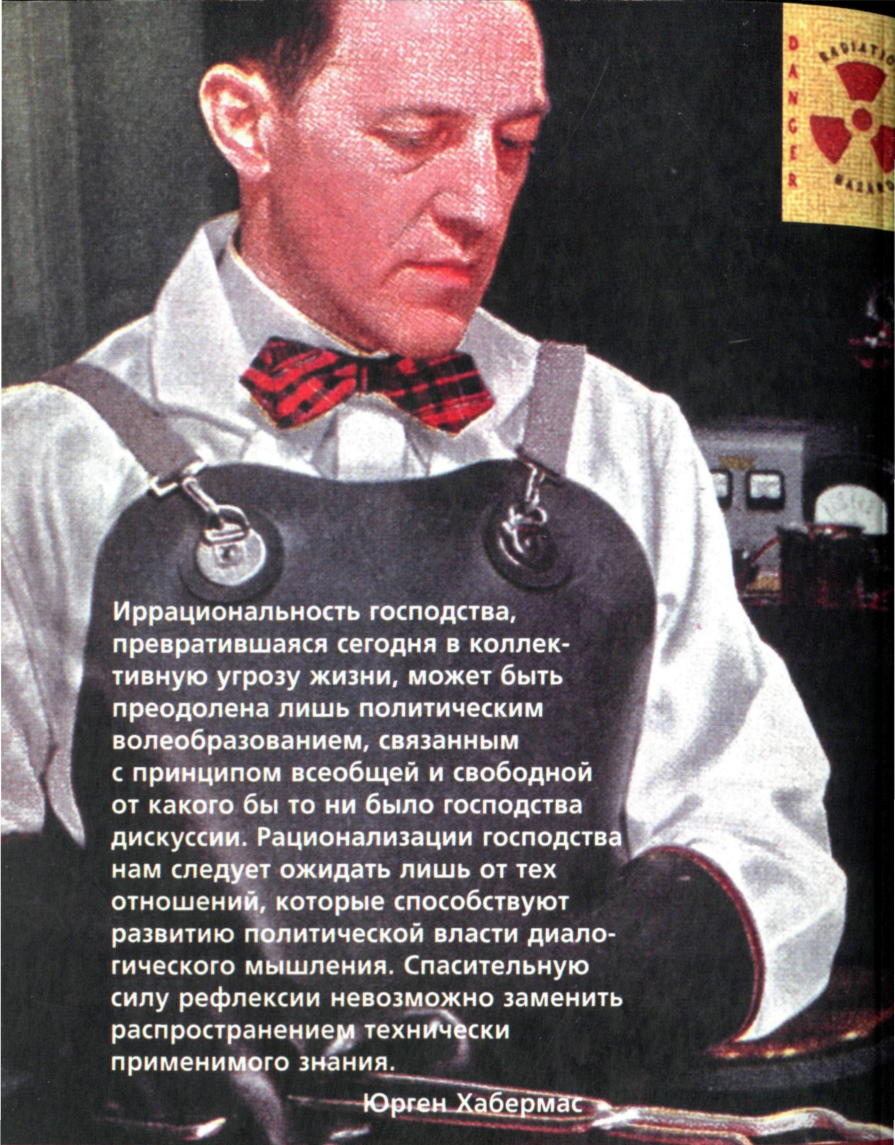
<sup>91</sup> E. Topitsch (Hg.). *Logik der Sozialwissenschaften*. Köln, 1965.

<sup>92</sup> Th.W. Adorno. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Stuttgart, 1956.

<sup>93</sup> M. White. *Toward Reunion in Philosophy*. Cambridge, 1956.

<sup>94</sup> См.: J. Habermas. *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung // Theorie und Praxis*. 2. Aufl. Neuwied, 1967. S. 231 ff.

<sup>95</sup> Герберт Маркузе проанализировал опасности редукции разума до технической рациональности и редукции общества в направлении технического распоряжения в своей книге «Одномерный человек» (Neuwied, 1967). Аналогичный диагноз, правда, в иной связи, ставит и Гельмут Шельски: «Вместе с научной цивилизацией, которую человек сам планомерно создает, в мир пришла новая угроза — опасность того, что человек станет выражать себя лишь во внешних, изменяющих окружающую среду видах деятельности, зафиксирует все, включая других людей и самого себя, в предметной плоскости конструктивной деятельности и станет относиться ко всему лишь как к вещам. Это новое самоотчуждение человека, дающее ему возможность лишиться идентичности себя и других людей [...], представляет собой опасность в том смысле, что творец утрачивает себя в своем творении, конструктор — в своей конструкции. Человек в ужасе отшатывается от того, чтобы без остатка трансцендировать себя в продуцируемую им же самим объективность, в сконструированное бытие, и в то же время неустанно работает над дальнейшим развитием процесса научной самообъективации» (Helmut Schelsky. *Einsamkeit und Freiheit*. Hamburg, 1963. S. 299).



Иррациональность господства, превратившаяся сегодня в коллективную угрозу жизни, может быть преодолена лишь политическим волеобразованием, связанным с принципом всеобщей и свободной от какого бы то ни было господства дискуссии. Рационализации господства нам следует ожидать лишь от тех отношений, которые способствуют развитию политической власти диалогического мышления. Спасительную силу рефлексии невозможно заменить распространением технически применимого знания.

Юрген Хабермас