

Контроверзні лінії легітимації на засадах системної та комунікативної раціональності: спроба порівняння // Практична філософія. – Київ, 2005. – №4. – С.107 – 119.

***Анотація.** У статті метакритично аналізуються поняттєво-категоріальний апарат системної теорії Н.Лумана та дискурсивної теорії Ю.Габермаса. На цій підставі здобувається методологічно евристичний висновок про комплементарний потенціал цих теоретичних стратегій насамперед в площині розв'язання легітимаційних завдань.*

***Ключові слова:** процедура, комунікація, смисл, передумови рішень, консенсус, процес навчання, легітимація.*

***Аннотация.** В статье метакритически анализируется понятийно-категориальный аппарат системной теории Н.Лумана и дискурсивной теории Ю.Хабермаса. На этой основе формулируется методологически эвристический вывод о комплементарном потенциале этих теоретических стратегий прежде всего в плоскости разрешения легитимационных задач.*

***Ключевые слова:** процедура, коммуникация, смысл, предпосылки решений, консенсус, процесс научения, легитимация.*

Становлення та розвиток системної теорії Лумана та дискурсивної теорії відбувалося в контексті наукової дискусії, своєрідного парадигмального протистояння. Початок цьому поклали публічні дебати між Нікласом Луманом і Юргеном Габермасом. Якщо перший стояв на позиціях теорії систем, то другий був прибічником критичної теорії. Теоретичні здобутки цих дебатів були узагальнені у спільній книзі “Теорія суспільства чи соціальна технологія. Що робить системне дослідження?” (1971). У цій праці були чітко сформульовані спірні теоретичні позиції, щоб показати, яка теоретична стратегія – на засадах комунікації або соціальної технології – в теоретичному образі суспільства більш відповідає завданням емансипації суб’єкта, реалізації суспільного прогресу в дусі Просвітництва та критики пануючих суспільних відносин.

У 60-х рр. ХХ ст. критична теорія мала величезний вплив на студентський рух в Європі, оскільки вона тлумачила суспільство з позицій можливостей його удосконалення. Амбіції та домагання на володіння істиною суспільного розвитку фундатори критичної теорії успадкували від К. Маркса. Луман, усвідомлюючи популярність критичної теорії, яка на той час затьмарила собою усі плідні підходи традиційної системної теорії, намагається піднести останню на аналогічний або ще більш високий науковий теоретико-методологічний рівень. З огляду на поставлене завдання, оновлена системна теорія закладається ним не просто теорією суспільства, а теорією міждисциплінарного гатунку. Луман повною мірою скористався понятійним апаратом теорії систем Парсонса, а також евристичними можливостями концепцій Умберто Матурани, фон Фьостера та Спенсера Брауна. Він спирався також на останні розробки вчених у галузі біології та кібернетики. Все це свідчить, що системна теорія свідомо закладається Луманом на універсалістських передумовах, завдяки чому вона значною мірою збагатила не тільки теорію систем, а й соціологію у цілому.

Аналогічні міждисциплінарні інтенції притаманні теорії дискурсивної етики К.-О. Апеля і Габермаса. Певна річ, між фундаторами її в межах однієї концепції існує певна методологічна специфіка. Але ми свідомо абстрагуємося від неї, зосереджуючись лише на експлікації системно-теоретичної і дискурсивно-теоретичної контроверзи, персоніфікованою контрагентами Луман-Габермас. У вітчизняному соціально-філософському дискурсі забракло ґрунтовного висвітлення головних ліній та головного результату теоретичної дискусії цих провідних теоретиків суспільства.

З першим ознайомленням з текстами Габермаса і Лумана відразу впадає в око, що вони оперують багатьма однаковими термінами, як-от: процедура, комунікація, смисл, передумови рішень, консенсус, процес навчання, легітимація тощо. У зв'язку з цим неабиякий інтерес становить здійснення компаративного аналізу наповнення цієї термінології конкретним змістом в контроверзних парадигмальних перспективах. На наш погляд, таке дослідження пропонує евристично плідну перспективу для відповіді на запитання про комплементарний потенціал цих концепцій насамперед в площині розв'язання легітимаційних завдань. Саме таке дослідницьке завдання ставиться на меті у статті.

Ми виходимо із припущення, що теоретико-методологічна специфіка зазначених концептуальних ліній розбудови теорії суспільства взагалі, та розв'язання легітимаційної проблематики, зокрема, закладається насамперед в площині раціональності. Підставу для такого припущення становить теза Габермаса [10, 23], - яку, до речі, цілком поділяє Луман [4, 189] - про те, що для будь-якої теорії суспільства проблема раціональності має стояти на метатеоретичному, методологічному і емпіричному рівні. Отже, специфіка тлумачення раціональності відповідно в модусах системної (Луман) та комунікативної (Апель-Габермас) (I), а також безпосередньо пов'язаного нею поняття комплексності (II), відкриває методологічну перспективу для здійснення порівняльного аналізу таких засадничих понять цих концепцій, як комунікація, процедура, влада тощо (III), щоб, зрештою, вийти на специфіку розв'язання легітимаційної проблематики (IV).

I

Раціональність з початком Нового часу розробляється в соціології переважно теоретиками дії. Макс Вебер був першим в соціальній теорії, хто із передумов філософсько-історичного мислення і під кутом зору еволюціонізму розглянув модернізацію середньовічної Європи як результат загально-історичного процесу раціоналізації. Ключем для пояснення виникнення західного раціоналізму у нього постає релігійно-історичний процес розчаклування картин світу на основу інституціоналізації ідеї цілераціональності, що виникла в добу Модерну. Можна помітити, що аналогом веберівського тлумачення процесу раціоналізації у Маркса було розгортання продуктивних сил. Щоправда на протигагу Марксу Вебер тлумачить інституційні рамки капіталістичного господарства і модерної держави не як виробничі відносини, що сковують розвиток продуктивних сил, а як субсистеми цілераціональної дії, в межах яких розвивається суспільство західного раціоналізму [10, 207]. Теорія суспільної раціоналізації Вебера була інспірована французькими просвітниками XVIII ст., які вірили, що ідеї правлять світом. На цій підставі генезис соціальних процесів вони пояснювали із ідей, розуміючи під цим думки критично мислячих особистостей. У Гегеля розум виступає у модусі світового розуму - творця історії та субстанції світу, себто всього того, завдяки чому і в чому вся дійсність має своє буття [2, 64].

Отже, проблематика раціональності закладається Вебером на підвалинах структур свідомості. Цей методологічний фундамент уможливило йому, з одного боку, сформулювати поняття практичної раціональності як тип дій, який репрезентує історичний образ способу життя на засадах протестантської етики, що поєднує раціональності засобу, цілі і цінності, а з іншого боку - протиставити раціональність орієнтацій дій раціональності перспектив світу і ціннісних сфер. У контексті цього поняттєвого обр'єму характеристику процесу розчаклування релігійно-метафізичних картин світу Вебер подає за допомогою двох протилежних концептів: субстанційної та формальної раціональності [12, 307-308]. Остання виступає у Габермаса і Лумана, які у своїх теоріях виходять із цієї веберівської методології, під титулом процедурної раціональності.

Габермас намагається подолати методологічні вади Маркса, Вебера, а також отців критичної теорії М. Горкгаймера і Т. Адорно, у яких розробка поняття раціональності була методологічно звужена поняттєвою перспективою теорії дії на засадах цілераціональності. Але поняття дії є не настільки комплексним, щоб охопити собою усі аспекти суспільної раціоналізації. З іншого боку, не здійснивши чіткого розведення понять теорії дії і теорії систем, - як це зробив сам Габермас, збагачений дискусією з Луманом, - вони були не в змозі побачити, що раціоналізація орієнтацій дій і структур життєвого світу не тотожна зростанню комплексності систем дії [10, 209].

Теорія дії постає пунктом методологічного розходження концепцій Габермаса і Лумана. Луман, успадковуючи у цілому системно-теоретичний інструментарій Парсонса, змінює його релевантність до теорії дії. У такий спосіб сучасне суспільство характеризується функціональною автономізацією і оперативною замкненістю важливіших субсистем. Сукупна система маніфестується не через функції контролю над операціями, а в структурних проявах форми диференціації її на підсистеми. На цій підставі постулюється, що окрема дія або визначення мети самі по собі ще не здатні виражати раціональність. Раціональний вимір вони отримують тільки в масштабі референцій певної системи. У цьому масштабі місце суб'єкта теорії дії заступає система. Відтак раціональність мислиться як системна раціональність.

Щодо Габермаса, то поляризацію суспільство – індивід йому вдається подолати на шляху рецепції інтеракціонізму Г. Міда. Під раціональністю він розуміє, насамперед, диспозиціональне відношення між здатними до мовлення та дії суб'єктами з метою отримання та використання знань в інтерсуб'єктивній площині шляхом обопільного висування та критики домагань значущості. У такий спосіб комунікативно досягається порозуміння, консенсус. Відтак раціональністю наділяється сама комунікативна практика, яка продукує комунікативний розум. За допомогою поняття комунікативного розуму, ідентифікованого з передумовами дії, спрямованої на порозуміння, Габермасу вдається подолати методологічну прірву між Кантом і Гегелем. Його комунікативний розум не є безтілесною спонтанністю суб'єктивності, що конститує світ, перебуваючи за його межами; не підпорядковує він також і історію як арену абсолютного самоопосередкування духу. Непримиренні у Канта об'єктивний світ явищ і моральний світ практики, що регулюється нормами, в комунікативній парадигмі втрачають своє трансцендентально-онтологічне значення; „разом з внутрішнім світом емпіричного суб'єкта повертаються вони в комунікативній повсякденній практиці як більш-менш тривіальні спільні приписи” [1, 280], які уможливають референцію до чогось у світі в модусах когнітивного, регулятивного й експресивного застосування мови. Комунікативний розум не репрезентує і тотальність світу. У комунікативній теорії тотальність утворюють закладені у підґрунті комунікативної дії самоочевидності життєвого світу у формі дорефлексивного фонового знання; проте ця тотальність розпадається під час її дискурсивної тематизації.

Якщо повернутися до системно-теоретичної перспективи, то тут безпідставно вести мову про системний розум, оскільки місце суб'єкта посідає система. Однак самість системи – це дещо інше, ніж самість суб'єкта. Тут вилучаються усі конотації самосвідомості. У системи відсутній центр, з якого вона могла б репрезентувати себе назовні та знати себе. За умов відсутності рефлексивності система наділяється субстратом самосвідомості – смыслом, який вводиться в якість “до-мовного” феномену, що здійснює самовідношення системи. Тоді місце здатного до самосвідомості суб'єкта заступає система, яка продукує і використовує смисл [12, 360].

Операційним індикатором смислу в системній перспективі постає розрізнення, яке править за медіум спостереження. Розрізнення існують як в часовому вимірі, так і соціальному. Будь-яке розрізнення, перебуваючи у співвіднесенні з іншим розрізненням, пояснює смислове розмаїття світу. У контексті смислу, інтерпретованому

як медіум спостереження, Луман накреслює вектор подолання обмеженості традиційної онтологічної метафізики, яка осягала суще у формі речі. У часовому вимірі граничне трансцендентне значення мали першопочатки у формі джерела, принципу тощо, що, зрештою, поставало Богом, граничною сутністю, яка не підлягала визначенню через розрізнення. На ґрунті розуміння смислу як розрізнення вдається подолати ці метафізичні передумови. За обставин, коли смисл тлумачиться медіумом спостереження, відкривається перспектива тлумачення світу у вигляді смислових рамок, які (і це цілком кореспондується з поняттям горизонту Е. Гусерля) забезпечують зміну розрізень. Специфіка розрізнення полягає в тім, що завдяки йому репрезентується світ через те, що другий його бік залишається непозначеним. А це означає, що світ вже не тлумачиться як сукупність речей і відношень, а – як не-спостережуване у чистому вигляді, яке відтворюється в процесі кожної зміни розрізень.

Відмовляючись від категоріального апарату теорії дії, Луман адаптує поняття раціональності до системної теорії. Він виходить із тези, що теорія суспільства має подолати парадокси, які виникають із початком Нового часу, коли суб'єкт розуміється свободним індивідом, здатним до автономного цілепокладання. Це розуміння суперечило моделі координації дій у масштабі колективного цілого. Один із напрямів подолання цього парадоксу теоретики дії вбачали на шляху розвитку теорії консенсусу.

Отже, системна теорія Лумана, намагаючись розв'язати традиційну для теорій суспільства проблему Т. Гобса, виходить із розбіжності – як теоретико-методологічної настанови пізнання суспільства, - а не із ідентичності, що веде до соціальної єдності. У такий спосіб обраний ним напрям концептуалізації класичної проблеми протистоїть двом провідним сьогодні соціально-філософським напрямам - ліберальному універсалізму, з одного боку, та комунітаристам - з іншого, представники якого у свій спосіб намагаються відстоювати чинник єдності перед лицем прогресуючої індивідуалізації соціуму. Перший напрям репрезентують у північній Америці Дж. Ролз та Р. Дворкін, а в Німеччині Апель і Габермас. Всі вони сподіваються досягти соціальної інтеграції суспільства за допомогою фундаментальних етичних норм. Причому, якщо перші з них ці норми тільки пояснюють, то другі, - запропонували дискурсивно-теоретичну процедуру обґрунтування (легітимації) загальнообов'язкових норм правової і моральної сфери. До другого напрямку слід віднести теоретиків комунітаризму – М. Вальтера, Ч. Тейлора, Р. Белаха, А. Макінтайра, які розбудовують концептуальні підходи подолання суспільно загрозливого індивідуалізму на засадах основоположних моральних норм, що базуються на цінностях партикулярних спільнот [13, 56-58].

II

Луман, інспірований поняттям „порівнянність функціональних систем” Парсонса, в якості іманентної властивості сучасних суспільств розглядає їх неосяжну комплексність [4, 21]. Ця теза постає вихідним плацдармом для розгортання критики традиційних методологій – атомістичного, консенсуального та регіонального підходів тлумачення суспільства. Він відмовляє їм в евристичній продуктивності, себто здатності адекватно описати комплексність сучасного суспільства як системи, яку характеризує функціональна автономізація і оперативна замкненість її важливіших субсистем. На цій підставі наголошується, що сукупна система маніфестується не через функції контролю над операціями, а в структурних проявах форми диференціації її на підсистеми. Через це методологічними засадами мають бути не ідеали і норми (ідеї), а глибинні структури (онтологічні засади), які виявляються однаковими у різних функціональних галузях – від сім'ї до політики і релігії [4, 42]. Розвиваючи формальну поняттєвість в означеному напрямку, Луман експлікує внутрішню потребу теорії суспільства в понятті комплексності, яке тлумачиться ним як сукупність можливостей для фактичного пізнання світу (комплексність світу) або в окремій системі (системна комплексність) [15, 41].

Система суспільства вибудовує свою власну структурну комплексність за допомогою таких чинників, як смисл, само- і іно-референція, аутопойезисне відтворення і операційна замкненість разом з монополізацією власного типу операцій (комунікацій). У цьому контексті поняття “комплексність” розуміється спостереженням і описом систем, включаючи самоспостереження і самоопис [4, 145-146]. Різні види комплексності системи породжуються різними способами їх опису. Йдеться про метаописи, коли предметом опису спостерігача постає вже здійснений опис комплексності іншим спостерігачем. Відтак сам опис постає структурним елементом системи [4, 21]. У такий спосіб виникають надкомплексні системи, що містять в собі плюралістичні описи комплексності. Однак аутопойезисна система завдяки своїм специфічним механізмам прагне до редукції (спрощення) комплексності. Це поняття Луман запозичує у Кенета Берка та Джерелома Бранера і розуміє як певні операції в контексті комплексності, суть яких становить взаємопереходи актуального і потенціального. Через це найсуттєвішою ознакою соціальної системи постає відношення її до комплексності, оскільки системи не можуть обійтися без спрощення своїх звернень до оточуючого світу, що становить необхідну стратегію їх життя та виживання. Але людям також притаманні аналогічні стратегії. У цьому смислі людина соціологічно тлумачиться Луманом як система, точніше - система психічна.

Отже, системою є все “дійсно-існуюче”, що зберігає свою ідентичність частково на засадах власного порядку, частково на засадах оточуючого світу в умовах надзвичайно складного, змінюваного оточення, яке у цілому не піддається управлінню [14, 7]. У цьому сенсі зміст поняття системної раціональності доповнюється ще й такою важливою ознакою як досягнення системної цілі – зберігати свою ідентичність у непередбачуваному оточуючому світі шляхом редукції його комплексності [14, 188].

Виявляється, що тільки в площині редукції можна адекватно зрозуміти такі надкомплексні соціальні утворення як сім'я, виробниче підприємство, соціальні союзи, держави, ринкові економіки, церкви, суспільства. Редукція комплексності означає, що оточуючий світ внутрішньо спрощується і відкривається шляхом генералізації можливих підходів. Оточуючий світ стає оточуючим світом в очах спостерігача-суспільствознавця. Першим розрізненням, яке помічає системно-теоретичний спостерігач, є розрізнення оточуючого світу і системи. Однак, оскільки кожний спостерігач сам являє собою систему, то він також підлягає спостереженню, постаючи оточенням для інших систем. Спостерігаючи і описуючи свій оточуючий світ – „суспільство”, він неодмінно має його спрощувати. У цьому контексті виникає потреба в механізмі „правильної” редукції комплексності, себто утворенні понять. Системно-поняттєвий інструментарій Лумана так чи так закладається в смисловому обрії комплексності і пов'язується із завданням виражати, транслювати чи редукувати комплексність системних зв'язків. Механізмами редукції та трансляції комплексності системних зв'язків, зокрема, постають такі поняття, як комунікація, процедура, влада, істина, мораль тощо. Оскільки, за Луманом, „система науки здатна спостерігати лише те, що вона може визначити”, стає зрозумілим, що надання особливої ваги точності понять є внутрішнім чинником його теорії. На цьому тлі контрастує поведінка з поняттями Габермаса, якому закидають, що той нерідко змінює свої поняття та їх зміст без належних пояснень [13, 59].

Слід відзначити, що Габермас, у цілому критично налаштований до системної теорії суспільства Лумана, все ж чи не єдиним здобутком її вважає постановку проблеми комплексності суспільства та механізмів її розв'язання. Це імпліцитно міститься в його твердженні про те, що „звернена до самої себе системна теорія суспільства не здатна запропонувати нічого, окрім того, щоб аффірмативно орієнтуватися на зростання комплексності модерного суспільства” [12, 426]. Поняття системної комплексності становить важливе методологічне запозичення Габермаса із системної теорії. За його

допомогою він майже в руслі Лумана характеризує (сучасні) модерні суспільства, які вже не здатні сприймати себе із середини як динамічну єдність, що утворює структурний взаємозв'язок. „Функціонально диференційоване суспільство є децентрованим суспільством. Держава вже не становить політичного центру, в якому були б сконцентровані функції, що належать до загальносуспільних: здається усе стає периферією. Фактично господарство та суспільне управління виходять за обрії життєвого світу. Ці системи, що керуються медіумами, становлять другу природу; як мережа уречевлених комунікацій, вони не піддаються інтуїтивному знанню індивідів, закинутих у системи, що становлять один для одного навколишні світи” [1, 279].

Інший приклад на користь даної тези постачає філософія права Габермаса. У контексті положення, що „позитивне право з самого початку служить редукції суспільної комплексності” [11, 397], осмислюється відношення між мораллю і правом. Визнаючи, що модель суто комунікативного усупільнення (*Vergesellschaftung*) індивідів пов'язана із виникненням неусувної комплексності соціальних дій внаслідок слабкості координації дій на засаді практичного розуму, основні права і принципи правової держави інтерпретуються як необхідні кроки до редукції (усунення) соціальної нестабільності.

Проте у цілому розв'язання проблем сучасних комплексних суспільств Габермас накреслює не в напрямку самокерованих систем Лумана, так само відмежовується він від досвіду буття радикальних контекстуалістів, пов'язаного з випадковістю (*kontingent*). Він переконаний, що децентроване суспільство, в якому на всьому – категоріях розсудку, принципах соціалізації і моралі, засадах раціональності – лежить немовби відбиток випадковості, для свого існування потребує єдності розуму. Всупереч позиції радикального контекстуалізму, одним із представників якого є Р.Порті, Габермас вбачає в основі сучасного суспільства універсалії, що онтологічно вкорінені в практику, свідомість та мовлення. Він намагається відстояти поняття „загальносуспільної свідомості” філософії суб'єкта, в образі комунікативного розуму, що утворюється в інтерсуб'єктивній площині. У цій методологічній перспективі втрачають свою переконливість спроби тлумачити моральний універсалізм ворогом індивідуалізму, а єдність розуму формою репресії. Навпаки, завдяки ідеалізованим передумовам комунікації, які надають комунікативному розуму трансцендентального виміру, моральний універсалізм уможлиблює індивідуалізм, а джерелом плюралізму думок стає єдність розуму.

Комунікативний розум виявляє себе у площині децентрованого світорозуміння. Проте комунікативна раціональність живиться не примусово об'єднуючою, а консенсуально-стверджуючою силою дискурсу. В якості специфічних завдань дискурсу Апель визначає досягнення консенсусу, себто консенсуальне розв'язання взаємних домагань значущості в інтерсуб'єктивній площині на основі досягнення раціонально вмотивованого порозуміння. Методологічно важливими є його тези про неусувний характер дискурсу, а також про перформативну суперечність позиції того, хто бажав би вступити в дискурсивну аргументацію, намагаючись водночас вдатися до стратегічних маніпуляцій. На переконання Апеля, у площині трансцендентально-прагматичної рефлексії нормативних умов можливості мислення *qua* аргументації може бути успішно здійснене у формі специфічного філософського остаточного обґрунтування (*Letzbegründung*) обґрунтування буття логічного, морального, а також взагалі буття розумності. Причому остаточне „обґрунтування” полягає тут „не в дедукції розумного буття із чогось іншого, а в рефлексивному доведенні, що будь-яке заперечення визнання раціональних норм призводить до перформативної самосуперечності” [7, 354]. На цьому шляху може бути успішно здійснено також трансцендентально-прагматичне дешифрування положення Канта про „факт розуму”, яке скоріше було свідченням провалу його спроби „трансцендентальної дедукції” свободи і у такий спосіб – значущості морального закону. Апель наголошує, що в трансцендентально-прагматичній перспективі „факт розуму” слід інтерпретувати не в сенсі випадкового

факту, а в сенсі апіорної довершеності (Perfekt) норм розуму, якими завжди вже володієш [7, 355].

III

Для авторів контроверзних концепцій суспільства – системної і комунікативної – спільну основу становить розуміння комунікації як субстанційної основи суспільства, яка витлумачується в цілком різних поняттєвих перспективах: у системній - комунікації як операція, в процесі якої продукується і репродукується суспільство [4, 9]; у дискурсивно-теоретичній – як апіорна засада соціальності. Розглянемо ці позиції більш докладно.

У Лумана поняття комунікації закладається на гіпотезі про рефлексивну самореферентність системи. Комунікація являє собою певний тип спостереження світу, на основі розрізнення інформації і повідомлення. Третім елементом її структури є розуміння, яке ретроспективно продукує комунікацію. Суспільство, витлумачена як система комунікації, може комунікувати тільки в самому собі, однак не з самим собою і не з своїм зовнішнім світом. На цій основі соціальна система породжує свою єдність через єдність здійснення комунікацій з іншими комунікаціями у трьох вимірах звернення: рекурсивному, ретроспективному і випередженому [4, 102].

Методологічний смисл комунікації операційно-замкнених систем постає ключем для адекватного розуміння двох положень системної теорії суспільства. По-перше, це - відношення між індивідом і суспільством. Оскільки індивід соціологічно тлумачиться системою, то вже не сприймається таким парадоксальним твердженням Лумана про те, що суспільство складається не із людей, а із комунікацій між людьми як системами. Відкривається також смисл іншого твердження: суспільна раціональність не локалізується у жодній сфері сучасного суспільства, а тому вона є утопією в буквальному смислі цього слова.

По-друге, у смислових межах операційної замкненості системи відкривається можливість для адекватного розуміння диференціації системи на субсистеми [4, 124]. На реальну комунікацію покладається завдання слугувати механізмом трансляції наслідків редукції складності, що продукуються субсистемами соціальної системи відповідно до їх коду. Приміром, результат складності підсистеми “наука” комунікативно редукується до логічного значення “істина”. Щодо соціуму, то його існування як цілого забезпечується завдяки тому, що головні його підсистеми – комунікативна, політична, економічна, сімейна – здійснюють обмін суспільнозначимою інформацією за допомогою своїх специфічних кодів: “істина”, “влада”, “гроші”, “любов”. Ефективність функціонування субсистем оцінюється критерієм раціональності, тобто виміром того, наскільки ця субсистема слугує стабілізації системи як цілого, успішності адаптування її до оточення.

Комунікація як автопойезисна операція продукує розподіл знання і незнання. Проте функція знання і пізнання також прив’язана до контексту редукції комплексності. За традиційним розумінням теорії систем, функція пізнання зводилася до адаптування системи до навколишнього світу. На цій підставі вдосконалення когнітивних здібностей пояснювалося у контексті соціальної еволюції. На противагу цьому Луман наголошує, що системопродукуючою операцією є комунікація, яка супроводжується пізнанням. Однак функції пізнання не зв’язані з копіюванням даностей навколишнього світу та їх репрезентацією в системі. Завдання пізнання він вбачає в опрацюванні надлишковості спостереження, що має позбавити систему від необхідності повторного опрацювання інформації. Саме ця надлишковість спостереження маркіруються ним як знання [4, 132].

Перш ніж перейти до тлумачення знання в площині комунікативної раціональності, слід зупинитися на більш докладній експлікації у цьому контексті поняття комунікації.

Комунікація тлумачиться атрибутом людської соціальності, оскільки поза комунікацією свідоме існування людини неможливе. При цьому постулюється, що кожний соціальний акт людини а priori (ще до реального здійснення) – передбачає власне комунікативність, яка з необхідністю супроводжує будь-який конечний людський досвід. Іншою вихідною засадою трансцендентальної прагматики Апеля, яку підхопив та адаптував Габермас до соціальної теорії в концепції універсальної прагматики, є положення про взаємну відкритість комунікантів та їх спрямованість на взаєморозуміння. Йдеться, отже, про те, що людина в комунікації завжди „трансцендентально настановлена”, а це означає, що реальна комунікація передбачає досягнення раціонального порозуміння в перспективі трансцендентальної (ідеальної) комунікативної спільноти. Суб’єкт, який би не прагнув досягти порозуміння в комунікативному процесі, як вже показано, впадає в перформативну суперечність.

Габермас розрізняє дві форми комунікації: комунікативну дію та дискурс. Якщо в межах комунікативної дії, яка має для суспільства конститутивну вагу, здійснюється обмін інформацією на основі некритичного припущення значень та смислів, то в межах дискурсу темою обговорення постають проблематичні претензії на значущість. У комунікативному процесі аналітично виділяється три модуси, закладені у відповідних аспектах мови і яким відповідають певні домагання значущості: когнітивний модус, закладений в пропозиційному змісті вислову, виражає домагання на істинність виразу; інтеракційний модус – в інтерперсональному відношенні, який виражає домагання нормативної правильності та, зрештою, експресивний модус, що міститься в намірі мовника виражає домагання щирості (правдивості).

Теорія раціональності Габермаса кореспондується з типологією раціональностей Апеля, розробленій ним у філософській традиції самокритики і самодиференціації розуму, що спадає до кантівського розрізнення розуму і розсудку та його архітектоніки здатностей розуму, дослідженню яких були присвячені його три Критики. У рамках консенсуально-комунікативної раціональності, що виникає в площині застосування мови, Апель виокремлює дискурсивну раціональність, яка спеціалізується саме на розв’язанні домагань значущості в процесі дискурсивної аргументації [6, 58].

Повернемося до проблеми знання. Луманівське розуміння знання контрастує з тлумаченнями знання в парадигмах філософії суб’єкта, з одного боку, та у парадигмі комунікації – з іншого. Приміром, у філософії суб’єкта знання розумілася як знання про щось у об’єктивному світі. За цих умов для раціональності було зайвим з’ясовувати – як окремий суб’єкт орієнтується між змістами своїх уявлень та змістами пропозиційних висловлювань. Суб’єктоцентрований розум був зорієнтований на критерії істини та успіху, які виступали мірилом пізнання та цілеспрямованої діяльності суб’єкта у світі, його зв’язків із цим світом як можливим об’єктом або станом речей. Всупереч цьому у парадигмі комунікації раціональність вже не виконує функцію орієнтування суб’єктоцентрованих учасників інтеракції, а орієнтується на домагання дійсності в площині інтерсуб’єктивного їх визнання. Відтак знання розуміється як комунікативно опосередковане. Воно здобувається комунікативним розумом „в аргументативній процедурі прямої або побічної реалізації домагань на пропозиційну істину, нормативну правильність, суб’єктивну щирість та естетичну гармонію” [12, 366].

Проте Луман досить скептично оцінює можливості дискурсивно-теоретичного проекту визначення ідентичності суспільства у площині комунікативних дискурсів, а також досягнення солідарної єдності шляхом обопільного погоджування домагань значущості. Не бажаючи входити в обговорення методологічної перспективи ідеальної комунікативної спільноти, він наголошує, що суспільний консенсус, здобутий на засадах дискурсивного обговорення домагань значущості, неодмінно буде мати відбиток партикулярності. Такий консенсус не тільки не здатний репрезентувати систему як ціле, а навіть цілком виявиться в полоні внутрішніх операційних границь

системи, оскільки раціональність обмежує розум його самореференцією через безпосереднє звернення до життєвого світу. Керуючись нормативним концептом раціональності комуніканти мають діяти із припущення, що вони належать до одного і того самого світу, узгоджено повідомляючи про нього. У цьому розумінні вони постають жертвами двозначності свого інструментарію і саме онтологічних структур свого фундаментального розрізнення. Проте, як справедливо відзначає Детлеф Гьорстер, ця критика недоречна. В основі розуміння онтологічного фундаментального розрізнення лежить буття і небуття, які в якості єдиної справжньої реальності мають бути одним і тим самим для усіх суб'єктів пізнання і про які вони мають спілкуватися. Насправді „критерієм істини у Габермаса, на протипагу онтології, є не суще або, точніше кажучи, не буття суцього, а консенсус учасників в community of investigators” [13, 78].

Луман наголошує також на абстрактному характері універсальних домагань дискурсивної етики. Більше того, в системно-функціональній перспективі етика і теорія раціональної дії взагалі проголошуються науково “надлишковими”. Луман вважає, що етика як рефлексія морального, себто моральних операційних кодів, в принципі не спроможна вийти за межі внутрішніх системних комунікацій і охопити перспективу загальносистемної ситуації, в якій суспільна система стикається з оточенням. Ця позиція може бути досягнута тільки із перспективи зовнішнього спостерігача [5, 225].

Проте Луман не хоче помічати, що Апелю і Габермасу вдається прокласти місток до етики із семіотичної прагматики на підставі того, що норми мовної комунікації за певних умов здобувають етичну релевантність і правлять за масштаб для моральної оцінки. Відтак прагматичні вимоги до комунікації, до процедури певного мовного акту як структурної одиниці комунікації, стають етично релевантними. На цьому, до речі, ґрунтується успіх задуму остаточного обґрунтування (легітимації) соціальних (комунікативних) норм, а саме – на обґрунтуванні єдності істиннісних і нормативних домагань. Структурним компонентом аргументативної комунікації (дискурсу) є філософсько-рефлексивний елемент. Це означає, що за допомогою консенсуально-комунікативної раціональності здобуваються “правила гри”, себто процедури, що координують стратегічні дії комунікантів, тоді як філософський дискурс - як метарівень – встановлює правила функціонування комунікативної раціональності. Зупинімося на цьому більш докладно.

В аргументативному мовленні Габермас виділяє три аналітичні аспекти: процес, процедуру та результат, які кореспондуються з трьома теоретичними дисциплінами аристотелівського канону, відповідно, - риторикою, діалектикою та логікою. Аспект риторичного процесу охоплює загальні комунікативні передумови аргументації, що відповідають ідеальній мовленнєвій ситуації, які покликані імунізувати її від репресії та нерівності шансів. Аспект процедури аргументації постає ритуалізованим змаганням за найкращий аргумент. Тут йдеться про врегульовану правилами інтеракцію у формі специфічного дискурсивного процесу порозуміння, що передбачає обопільний розподіл праці між пропонентом та опонентом і уможлиблює реалізацію триєдиного завдання: тематизацію спірного домагання значущості; звільнення в гіпотетичній установці від тиску дії і досвіду; та перевірку за допомогою підстав і тільки підстав дійсності існування висунутого пропонентом домагання значущості. І, нарешті, під аргументацією з точки зору результату мисляться структури, що визначають побудову окремих аргументів та їх узгодження між собою.

Таким чином, ідея аргументації може успішно реалізована, за Габермасом, тільки в комплексі цих аспектів і саме: з аспекту процесу реалізується намір переконати універсальну аудиторію, точніше кажучи, здобути універсальну згоду щодо тематизованого положення; з аспекту процедурного – завершити спір щодо проблематизованого домагання значущості раціонально-мотивованою згодою; з

аспекту результату – обґрунтувати за допомогою аргументів домагання значущості [10, 49]. У цьому контексті процедурною раціональністю Габермас називає забезпечення засобами прагматичної логіки рівноправного зв'язку між різноманітними формами аргументації. Оскільки це поняття містить у собі морально-практичний та естетично-експресивний виміри, то його пропонується розглядати як багатше за цілераціональність, що закладене на когнітивно-інструментальних підвалинах.

Щодо Лумана, то під процедурою він розуміє особливий вид соціальної системи як смислову зв'язність фактичних дій [15, 7], що слугує редукції комплексності. Так, приміром, мета законодавчо врегульованої процедури - зробити редукцію комплексності інтерсуб'єктивно трансльованою чи то шляхом істини, чи то шляхом формування легітимної влади. Ця функція редукції комплексності виконується значною мірою шляхом формування структури, себто шляхом генералізації очікувань поведінки, які “дійсні” у часовому, предметному та соціальному вимірі [15, 26]. Відкидаючи традиційне припущення, що процедура слугує відкриттю істин, він вважає, що тільки соціологічна теорія здатна адекватно поставити питання про місце істини в процедурі і показати її роль як одного серед інших механізмів трансляції редукції складності в соціальних відносинах [15, 23]. У такий спосіб у центрі теорії процедури Лумана опиняється не проблема істини або правильності рішень, а проблема легітимації. Луман наголошує, що за умов зростання комплексності сучасних суспільств тільки процедурна чи методологічна раціональність у формі наперед визначених суворих процедур попри невизначеність майбутнього здатна уможливити суспільну діяльність [4, 190], а також відкривати легітимаційні орієнтири подальшого процесу на основі ретроспективного звернення до вже досягнутих результатів

Найбільш виразно відмінності в тлумаченні процедури та процедурної раціональності виявляються в площині поняття легітимації, в якому фокусується контроверзний потенціал розглянутого поняттєвого інструментарію, закладеного, відповідно, на засадах комунікативної і системної раціональності.

IV

Легітимність в контексті комунікативної парадигми однозначно пов'язується з політичним порядком, себто з політичним пануванням, яке має достатні підстави, щоб бути визнаним як правильне і справедливе. Габермас наголошує передусім на двох акцентах. По-перше, „легітимність означає достоїнство визнання певного політичного порядку”, від чого залежить його стабільність. По-друге, „легітимність є домаганням значущості, яке оспорується” [9, 271]. Позиція Лумана протилежна. Він виходить із тези про те, що в модерних державах легальні рішення легітимуються аж ніяк не на засадах норм і цінностей; вони приймаються невмотивовано. Суть розбіжності їх в тлумаченні легітимності виявляється насамперед в площині розуміння феномену влади. Габермас експлікує владу як спроможність чинити лише в сполученні і злагоді з іншими. Відтак вона продукується в процесі дискурсу щодо її обґрунтування.

У системно-теоретичній перспективі владу тлумачить Луман як символічно генералізований засіб комунікації. Специфіка владного коду комунікації полягає в тім, що він вимагає від партнерів комунікації редукції комплексності дії, а не їх переживання [4, 34]. Раціональність влади пов'язується не з ефективністю її в досягненні бажаних цілей, а з тим, що дедалі більша кількість можливостей комплексного суспільства потребує зростаючої селективної діяльності по їх обмеженню. У цьому сенсі раціональність влади виявляє свій технічний характер, а техніка влади може тлумачитися як демократія [4, 125].

Вслід за Парсонсом Луман говорить про універсалізм смислових зв'язків. Згідно з цим, універсалістський код для влади утворюється тоді, коли функція трансляції реалізується незалежно від специфічних якостей володаря і підлеглого, хоча й з їх участю. Цю ситуацію якраз і характеризують універсально задані умови, які виражають такі коди як гроші, істина та право. У формі права якраз і відбувається стабілізація та легітимація

влади. Проте сутність проблеми легітимації він вбачає аж ніяк не в недостатньому обґрунтуванні коду влади, а також не у фактично толерантному прийнятті її внаслідок консенсусу чи остраху застосування насилля, а в існуванні структур і процедур, які уможливають і випадковість коду влади, і контроль над нею [4, 93].

Витоки сучасної дискусії з проблем легітимації сягають обґрунтування М. Вебером типу легального панування, який легітимується шляхом суто технічної процедури. Підхід Вебера закладає традицію від К. Шміта до Лумана в розв'язанні завдань легітимації. У дусі децизіоністського правового вчення Шміта Луман наголошує, що формальних правил процедури цілком достатньо в якості легітимуючих передумов рішень [15, 51]. Себто вважається, що процедури створюють певні додаткові підстави (передумови) для прийняття рішень як зобов'язуючих, що постає джерелом народження і легітимації влади, незалежно від конкретно здійснюваного примусу. Отже, за умов зростання комплексності і лабільності соціальної системи, легітимація політичної влади відбувається вже не на засадах природно встановленої моралі, сфера дії якою обмежується окремим індивідом, а виробляється в межах самої політичної системи за допомогою її законодавчо врегульованих рішень, які приймаються в якості передумов поведінки людей.

Габермас, оспорюючи позицію Лумана, відстоює тезу, що веберівська „віра в легальність повинна виводитись із передумови здатності до обґрунтування віри у легітимність” [8, 138]. Фундаментальним заблудженням децизіонізму, на його думку, є положення, що значущість норм має базуватися виключно на рішеннях, тоді як „у кожному випадку наївне домагання значущості норм дій вказує (принаймні імпліцитно) на дискурсивну обґрунтованість” [8, 139].

У цьому місці ми знову зустрічаємося з термінологічним зближенням порівнювальних концепцій. У даному випадку точками дотику постають терміни „передумови” та „навчання”. Проте, як ми вже неодноразово мали нагоду переконатися, схожі терміни адаптуються до цілком відмінного парадигмального контексту. У трансцендентально-прагматичній площині йдеться про передумови публічного дискурсу, які мають універсально-нормативний характер. Серед передумов або правил мовних ігор Л. Вітгенштайна Апель виділив такі, які внаслідок своєї всезагальності не можна замінити функціональними еквівалентами. Такі передумови мають трансцендентальний вимір і правлять за принципи, які не підлягають раціональному доведенню, а лише філософсько-рефлексивному прийняттю. Відтак передумовою комунікації є „апріорі аргументації”, яке доповнюється насамперед принципами „свободи думок”, „справедливості”, „досягнення порозуміння” та ін., які мають визнаватися усіма учасниками аргументативного дискурсу, аби уникнути „перформативного парадоксу”.

Щодо поняття „навчання”. У комунікативній теорії суспільства навчання є чинником соціалізації індивідів та опанування ними комунікативною компетенцією. За Габермасом, процеси навчання є конститутивними не тільки для сфери продуктивних сил, а й для сфери морально-практичної. У такий спосіб суспільно-еволюційний процес ставиться в залежність від еволюції процесу навчання компетенціям індивідів, який еволюційно протікає на трьох стадіях комунікації: символічно опосередкованої інтеракції, пропозиційно-диференційованого мовлення та аргументативного мовлення [9, 170]. Отже, процес навчання органічно вписується в перспективу розв'язання легітимаційних завдань на засадах консенсуально-комунікативної раціональності.

У контексті системної теорії самолегітимування політичної системи реалізується на основі ефективного, по можливості, вільного від порушень навчання в соціальній системі. Це навчання пов'язується із здатністю переструктуралізації суспільних очікувань за допомогою рішень його політико-адміністративної системи, хоча остання є тільки частиною суспільства. Але це положення не суперечить контексту автономних систем суспільства, оскільки політична система метафорично ідентифікується Луманом

„з головою або душею” суспільства. Ефективність діяльності цієї частини для цілого значною мірою залежить від того, наскільки їй вдається вмонтувати нові очікування в інших системах – в системі особистості та/або соціальній системі, не викликаючи у них значних функціональних порушень. Відтак легітимація рішень політично-адміністративної системи постає інституціоналізованим процесом навчання, який передбачає переструктуралізацію суспільних очікувань у фактичному комунікативному процесі, що протікає в юридично врегульованому просторі.

Таким чином, всупереч формально-процедурній легітимації, закладеній на передумовах трансцендентально-прагматичного здобуття консенсусу, який в горизонті універсалізації має реалізувати очікування справедливості, легітимація шляхом процедури в системно-теоретичній перспективі не веде безумовно до реального консенсусу, до суспільної гармонії поглядів на право і несправедливість. Тут легітимація не розуміється в смислі повної “інтерналізації” інституцій, як одушевліня особою соціально утворених переконань, а тільки як процес переструктуралізації правових очікувань у формі навчання соціальної системи, який може ставати індиферентним до того, якою мірою цей процес схвалюються тими, очікування кого він має змінювати. У такий спосіб соціальний порядок здатний ставати значною мірою незалежним від своєрідності індивідуальних особистостей як систем мотивації. А якщо додати до цього, що соціальна функція механізму розв’язання суспільних конфліктів зводиться до імунізації соціальної системи проти психологічних чинників визнання цих процесів, тоді ще більш виразним стає дегуманізований зміст легітимаційного процесу шляхом процедури. Отже, сутність легітимації шляхом процедури в перспективі системної раціональності „полягає не в тім, щоб зв’язати зацікавленого (Betroffene) внутрішньо, а в тім щоб соціально ізолювати його як проблемне джерело і встановити соціальний порядок незалежний від його схвалення чи заперечення” [15, 121].

Підбиваючи підсумки компаративного аналізу фундаментальних понять в контексті парадигмального протистояння, поставимо питання: якою мірою реалізує свій амбітний задум Луман - подолати в перспективі системно-теоретичного аналізу протиставлення предметних сфер, що даються у формі законів (наук про природу) і герменевтично, у формі текстів (наук про дух) і на цій основі виявити методологічні переваги порівняно з „староевропейським” підходом до теорії суспільства? Стверджувальна відповідь на це запитання є досить сумнівною, оскільки насправді Луман не протистояння предметних сфер подолав, а, скоріше, як слушно зазначає Габермас, лише привніс у соціологію метод наук про природу. Звісно, це має свої переваги. У площині функціонального тлумачення раціональності успішно долається методологічний розрив між сущим і належним, притаманний як нормативному (метафізичному) підходу Габермаса, так і емпіричному підходу Г. Альберта. У дискурсивно-етичній перспективі це проявляється в асиметрії реальної й ідеальної (контрфактичної) комунікації, яка обертається проблемою інституціоналізації практичних дискурсів за умов зростаючої динаміки сучасних надскладних суспільних систем, коли стає практично неможливим виконати умови дискурсу.

Є підстави говорити про певний комплементарний потенціал досліджуваних парадигм, який виявляє свою продуктивність навіть, так би мовити, „поверх голів” деяких авторів у справі створення більш адекватного теоретичного образу суспільства та способів легітимації його інститутів. Тут йдеться про Лумана, який категорично відмовляє комунікативній раціональності в праві на існування, тоді як фундатори дискурсивної теорії намагаються свідомо залучити методологічні переваги системної раціональності до своєї концепції.

Так, у низці своїх праць, зокрема, у праці „Поняття цілі та системна раціональність” Луман обґрунтовує тезу про принципову неможливість успішної реалізації теоретичного дослідження раціональності соціальної комунікації не тільки в межах

теорії комунікативної дії, а й у рамках теорії раціональної дії взагалі. Наголошуючи на абстрактному характері універсальних домагань дискурсивної етики, в перспективі системно-функціональної теорії етика і теорія раціональної дії постають науково “надлишкові”. На користь цього досить провокаційного положення наводиться аргумент, що незалежно від того звідки виходить раціональна мотивація дії - від стратегічної чи від етичної раціональності, - ця дія в середині певної соціальної системи може отримувати як ірраціональний, так і раціональний функціональний характер.

Щодо Габермаса, то завдяки запозиченню у Лумана поняття системи, йому вдається створити дихотомічну концепцію суспільства, яка більш адекватно віддзеркалює соціальні реалії. Тлумачення суспільства в образі життєвого світу і системи методологічно уможлиблює, зокрема, розрізнити соціальну і системну інтеграцію соціуму, які базуються на цілком протилежних типах координацій дій: на засаді консенсуально-комунікативної раціональності або на засаді функціональних зв'язків раціональності систем.

Апель також визнає за системно-функціональним підходом безсумнівну продуктивність у справі дослідження функціонування реальної комунікативної спільноти, а також у відображенні закономірностей і особливостей існування “систем самоствердження” соціуму, локалізуючи його в “частині Б” своєї етики. На засадах принципу доповнюваності дискурсивної етики він намагається зняти у площині комунікативної раціональності напругу між різними типами раціональностей в межах довгострокової стратегії поступового апроксимативного зближення парадигм. Причому, допускаючи системну раціональність, Апель обґрунтовує можливість трансцендування її меж. Ця інтенція впливає із перспективи ідеальної комунікативної спільноти. У такий спосіб індивіди отримують можливість рефлексивно “двічі входити” в концепцію етики відповідальності: - у ролі немічного, що придушений системним тиском, та в ролі члена необмеженої комунікативної спільноти, що відчуває відповідальність за всі інститути й інститут системи в тому числі. Однак, уникаючи у такий спосіб пастки системної раціональності, чи не виводить тим самим Апель індивіда за межі історичного процесу, як наголошує А. В. Назарчук [5, 129]. Це питання потребує більш глибокої рефлексії.

Особлива евристичність взаємодоповнюваності парадигм може виявитися, на наш погляд, в напрямку інтерпретації глобалізаційного процесу та розуміння легітимаційних проблем, що він породжує. З одного боку, глобалізація тлумачиться як системний чинник, що спричиняє соціальні патології. Субсистеми соціуму (економіка і управління) трансцендують межі національних держав та здобувають тим самим співмірності світу. У такий спосіб вони позбавляються легітимаційного контролю в соціокультурному масштабі життєвого світу.

Із протилежного боку окреслена ситуація, коли сумнівним подається проект інституціоналізації морального розуму в якості метаінституції розв'язання конфліктів та улагоджування протиріч глобалізованого світу, втрачає свій трагізм. За умов розмивання віри в раціональність як останньої гармонії світу, світове суспільство змальовується таким, що здатне зберегти її в якості найбільш значущого чинника, що базується на універсальності розрізнення систем. Цей вектор може постати окремою темою подальшої розробки запропонованого в статті проекту.

Література

1. Габермас, Юрген. Єдність розуму у розмаїтті його голосів // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: “Лібра”, 1999. – С. 255-286.

2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – 493 с.
3. Луман Никлас. Власть.- М.: Праксис, 2001. – 256 с.
4. Луман Н. Общество как социальная система. - М.: Издательство «Логос», 2004. – 232 с.
5. Назарчук А.В. Этика глобализирующегося общества. – М.: Директмедиа Паблишинг, 2002. – 381 с.
6. Назарчук А.В. Понятие рациональности в философии К.-О. Апеля // Вест. Моск. ун-та. – Серия 7. Философия. – 2003. №3.- С. 52-64.
7. Apel K.-O. Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins // Karl Otto Apel. Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. – Fr.a.M.: Suhrkamp, 1992. – S. 306-369.
8. Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. - Fr.a.M.: Shurkamp, 1973. – 196 s.
9. Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. – Fr.a.M.: Shurkamp, 1976. – 345 s.
10. Habermas Jürgen., Theorie des kommunikativen Handelns. - Fr.a.M.: Shurkamp, 1981. - Bd.1. – 543 s.
11. Habermas J. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und Staatstheorie. – Fr.a.M.: Suhrkamp, 1994. – 704 s.
12. Habermas J. Der Philosophische Diskurs der Moderne. - Fr.a.M.: Suhrkamp, 1998. – 450 s.
13. Horster Detlef. Niklas Luhmann / Horster Detlef – Orig.-Ausg. – München: Beck, 1997. – 221 s.
14. Luhman N. Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen System. - Tübingen, 1968.
15. Luhmann, Niklas. Legitimation durch Verfahren. Neuwied-Berlin, 1969. - 261 s.