

Российская Академия Наук
Институт философии

И.П.Фарман

**СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ
ПРОЕКТЫ
ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА**

Москва
1999

ББК 87.3 (4/8)
УДК 14
Ф 24

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук *В.И.Аршинов*
доктор филос. наук *В.П.Филатов*

Ф 24

Фарман И.П. Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса. — М., 1999. — 244 с.

В работе проанализированы малоисследованные в нашей литературе социально-культурные концепции выдающегося немецкого философа, получившие названия «радикализации критического самосознания индивида», «просвещенной общественности», «коммуникативной рациональности», а также «теоретико-лингвистическая» и «психоаналитическая» модели. Автором показано, что основной смысл социокультурных концепций Ю.Хабермаса состоит не только в критико-рефлексивном, но и конструктивном отношении к социальной реальности, развивающем просветительские традиции незавершенного проекта модерна. Они охарактеризованы как оригинальные теоретико-методологические и социально-культурные конструкции, открывающие пути к решению современных кризисных социальных проблем.

ISBN 5-201-02016- X

©И.П.Фарман, 1999
©ИФРАН, 1999

ВВЕДЕНИЕ

В предлагаемой работе о Юргене Хабермаса его философские взгляды и труды будут рассматриваться не в полном объеме, а выборочно, в соответствии с заявленной темой. Это не означает, что они будут раскрыты узко и изолированно, тем более, что проекты Ю.Хабермаса вообще трудно вычлениить из «критического» контекста и представить, условно говоря, в «чистом» виде. Как правило, это можно сделать лишь символически, идя от противного (вернее, критического содержания). Такой методологический подход, на наш взгляд, не противоречит методике самого философа, который нередко прибегал к подобным приемам, доказывая свои «теоремы» «новых возможностей».

Цель нашей работы состоит в том, чтобы представить проективно-конструктивные концепции Ю.Хабермаса как попытку осмыслить современную ситуацию и разработать способы выведения общества из духовного кризиса. Наши усилия будут направлены на то, чтобы раскрыть предложенные философом социально-культурные проекты как философию обновления, если и обращающуюся при этом к прошлому, то лишь в плане выявления тех идей, ценностей, а возможно, и образных представлений, которые очевидны в нашем сознании и которые могут послужить стимулами для обновления современной, нуждающейся в радикальных переменах общественной жизни.

Научная проблема, на решение которой направлена работа, состоит в раскрытии смысла и значения используемой Ю.Хабермасом и разрабатываемой им самим новой современной методологии, ориентированной на социально-культурные и антропологические характеристики исследуемых объектов, языковую и ком-

муникативную практику, а также на выявление действия синергетических механизмов в общественном развитии. Социально-культурные проекты Ю.Хабермаса, на наш взгляд, способствуют дальнейшему совершенствованию такой методологии, во многом обогащают ее, расширяют проблемное поле социальной философии и указывают новые познавательные перспективы.

В соответствии с поставленной задачей в данной работе выявляются позитивные аспекты «критической теории общества» Ю.Хабермаса, связанные с поиском новых движущих факторов общественного развития и способов социальных преобразований, а также исследованные философом различные формы проявления социальной активности, моделирование им альтернативных социальных процессов и действий. Сосредоточенность на этих формах социальной динамики выливается у Ю.Хабермаса не только в построение проектов, но, по сути, в новую концепцию современного общественного развития, ориентированную на разработку качественных социальных преобразований, улучшение существующего положения человека и обновление его духовного облика, вплоть до формирования «нового сознания». Важнейшую составную часть этой концепции, вернее ее ядро, составляет «теория коммуникативного действия», во многом подытожившая социально-культурные и методологические искания философа и представшая в качестве некоего, условно говоря, практического эквивалента проективных концепций. Она рассматривается нами как неклассическая социальная теория со всеми характерными для такого рода построенных особенностями. При этом главное внимание уделяется методологическому аспекту – раскрытию смысла и значения основных понятий и категорий, посредством которых строится эта новая теория, ставящая своей целью указать способы качественных социально-культурных преобразований путем реформирования существующей системы ценностей и коммуникаций.

В работе выявляются эпистемологические истоки проективных концепций Ю.Хабермаса и их теоретико-познавательные основания, в соответствии с которыми познание понимается в широком смысле, как культурно-исторический продукт, развивающийся разом и накопленный им духовно-практический опыт; показывается, что проекты строятся, исходя из того, что раскрытие особенностей современных социальных явлений возможно не только посредством научного знания, но и — с учетом новых интеграционных процессов и познавательных тенденций — *до-* и *ненаучных* форм познания и общественного сознания; при этом философ опирается на природные способности сознания к проективности и рефлексии, которая также понимается не только как осознание наличного бытия, но и как целеполагание и креативная способность.

В процессе разработки своих проектов Ю.Хабермас опирался на богатый опыт своих современников, на целый ряд методологических подходов, разработанных в новейших философских, социологических, лингвистических и психологических теориях, отходя от жестких моделей знания, используемых в естественнонаучном познании, и привлекая для своих целей разные способы организации знания, ориентированные не только на познание, но и на *понимание* и *общение*; в социальном плане — на налаживание новых типов социальных коммуникаций, на обоснование новых целей и ценностей общественной человеческой деятельности, исходя из *культуры в целом*. При этом нередко уже известные методологические средства, введенные в контекст общегносеологической и социальной проблематики, приобретали новые значения, выступали в роли выполняющих креативные функции. Поиск новой методологии в проективных концепциях Ю.Хабермаса в конечном итоге вылился в некий синтез высокого уровня, который, следуя за терминологией автора, можно

рассматривать как коммуницируемый результат, итог диалога со многими современными методологиями с целью создания многомерной модели знания и познания. Особое внимание обращалось на социально-культурную детерминацию последних, которая не просто прокламировалась, но постоянно осуществлялась в процессе разработки проективных концепций и теории коммуникативного действия.

Многие идеи проектов Ю.Хабермаса сложились еще в 60-е годы, на первом этапе его философской, общественной и преподавательской деятельности, и развивались далее на всем протяжении его творчества. Поэтому прежде чем перейти к их конкретному рассмотрению, по-видимому, нужно, хотя бы коротко, осветить основные вехи его жизни и деятельности.

Юрген Хабермас известен как выдающийся современный немецкий философ и социолог, автор многочисленных работ, получивших мировое признание, а также идеолог германской социал-демократии. Впервые его имя привлекло к себе внимание европейской общественности в 60-ые годы нашего века, когда он проявил себя как один из видных представителей, условно говоря, «второго поколения» Франкфуртской школы, развившейся под влиянием ее основателей — М.Хоркхаймера, Т.В.Адорно, Г.Маркузе, Ф.Поллока, Э.Фромма и др. Он стал известен в Европе, начиная со времени подготовки событий, вылившихся в бурные движения «новых левых», «Май-68» и другие, привлечшие к себе внимание всего мира. Однако и после того, как ситуация изменилась, интерес к нему как философу и социологу не был утрачен, но, напротив, значительно возрос, благодаря тому, что его деятельность приобрела определенную социальную направленность и развернулась в русле самых актуальных философских проблем, нашедших отражение в целом ряде его работ, о значимости которых свидетельствует тот факт, что с

тех пор они постоянно переиздаются и широко обсуждаются. Кроме того, Ю.Хабермас следовал сложившейся немецкой просветительской традиции и сочетал научную работу с большой преподавательской деятельностью в университетах Европы и Америки, что также способствовало его популярности.

В полосу широкой известности Ю.Хабермас вступил вполне зрелым человеком, с определенной жизненной позицией и ответственным отношением к своей деятельности, которая уже тогда была достаточно многогранной: это и исследовательская работа в качестве ученого-социолога, и общественно-политическая деятельность, и преподавательская работа. Такому положению во многом способствовал серьезный жизненный опыт Ю.Хабермаса, который он уже приобрел к этому времени и который дал ему возможность сформировать свои взгляды и выбрать определенные ценностные ориентиры.

Юрген Хабермас родился 18 июня 1929 г. в г. Дюссельдорфе (Германия). В 1949 г. двадцатилетним юношей уехал в г. Геттинген, чтобы, говоря словами поэта, познать «учености плоды», где и начал свое университетское образование. С 1951 г. он продолжил учебу в г.Цюрихе, а закончил ее в университете в г.Бонне. Круг интересов молодого Ю.Хабермаса уже тогда был весьма разнообразен. Кроме философии он изучал целый ряд общественных наук: историю, экономику, социологию, политэкономия, а также психологию и немецкую литературу. (В работах немецких исследователей отмечается, что Ю.Хабермас изучал систематическую философию у Гартманна, а историю и историю философии – у Е.Р.Ротхакера.) Окончание высшего образования было ознаменовано защитой диссертации «Абсолют и история» (1954)¹, посвященной позднему периоду деятельности Ф.В.Й.Шеллинга. В ней нашли отражение также и некоторые другие научные интересы выпускника, в частности связанные с работами молодого К.Маркса и философией немецких экзистенциалистов.

Начало преподавательской и научной деятельности Ю.Хабермаса связано с Франкфуртским Институтом социальных исследований, который к этому времени вернулся из США, где базировался в годы вынужденной эмиграции во время второй мировой войны, и который возглавляли сначала М.Хоркхаймер, а затем, после его смерти, Т.В.Адорно. С 1956 по 1959 г. Ю.Хабермас работал ассистентом и, кроме того, принимал участие в проведении организованного институтом обширного эмпирического социологического исследования, предметом которого была западногерманская система образования. Материалы этого исследования, которое велось в течение 3-х лет, и легли в основу первого значительного труда, осуществленного Ю.Хабермасом в рамках института совместно с его коллегами (Л. фон Фриденбург, Х.Элер, Х.Вельтц) и опубликованного в 1961 г. (в соавторстве) под названием «Студент и политика. Социологическое исследование политического сознания франкфуртских студентов»². В этой и других работах Ю.Хабермаса, появившихся в 60-ые годы, проявился его интерес к политическим и социологическим проблемам, конкретным эмпирическим исследованиям, что обогатило его труды насущным жизненным опытом и стало одной из самых отличительных черт их и в дальнейшем.

Несмотря на успешную преподавательскую деятельность и активное сотрудничество с Институтом социальных исследований и с философами Франкфуртской школы, Ю.Хабермасу не удалось получить звание доцента и соответствующую штатную должность, и он вынужден был на несколько лет покинуть Франкфурт. В этом событии из биографии философа некоторые его исследователи усматривают одну из причин того, что несколько позже, во время студенческих волнений, Ю.Хабермас активно выступил за проведение реформ в университете и за изменение политики высшего обра

зования в целом, консервативность которой он познал на собственном опыте. В 1961 г. в г.Марбурге у политолога Вольфганга Абендрота Ю.Хабермас защитил диссертацию «Структурное изменение общественности. Исследование категорий буржуазного общества» (1962)³, за которую ему было присвоено звание доцента. Выдержавшая несколько изданий, она до сих пор пользуется широкой известностью. Еще до присвоения звания доцента Ю.Хабермаса пригласили на место внештатного профессора философии в г. Гейдельберге, где он и работал с 1961 по 1964 гг.

В это время Ю.Хабермас включается в дискуссию о так называемом «западноевропейском марксизме», или «неомарксизме», вызвавшую большой общественный резонанс. Немалое место в этой дискуссии заняло обсуждение одной из ранних работ Г.Маркузе «Новые источники обоснования исторического материализма» (1932)⁴, переизданной в 60-х годах и связанной с публикацией «Экономическо-философских рукописей 1844 г.» К.Маркса, а также других идей Франкфуртской школы. Сложилась довольно парадоксальная ситуация, когда было привлечено внимание к работам молодого К.Маркса, которые были мало известны в Германии, а теперь стали предметом широкого обсуждения наряду с другой марксистской проблематикой. Интерес к работам молодого К.Маркса стал превалирующим и послужил своего рода водоразделом между так называемым ортодоксальным марксизмом и «неомарксизмом». Ю.Хабермас проявил большой интерес к дискуссии, принял в ней активное участие и в этой ситуации разделил общую позицию школы по отношению к марксизму: при положительной его оценке в целом, особенно как экономического учения, рассматривал его как нуждающееся в критической рефлексии и обновлении не без помощи идей молодого К.Маркса. Иначе говоря, Ю.Хабермас примкнул к позиции, получившей название неомарксизма, на которую претендовали основатели Франкфуртской школы.

Общественно-политические взгляды Ю.Хабермаса этого периода, а также его точка зрения на различные интерпретации марксизма нашли отражение в ряде статей, составивших сборник «Теория и практика. Социально-философские опыты» (1963)⁵. В нем, в частности, рассматривается отношение политики к социальной философии, гегелевская критика Французской революции, философская дискуссия вокруг К.Маркса и марксизма, марксизм как критика и революционное учение и др.

С 1964 г. Ю.Хабермас является штатным профессором философии и социологии в университете во Франкфурте-на-Майне, где он в течение нескольких лет руководит семинаром по философии и социологии. За этот период он становится признанным авторитетом, а в связи с движением «новых левых» — и одним из идеологических лидеров радикального движения молодежи и студентов во Франкфуртском университете, которое закончилось захватом учебного заведения. В это напряженное время Ю.Хабермас, решительно не согласный с насильственными, революционными, а в чем-то и экстремистскими действиями студенчества, отмежевался от него и занял умеренную позицию. Не ограничившись выходом из игры, он выступил с острополемическими статьями против экстремизма молодежного движения и насилия, что привело к ответным резким нападкам на бывшего кумира со стороны «новых левых» и разрыву с ним. Перипетии этих событий нашли отражение в работе Ю.Хабермаса «Мнимая революция и ее дети» (1968), а также в сборнике «Левые отвечают Юргену Хабермасу» (1968)⁶. В целом общественно-политические взгляды Ю.Хабермаса этих лет, а также его соображения по поводу работы в западногерманских вузах нашли отражение в сборнике работ «Движение протеста и реформа высшей школы» (1969)⁷.

В конце 60-х годов Ю.Хабермас преподает в американских университетах в качестве гостевого профессора, большей частью в «New School for Social Research» в Нью-Йорке. Область его научных интересов смещается в сторону социальной философии и социологии. В 1967—68 гг. он издал несколько систематических статей о методологии и философии социальных наук, объединенных в книге «К логике социальных наук» (1967)⁸. В работе, в частности, подробно рассматриваются концепции структурно-функционального анализа, прежде всего американского социолога Т.Парсонса, анализируется его попытка создать теорию действия, охватывающую человеческую реальность как многогранную систему деятельности. Обсуждение этих проблем будет продолжено Ю.Хабермасом и в «Теории коммуникативного действия».

Наибольший успех, принесший Ю.Хабермасу поистине мировую известность, выпал на долю его книги «Техника и наука в качестве «идеологии» (1968)⁹, в которой проявилось его резко отрицательное отношение к научно-технической революции с ее разного рода негативными последствиями, что поставило его имя в ряд философов, занявших антисциентистскую позицию. Проблематика этого сборника в целом не только надолго определила круг исследовательских интересов Ю.Хабермаса, но оказалась весьма показательной для всего его творчества в целом. Так философом были разработаны основополагающие для его социальной теории понятия «труд» и «интеракция»; выявлено негативное воздействие технического прогресса на социальный «жизненный мир»; охарактеризованы такие важнейшие составляющие современной общественной жизни, как политика и общественное мнение; освещены вопросы сознания, самосознания и критической рефлексии, а также отношение философии к действительности (в заметках к гегелевской «Йенской философии духа»).

Проблематика заключительной статьи «Познание и интерес» была развернута в следующем сборнике того же названия (1968)¹⁰, посвященном анализу сложной общественной ситуации конца 60-х годов. В нем наиболее полно проявились демократические политические взгляды Ю.Хабермаса, его способность как ученого-аналитика не только правильно оценить сложившуюся обстановку как требующую незамедлительных перемен, но и направить сознание общественности на поиск новых решений и принятие активных, но ненасильственных (и это принципиальное положение!) социальных действий.

Некоторое время Ю.Хабермас занимался издательской деятельностью. Им были изданы «Ответы Герберту Маркузе»¹¹, посвященные событиям «Мая-68», политические сочинения Г.В.Ф.Гегеля¹² и теоретико-познавательные работы Ф.Ницше¹³.

По возвращении из Америки в 1971 г. Ю.Хабермас становится содиректором Института по изучению условий жизни научно-технического мира имени Макса Планка в Штарнберге¹⁴ и одновременно продолжает свою научную и преподавательскую деятельность в качестве гостевого профессора во многих крупнейших университетах мира, даже после выхода на пенсию в начале 90-х годов. Деятельность Ю.Хабермаса была неоднократно отмечена разными наградами; одна из них, на наш взгляд, особо примечательна. В 1980-ом году Ю.Хабермас был удостоен премии имени Т.В.Адорно, учрежденной городом Франкфуртом-на-Майне. Речь, которая была произнесена им по случаю вручения премии, носила название «Модерн – незавершенный проект». Текст ее на русском языке опубликован в журнале «Вопросы философии»¹⁵ и благодаря этому широко известен. Однако менее известен тот факт, что он во многом повторяет концептуальные положения большого труда Ю.Хабермаса – «Теории коммуникативного действия» (1981)¹⁶, вышедшего несколько позднее. Такое

совпадение дает нам основание считать, что взгляды, высказанные философом в этих текстах, занимают важное место в его научной и общественной деятельности и достойны самого пристального внимания и исследования.

Предметом нашего рассмотрения как раз и являются концепции и проекты, связанные с этой работой, которые получили в литературе условные названия «радикализации критического самосознания индивида», культуры и «просвещенной общественности»; «коммуникативной рациональности»; они будут дополнены также методологическими моделями — теоретико-лингвистической и психоаналитической, причем каждая из них может быть предметом специального исследования. Общую направленность социально-культурных концепций и проектов Ю.Хабермаса можно охарактеризовать следующим образом. На первом этапе деятельности, в 60-ые годы, поиски Ю.Хабермаса обращены к таким факторам, перекликающимся с идеями Просвещения, как:

— сфера сознания, самосознания, критическая рефлексия; Ю.Хабермас разрабатывает идеи, смысл которых сводится к «радикализации критического самосознания индивида» (согласно терминологии школы) и формированию «нового сознания»;

— переориентация с научно-технического знания как всеобщей методологической установки на гуманитарное, на язык и налаживание человеческих коммуникаций, на культуру в целом как носителей человеческого измерения; в связи с этим Ю.Хабермас говорит о включении идей о более гуманном пути развития человека и общества, содержащихся в этих областях знания и духовно-практических формах деятельности, и формулирует один из своих первых проектов — «просвещенной общественности»;

— и наконец, радикальное изменение практики образования и воспитания на основе творческого отношения к процессам обучения и формирования нрав-

ственных основ молодого поколения. Ю.Хабермас использует здесь свои знания и соображения относительно практики воспитания и образования, а также ценностных установок, выработанных им в процессе многолетней преподавательской деятельности в университетах Европы и Америки.

В 70-ые годы Ю.Хабермас разрабатывает тезис о кризисе «старой» рациональности как формальной, ориентированной на количественные критерии (научно-техническая рациональность) и обосновывает необходимость ее гуманизации путем обращения к культуре, сфере личностных проявлений, коммуникации и общения. В этой связи анализируются стержневые для его проективных концепций понятия «коммуникативной рациональности», естественной коммуникации, дискурса, рациональной критической дискуссии и др. В «Теории коммуникативного действия» (1981) выявлена связь социально-культурных проектов Ю.Хабермаса с социологическими традициями реконструкции социальной теории (Дж.Г.Мид, Э.Дюркгейм, Т.Парсонс, Х.Гарфинкель, К.Маркс). Она рассматривается нами как теория рационального критицизма, дополненная моделями социальных действий, в частности «коммуникативного действия», в направлении гуманизации общественной жизни.

Теоретико-лингвистическая модель (иногда ее называют лингвосемиотической, что требует более подробного и специального анализа) рассматривается нами в общем плане как методологическая концепция, содержащая исследование литературно-лингвистической формы общения, коммуникативно-смысловых функций языка и языкового понимания. Прослеживаются связи модели Ю.Хабермаса с языковыми концепциями Х.-Г.Гадамера, М.Хайдеггера, Л.Витгенштейна, П.Рикера и др. В психоаналитической модели раскрывается психологический аспект проектов Ю.Хабермаса, который связан с личностными особенностями мышления, мотивами и мотива-

циями действий индивида, причем не только сознательными, но и бессознательными. Отсюда обращение философа к психоанализу и рассмотрение его в новом социокультурном и коммуникативном контексте.

Наконец, необходимо сделать несколько общих замечаний, касающихся метода философствования Ю.Хабермаса в целом. У него нет специальных работ по выделенным нами проектам, поэтому речь может идти лишь о концепциях, которые создаются им на протяжении нескольких десятилетий в разных работах, чаще всего в статьях, объединенных впоследствии в отдельные книги. Возможно, небесполезным будет обратить внимание на тот факт, что вообще большинство работ Ю.Хабермаса представляет собой сборники статей, посвященных близкой по значению проблематике и поэтому воспринимаемых как единое целое. Многие идеи, как лейтмотивы в художественном творчестве того или иного писателя, проходят через целый ряд его работ, находя свое выражение в разных концепциях, которые в свою очередь также переплетаются друг с другом и соответственно изменяются, варьируются, а подчас и существенно трансформируются, приобретая новые черты.

Концепции и проекты, о которых идет речь в философской литературе и о которых пойдет речь у нас, вычлняются все-таки не самим философом, а авторами разборов, которые, при всем их старании быть объективными по отношению к оригиналам и дать адекватную интерпретацию, вносят в них свои субъективные представления. В этом смысле выделить и сформулировать проекты, отделив их от критических положений, довольно трудно в силу того, что их основные идеи развиваются в разных работах 60-80-х гг., и только такой фундаментальный труд, как «Теория коммуникативного действия», в какой-то степени суммирует проективные соображения Ю.Хабермаса и включает их в широкий мыслительный контекст целой эпохи.

При этом надо иметь в виду одну важную черту, характерную для Франкфуртской школы в целом, — своеобразную *синкретичность* смысловых подходов и оценок, воплотившихся в ее концепциях, которую отметил Ю.Н.Давыдов. «Суть дела в том, — писал он, — что мы не можем выделить у «франкфуртцев» в обособленности друг от друга онтологию и логику, теорию познания и эстетику, социологию и политические воззрения... «Франкфуртская» социальная философия имеет изначально синкретический характер, характер единого (хотя и весьма противоречивого) «комплекса», в составе которого эти сферы нерасчленимы в принципе»¹⁷. Возможно, у Ю.Хабермаса в силу разных причин, как у представителя второго поколения Франкфуртской школы, уже значительно эволюционизировавшей, эта черта проявилась слабее, но на первом этапе его деятельности связь со школой была еще очень сильна, а многие его идеи зародились именно в этот период, так что и отмеченная синкретичность должна учитываться.

И последнее — о целесообразности рассмотрения таких проектов. Проекты Ю.Хабермаса направлены на преобразование существующего положения в различных областях общественной жизни, на поиск новых условий, предпосылок и возможностей создания достойной человеческой жизни. Более того, в этих проектах обосновывается необходимость формирования нового сознания человечества и достижения нового исторического консенсуса. А это, без сомнения, весьма сложная задача, даже на уровне теоретического познания. Не случайно эти проекты подвергались критике со стороны многих западных философов, которые, считая такого рода проекты утопическими, полемизировали с их авторами. Для этого, разумеется, есть основания. Однако в целом эти проекты весьма содержательны и не зря привлекают большое внимание общественности. На наш взгляд, они

заслуживают тщательного изучения и введения в научный обиход, а по возможности — и в социально-культурную практику.

При этом следует придать большое значение и положительно оценить следующие очевидные факты: 1) это — не надуманные, чисто умозрительные проекты, а выработанные на основе критической рефлексии теоретические конструкции, которые исходят из практического опыта, проанализированного в весьма многочисленных «критических теориях», получивших большой общественный резонанс; 2) проекты опираются на обширные социологические исследования, отражающие реальное положение в различных областях общественной жизни; 3) они используют также богатый проективный опыт своих предшественников, начиная с эпохи Просвещения, давший положительные результаты большого исторического значения; 4) и наконец, главное — они ориентированы на нынешнюю социально-культурную практику, выдвигают идеи, исходя из нее, и тем самым дают «шанс для альтернативы» (выражение Г.Маркузе)¹⁸. Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 96-03-04177.

ГЛАВА I
ИДЕИ ПРОЕКТА ПРОСВЕЩЕНИЯ
В СОВРЕМЕННОМ
СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

**1. Незавершенный «проект модерна»
осуществим?**

В «Теории коммуникативного действия» убедительно обоснована и как бы подытожена разработка философом одной из центральных и «сквозных» идей, к которой он обращался на протяжении всей своей многолетней философской, общественной и педагогической деятельности, — *идея просвещения*. Эта идея понимается им очень широко и раскрывается в самых разных аспектах с привлечением большого историко-культурного материала, а также аналитических и социологических исследований современной общественной жизни. Один из ее основных аспектов посвящен рассмотрению исторического процесса преимущественно как движения разума, просвещения: исторический опыт свидетельствует о том, что это движение отражается не только в изменении экономических отношений, но и в развитии просвещения, — посредством идей, воплощенных во все новых формах разума, институциональных образованиях, коммуникативных связях, общении, наконец, языке, — иначе говоря, в различных формах культуры в целом.

Эту сферу Ю.Хабермас рассматривает как в высшей степени показательную для понимания человеческих отношений, а также взаимосвязи материальной и

духовной сфер исторического процесса. Отправляясь от этого положения, философ на протяжении всей своей жизни с большой собственной убежденностью доказывает, что человечеством движет «эмансипационный интерес», с которым связаны не только познавательные устремления, направленные на внешний мир, но и идеи свободы, справедливого общественного устройства и счастья людей. Последнее понятие в нашей литературе утратило философское значение, но для рассматриваемой нами концепции оно весьма показательно, и мы еще не раз будем к нему обращаться.

Понятно, что это, в сущности, вечные проблемы, но неизменное обращение к ним на протяжении веков показало, что хотя они трудно разрешимы, каждое поколение людей решало их в меру своих сил и возможностей, обусловленных социально-культурным уровнем своей эпохи. Разного рода ценностные представления, которые при всем многообразии форм их языкового выражения, в самом общем виде могут быть представлены как идеи, также находили свое осуществление; и все же они вновь возникали как проблемы, требующие своего решения, отвечающего запросам нового времени. В наше время они стоят особенно остро в силу особенностей социальной ситуации, поэтому вначале необходимо обратиться к характеристике, которую дает современной эпохе Ю.Хабермас, выступая как прогрессивный общественный деятель и философ, ратующий за обновление.

Современную ситуацию Ю.Хабермас вслед за многими своими предшественниками оценивает как кризисную, нуждающуюся в радикальных преобразованиях, потому что развитие исторического разума движется не в нужном направлении — просвещения и эмансипации человечества, а предстает как «ложное сознание» и «технократический универсум». В этой своей оценке Ю.Хабермас опирается на основные положения, выдвинутые

философами Франкфуртской школы, для дальнейшего развития которых он сам сделал очень много. Критическое отношение к современной действительности отражает не только основную мировоззренческую позицию Ю.Хабермаса, но является и его важнейшим методологическим ориентиром, что постоянно следует иметь в виду при рассмотрении его проектов.

Побудительным мотивом к поиску и созданию проективных концепций не только у Ю.Хабермаса, но и у его предшественников и современников явилось резко отрицательное отношение к состоянию современного общества в целом, нашедшее отражение в «критических теориях общества», широко представленных в западной философии 60–70 гг.¹⁹. Наиболее негативной в них оказалась критика последствий НТР, а также «массовой культуры» и средств массовых коммуникаций, во многом способствовавших тому состоянию общественного сознания и общественного бытия, которое было определено как иррациональное. Само это понятие стало употребляться в более узком смысле по сравнению с классической философией и выступать в качестве противопоставления рационализму Новому времени на том основании, что усилилось его негативное значение как чего-то негуманного, находящегося за пределами человеческого разума и понимания.

Критичность как критерий рациональности выкристаллизовалась именно в этих концепциях и также стала отличаться от своих классических предшественниц большей категоричностью и непримиримостью, стала тотальной. Аспекты ее расширились, охватив все области, включая сферу нравственных целей и идеалов, вплоть до самосознания индивидов. Утверждалось и обосновывалось положение о том, что в условиях современности сама способность к разумному мышлению становится проблематичной. Отсюда — критика (и самокритика) евро-

пейской культуры, переосмысление понятия рациональности и ее эффективности как разумной силы, способствующей гуманизации человеческих отношений.

Казалось бы, при таких условиях сформулированный философами Просвещения «проект модерна» окончательно отошел в прошлое и не имеет шансов реализоваться, ведь его смысл состоял в том, чтобы не только развивать когнитивные потенциалы в специализированных формах науки, морали и искусства, но и использовать их для более разумной организации жизни, а этого не произошло. Происшедшая в Новое время дифференциация ценностных сфер (науки, морали и искусства), обладающих собственными внутренними законами и историей, мало способствовала осуществлению этого проекта. И если просветители типа Кондорсе еще уповали на то, что развитие знания будет способствовать не только покорению природы, но и пониманию человека и мира, нравственному совершенствованию, справедливости общественных институтов и даже счастью людей, то XX-ый век не поощрил этого оптимизма.

Между тем Ю.Хабермас считает, что проект Просвещения имеет шанс реализоваться, тем более, что не перевелись и философы, которые держатся за — пусть и нереализованные — интенции Просвещения и не отказались от проекта модерна. К этому «арьергарду Просвещения» он относит К.Поппера с его просвещенческой, затрагивающей политическую область научной критикой, П.Лоренцена с его проектами реформирования жизни путем разработки искусственного языка, ориентированного на практический разум, а также Т.В.Адорно, эстетическая теория которого направлена на выявление критического содержания в искусстве, и др.

С полным правом мы можем отнести сюда и самого Ю.Хабермаса с его постоянной приверженностью «эмансипационному интересу». Более того, если вышеупомянутые философы (по его же словам) возлагают

надежды разве что на один из моментов, выделившихся из сферы разума в процессе дифференциации, то сам он прибегает к типу более широкого рассмотрения перспектив развития, апеллируя *к культуре в целом* и сосредоточиваясь на исследовании связей современной социокультурной ситуации и рационального субъекта социального действия, а в конечном счете — на решении стоящей перед обществом актуальнейшей задачи: выявить и использовать все возможные средства, ведущие к новому консенсусу.

Согласно Ю.Хабермасу, для преодоления нынешнего кризиса необходима прежде всего «идеальная реконструкция социальной сферы», разработка модели, пригодной для функционирования в условиях позднего капитализма, когда ошутим недостаток не столько в научно-техническом обеспечении, сколько в необходимых для системы мотивациях. Отсюда — потребность в предварительном поиске и анализе новых целей, а также всестороннем, масштабном их рассмотрении. Отвечая на запросы времени, Ю.Хабермас и предлагает свои социально-культурные проекты, которые мы рассматриваем как важнейшую часть его просветительской программы.

2. Модель — проект

Поскольку в нашей работе речь идет прежде всего о проектах и моделях, необходимо сделать некоторые терминологические уточнения, тем более, что Ю.Хабермас как представитель определенной школы во многом следовал в понимании моделей и проектов за своими «учителями» и предшественниками.

Качественное своеобразие моделей, созданных Ю.Хабермасом, их особый статус определяется тем, что у них необычный и сложный объект — *социальный прогноз*. В этом случае бессмысленно строить модель как

аналог существующего: с гносеологической точки зрения модели, ориентированные на будущее, не могут быть «представителями», «заместителями» оригинала ни в познании, ни на практике. В этом смысле ими не были даже «критические модели», как их называли философы Франкфуртской школы, широко использовавшие их для характеристики существующей общественной ситуации. Для «франкфуртцев», традиции которых наследовал Ю.Хабермас, было характерно понимание моделирования как метакритики практического разума и построение целого ансамбля критических социальных анализов, носящих остронегативный характер, что соответствовало их главной методологической установке — подвергнуть критике существующее.

Позитивные аспекты таких моделей, если и намечались, то намеренно не носили конкретного характера. Согласно «критической теории», моделирование не формулирует цели или идеала в виде какой-либо позитивной модели, так как его суть оказывается *в самом процессе* и поэтому не может быть определена однозначно: оно представляет собой нечто вроде «составления», композиции в духе М.Вебера; имеется в виду использованный им в работе «Хозяйство и общество» (1921) принцип, согласно которому социологические понятия составлялись постепенно из отдельных, взятых из исторической действительности составных частей, поэтому окончательная формулировка стоит не в начале, а в конце исследования.

Такие установки развивал, например, в «Негативной диалектике» Т.В.Адорно, призывавший «мыслить моделями», которые несли бы не только критическое содержание, но и познавательный потенциал, «открытый» с точки зрения социальных прогнозов. Неконкретность, «открытость» его моделей означала намеренный отказ от рационального конструирования аналога действительности, поскольку их главной целью явля-

лось выявление критических аспектов действительности; прогнозы же, позитивная программа оставались «открытыми», что неизбежно оборачивалось их ограниченностью.

В духе традиции Ю.Хабермас создал целый ряд такого рода моделей, но с той существенной разницей, что практически с самого начала, еще с 60-х годов, пытался преодолеть ограниченность таких методологических подходов, в частности в отношении позитивной разработки цели, придавая этому аспекту большое значение. Модельный подход Хабермаса — это прежде всего и в целом — объясняющие модели с процедурами объяснения и интерпретации современной социальной действительности; это — метод познавательного отношения к миру, охватывающий такие сферы, как мировоззрение, просвещение, поведение, межличностные отношения, языковое общение и др., которые в отличие от объектов механической модельности трудно представить наглядно. И хотя ясно, что речь идет не о чувственно воспринимаемой модели и не о математических абстракциях, все-таки автор стремится прописать выдвигаемые им положения так, чтобы их своеобразное «иное бытие» предстало как очевидное. С этой целью философ прибегает к графическим изображениям, построению схем, таблиц и др., предметом которых становятся такие сложные социальные объекты, как структура общественных связей, формы общения, типы дискурса и др., руководствуясь стремлением точнее передать отвлеченное философско-социологическое знание и представить его в виде наглядных образов. В проективных концепциях Ю.Хабермаса, касающихся проблем коммуникации, поведения, языка и др., модель выступает в своей основной роли, являясь не только средством отражения, сколько определенного *вос*-создания объекта, его «инобытия». Построения Ю.Хабермаса предполагают также и истолкование нового, но доступного пониманию через известное или желаемое. Здесь

мы имеем дело с прогностическими концепциями, в которые вкладываются гипотетические представления о социальной действительности, прежде всего о человеческих отношениях, и рассматриваются условия и возможности такой ситуации.

При этом автор рисует не утопическую картину (или антиутопию, недостатка в которых сейчас не наблюдается), а задается вопросом, как это сделать. Эвристические возможности прогнозирования зависят от разных причин, однако известно, что добиться эффекта в социальном прогнозировании труднее, чем в техническом, поскольку первое включает ценностно-ориентировочную деятельность. Модель Ю.Хабермаса развивается именно в этом направлении и синтезирует три формы духовной предметности: знание, ценность и проект. При этом проект предстает как итог духовной преобразовательной деятельности и как проектирование новых форм общественной жизни, как направленная модель общественных явлений.

В этом смысле модели, предложенные Ю.Хабермасом, можно назвать «проектами», как это делает иногда и сам автор, следуя в этом за своими предшественниками, в частности за Г.Маркузе, у которого понятия модель и проект в прогностическом смысле оказываются идентичными. В данном случае правомерно употребление и понятия «Entwurf», означающего проект в смысле спроецированности на будущее. В таком же смысле как ориентированное на «открытость» будущего это понятие употреблялось и в теоретических построениях экзистенциалистов, например Х.-Г.Гадамера.

Социально-культурные проекты Ю.Хабермаса, обобщающие новые методы социальных наук, отражают общую тенденцию развития современного познания — на сближение с гуманитарным знанием и культурой, когда на передний план выходит целесообразная активная проекция новых человеческих отношений,

«нового исторического консенсуса», по терминологии Ю.Хабермаса. Причем эта проекция мыслится не только как объект теоретических построений, но и как предмет возможных практических решений и действий.

3. Альтернативные идеи «критической теории»

Инициаторами многих идей, положенных Ю.Хабермасом в основу своих проектов, явились основатели Франкфуртской школы — «критические философы», поэтому кратко осветим истоки и источники оказавшихся столь перспективными идей.

В одной из содержательных и интересных работ наших авторов о Франкфуртской школе ее деятельность была определена как «движение от «критической теории общества» к социальным теориям буржуазного реформизма»²⁰. Такое определение развития философской мысли у представителей школы, как нам кажется, верно отражает ее интенции — не ограничиваясь критикой существующего, предложить реформистские идеи и обосновать их в соответствующих теориях. Однако школа не ограничивалась этим. Ей было свойственно и совершенно очевидное намерение открыть новые перспективы, выйти на какие-то новые рубежи. Только вот какие? Это всегда было для школы большой проблемой, отсюда в ее работах и возникали означающие ценностную ориентацию, но довольно неопределенные и в то же время мнимо многозначительные понятия и выражения типа «Великий Отказ», «поиски Иного», «надежда по ту сторону отчаяния» и др.

Однако прошло время, и сравнительно небольшой (с конца 60-х годов, когда школа распалась), двух-трехдесятилетний период показывает, что интерес к много- томным критическим исследованиям школы значитель-

но поубавился, а разного рода «проекты», в свое время оцененные как недостаточно фундированные, реформистские, утопические и т.д., но все же указывавшие направления поиска, оказались созвучными одной из современных эпистемологических тенденций, апеллирующих к гуманитарному знанию и культуре, что в настоящее время вызывает повышенный как научный, так и общественный интерес.

Сказанное не следует понимать таким образом, что «критические теории» Франкфуртской школы — в сущности, дело всей ее жизни и творчества — списываются в архив. Это огромная работа, проделанная большими специалистами, высокообразованными людьми, завоевавшими всемирное признание, и, надо надеяться, давшая богатую пищу для саморефлексии культурной общности как в Европе, так и в Америке. В нашей философской литературе эти критические тома в свое время не получили должного освещения по разным причинам, главным образом идеологическим: ведь по издательским коридорам проходили только те работы, которые содержали критику этих «критических теорий» с точки зрения господствовавших тогда у нас идеологических доктрин. Методологические просчеты, допущенные при таком подходе, на наш взгляд, можно свести к двум основным: во-первых, в порядке самокритики следует отметить, что наш методологический подход к этим теориям был ограничен и направлен не столько на исследование их критического содержания, а тем более позитивных перспектив, сколько на их сопоставление с определенными, догматически понимаемыми положениями марксизма и выявление их несоответствия последним. Такой подход приводил к методологической редукции, что в свою очередь сказывалось на осмыслении и интерпретации этих теорий в целом. Причем такие сопоставления проводились несмотря на то, что «франкфуртские философы» совершенно сознатель-

но исходили из такого несоответствия и сами указывали на него, поскольку считали многие положения марксизма, при всем своем уважении к нему, устаревшими и не отвечающими современным общественным потребностям. Второй методологический просчет состоял в том, что критика современного общественного состояния, содержащаяся в «критических теориях», должным образом не оценивалась. По той причине, что она-де не звала к радикальным, т.е. революционным, переменам. Всякая же другая критика, согласно нашим бывшим доктринам, неизменно объявлялась «мнимой», «ложной» и т.д., а не связанная с социальной революцией проективная деятельность — псевдореволюционной, а значит, неистинной, прожектерской. Сами же проекты и модели по существу не рассматривались и на основе исходных постулатов объявлялись несостоятельными, нереальными, утопическими и т.д. И все же, возвращаясь сейчас к работам наших бывших советских авторов, а также философов бывших соцстран, справедливости ради нужно сказать, что в них содержится много интересного и содержательного материала, который удавалось проташить под видом критики. В бесконечных сопоставлениях с марксизмом подчас тонули интересные мысли и рассуждения, но, безусловно, всякий думающий читатель может почерпнуть из этих публикаций многое. (На эту тему как-то уже высказывался Ю.Н.Давыдов, первооткрыватель и специалист по Франкфуртской школе в нашей отечественной философии.)

В условиях сегодняшней ориентации нашего государства на западные образцы общественного устройства, возможно, небесполезно было бы вернуться к этим «критическим теориям», задающим определенный критический масштаб по отношению к этим образцам, и заново проанализировать их, исходя из современных взглядов и общественных потребностей.

Исследователи деятельности Ю.Хабермаса не раз обращали внимание на то, что его проекты близки программным идеям основателя школы в ранний период его работы в Институте социальных исследований, связанный с разработкой основ «критической теории». Поэтому сначала выделим эмансипационные проекты *М.Хоркхаймера* (1895-1973), которые в 30-ые гг. еще не приняли определенной формы, однако уже из самой критической проблематики и критических контекстов вырисовывалась картина, не оставляющая сомнений в том, что они направлены на поиски выхода из сложившейся ситуации как в обществе, так и в науке и могут быть рассмотрены как культурцентристская исследовательская программа с преимущественным вниманием к проблемам просвещения, образования, мировоззрения, нравственности. Другой аспект проектов М.Хоркхаймера связан с поиском нового субъекта истории, каким оказывался критически мыслящий индивид или — в других контекстах — группа критически мыслящих интеллектуалов. В сущности, у Хоркхаймера проблематизируются не только логически первичная критическая общественная ситуация, но и гипотетические построения, основанные не на реальных предпосылках, а на соображениях на уровне теоретического познания.

В 1968 г. в предисловии к новому переизданию своих работ 30-х годов М.Хоркхаймер указывал на то, что выдвинутая школой «критическая теория» коренным образом отличается от традиционной, прежде всего критической рефлексией по отношению к существующему, в том числе и к имеющимся видам знания. Хоркхаймер подверг критике опирающуюся на логико-математический аппарат рационалистическую методологическую традицию, в том числе в общественных науках и современной философии в целом. Прежде всего имелся в виду позитивизм и его методология, но критика относилась ко всей традиционной науке. Обосновывалась несосто-

тельность современной науки, ее неспособность осмыслить социальную действительность в ее исторических сдвигах, напряженности, противоречиях, проявляющихся во всех возможных областях и формах. Особенно резко М.Хоркхаймер критиковал социальные теории, в том числе марксизм, на том основании, что они не способны отразить сложную общественную ситуацию и картину мира в целом, которая предстает перед современным человеком. Не отрицая действительности естественнонаучных методов в своей области, М.Хоркхаймер перенес акцент на общественно-историческую природу и социально-культурные аспекты знания, где эти методы неэффективны и, в сущности, бесполезны. В «критической теории» подвергались критике не только заявка научного знания на выражение целостного взгляда на мир и его притязания выступать в качестве всеобщей методологической программы, но и его способность решать многие жизненно важные вопросы, в частности учитывать действие ценностно-практических факторов на направление общественного развития. Все виды социальных и социологических теорий оценивались как апологетические по отношению к нынешнему кризисному положению. Была подвергнута критике и марксистская философия и политэкономия на том основании, что осуществивший революцию в теории познания марксизм с его «учением о фундаментальной исторической роли экономических отношений»²¹ не оставил места прежней философии и утвердил принципы социально-экономического анализа общественных явлений.

Но это критика. А что же было нового? Если охарактеризовать направленность критической теории в целом, то, разумеется, для нее прежде всего характерна критическая рефлексия, но и ее «эмансипационные устремления» очевидны с самого начала. Критическая теория, действительно, во многом основывалась на новых методологических и мировоззренческих посылах.

М.Хоркхаймер разъяснял, что определение «критическая» в названии теории характеризует ее существенное качество как диалектической теории общества, в центре которой находится «критическое, или человеческое, отношение». Этот «человеческий» ориентир мы и должны иметь в виду, когда речь заходит об основных идеях и традициях школы. У Хоркхаймера он проявился в разработке проблем разума и критического самосознания в условиях, угрожающих свободе и самосохранению человеческой индивидуальности, а также в «поисках совсем иного» («Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen»). Позднее в философской литературе основную его проективную концепцию стали называть обобщенно, по главной проводимой в ней мысли «проектом радикализации критического самосознания индивида». В целом этот проект можно представить в виде некоторых перманентных идей, которые высказывали затем и другие представители школы, обогащая и конкретизируя его.

Основные положения проекта можно охарактеризовать следующим образом. Школа считала себя «гегелевской» и при рассмотрении вопросов познания и критического разума, а также природы познающего субъекта постоянно апеллировала к Г.В.Ф.Гегелю и И.Канту, для которых самопознание было ключом к пониманию всякого знания. Опираясь на это положение, представители школы утверждали, что необходим новый подход к вопросам мировоззрения и самопознания, к диалектике общественных отношений, в котором должны соединиться анализ основополагающих понятий самосознания с критическим анализом общественной ситуации. Согласно проекту критическое самосознание означает, что человек может адекватно эксплицировать как окружающий мир, так и свое положение в этом мире, причем имеется в виду не только практическое окружение, но и средства понятийного анализа, иными словами, «лингвистическая картина» мира. Критическое самосознание предпо-

лагает также способность критически проанализировать готовые, сложившиеся формы мышления и поведения своего и окружающих, определенные действия и т.д., то есть, говоря словами Т.Парсонаса, способность осознать «функциональные императивы». Более того, критическое самосознание должно быть нацелено на то, чтобы понять смысл происходящих изменений, в том числе в общественной сфере, в системе морали, права и т.д., и выработать соответствующие средства регуляции и координации действий. Но иметь правдивое представление о мире — это только одна из задач. М.Хоркхаймер с самого начала нацеливал свой проект на альтернативу не только существующим теориям, но и социальной реальности как таковой, объявив, что задачей «критической теории» является по мере сил способствовать завершению предыстории человечества и достижению счастья людей²².

В 30-ые годы многие увидели в такой направленности ответную реакцию Франкфуртской школы на появившиеся в то время многочисленные пессимистические общественные теории, поскольку ее представителями было совершенно четко заявлено, что критический анализ для нее — не самоцель: он должен служить выявлению новых возможностей и некоторых освободительных общественных тенденций, а в перспективе — установлению новой социальной практики и новых человеческих отношений²³.

Заметим, что эти идеи высказывались М.Хоркхаймером в 30-ые годы, печально известные господством фашистской идеологии и мощнейшей пропаганды, имевшим своим результатом превращение миллионов людей в послушную, управляемую массу. Проблема манипуляции общественным сознанием получила освещение и в работах других представителей школы — Г.Маркузе, Э.Фромма, В.Беньямина, которые рассматривали указанную тенденцию как форму несвободы и

усиливающуюся опасность утраты критического самосознания («второго измерения», как потом скажет Г.Маркузе), столь необходимого во времена все более широкого распространения политики фашизма. Франкфуртские философы в ряде работ активно выступили против фашистской идеологии, массивное наступление которой было одной из причин, почему школа так остро ставила вопрос о необходимости формирования критического мировоззрения вообще и радикализации критического самосознания в частности. Приемником этого направления ее исследований и выступил Ю.Хабермас.

Идеи сознания, самосознания, критической рефлексии развиваются Ю.Хабермасом на протяжении всего его творчества. Делая их предметом рассмотрения в самом начале работы, отметим, что они не могут быть полностью раскрыты в рамках проблематики, касающейся собственно сознания, и будут освещаться и далее, в других контекстах, в частности в связи с критикой идеологии, так называемого «технократического мышления», рациональности и др. Выдвижение на первый план этих идей объясняется тем, что их обсуждение предполагает выяснение целого ряда важных философских вопросов — о статусе субъекта как личности (индивидуальности) в современной ситуации, о задачах и возможностях человека в плане преобразования социальной реальности и др. Поскольку в наше время выполнить свою познавательную и созидательную роль без ценностной ориентации человеку невозможно, обращение к вопросу о самосознании предполагает и решение задачи по выработке программы целей и ценностей, конкретных социальных действий.

Трактовку Ю.Хабермасом сознания и самосознания трудно подвести под существующие типы интерпретаций. Она далека от натуралистического редукционизма, так как по сути не касается вопросов о физиологической стороне процесса сознания, механизмах его

работы, формально-логических средства осмысления действительности и др. Сознательная сущность человека постулируется в ней как нечто изначальное и непреложное; сознание, самосознание и сознательное поведение определяются как свойства любого человека, хотя и проявляющиеся по-разному, но существующие не вне и помимо человеческого индивида и не являющиеся исполнителями воли некой надсубъективной силы. Ю.Хабермас учитывает психологический аспект, субъективные стороны формирования и функционирования сознания, но в его трактовке сознание и самосознание предстают как продукт иных, непсихологических процессов – прежде всего социальных и культурно-исторических.

Сознание как *differentis specifica* человека выступает как исторически обусловленное, имеющее определенное социокультурное содержание и форму. Характерные для данной эпохи общественно-экономические отношения людей формируют и определенное сознание, и психический облик человека, поскольку сознание возникает как осознанное бытие, отражение определенного образа жизни, когда конкретное бытие человека включено в определенную систему общественно-исторических отношений. Основу сознания составляет образ жизни, поэтому оно реально, регулирует деятельность человека, вооружает его способами воздействия на окружающий мир, включаясь, таким образом, в реальный процесс жизни людей и приобретая огромное значение в практической деятельности. Эта взаимосвязь и является предметом рассмотрения Ю.Хабермаса. Он далек от всякого рода упрощенческих представлений о сознании, но коль скоро его интересует изменение направленности практической деятельности и ценностной ориентации в нынешнем обществе, для его концепции в данном случае важна именно эта сторона.

Однако в отличие от социоморфной и культурологической трактовок, исходящих из приоритета общественного сознания и ограниченности субъекта (индивидуального сознания) пределами определенного культурного пространства, Ю.Хабермас, признавая большую роль социокультурных и жизненно-практических детерминантов в процессе осмысления реальности, видит свою задачу в том, чтобы отыскать (или выработать) факторы, которые позволили бы даже в неблагоприятных условиях преодолеть зависимость от господствующих форм общественного сознания (особенно идеологии, а также некоторых установок религии, морали, права и др.) и сохранить независимость и критичность сознания.

В центре внимания Ю.Хабермаса — самосознание человека как субъекта деятельности, главным образом — в социальной сфере. Сознание имеет социальную природу; ему также присущи аподиктические (т.е. имеющие и сохраняющие свою всеобщность и необходимость) смыслы, например речевые средства общения, способность осваивать разные способы трансляции знания и объективации духовно-практической культуры. Но прежде всего самосознание — это наше «Я», субъективная реальность нашего духовного опыта. Восприятие и осмысление социальной реальности (как и всякой другой) — это прежде всего субъективный акт, и человеку свойственно не принимать на веру то, что есть; так что критичность, в том числе обращенная на самого себя, является естественным свойством сознания. Критическое самосознание может быть понято через способность человека постоянно внутренне обращаться к самому себе *как к другому*, и эту способность также можно отнести к аподиктическим смыслам нашего сознания.

Вместе с тем, согласно Ю.Хабермасу, следует считаться с результатами исследований З.Фрейда, согласно которым необходимым условием человеческого существования и бытия является и «Id» (бессознатель-

ное), которое может вступать во взаимодействие с сознательным, но в целом нужно исходить из того, что сознание — не марионетка, оно связано с рефлексией и способно к самоконтролю. В осознанном переходе к рефлексированию проявляется активность сознания, его способность усматривать в наличном бытии иные ориентиры в форме субъективно представляемых условий, возможностей и целей. Рефлексивное сознание предшествует деятельности человека как целесообразной и имеет место там, где требуется предварительная работа сознания (сначала в представлении) по формированию цели или плана будущего действия. Поэтому вполне правомерно рассматривать рефлексивное сознание в связи с процессами целеполагания и целеосуществления.

Ю.Хабермас считает возможным развивать способность к рефлексивному мышлению, в котором выделяет разные уровни: 1) рефлексию как воссоздание характеристик объектов (Nachkonstruktion), как последующее построение с целью получения отчетливого представления или знания, если речь идет о теоретической рефлексии; и 2) саморефлексию (Selbstreflexion) как установку на осознание собственного опыта в духе феноменологических представлений о потоке сознания как непрерывном, изменчивом, составляющем подлинную субстанцию субъективной человеческой жизни. При этом сознание и саморефлексия не отождествляются: в отличие от сознания саморефлексия делает предметом анализа само сознание, когда осознается, осмысливается само отражение и лежащая в его основе практическая деятельность. Для Ю.Хабермаса важно подчеркнуть, что человек способен «осознавать свое сознание», «мыслить себя», осознать себя как личность. Но вместе с тем самосознание проявляется как рефлексия, имеющая по природе своим единственным источником предметную деятельность, а не свои собственные структуры и функционирование²⁴.

Вопрос о необходимости радикализировать то, что мы определяем как реальное сознание (Realitätsbewußtsein), и критическую рефлексию, ставил еще Т.В.Адорно, отграничивая такого рода сознание от механического и овеществленного, имеющего место там, где господствуют клишированные, искаженные представления о жизни и где сознание используется в качестве аппарата для достижения функциональных целей. Критику Т.В.Адорно считал «почвой разума и буржуазного мышления вообще», использовал ее против «запущенного разума» в условиях прагматической вульгарной идеологии (особенно в США) и ратовал за движение к критическому образу мышления как показателю его зрелости и рациональности, то есть подлинной человеческой ценности²⁵.

Радикализация критического самосознания индивида для Ю.Хабермаса означала качественно новый уровень саморефлексии, который может быть достигнут не только посредством усилий интеллекта и определенных критико-логических процедур, но и мыслимо-чувственного обращения человека к самому себе, постоянного видения и переживания образа своего «Я». Радикализация предполагает сосредоточенность на внутренних факторах (в отличие от навязываемой извне идеологии), концентрацию направленной на себя воли и рефлексивность мышления, нацеленного не столько на бытийно-субъективный процесс, формирующий психику человека, сколько на осознание того, насколько сам субъект способен отрефлексировать не биологически, а социально заданные смыслообразы, составляющие основу его миропонимания.

Радикализировать самосознание можно за счет субъективных факторов, связанных с духовным миром человека, его знаниями, нравственной и эстетической культурой. Наконец, этому могут способствовать внутренние стимулы, коренящиеся в поисковых и креативных способностях и функциях сознания, посредством которых

осуществляется свободное отношение к рассматриваемой реальности и переход к целеполагающей, сознательной форме действия. Они могут проявляться в форме субъективного видения образов новых средств и способов достижения цели или идеала, сначала мысленного, а затем и практического. Следствием такой радикализации может быть более глубокое понимание культурно-исторической динамики, а на этой основе и продуктивное прозрение, открытие новых возможностей социального бытия человека, который сам становится разумным творцом как своей собственной, так и общественной жизни. Не случайно в этом мыслительном контексте речь идет и о воображении как способности создать целостный образ решения поставленных задач.

Таким образом, развитие саморефлексии у Ю.Хабермаса оказывается связанным с «эмансипационным интересом», под которым понимается не просто развитие познания, познавательного интереса, но движение человечества по пути просвещения и самоосвобождения от разных форм господства. Развиваясь как сопряженные, саморефлексия и эмансипационный интерес выступают как движущая сила не только функционирования общества, но и перманентного процесса образования и научения, без которых были бы невозможны самосохранение и духовное самосовершенствование человечества²⁶.

Совершенно очевидно, что в трактовке сознания и самосознания Ю.Хабермас следовал гегелевским традициям, в частности основным положениям, содержащимся в «Феноменологии духа». Гегель отмечал, что в структуру сознания целиком входит то, что существует объективно, вне сознания, а предмет для самосознания находится не вне его, а является его собственным продуктом. В качестве самосознания сознание выступает как идентичное самому себе (Я=Я). Самосознание проявляется в рефлексивности, которая выступает как ак-

тивная мыслительная форма, способная удовлетворить потребность человеческого сознания в объективном знании самого себя. Однако самосознание не сводится к рефлексии. Согласно Гегелю, специфика самосознания заключается в том, что оно проявляется и как форма духовного творчества, созидающая деятельность сознания²⁷. Таким образом, самосознание, по Гегелю, — это не только способность, но и действительность, что и имеет первостепенное значение для разрабатываемой Ю.Хабермасом проективной концепции, согласно которой человек выступает творцом духовной реальности и креативно преобразованного мира.

В трактовке самосознания и саморефлексии Ю.Хабермас опирался на фундаментальные гегелевские положения о мышлении. Им, в частности, учитывалось то, что, говоря о мышлении, Гегель имел в виду не мышление отдельного человека и не психический акт отдельного субъекта познания, а ту всеобщую способность, которая определяется как «коллективный разум» человечества. С психологической точки зрения под «мышлением» Гегель также понимал не индивидуальный психический процесс упорядочения таких психических единиц, как ощущение, переживание, представление или образ, а действительный процесс производства знания как коллективного богатства человечества. Для концепции Ю.Хабермаса были важны также гегелевские мысли о том, что именно всеобщие человеческие способности обеспечивают человеческую жизнедеятельность и выступают в качестве культуuroобразующего фактора.

Примечательной особенностью проективных концепций школы, в том числе Ю.Хабермаса, было то, что составляющие их основу теоретико-методологические разработки были тесно увязаны с насущными социальными проблемами, с попытками осмыслить современные тенденции общественного развития и выявить

их влияние на самосознание человека. В этом отношении весьма показательное освещение философами школы проблем, связанных с НТР и возникновением так называемого технократического мышления. Одним из основных отправных положений школы и весьма примечательной чертой проективных соображений еще у М.Хоркхаймера являлось то, что он не связывал развитие критического самосознания с возрастающим влиянием науки и техники. Это была прозорливая антисциентистская позиция, которая оказала существенное влияние на научно-технические концепции Ю.Хабермаса. Философы школы еще на заре технического века обратили внимание на тот факт, что наука в современном обществе служит не собственно познавательным целям на благо человека, а лишь обеспечению технологии, широко используемой в антигуманных целях, в частности для усиления растущего управления и манипуляции общественным сознанием. Еще задолго до «Диалектики просвещения» (1947), где этот вопрос был поставлен особенно остро, М.Хоркхаймером и Т.В.Адорно была подвергнута критике социальная индифферентность, конформизм, а следовательно, нравственная и духовная деградация современного человека, все отчетливее проявляющаяся в условиях НТР. В этом совместном труде (который был недавно переведен на русский язык и стал широко известен) критика усилилась, характеристика современности как «помрачения разума» и рассмотрение истории как смены форм «саморазрушающегося просвещения», теряющего в XX-ом веке свои прогрессивные функции под напором пагубного влияния аппарата господства, стали резко негативными. Это был весьма нелюбимый портрет послевоенной эпохи и наметившихся тенденций общественного развития, изученных авторами во время эмиграции и уже на основе нового опыта — американского образа жизни.

Вначале прошедшая незамеченной (к тому же изданная в первые послевоенные годы в Амстердаме), «Диалектика просвещения» не случайно стала широко извест-

на значительно позже, к 60-ым годам, когда теоретически осмысленные в ней проблемы стали очевидны. Оценки ее были различны, во многом спорны, большею частью негативны в силу чрезмерного пессимизма и тотального отрицания. Однако было ясно, что в работе нашли отражение существенные тенденции общественного развития, многими еще не осознанные, но уловленные авторами и охарактеризованные посредством таких категорий, как «господство» общественных институтов, подавление отдельной личности, страх перед анонимными силами государственности, потеря разумом своей независимости и крушение иллюзий, связанных с просвещением.

Этот, условно говоря, понятийный лексикон (имеется в виду не только понятийный аппарат, но и определенные формулировки, тезисы и т.д.) вошел во все последующие работы не только авторов труда, но и их последователей, в том числе Ю.Хабермаса, развившего многие упомянутые здесь идеи²⁸.

Наиболее обоснованной была критика идеологии, которая заняла центральное место и составила ядро «критической теории»; конструктивные положения ее были менее заметны в силу того, что школа принципиально не считала нужным формулировать свои идеалы. Но они не отвергались, а вытекали из критики как некие идеально-типические конструкты, еще требующие аналитической разработки.

4. Критика идеологии как отправной пункт проектов Франкфуртской школы

Критика идеологии строилась таким образом, что в связи с ней рассматривались многие другие вопросы, в частности касающиеся проекта критического самосознания индивида. Идеологической проблематике уделялось исключительно большое внимание как со стороны старшего, так и молодого поколения Франкфуртс-

кой школы. Не случайно Ю.Хабермас рассматривал социальную философию школы в целом, как по существу перманентную критику идеологии: в ней, отмечал философ, «...общественная теория принимает форму критики идеологии»²⁹.

В самом деле, критика позднего капиталистического общества, критика буржуазной культуры и морального отчуждения человека, осуществляемая школой, имела важное значение, однако ее характерной особенностью являлось то, что она была определенным образом направлена и преследовала цель вскрыть неявные механизмы господства и сделать очевидным тот факт, что человек в современном мире подвергается угнетению со стороны социальных сил не только и не столько вследствие экономических причин, сколько в результате своих ложных представлений об обществе, своего «отчужденного сознания», «помрачения разума» (выражение М.Хоркхаймера). Отсюда в качестве альтернативных идей выдвигались предложения типа «морально осудить капитализм», раскрыть смысл самого этого понятия как означающего отношения господства и подчинения, осуществить «революцию в сознании», которая бы освободила человека от угнетения и ложных представлений, и т.д. В качестве главного средства такого процесса провозглашалась критика, критическая рефлексия. Чтобы придать особое значение этому в общем-то обычному способу мышления, франкфуртские философы обосновали положение о принципиальной, радикальной, «тотальной» критике.

В марксистской литературе концепция критики идеологии Франкфуртской школы оценивалась, как уже отмечалось, с позиции соответствия, вернее несоответствия ее марксизму. При всей методологической ограниченности такого подхода марксистскими критиками была уловлена и сформулирована главная общая черта — при некоторых незначительных различиях в пони-

мании сущности идеологии и современного идеологического процесса все они исходили из трактовки всякой идеологии независимо от ее социального и теоретического содержания только как ложного, извращенного, отчужденного сознания³⁰.

Другой аспект связан с критикой идеологии как мощнейшего инструмента манипуляционной политики, формирующей неадекватное, неистинное, идеологизированное представление о действительности. Обосновывалось положение о том, что идеология служит средством для ложной консолидации и «тождества» индивида с системой, а тем самым и сохранения ее. Идеология оказывает пагубное воздействие на все сферы жизни человека — через систему воспитания, образования, средства массовой информации вплоть до того, что она становится орудием формирования стандартизированного мышления. Круг, таким образом, замыкается. В силу этих причин освобождение от влияния идеологии рассматривалось как задача первостепенной важности и для общества в целом, и для каждого человека.

Следует особо отметить, что говоря об идеологии, философы школы и Ю.Хабермас, как правило, имели в виду не марксизм, с которым обычно у нас связывается это понятие, а разные формы («механизмы») современной идеологической политики — идеи, ценности, жизненные приоритеты, насаждаемые и внедряемые всеми возможными средствами, широко пропагандируемые и в результате формирующие ложные интересы и потребности, направленные на стабилизацию системы.

Одно из важнейших направлений исследования идеологии было задано статьей *М.Хоркхаймера «Новое название идеологии?»*³¹, в которой была подвергнута критике довольно модная тогда концепция «социологии знания» К.Мангейма, выдвинутая им в книге «Идеология и утопия»³² и посвященная исследованию идеологического мышления, отношений идеологии и науки, а

также выявлению идеологического характера марксизма. В определенном смысле именно к этому кругу вопросов обращается и Ю.Хабермас, варьируя уже прозвучавшие названия и трансформируя их в своё, ставшее знаменитым, — «техника и наука в качестве «идеологии». Последнее слово Ю.Хабермас всегда брал в кавычки как условное, прекрасно понимая отличие анализируемых им понятий техники и науки от идеологии. Что же тогда имеется в виду? Для выяснения этого вопроса обратимся к работе К.Мангейма, исходившего из марксистского положения о социальной обусловленности и классовом характере общественного сознания, которое вследствие этого не может быть истинным и превращается в ложное сознание, идеологию. Рассматривая далее соотношение идеологии и науки, К.Мангейм утверждал, что беспристрастность и «надпартийность» науки обеспечивают ей объективность и что при утрате этих своих качеств она превращается в идеологию. Именно такой оказывается общественная наука, если она опускается до классового мировоззрения (как марксизм). Выход К.Мангейм видел в том, чтобы следовать с надклассовой позиции современной общество, свободно сопоставить и синтезировать различные точки зрения, преодолевая партикулярность и субъективизм всякой классовой идеологии. Осуществить такого рода «мировой синтез» различных «углов зрения» может только особая, внеклассовая группа интеллигенции — интеллектуальная элита как воплощение «свободно парящей духовности», но и то лишь потенциально. К.Мангейм высказал ряд критических замечаний в адрес логического позитивизма, а также марксизма. Однако М.Хоркхаймер счел эту критику недостаточной и в свою очередь критиковал «социологию знания» К.Мангейма за идеализм исходных позиций и созерцательно-метафизический характер, мало чем отличающийся от идеалистической метафизики с ее претензиями на конечные истины.

Известно, что К.Мангейм называл свою точку зрения «реляционизмом», изображал историю общественной мысли как столкновение классово-субъективных мировоззрений, каждое из которых является «частичной идеологией», т.е. заведомо ложным, искаженным отражением социальной действительности, а все в совокупности — «тотальной» всеобщей идеологией. В свои размышления о новой идеологии К.Мангейм включает и утопию, которая в отличие от идеологии, защищающей существующее и выполняющей консервативную общественную функцию, ориентирована на будущее, выражая взгляды обездоленных слоев. Однако, замечает К.Мангейм, и утопия может превратиться в идеологию в случае прихода этих слоев к власти. И только творческой интеллигенции доверяется миссия сохранения демократии в условиях т.н. «массового общества».

Одной из видных фигур, включившихся в обсуждение этих идей раньше Ю.Хамербаса, был Г.Маркузе, позиция которого проливает свет, в частности, на то обстоятельство, почему в проективные концепции школы марксистские идеи вошли в весьма ограниченном виде, а также на причины неприятия формирующегося технократического сознания и рациональности.

5. Отношение к марксизму и новая ценностная ориентация

Отношение школы к марксизму было далеко не однозначным. Г.Маркузе, как было отмечено выше, в работе «Новые источники обоснования марксизма» взял на себя задачу по-новому интерпретировать К.Маркса и соответственно предложил разработанную им самим новую теорию общества, которую он называл, однако, марксистской. Революционные идеи как изжившие себя и переродившиеся в насилие в ней отвергались. Это

положение разделяли все философы Франкфуртской школы, каждый по-своему его обосновывая и исключая из числа перспективных. Не был исключением и Ю.Хабермас, проявивший приверженность этому принципу во время «левого движения».

Марксизм, по мнению Г.Маркузе, разрушил прежнюю философию, но сам философией не стал, а задал лишь определенный мировоззренческий ориентир. Вслед за своими предшественниками в интерпретации марксизма Г.Лукачем и К.Коршем, а также М.Хоркхаймером и другими представителями школы Г.Маркузе высоко ставил марксизм как общественную критику и именно так предлагал его рассматривать, приветствуя также и обращение к гуманистическим идеям молодого К.Маркса.

Эти и другие положения Г.Маркузе оказали большое влияние на общественное сознание того времени, прежде всего политическое; его работы стали рассматриваться как одна из «философских вершин» школы. Многие его идеи, в том числе касающиеся оценки марксизма, были развиты и в проективных концепциях Ю.Хабермаса.

Справедливости ради следует отметить, что в то время, когда у нас, если можно так выразиться, мода на марксизм совсем прошла, в западной философии и в работах Ю.Хабермаса он по-прежнему высоко оценивается и как важнейший этап в развитии критической философии, и как экономическое учение, правда, — и это является предметом постоянной полемики — об определенном, но фактически уже пройденном этапе развития капитализма³³. Неадекватное современному позднекапиталистическому обществу, марксистское учение трактуется как во многом устаревшее, но и не списывается вовсе, о чем свидетельствуют, в частности, дискуссии о неомарксизме 60-х гг., в которых, как отмечалось ранее, активно участвовал Ю.Хабермас. Однако и он еще в работах 60-х гг. признавал, что марксизм как идейно-

революционный феномен уже не существует и, следовательно, не может выступать в качестве движущего фактора современного общественного развития. Со времени дискуссии о неомарксизме Ю.Хабермас не скрывал, что его социальная теория направлена на ревизию марксизма (что отмечали и его соратники по Франкфуртской школе, в частности А.Вельмер).

Однако для наших целей важно выделить прежде всего такие аспекты и идеи учения К.Маркса, которые сказались на проективных концепциях Ю.Хабермаса. Первой, на наш взгляд, должна быть отмечена марксова идея создания критической общественной науки, поскольку, как отмечалось ранее, проекты философов Франкфуртской школы – и к Хабермасу это относится в большей степени – вытекали из критических социальных концепций. Основополагающее значение для них имело Марксово критическое исследование феномена «эксплуатации», отчужденного труда и отчужденной практики, а также некоторых других сторон капитализма. Тем не менее критика, которая главное зло усматривала в частной собственности и ставила своей целью довольно ограниченное освобождение пролетариата (от внешних отношений господства, эксплуатации и угнетения), а также понимание революционной практики как пролетарского движения, уже не соответствовали запросам нового общества, перед которым встала задача радикального, универсального человеческого освобождения – как восстановления самоидентичности, автономии, реализации своего творческого потенциала, способности осуществить свободу действий, воли, автономный выбор среди альтернативных возможностей, прежде всего социальных, и т.д.

Вместе с тем эти задачи не противоречат К.Марксу, который характеризовал нашу эпоху как переходную от отчужденного к освобожденному человечеству и выдвинул в качестве «категорического императива»

учение, согласно которому утверждалось, что человек есть высшая цель для человечества, что смысл истории состоит в практическом осуществлении потенциальной человечности, содержащейся в каждом человеке, а коммунизм предполагает «развитие богатства человеческой природы как самоцель»³⁴.

В этом можно усматривать переключку Марксовых идей с направлением деятельности школы, из которой вышел Ю.Хабермас и которая, по словам ее основателя М.Хоркхаймера (как было отмечено), ставила в центр своей «критической теории» «человеческое отношение». Можно провести и другие параллели. Так, имея в виду обращение Ю.Хабермаса к проблемам коммуникации, общения и консенсуса, которые мы рассмотрим ниже, отметим, что К.Маркс в своем «конструировании хода истории» говорил и об «универсальном общении», в результате которого ограниченные индивиды сменяются индивидами всемирно-историческими, эмпирически универсальными³⁵. Сходным было и отношение к утопии. Гуманистические идеи и критика существующего понимания гуманизма пронизывают все творчество К.Маркса, от «Немецкой идеологии» до «Капитала»; однако он не был утопистом и не разрабатывал эти идеи в духе моральных утопических традиций. Напротив, поздний К.Маркс резко высказывался против утопического сознания, в том числе в своих собственных ранних работах, и критиковал утопический социализм своего времени, включая коммунистические утопии Э.Кабе, Т.Дезами с его «Кодексом общности» (1842) и идеи «уравнительного коммунизма» В.Вейтлинга. В гуманистических идеях К.Маркса проявилось его проективно-конструктивное отношение к действительности, которую он оценивал как критический мыслитель и ученый, развивший метод диалектики как метод целостного критического исторического мышления (включающего перспективу), чем его учение и отличалось, причем ра-

дикально, от других и прежде всего позитивистски ориентированных концепций таких экономистов и социологов XIX — нач. XX вв., как Дж.Милль, О.Конт, Э.Дюркгейм и др.

По мнению Ю.Хабермаса, марксистские гуманистические идеи должны быть проработаны общественными силами нового времени с учетом изменившихся условий. Разумеется, к числу таких ученых принадлежит и сам философ, исследовавший вопросы о том, как, какими путями могут быть осуществлены эти идеи и на какие альтернативные исторические тенденции следует при этом опереться.

Ю.Хабермас говорил о необходимости социальных преобразований, но — и это принципиальное положение — в рамках той же социальной системы. Такой подход не встретил поддержки даже у умеренных представителей второго поколения Франкфуртской школы: он казался им непривлекательным, традиционным, рутинным, неинтересным для большинства людей. Говорилось о необходимости нового подхода, который пытались увидеть в марксизме, маоизме, анархизме и идеях самой школы. Ю.Хабермас же был убежден в том, что интерес к этим идеологиям — временное явление и что ставки на них будут стремительно падать. (Время показало, что он был абсолютно прав.) В работе «Теория и практика» он писал о том, что следование идеям марксизма вылилось в такую политическую реальность, которая стала угрожать демократическим свободам Запада. Пример тому — СССР и его влияние, принудительное распространение им своей политики, особенно после победы в 1945 г. На основании неудачного практического опыта по осуществлению марксистских идей в ряде стран утверждалось, что марксизм непригоден в качестве теоретической основы какого-либо прогрессивного движения. Он может сохранить свое значение только как критика. Основные положения марксизма о

закономерностях исторического развития, т.н. учение о базисе и надстройке, так же как и теория социалистической революции, уже не отвечают современному моменту и должны быть «сняты»³⁶.

С целью осмысления значительных общественных перемен Ю.Хабермас разрабатывает и формулирует новые категории, названные им «труд» и «интеракция» (взаимодействие). Под «трудом» понималось целерациональное действие, включающее в себя инструментальное действие и рациональный выбор, а также комбинацию их обоих³⁷. Под «интеракцией», или «взаимодействием» (позднее в работах Ю.Хабермаса все чаще употребляется понятие взаимодействие, и мы тоже будем придерживаться его) понимались разные способы совместной деятельности людей, основанной на различных видах коммуникативных связей. При этом философ отдавал явное предпочтение исследованию интеракционистской сферы, типов взаимодействий и человеческих коммуникаций. Их смысловой контекст по сравнению с тем, в котором принято рассматривать производственные отношения, значительно расширен; практически он включает весь «жизненный мир» вплоть до повседневного жизненного опыта («*Lebenswelt des Alltages*»), в котором коммуникативная практика играет огромную роль. Коммуникативное действие и принципы его осуществления были выделены как занимающие важнейшее место в социальной структуре и обеспечивающие определенный институциональный порядок. Так наметилось одно из основных направлений философских исследований Ю.Хабермаса, подробно развернутое им в концепции «коммуникативной рациональности» и в теории коммуникативного действия, которые мы рассмотрим ниже.

В критике постоянно отмечалось несоответствие выдвинутых Ю.Хабермасом категорий марксистским; философа упрекали в том, что он обращается к идеали-

стическому принципу изучения действительности, широко применяемому в буржуазной философии, например в теории социального действия Т.Парсонса, в социальной психологии Т.Шибутани, в теории «малых групп» Д.К.Хоманса. Но Ю.Хабермас делал это сознательно в поисках новых методологических ориентиров, о чем свидетельствует «Теория коммуникативного действия», где социально-методологическим концепциям этих ученых посвящены целые разделы. Ю.Хабермаса упрекали также в том, что в его социальной теории, основанной на критическом рассмотрении социальной реальности в целом и на попытках осмыслить ее посредством новых, введенных им, категорий, не уделяется достаточно внимания производству, материально-предметной деятельности, то есть практике как основе объединения людей. Философ же был убежден в том, что разрабатываемая им теория нацелена именно на практику, но рассматриваемую в определенном ракурсе — как требующую социальных преобразований. Ведь современная практика изменилась настолько, что ее нельзя раскрыть посредством прежних категорий, и это особенно касается производственных отношений — сферы, которая более других подвержена историческим изменениям.

Когда философа критиковали за то, что в его теории не нашлось места для экономики, что в ней отсутствует серьезный экономический анализ, он отвечал, что актуальные философские проблемы лежат не в этой плоскости. Экономика остается одним из главных факторов общественного развития, но суть дела в том, что для определения движущих сил современного социального процесса уже недостаточно традиционных подходов, основанных на экономических анализах, поскольку производительные силы больше не являются потенциалом освобождения и не могут вызвать освободительного движения. Во-первых, потому, что в

условиях позднего капитализма рост производительных сил напрямую зависит от научно-технического прогресса, который и определяет развитие общества; так что обращение к анализу производительных сил и производственных отношений, равно как и к политэкономии, уже не считается обязательным, хотя и не игнорируется (сам Ю.Хабермас нередко ссылается на экономические анализы современных ученых-экономистов, в частности Фридриха Поллока, одного из основоположников Франкфуртской школы). Во-вторых, потому, что сейчас экономическая, политическая и социальная сферы особенно тесно взаимосвязаны, и в этом союзе не экономика господствует над политикой, а политика над экономикой. Следует учитывать также то, что в странах позднего капитализма человек подвергается угнетению не столько по экономическим причинам, сколько в результате своих ложных представлений об обществе, складывающихся под влиянием идеологии. В этих условиях категория производственных отношений проявляется как действующая в специфических и достаточно узких рамках, если учитывать, что существуют разные типы взаимодействия людей в самых различных структурах общества. Кроме того, философ убежден в том, что современную экономику нельзя изучать как деятельность в пределах одной страны или системы, поскольку мировое хозяйство становится своего рода единым организмом, вне которого не может развиваться ни одно государство, к какой бы общественной системе оно ни принадлежало и на каком бы уровне ни находилось. Сегодня мы вступаем в эпоху, когда в основе прогресса будет лежать общечеловеческий интерес, ибо за разницей в общественном строе, в образе жизни, в предпочтении тех или иных ценностей стоят прежде всего определенные интересы. Современный индустриальный капитализм все более становится государственно-регулируемой *системой* в

отличие от либерального капитализма, который был предметом исследования К.Маркса, причем такой системой, которая служит ее стабилизации. Тенденция науки и техники как социально обусловленных растет и способствует превращению их в производительную силу. Следовательно, именно эти движущие силы и формы общественно-го развития должны стать предметом исследования, когда говорят о практике, о диалектике производительных сил и производственных отношений. Тем самым Ю.Хабермас открывал новую перспективу исследования общества как системы и определенной социальной структуры, а также социальных ролей различных видов деятельности, их целесообразности и рациональности. Проблемы переводились в другую методологическую плоскость с широким использованием социологических понятий и категорий, сложившихся еще в учении М.Вебера. Новый контекст оказался плодотворным и для проективных концепций Ю.Хабермаса: на почве критики таких действенных факторов общественного развития, как научно-техническая рациональность, выросли некие идеальные конструкты и установки на определенные формы человеческой деятельности, которые, по замыслу автора, могли бы послужить основой для социальных преобразований. Поскольку такой подход сложился у Ю.Хабермаса под воздействием идей М.Вебера и Г.Маркузе, рассмотрим их аргументацию.

Для философов Франкфуртской школы показательно широкое обращение к работам *М.Вебера*, оказавшегося в числе их непосредственных предшественников. В «Диалектике просвещения» М.Хоркхаймером и Т.В.Адорно уже были использованы веберовские анализы рациональности, а также такие фундаментальные понятия, как «целерациональное» и «ценностнорациональное» действие, «инструментальный разум» и др. В плане рассматриваемого нами проекта радикализации критического самосознания индивида отметим, что в их интерпретации понятие ин-

струментального разума было трансформировано и построено на абсолютизации положения о социальной обусловленности сознания в современном обществе (ср. с Мангеймом), когда естественное сознание под воздействием централизованного управления внешними условиями существования искажается и превращается в функциональное, становясь инструментом для выполнения частных задач и реализации заданных целей. Такая трактовка разума давала основание говорить не просто о необходимости развития критического самосознания индивида, но об изменении существующего положения вообще.

Из предшественников Ю.Хабермаса веберовским учением специально занимался Г.Маркузе, что нашло отражение в его работе «Индустриализация и капитализм в трудах М.Вебера»³⁸, где он исследовал вопрос о взаимосвязи понятий «капитализм», «рациональность» и «господство», а также обозначаемых ими общественных явлений. Внимание Г.Маркузе привлекли два плана, в которых индустриализация и капитализм раскрываются 1) как историческая судьба Западной Европы и 2) как современная судьба Германии, созданной Бисмарком. Как судьба западной Европы индустриализация и капитализм нашли осуществление в той западной рациональности, которая как идея разума прослеживается М.Вебером в ее явных и скрытых, прогрессивных и регрессивных проявлениях. Как судьба современной Германии индустриализация и капитализм определяются М.Вебером через политику государства: сначала — это историческая задача немецкого бюргерства по преобразованию консервативно-феодалного государства, потом демократизация общества и, наконец, борьба против революции и социализма. Как наиболее важные Г.Маркузе выделяет также две темы работы М.Вебера «Хозяйство и общество» — это «рациональность» и «господство», в которых нашла воплощение специфическая для Запа-

да идея разума, осуществившаяся через систему материальной и интеллектуальной культуры (экономику, технику, образ жизни, поведение («Lebensführung»), науку, искусство)³⁹. Эта идея получила полное развитие в индустриальном капитализме и специфическом для него типе господства — тотальной бюрократии, которая становится судьбой современного периода. Идея разума как рациональности в ее западноевропейском воплощении организует и контролирует все вещное и человеческое, но так как это делается на высокопроизводительной основе, то иррациональность происходящего не осознается⁴⁰.

Г.Маркузе отмечает комплексный подход М.Вебера к анализу капиталистических отношений, выражающийся в том, что в его анализе индустриального капитализма философские, социальные, исторические и политические мотивы принципиально соединены. Что дает такой подход, каковы его преимущества по сравнению с чисто экономическим, политическим или другими анализами? Такой подход, по мнению Г.Маркузе, позволяет раскрыть взаимоотношения разных общественных сфер, в частности взаимоотношения экономики с такими сферами человеческой деятельности, как политика, право, религия и др., что в свою очередь ведет к уяснению связи этих сфер с социальными действиями человека.

Что значит действовать рационально и какая рациональность продуцируется действиями человека в разных сферах, — на этот вопрос Г.Маркузе искал ответ у М.Вебера, обращая особое внимание на его занятия социологией, которую он разрабатывал главным образом как социологию экономического поведения людей⁴¹. Этот аспект теории М.Вебера, вылившийся в формирование им моделей поведения и рационального действия, на более широкой основе развивал и Ю.Хабермас, о чем мы скажем ниже.

Г.Маркузе выделяет трактовку Вебером «регрессивных» сторон рациональности, проявляющихся в самых разных формах, и останавливается на особенно интересующей его «технической рациональности», воплощенной в новейшей технологии и технике, тесно связанной с различными областями науки. Регрессивное воздействие технической рациональности Г.Маркузе видит в следующем: технические средства, вопреки логике развития, не становятся средствами освобождения, а превращаются в оковы (путы); традиционное понятие «нейтральности» техники утрачивает смысл, так как техника уже не может быть оторвана от ее использования; являясь по своему назначению средством освобождения людей, техника на уровне автоматизации процессов и средств управления превращается в инструмент их угнетения, а также в орудие манипуляции сознанием масс; техническая рациональность не ограничивается областью техники, она подчиняет своему влиянию все структуры общества посредством бюрократии, управления и господства, т.е. фактически понижает все структуры современного общества. Иными словами: разум проявляет себя как «технический разум», действующий на основе научно-методического, сконцентрированного на высокой производительности аппарата. В связи с этим можно сказать, что перед нами обычная антисциентистская концепция. Но все дело в том, что это была одна из первых таких концепций, к тому же содержащая выход в самые разные общественные сферы.

Специфической чертой веберовской концепции является обращение к носителю этой «репрессивной» рациональности и исследование того, как он из свободного предпринимателя, обозначаемого обычно через понятие «бюргер», с присущими ему строгими внутренними правилами и даже аскетизмом (*innerweltliche Askese*) превратился в разительно отличающегося от него своим

образом жизни и стилем поведения буржуа (эта тема многосторонне раскрыта в творчестве Томаса Манна). Г.Маркузе отмечает, что веберовская концепция не удовлетворяет сегодняшним требованиям не потому, что она не связана с ценностным подходом, а потому, что сами эти ценности утрачены. Для современной же ситуации важен именно этот вопрос. М.Вебер, по сути, рассматривает другого субъекта, чаще всего – это свободная личность, обладающая свободой выбора, берущая на себя ответственность за свои расчеты и за свой риск. Но историческая миссия бюргерства как носителя индустриального развития выполнена, а буржуа, которого нельзя отождествлять с бюргером, не является более движущей силой и служит лишь средством для поддержания системы, в целом являясь реакционной силой. Следовательно, речь сейчас должна идти об абсолютно другой исторической рациональности и о другом ее субъекте. Но такой исторически призванный класс, как ранее бюргерство в Германии, по мнению Г.Маркузе, еще не созрел («unreif») ⁴². Со ссылкой на труды и документальные материалы известного историка Германии В.И.Моммзена Г.Маркузе раскрывает противоречивый характер бюргерства как класса и, совсем не идеализируя его, анализирует тот период, когда часть бюргерства, особенно его представительных слоев, выступала организатором реакции и репрессий, политическим противником левых радикалов. Причем начало этой реакции было положено еще в те же славные бюргерские времена ⁴³.

Диалектика развития буржуазной демократии, по Г.Маркузе, привела к господству политической власти, к переходу от борьбы с природой к борьбе человека с человеком, к господству формальной рациональности, оказавшейся в противоборстве не только с традиционными ценностями, но и с революцией и революционными преобразованиями, которые могли бы радикаль-

но изменить существующие формы господства. Если ранее формальная рациональность держалась, во-первых, на частной собственности, во-вторых, на свободном труде и выступала как «технологическая необходимость», то сейчас она вылилась в бюрократическое господство, осуществляемое через бюрократический аппарат. Уже М.Вебер отмечал некоторые характерные черты империализма через понятие «политически ориентированный капитализм», в настоящее же время «формальная техническая рациональность становится материально-политической рациональностью»⁴⁴. Она уже не может служить гуманистическим целям. Таким образом, противоречие между формальной и материальной рациональностями обнаруживает оборотную сторону нейтралитета технического разума. Не только применение техники, но и сама техника служит целям господства как над природой, так и над человеком, — это «методическое, научное, рассчитанное и расчетливое господство»; в результате, по Маркузе, оказывается, что «понятие технического разума есть, возможно, сама идеология»⁴⁵.

Сосредоточив внимание на том, «чего у М.Вебера не было», чего он не знал, Г.Маркузе сформулировал положение о том, что бюргерство было носителем исторической миссии, цивилизации и культуры; его разум не знал зависимости и подчинения (*Horigkeit*) в целеполагании, тогда как сейчас и эти функции разума перешли к технике, так что «определенные цели и интересы господства суть не только внешние по отношению к технике, они вносятся уже в конструкцию самого технического аппарата»: техника становится соответственно историко-общественным проектом, который проектирует это общество и господствующие в нем интересы, «думает», что делать с людьми и вещами. Такая «цель» государства не может быть подлинной ценностью и в этом отношении принадлежит к формам самого технического разума⁴⁶.

М.Вебер, замечает Г.Маркузе, от этой «материи» абстрагировался, а теперь техническая рациональность сама абстрагируется от человека. Частный предприниматель уже не является ответственным субъектом, место свободного труда занимает порабощение техническим аппаратом. Частные интересы подчинены всеобщим. Господство политических монополий подавляет рынок и свободы. Наконец, — и это интересное для нашего разбора замечание — цели соотносятся не с человеком, их рассчитывает электронный компьютер, который становится мощным инструментом манипуляционной политики.

Деятельность человека в этих условиях превращается в чисто ролевою, формально-исполнительскую, никак не связанную с его взглядами, убеждениями, выбором собственной позиции, целевой устремленностью. Он перестает ориентироваться на собственные взгляды, действует по оценке свыше, даже если они принципиально противоположны. Внутреннюю противоречивость такого разума Г.Маркузе видит в том, что он изменил сам «человеческий элемент», т.н. историческую индивидуальность человека, которая в общем-то и определяет человеческий прогресс. Соответственно обострилось противоречие между моральным сознанием человека и общественными нормами поведения; такого рода рациональность стала выступать и внешним регулятором поведения людей.

Возникает вопрос: в чем же выход? Г.Маркузе слыл сторонником революционных преобразований, но нигде не предлагал такой программы. Более того, он отрицательно относился к революции в нашей стране и совершенно справедливо критиковал ее за то, что в результате ее была осуществлена не диктатура рабочего класса, а диктатура партии над рабочим классом, ставшим «жертвой строя», и приводил в качестве доказательства Московские процессы, «перманентный террор», концлаге-

ря и др.⁴⁷. Отношения средств и цели — этическая проблема революции оставалась решенной только негативно. В более поздних работах Г.Маркузе, созданных в Америке, например в «Одномерном человеке», многие отмеченные здесь положения повторяются, но уже, исходя из американского опыта, в более категоричной форме: техническая рациональность определяется как движущая сила общественного развития, формирующая не только имманентно присущие ей цели и задачи, но и структурные связи всей общественной системы.

В исследованиях о Г.Маркузе подчеркивается, что понятие «технической рациональности» оказывается у него фундаментальным в характеристике современного капиталистического общества. Рациональность такого типа действует на основе «безличных правил» и воспринимается как производственная и другая необходимость; степень ее развития достаточно высока, чтобы определять уровень развития всего общества, всех его институтов; фактически она пронизывает все сферы общественной практики. Главное отличие маркузевской концепции от веберовской усматривают именно в этом. Центральная идея концепции технической рациональности Г.Маркузе — рассмотрение современного общества как воплощения «технического универсума», что делает общество в целом поддающимся универсальному контролю и управлению. Общественные отношения также преобразуются: место социально-экономических отношений занимают технико-организационные взаимосвязи. Техника становится формой «социального контроля и господства»⁴⁸; она формирует потребности человека, мотивы его поведения, поступков и действий. Все это усиливает трансформацию сознания, формирует «одномерность», приводит к утрате критического, оппозиционного отношения к действительности. Таким образом, «одномерность» у Г.Маркузе предстает как следствие господства технической рациональ-

ности, как общественный феномен, специфичный именно для современного общества, который нивелирует, сглаживает конфликты и противоречия; поэтому в таком обществе нет и речи о протесте; лишь в отдельных случаях борьба классов подменяется слабым возмущением против иррациональных последствий технического господства.

Важно отметить следующее: тезис Г.Маркузе о всемогуществе технической рациональности так обстоятельно и подробно аргументирован, что воспринимается отнюдь не как предостережение, а как сложившаяся и активно проявляющаяся тенденция, в конечном счете приводящая к инструментализации человека. Абсолютизация этого положения была настороженно воспринята в общественных кругах и вызвала полемику, в том числе даже со стороны приверженцев Франкфуртской школы. Именно в этот момент и выступил Ю.Хабермас, активно включившийся в обсуждение этих проблем.

Как справедливо отмечено, Ю.Хабермас увидел в главном положении концепции Г.Маркузе о всемогуществе технического разума «серьезную угрозу своим социал-реформистским иллюзиям»⁴⁹. Разумеется, сам Ю.Хабермас свои контрпредложения иллюзиями не считал; напротив, он с большой убежденностью высказывал свои соображения об их возможном практическом применении. В работе «Техника и наука в качестве «идеологии», а также в сборнике статей «Ответы Г.Маркузе» полемического характера, подготовленном группой молодых леворадикальных приверженцев активных революционных действий, Ю.Хабермас заявил, что тезис Г.Маркузе о том, что «освобождающая сила техники — инструментализация вещей — превращается в оковы освобождения, становится инструментализацией человека»⁵⁰, — звучит слишком категорично. Сразу же на Ю.Хабермаса обрушилась критика, причем с двух сторон: со стороны левых радикалов, бывших его со-

ратников по движению «новых левых», и со стороны марксистской критики. Первые увидели в заявлениях Ю.Хабермаса отход от радикальных, революционных позиций, вторые — отказ от положений марксизма о движущих силах исторического процесса, поскольку философ совершенно четко определил свою негативную позицию по отношению к науке и технике, вернее их социальной функции, и выступил как сторонник поэтапных реформистских действий.

Каковы же его аргументы и проективные соображения? Ю.Хабермас рассматривает развитие науки и техники на протяжении последних двух столетий, исследует их социальную роль и направленность, отмечает сложность их современной структуры и длинный путь от научного исследования до технического решения и производства, что требует управления этими процессами и создает предпосылки для неадекватного их использования. Вместе с тем Ю.Хабермас характеризует научно-техническое развитие как «функционально ограниченное» в том смысле, что оно не распространяется и не оказывает влияния на духовную сферу, с тем чтобы поднять жизнь людей на новый уровень. Обращаясь к развитию науки и техники в Новое время и к просвещенческому «проекту модерна», Ю.Хабермас отмечает, что в век Просвещения существовала надежда на то, что прогресс наук — в том числе через развитие и деятельность «просвещенной общественности», «просвещенной публики» — приведет к прогрессу моральному, окажет более существенное влияние на все области человеческой деятельности. Однако даже бурное развитие техники в последующие века не смогло взорвать производственные и другие социальные отношения настолько, чтобы вызвать революционные действия трудящихся, вследствие которых возникли бы новые эмансипационные отношения. Поэтому прогресс науки и техники, по мнению Ю.Хабермаса, можно счи-

тать автономным и распространяющим свое влияние лишь на развитие экономики и рост производительных сил. Для большинства же людей, для обывательского знания и сознания современное научное знание остается «непрозрачным», непроницаемым и воспринимается только в той степени, в какой оно обслуживает функциональные потребности системы. В индустриально развитых странах с их высоким уровнем сциентизированной цивилизации уже давно не существует ожидания действительной эмансипации общества и упрочения разумности человеческих отношений, которые были бы инспирированы развитием науки и техники. На этом основании Ю.Хабермас делает заключение о их несостоятельности как в деле решения социальных проблем, так и задачи по выявлению духовно-нравственного потенциала и новых ценностных ориентиров. Они не могут выполнять роль социально-общественного проекта, так как их развитие идет не в нужном направлении и не соответствует подлинно человеческим потребностям и интересам⁵¹.

Такой вывод может показаться слишком категоричным, поэтому поясним, что имеется в виду под подлинно человеческими интересами и потребностями. Еще в работах 60-70-х гг., анализируя «логику социальных наук», Ю.Хабермас выделил три вида интересов: 1) «технический», связанный с естествознанием и техническими науками, в дальнейшем этот вид получил развитие в его концепции «научно-технической рациональности»; 2) «практический», ориентированный на межличностную «интеракцию», «коммуникативные отношения», как сферу, в которой вырабатываются ценностные отношения, цели и идеалы, определяющие развитие общества; и 3) «эмансипационный», или «освободительный» интерес (о котором уже шла речь выше), отражающий стремление человека к освобождению от всяких форм угнетения и господства, порожденных экспансией научно-тех-

нических формальных подходов по отношению к исторически сложившимся «жизненным мирам» и коммуникативным структурам.

В теории коммуникативного действия Ю.Хабермас, характеризуя два первых, выделяет доминирующую в настоящее время тенденцию к их слиянию и использованию главным образом в целях управления. Современное общество не избавлено от необходимости решать практические задачи, и это следует делать на основе «просвещенного действия», но у нас техническая мощь направлена на выработку инструкций по управлению предметами или опредмеченными процессами. Социально значима сейчас не та теория, которая апеллирует к сознанию коммуницирующих граждан, а та, которая дается управляющим. Тем самым действие отождествляется с управлением, и в этом философ, подобно Т.Маркузе, усматривает попытку технического овладения историей. Он рекомендует воспрепятствовать по мере сил этой тенденции, а для этого, по его мнению, следует более четко различать практические и технические общественные задачи. При этом под первыми понимаются задачи культурного, хозяйственного, политического, социального и духовного планов, а под вторыми – рационализированные на основе науки методы управления опредмеченными процессами. Главные усилия должны быть направлены на то, чтобы восстановить утрачивающие свое значение демократические процессы обсуждения практических вопросов, – в этом смысле можно говорить о необходимости политизации масс, о направлении их сознания к системе отношений коммуникативного действия.

Характеризуя «эмансипационный интерес», Ю.Хабермас отмечает, что он, в сущности, неистребим. Но сейчас возникла «технически прогрессирующая система», которая нарушает исторически сложившуюся связь между властью и культурным наследием. Можно гово-

речь о возникновении сферы ограниченного действия — научно-технического, инструментально-технического, определяющей чертой которого является то, что оно некоммуникативно, а между тем оно «работает» на уровне системы в целом. Если раньше жизнедеятельность основывалась на опосредованной в речи интеракции, господство и идеология были доступны рефлексии и могли стать объектом критики, то теперь, благодаря манипуляции сознанием с помощью «новой идеологии», повсеместно внедряется мысль, что и в социальной практике задачи могут быть решены техническими средствами (иными словами: социальные задачи предстают как технические). Таким образом, возможности техники используются не по назначению, а в ином русле: она стала новой формой «социального контроля и господства», сделала общество поддающимся универсальному контролю и управлению, способствовала формированию «технократического сознания», которое трансформирует естественные потребности человека, мотивы его поведения, поступков и действий, что практически выливается в тенденцию, ведущую к инструментализации человека (вырабатывается автоматизм поведения, человек становится функционером).

Совершенно очевидно, что в такой трактовке много общего с Г.Маркузе, но есть и новые аспекты, вызванные потребностью сделать тему о социальной роли науки и техники не только предметом теоретической рефлексии, но и коммуникативной практики. Наука и техника определяются Ю.Хабермасом в терминах социальной коммуникации как некоммуникативная «новая идеология», которая наносит ущерб фундаментальным условиям человеческого существования, прежде всего языку, а именно связанным с речевыми коммуникациями формам социализации и индивидуализации, возможностям intersубъективного понимания и др. Вследствие расширения сферы господства технокра-

тического сознания эмансипационные интересы утрачивают свое значение. Ю.Хабермас говорит об «общем эмансипационном интересе» человечества, который основывается на духовно-коммуникативных началах совместного существования людей, и о необходимости его восстановления.

Трудности решения такой задачи очевидны, так как этот интерес оказался в конфликте с современным научным познанием, в частности с господствующей ныне инструментальной тенденцией эмпирико-аналитического знания, которое, будучи позитивистским, апологетично по отношению к существующему. Поэтому Ю.Хабермас считает необходимым развернуть борьбу (полемику) с современными сциентистскими, неопозитивистскими и некритическими социальными теориями с позиций критической социальной философии и социологии (что явилось новым словом в развитии критической социологии, становлению которой он сам во многом способствовал). Философ строит свои социально-культурные проекты в постоянной полемике с известными и влиятельными концепциями К.Поппера, Н.Лумана, А.Гелена, Х.Шельского и др., как бы продолжая начатый еще в конце 60-х гг. «спор с позитивизмом», проходивший между Т.В.Адорно и Ю.Хабермасом, с одной стороны, и К.Поппером и Г.Альбертом — с другой, под лозунгом «гуманизм» против «сциентизма». При этом под сциентизмом понимались и наука, и позитивизм, и разум, а под «гуманизмом» — идеи «критической теории» Франкфуртской школы. Специально останавливаться на предмете этого спора мы не будем. Как получивший большой общественный резонанс, он освещался в литературе с разных точек зрения⁵². Со временем позиции противников сблизились, но отдельные положения по-прежнему продолжали вызывать споры уже с новыми оппонентами. Для Ю.Хабермаса таким был спор с Н.Луманом и его системно-функциональной теорией, которую он критико-

вал за «произвол целевых установок и бедность эмпирического содержания»⁵³. Для самого Ю.Хабермаса было важно и то, и другое. (К этой полемике мы еще вернемся.) Подчеркивая социальную значимость научных теорий, он отдавал предпочтение тем из них, которые соотносятся с подлинными человеческими интересами, открывают новые возможности и перспективы.

Ю.Хабермас обращает внимание общественности на то, что развитие науки, ориентирующейся на технические решения, превратило многие проблемы в глобальные, особенно в области экологии, когда речь идет не только о защите природы, но и культуры и самого человека. Техника, современные технологические процессы экологически опасны, поэтому следует направлять их таким образом, чтобы сохранить достижения цивилизации и сделать их безопасными для всех и более благоприятными для нормальной жизни. По мнению Ю.Хабермаса, необходимо, кроме того, начать поиски принципиально нового типа технического прогресса (особенно в военной и промышленной областях), который бы ассоциировался с понятием «интеллектуальной экологии». Философом были затронуты и другие задачи, рассчитанные «на перспективу», которые можно отнести к «гуманитаризации биологии», а именно задачи формирования «экологического сознания», разработки природоохранных вопросов и др. Он не раз обращался к этике исследования живого и этике специалистов в области генной инженерии, что сейчас приобретает особую актуальность в связи с обсуждением проблем клонирования, в котором активное участие принимают философы, понимающие, какое мощное средство манипуляции человеческим сознанием оказывается в руках людей.

Ю.Хабермас выявляет и другие важные факторы, оказывающие существенное влияние на практику и вызывающие общественные изменения, в их числе —

политика, существенно изменившая свой характер в современных условиях. Если Г.Маркузе выдвигал идею политического отрицания, вплоть до призыва к политической борьбе, считая такую форму протеста эффективной, то Ю.Хабермас убежден в том, что она недостаточна в качестве радикального средства общественных перемен и ссылается при этом на исторический опыт, когда одна форма политической власти только сменяет другую.

В работе «Техника и наука в качестве «идеологии» и более поздних работах Ю.Хабермас раскрывает смысл современной политики, которая приобрела новые функции, независимые от базиса: она служит урегулированию системы и устранению дисфункций, но она утратила свой содержательный смысл и превратилась в операциональную систему для решения организационно-технических вопросов и выполнения практических задач. Политика (по идее) должна определять цели и задачи общественного развития, но на деле она утратила главное — свой стратегический смысл и перестала быть арсеналом освободительных идей, потенциалом освобождения и не может вызвать к жизни новые общественные тенденции. Ю.Хабермас разделяет точку зрения Г.Маркузе, согласно которой политика должна вернуться в свою истинную сферу — политической мысли и политической альтернативы, так как ее поле действий связано со свободой, а прогресс в свободе зависит от того, станет ли мышление политическим, оформится ли в теорию, обнаруживающую освободительные интенции, скрытые в данной исторической ситуации.

Сегодня такая политика полностью отсутствует. Современная политика не имеет долгосрочных программ, стратегии социальной защиты обоснованных социальных прогнозов. В этом смысле она весьма ограничена. Ее занимают проблемы, входящие в компетенцию государственных органов, связанные с перестройкой исполнительских механизмов, и т.д.; она функционально направ-

лена. Вместе с тем очевиден тот факт, что политика занимает большое место в жизни современного общества, что идет активный процесс политизации ответственности. И в этой ситуации Ю.Хабермас видит несколько проблем. Его беспокоит повышенное внимание к официальной политике как политической борьбе партий, лидеров и авторитетов и ослабление интереса к более сложным социальным процессам, несущим от этого значительный ущерб. Политика весьма активно вторгается в ранее не подвластные ей области, распространяя на них свое влияние и тем самым политизируя их, вынуждая все рассматривать с политической точки зрения (речь идет о политизации общественных структур и институтов, личностных и коммуникативных связей и т.д., иначе говоря, об экспансии политической власти, которая вбирает в себя все области культуры). К тому же, отмечает философ, политические проблемы освещаются посредством готовых, стандартизированных клише.

Ю.Хабермас предполагает, что выходом из такого положения может послужить, с одной стороны, формирование «политически функционирующей ответственности», которая будет способствовать гуманизации общества, с другой — реполитизация (деполитизация) той ее части, которая политизирована сверх меры и нуждается в этом. Критерии разделения должны определяться на основе приоритета общечеловеческих ценностей. Большая государственная политика, в том числе мировая, должна быть направлена на поиск консенсуса и движение к новому порядку. По мнению Ю.Хабермаса, современному обществу нужна политика подлинного обновления, нового мышления, которая без идеи, без идеала строиться не может. Поэтому, отвергая утопизм представлений о пути к новому, свободному обществу, философ не отказывается даже от такого понятия, как социализм, хотя и считает, что необходим творческий поиск новых представлений о нем.

Из сказанного ясно, что отношение Ю.Хабермаса к революционному фактору, традиционно рассматриваемому как самый радикальный, негативно. Революционный путь, революционная практика характеризуются в социальной теории философа как насильственные действия, исторически всегда проходившие в обстановке кровавой борьбы и террора. На основании того, что в целом это негативный опыт, имевший многочисленные пагубные последствия в самых разных областях, революция как фактор общественного обновления отвергается. Оценивая нашу революцию, Ю.Хабермас отмечает, что «в стране Ленина» она, в сущности, не решила главных социальных проблем, а определяя наш, как было принято говорить, реальный социализм, характеризует его как бюрократический, несостоятельный в политическом плане, поскольку властью был создан политический строй в форме диктатуры господствующей партии. Невозможность преобразования действительности революционным путем обосновывалась также тем, что в настоящее время ни в одной из капиталистических стран нет и не предвидится революционной ситуации, а организованного рабочего движения не существует. По выражению Ю.Хабермаса, сейчас сам способ мышления не находится в форме революционного сознания. Надежды на «новую оппозицию» и «политическое воображение» молодых интеллектуалов, как показали движения конца 60-х гг., также не оправдались; хотя эти события явились образцом новой социально-политической практики и остались в памяти как яркое общественное событие. По мнению философа, нет сомнений в том, что идея революции как таковая не войдет в XXI-ый век, она изжила себя.

В то же время Ю.Хабермас хочет быть объективным по отношению к революционному прошлому. Так, оценивая опыт Великой французской революции, он отмечает как положительное явление провозглашение ею таких революционных идей, которые инспирировали правовое государство, способствовали институционализации демократических свобод и возникновению демок-

ратической культуры, а тем самым и стимулировали культурную политику. Этот опыт может быть полезен в настоящее время, в частности для стран третьего мира.

Ю.Хабермас обращает внимание и на такой факт, что достижения той же Великой французской революции во многом стали чем-то само собой разумеющимся и как будто уже нет необходимости двигаться в этом направлении, нет соответствующих стимулов. Между тем многие идеи требуют дальнейшей разработки и реализации, но уже не революционным, а реформистским путем. С этой целью философ рекомендует обратить внимание на культурные факторы, которые могут быть важны для реализации планов улучшения демократического правового государства. Так во время французской революции возник определенный политический настрой, когда человек активно функционировал политически. Политическая культура остается важной для функционирования демократии и в современном обществе, считает Ю.Хабермас, так как такого рода политизация общественности и коммуникативная практика ведут к осознанию того, что власть в демократическом обществе не может господствовать в интересах ограниченного числа лиц, а должна осуществляться на благо всего народа. Такую стратегию социальных изменений и демократизации общества он оценивает как успешную, что особенно проявилось в послевоенный период. Таким образом, можно сказать, что в социальной теории Ю.Хабермаса на место революционного фактора поставлена политически коммуницирующая общественность, к которой он постоянно апеллирует.

6. Концепция культуры и «просвещенной общественности»

В условиях постиндустриального общества, считает Ю.Хабермас, должны быть подвергнуты критико-рефлексивному осмыслению не только сами много-

численные негативные социальные явления, но и те традиционные методы познания, которые оказались неадекватными существенно изменившейся социальной реальности с ее историческими сдвигами, напряженностью, противоречиями, проявляющимися во всех возможных областях и формах. Это прежде всего касается философии, которая традиционно считается важнейшей частью культуры и которая в наше время апологетична по отношению к существующему, как правило, сциентична и в силу этого не может претендовать на соответствие истинным целям познания — способствовать правильной ориентации человека в мире и установлению подлинно человеческих отношений. Многие философские вопросы — свободы, нравственного совершенствования жизни, социально-правовых норм и другие — почти полностью элиминировались из нее. Практика, в частности общественно-политические события конца 60-х годов, укрепили убеждение Ю.Хабермаса в несостоятельности существующей философии как мировоззрения.

Усилилось и его критическое отношение к теории познания на современном этапе (ср. с М.Хоркхаймером). Он готов отрицать ее роль и значимость на том основании, что уже с середины XIX в. она утратила свою самостоятельность под напором «теорий наук», потеряла и свой философский смысл. В работе «Познание и интерес» Ю.Хабермас подробно прослеживает процесс редукции теории познания, восходящий, по его мнению, к философии Г.В.Ф.Гегеля, в которой подход к познанию сущности совпадает с процессом создания самой этой сущности, поскольку философ исходил из тождества мышления и бытия, определившего идеалистический характер его системы. С падением основной догмы, исторически закономерным и неизбежным, когда разработанные идеалистической гносеологией подходы к анализу действительности вступили в противоречие с практикой современного познания, на первый план

выдвинулись научные теории, исходящие из материалистических посылок: субъект и объект стали рассматриваться как материальные системы, между которыми осуществляется реальная связь. Однако эти теории утратили метафизический смысл единства с бытием, имели весьма различное значение и результаты, выраженные в форме систематизированных с разных точек зрения и теоретически обусловленных, опосредованных опытных данных, которые уже не могли претендовать на целостность. Ввиду этого в современной теории познания резко встала проблема соотношения эмпирического и теоретического, а также и способности последнего адекватно отражать действительность.

Ю.Хабермас считает, что и марксизм с его критицизмом, будучи главным образом экономическим учением, также не способствовал развитию современной теории познания. Более того, К.Маркс говорил о процессе «упразднения философии» в смысле его практического осуществления, который сейчас дошел до утраты им собственного предмета, поскольку историческое развитие перефразировало основной вопрос философии: вместо ответа на вопрос о соотношении бытия и сознания требуется объяснение, почему они таковы. Это обстоятельство, по мнению Ю.Хабермаса, коренным образом меняет назначение философии, а также направление познавательного процесса, которые должны стать критической социальной теорией.

Много интересных соображений по этому поводу Ю.Хабермас высказал в книге «Философско-политические профили» (1971), посвященной памяти Т.В.Адорно и содержащей очерки о таких представителях «большой», по словам автора, философии, как М.Хайдеггер, Ф.Шеллинг, Г.Маркузе и др., ставивших вопрос: «для чего еще нужна философия?» («Wozu noch Philosophie?»). Сам Ю.Хабермас, отвечая на этот вопрос, разработал несколько концепций, в которых он ищет новые под-

ходы к решению стоящих перед обществом задач, прежде всего социальных, которые чисто научным путем не решаются. В связи с этим он предлагает обратиться не только и не столько к так называемому специальному знанию, сколько к сфере культуры в целом. Он обосновывает требование рассматривать общество не как общественно-экономическую формацию, а как социально-культурный феномен, который может быть адекватно интерпретирован посредством нравственно-социального анализа.

В современной обстановке важнейшим направлением философии и социологии должно стать исследование условий жизни человека в научно-техническом мире, считает Ю.Хабермас и в соответствии с этим формулирует главную теоретическую задачу: в противовес господствующим ныне технократическим теориям развития общества и концепциям научно-технической рациональности необходимо сосредоточить усилия на выявлении и адекватной интерпретации человеческих интересов и потребностей, разработке «проектов» и «моделей» новых человеческих отношений, иными словами, если употребить вводимый Ю.Хабермасом новый термин, «коммуникативной рациональности». (Смысл этого понятия трудно определить однозначно, поэтому мы будем обращаться к нему на протяжении всей нашей работы.) Для самого Ю.Хабермаса эта задача не являлась новой: так или иначе она решалась им на протяжении всей его деятельности, исходя из идеи, что существует динамика человеческого «интереса», трансцендирующего реальность и преобразующего условия человеческого существования. Имелся в виду прежде всего познавательный интерес, но при этом познание не редуцировалось до научного, а понималось в самом широком смысле, так что познавательный интерес сопрягался с «эмансипационным интересом» человечества,

идеями просвещения, духовными усилиями, направленными на понимание того, что мы вкладываем в понятия истины, свободы, справедливости, счастья.

В соответствии с выдвинутым постулатом Ю.Хабермас внес свой вклад в разработку проекта радикализации критического самосознания индивида и продолжал работать в этом направлении, преследуя цель не только развивать «эмансипационные идеалы», прежде всего социально-политические, но и искать пути для их осуществления.

Одной из первых попыток такой реализации была его концепция культуры и проект «*просвещенной общественности*», или «либеральная модель общественности», построенная на материале деятельности образованных слоев в условиях буржуазного государства эпохи либерализма, до середины XIX века, во времена свободного предпринимательства, прогрессивной деятельности и революционной роли буржуазии как класса, а также создания и успешного функционирования социальных институтов, что порождало надежды на дальнейшее развитие правового государства⁵⁴. Сформировавшийся как философ под влиянием марксизма, Ю.Хабермас проанализировал причины происшедших в этом плане неудач, представив их в качестве «жертв капиталистической рациональности». Главные же усилия Ю.Хабермаса были направлены на выявление плодотворных моментов и идей того времени, связанных с духовной эмансипацией общества. Деятельность общественности эпохи либерального капитализма была важна для философа не столько сама по себе, сколько как модель-предвосхищение человеческого существования, свободного от господства принудительных коммуникаций, как опыт для выявления таких условий, при которых возможно достижение социально-политического консенсуса.

Наиболее важное из этих условий — наличие такой ситуации, когда экспансии господствующей власти и правящего аппарата противостоит *просвещенная обще-*

ственность, тесно связанная с культурой своего времени. Ю.Хабермас прежде всего говорит о литературной общественности, и это понятно, так как первая половина XIX века отмечена целым рядом высших художественных достижений и романтизма, и реалистического искусства, в частности постановкой романтизмом проблем человеческой личности, ее духовного мира, а также реалистическими социальными романами с весьма характерными для них глубокими критическими исследованиями общественной жизни. Вместе с тем существенно то, что Ю.Хабермас имел в виду не столько выдающихся деятелей культуры и искусства, сколько просвещенную публику вообще, образованную общественность, способную усваивать прогрессивные идеи и превращать их в общественный «интерес» к вопросам правопорядка, свободы личности и др., широкое обсуждение которых превращалось в движущую силу развития общества в целом. Важно, что это была культура, не интегрированная господствующим классом, способная нести просветительские идеи и бороться за их осуществление.

Анализируя соотношение личных и общественных интересов — один из важнейших философских вопросов на все времена, Ю.Хабермас предпринимает попытку выйти на новый познавательный уровень путем, с одной стороны, более глубокого изучения интересосубъективной индивидуальности, с другой — возможности активного функционирования личности в *свободных ассоциациях общественности*, в деятельности которых, в свою очередь, и может находить свою реализацию продуктивная коммуникативная практика. Общество, интегрированное не рынком, а такими ассоциациями, могло бы стать политически активным и в то же время свободным от господства, считает философ. Возлагая большие надежды на просвещенную общественность, Ю.Хабермас, много лет отдавший преподавательской

деятельности в университетах, сам активно готовил ее, уделяя преимущественное внимание воспитанию молодежи — адресата своих футурологических проектов.

Как мы отмечали выше, философ принимал участие в проведении социологического исследования, ставившего своей целью анализ высшего образования и определение уровня политического сознания франкфуртских студентов. Главная мысль его выводов и рекомендаций сводилась к тому, что практика преподавания не отвечает истинным идеалам гуманитарного образования — способствовать преемственности и продолжению культурных традиций, воспроизводству духовных ценностей. Сам Ю.Хабермас придавал большое значение традициям, особенно в воспроизводстве культурного комплекса. Он не раз подчеркивал, что существующая индустриально-бюрократическая система с ее социальными и культурными институтами, а также ничем не сдерживаемое господство буржуазной идеологии в корне подорвали условия воспроизводства культурного наследия и возможность его продуктивного функционирования в качестве общественной ценности. Ю.Хабермас считает необходимым и жизненно важным активно добиваться воссоздания таких условий. Он пытается определить возможную сферу влияния культурных ценностей на современное буржуазное общество и мыслит ее как достаточно широкую. По его мнению, воспроизводство культурного наследия может стать важнейшим способом социализации и существенно оздоровить структуру общественности, явится мощным противодействием и орудием критики буржуазной идеологии в целях просвещения и гуманизации общества и, излюбленная им мысль, — оно будет способствовать развитию эмансипационного интереса, который согласно его проективной концепции должен выступить как одна из решающих сил социального прогресса.

Ю.Хабермас обращает внимание на тот факт, что задача освоения культурного наследия и просвещения масс далеко не проста, ведь даже только для приобще-

ния людей к элементарной нравственной культуре требуется немало усилий. С еще большими трудностями сопряжен процесс усвоения веками выработанных культурных ценностей, немыслимый без способности сделать выбор, высокого уровня рефлексивности и интеллектуальности. Отмечая вслед за своими учителями по «школе», что современный конвейер культуры с помощью технических средств, как правило, лишь профанирует достижения большой культуры, Ю.Хабермас считает необходимым искать пути для более успешного выполнения поставленных задач.

Обращение к культуре и личностным качествам человека – главное направление программы Ю.Хабермаса, реализованное им в практике преподавания и получившее широкий общественный резонанс в Европе и Америке, где прежде всего с этим направлением связывается имя философа. Освещая вопрос о политическом сознании студентов в конце 60-х гг., Ю.Хабермас отмечает его высокий уровень и степень активности, ярко проявившиеся в способности проанализировать общественную ситуацию, сделать соответствующие выводы и предпринять доступные, реальные шаги; в той ситуации – решиться на активный протест, принять участие в студенческих движениях, демонстрациях протеста и др. Студенты добились многого и в сфере образования: самостоятельности университетов, более демократического административного контроля, выбора учебных программ и др. Но дело было не только в изменении практики преподавания, это был определенный урок зрелости и духовный проект социально-политического сознания, новых форм управления и коллективной жизни, наконец, моральная победа над ситуацией социального неравенства⁵⁵.

Однако есть и другой аспект этой активности, отмеченный Ю.Хабермасом, который состоит в том, что студенчество, в том числе и самая образованная его

часть, нуждается в *реполитизации*, т.е. освобождении от социальных стереотипов, мыслительных клише и упрощенных представлений, сложившихся не без участия идеологии и средств массовой информации и касающихся самых разных сторон действительности, особенно общественной жизни: деятельности государства, институтов, политических партий и т.д. Желание все рассматривать с политической точки зрения тоже может привести к негативным результатам, уже по отношению к самим себе.

Отсюда делается переход к личностному аспекту, т.е. индивидуальности, нравственности, культурному уровню человека. Общая нравственная система, содержание общественной нравственности, типичные ситуации нравственного выбора усваиваются из общих принципов культуры, но нравственное воспитание как самовоспитание ничем не заменимо, считает философ. Речь идет о самоотношении («Selbstverhältnis»), которое предполагает анализ значения личности, в данном случае — самоанализ, когда человек оказывается предметом собственной рефлексии. Хотя, разумеется, личность не вещь и не субстанция, здесь играет роль установка восприятия — взгляд со стороны, с заданной точки зрения, что может дать положительный импульс для развития личности.

Большое значение Ю.Хабермас придает также интересующей коммуникативной практике повседневности, которая отражает личностные качества человека, его подчас скрытые духовные потребности и т.д. *Диалог, свободные открытые дискуссии* — это те формы, которые рассматриваются философом как прообраз творческого отношения к жизни, а в данном контексте — к практике образования и формирования личности.

Ю.Хабермас, специально занимавшийся литературой, большую роль в создании просвещенной общечеловеческой ответственности, и в частности в образовании и воспитании

молодежи, отводит художественной литературе и искусству, видя в них сферу средоточия духовных измерений — идей и идеалов, могущих способствовать гуманизации современной жизни и общественных процессов. Образные способы представления знания более наглядно и убедительно, чем научное знание, показывают, как человек из материала истории становится ее целью. Идеи и идеалы литературы и искусства помогут современной молодежи сделать «выбор будущего», сформулированный Э.Фроммом как «иметь или быть», преодолеть «одномерность» мышления и поведения. Они могут оказаться (как в 60-ые годы) и созвучными протесту против заземленности, догматизма и консерватизма, считает Ю.Хабермас. Следует отметить также его постоянные призывы развивать внутренний мир в противовес ориентации на внешние факторы. Вместе с тем его реализации лишены аскетизма и морализирования.

В американский период деятельности Ю.Хабермаса все эти соображения получили дальнейшее развитие и принесли автору большую известность и авторитет. В чем-то педагогические принципы Ю.Хабермаса перекликаются с теориями У.Липмана о социальных стереотипах (под которыми понимались предвзятые представления, схемы усвоения общественного мнения, социально-психологические представления, «ложные образы» и пр.), а также с его мыслями о новой, диалогической методике преподавания.

Ю.Хабермас хотел бы привнести в педагогическую практику дух творчества, перейти от принудительного обучения к педагогике сотрудничества, к новым методам, способствующим развитию таких важных качеств, как интерес к просвещению и творческое отношение к самому процессу обучения; его принципы — самостоятельность, саморефлексия, свобода, справедливость, сотрудничество, творчество.

Подведем некоторые итоги. Мы выделили наиболее важные, на наш взгляд, «негативные послышки», исходя из которых (вернее, отталкиваясь от которых) Ю.Хабермас строит свою социальную теорию и социально-культурные проекты. Выводы, к которым приходит философ, можно сформулировать следующим образом. Традиционные общественные теории рассматривают общество как систему, в которой действуют определенные факторы общественного развития. Однако в условиях позднекапиталистического общества эти факторы либо утратили свое подлинное значение, либо действуют только как механизмы управления и контроля. Причем многие из них, особенно такие, как идеология, политика, государство и др., используя новые возможности управления посредством науки и техники, оказывают активное влияние на человека и в принципе способны изменить его историческую индивидуальность, выступая внешним регулятором его человеческих поступков и социальных действий. Если это так и если имеется достаточно свидетельств того, что указанные факторы пагубно сказываются на общественных нормах поведения людей, принципах их деятельности, духовном мире, коммуникативных связях, то необходимо повернуть эту тенденцию вспять и придать ей истинно гуманное направление.

Разработанные Ю.Хабермасом социальная теория и социально-культурные проекты отчасти выполняют эту задачу. Дальнейшее ее решение философ связывает с необходимостью вступить на новое предметное поле, связанное с дискурсом понятий «коммуникативная рациональность» и «коммуникативное действие».

ГЛАВА II

«ТЕОРИЯ КОММУНИКАТИВНОГО ДЕЙСТВИЯ» И ТРАДИЦИИ РЕКОНСТРУКЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

1. Модель коммуникативной рациональности

«Теория коммуникативного действия» – фундаментальный и многоаспектный труд, не просто вобравший в себя, как указывалось, основные ранее разрабатываемые Ю.Хабермасом идеи, концепции и проекты, но и выразивший их в наиболее законченном виде и в этом смысле оказавшийся итоговым. Его характерной чертой является также то, что в нем философ, отпавляясь от авторитетов и заложенных ими традиций, доводит разработку своих проектов до такой стадии, когда их уже можно рассматривать в практическом плане – как ориентацию на определенные социальные действия, которые, по мнению автора, будут способствовать изменению существующей социальной практики и решению главной задачи, стоящей перед современным обществом, – гуманизации нашей жизни, причем во всех областях. В этом мы видим принципиальную новизну проективных социально-культурных концепций Ю.Хабермаса и их отличие от разного рода утопических проектов.

Коротко о содержании «Теории коммуникативного действия» в целом, которая состоит из нескольких больших разделов. Прежде всего следует отметить, что она, по оценке самого автора, развивает методологическую направленность определенной традиции, идущей от Т.Парсонса и его работы «Структура социального действия» (1937) с характерным для нее способом соединения теоретико-исторической реконструкции социальной

теории и понятийного анализа. Другим классикам социологии также посвящены целые разделы; подробно анализируется целый ряд проблем, а именно: рациональность по М.Веберу и ее влияние на концепции западного марксизма от Д.Лукача до Т.В.Адорно; смена парадигм у Дж. Г.Мида и Э.Дюркгейма: от целевой деятельности к коммуникативному действию, коммуникативно-теоретическим основам социальных наук; проблемы структурно-функционального анализа у Т.Парсонса: от нормативной теории действия к системной теории общества; и в заключение подводятся итоги рассматриваемой методологической направленности и ее связь с учением К.Маркса. Кроме того, эта теория в какой-то степени использует методологический подход, свойственный психологическим исследованиям Х.Гарфинкеля и Ж.Пиаже (с его конструктивизмом и моделью социальной кооперации), а также языковые концепции Х.-Г.Гадамера, М.Хайдеггера, Л.Витгенштейна и др.

Обстоятельно анализируя опыт своих предшественников, Ю.Хабермас тем не менее определяет свою теорию не как метатеорию, а как оригинальную социальную концепцию, которая позволит найти возможность для рационализации самой рациональности, выявить, говоря словами автора, «потенциал для разума» и ориентирована на *«понимание», на развитие теории познания другими средствами*⁵⁶.

Ограничивая задачу исследования и ставя своей целью осветить главным образом проективный аспект, выделим из этой весьма обширной теории наиболее важные для нас два тематически перекрещивающихся комплекса, два больших направления: 1. Теория коммуникативного действия может быть рассмотрена как критическая социальная теория, несущая философско-социологическое знание о современном обществе в целом. В этом смысле она оказывается в русле многочисленных «критических теорий общества» и соответствующую

щих традиций, в том числе марксизма, несмотря на постоянную полемику с ним. 2. В теории коммуникативного действия может быть выделена программа социально-культурных преобразований как проективно-конструктивная социальная концепция, ориентированная на «коммуникативную рациональность» и «коммуникативное действие»; причем последнему придается значение одного из таких факторов общественного развития, по сути главных, которые могут вызвать определенным образом направленные качественные (радикальные) изменения в социальной сфере. При этом Ю.Хабермас уделяет большое внимание обоснованию новых целей и ценностей общественной человеческой деятельности, а также намечает пути реализации своей эмансипационной программы, возлагая надежды на действенность и эффективность новых видов коммуникативных связей.

1-ое направление освещалось нами выше таким образом, чтобы были ясны следствия (выходы) из рассмотренных критических положений, что, на наш взгляд, соответствует основным принципам построения этой теории. Как отмечалось ранее, Ю.Хабермас обычно прибегает к методологической процедуре — в духе немецкой просвещенческой логической традиции, — которая принимает вид математической записи: тезис (или теорема согласно терминологии автора) → путь обоснования положения (цепь рассуждений, аргументов, доказательств) → вывод, результат. Один из главных тезисов, который развивает философ в новом контексте, состоит в утверждении, что просвещение и эмансипация движутся в неверном направлении и на этом пути не имеют реальных перспектив достигнуть поставленных гуманистических целей. Логика развития доказательств этого тезиса, построенная на критицизме, нами (по возможности) рассмотрена. У Хабермаса она приводит к необходимости если не найти способ разрешения кризисных ситуаций (понятно, что такая задача не

под силу отдельному философу), то хотя бы указать направление поиска, сформулировать стоящие перед обществом актуальные проблемы. И Ю.Хабермас в своей теории, безусловно, преследовал эти цели и отчасти их разрешил, обращаясь к проектированию новых форм общественной жизни и коммуникативной практики.

Характеристику теории коммуникативного действия начнем с того, что Ю.Хабермас определяет общество как социально-культурную систему, которая развивается путем освоения внешней природы в процессе производства, а также создания внутренних структур посредством социализации с помощью инструментальных и социальных действий. С момента возникновения человеческого общества процесс *труда*, понимаемый как инструментальное действие, и *межличностные отношения* (интеракция, процесс общения и др.) как *коммуникативные действия* тесно связаны. Это два решающих социокультурных фактора, которые определяют специфику человеческого общества и уровень его развития. Они универсальны и непреходящи. Однако если первому уделялось достаточно внимания как в философских, так и в экономических учениях, особенно со стороны принявших Марксовы определения труда и производства, то второй практически не рассматривался в своем основном значении – как *социальное действие* – и не выделялся из категорий производительных сил и производственных отношений. Кроме того, следует иметь в виду, что интеракция основывается на *языке* и осуществляется благодаря ему, а язык требует *интерпретации*, системы истолкования, следовательно, и эти составляющие (второго фактора) должны быть рассмотрены и в новых структурных связях, и в плане социального действия.

Этот тезис и доказывает Ю.Хабермас в своей теории, ставя главной своей целью обоснование т.н. «*коммуникативного разума*», или «*коммуникативной рацио-*

нальности» и «коммуникативного действия», направленных на разрешение противоречий существующей социальной реальности и на *выработку новых культурных смыслов*, которые могут послужить ориентирами как для развития общества, так и самого человека. Причем философ не только в заключение, но на всех этапах своего обоснования пытается показать, каким образом теория социальной эволюции связана с коммуникативной деятельностью, как коммуникативное действие расширяет свои рамки, приобретая универсальное значение, и становится средством преобразования социальной реальности (с учетом того, что речь идет о проективном отношении к действительности)⁵⁷.

Главный содержательный и методологический поворот современной социальной теории в какой-то степени уже определен и выразился в обращении к *новым общественным факторам*, действующим в социально-культурной сфере и с недавнего времени (примерно с 60-70-х гг.) оказавшимся в центре внимания многих философов, социологов и лингвистов, считает Ю.Хабермас. Он обнаруживает их в области культуры, языка, коммуникации, образования, просвещения и рассматривает в качестве новой стратегии актуальных социокультурных преобразований. По его мнению, если общественное движение рассматривать как развитие просвещения и разума («ratio»), то совершенно очевидно, что нынешнее направление ведет ко все более растущему управлению и манипуляции общественным сознанием и социальными действиями людей. Поэтому традиционная философская проблематика должна быть поставлена и рассмотрена в новом ракурсе — как «коммуникативная рациональность», ставящая своей целью анализ существующих норм и ценностей, а также выработку новых, которые были бы признаваемы всеми людьми, ориентированы на гуманные цели и соответствующим образом направляли социальные действия.

Общество как система все более совершенствует свои средства управления и господства; отсюда возникает необходимость в проработке (вначале на уровне теории) контрмер, которые усматриваются Ю.Хабермасом в малоисследованной сфере потребностей и возможностей, связывающихся с выявлением интересов, мотиваций и механизма их воздействия на человека. Какими факторами руководствуется человек в своих поступках, как решает проблему выбора в той или иной ситуации, что является главным в его жизненном мире? Эта область традиционно исследуется психологией, но не является ее прерогативой. Поскольку речь идет о социальных действиях, о таких основах процесса социализации, как язык, коммуникация и др., она должна более активно анализироваться и социальной психологией, и социальной философией, и философией культуры, ставящими своей целью выявление новых возможностей человека.

Социальное действие должно носить коммуникативный характер: коммуницирующие субъекты совместно вырабатывают интерсубъективные смыслы (цели, ценностные ориентиры и др.), координируют свои действия в соответствии с достигнутыми соглашениями, способствуя развитию процессов социальной интеграции и солидаризации на новой основе. Этот процесс Ю.Хабермас обозначает через понятия «коммуникативной рациональности» и «коммуникативного действия», которые являются основными для его социокультурной концепции в целом и его проектов.

На наш взгляд, разработка этого философско-методологического аспекта теории коммуникативного действия представляет наибольший интерес и отличается не только фундаментальным подходом, но и оригинальной постановкой вопросов, интересными ракурсами рассмотрения, в то время как содержание, конкретика самих предлагаемых социально-культурных проектов

является опять же как бы выводами, следствием (к тому же довольно кратким) из достаточно подробно рассмотренных критических тезисов.

Хабермас начинает с анализа современной ситуации и отмечает, что наследие западного рационализма перестало быть неоспоримым: оно периодически переживает тяжелые кризисы, последний из которых разразился в конце 60-х гг. Отсюда возникает необходимость теоретически исследовать целый комплекс проблем, касающихся понимания рациональности, и в частности вопрос, в каком смысле *модернизация*⁵⁸ общества может быть названа рациональной, если ее рассматривать под углом зрения культурной и социальной рационализации, — ведь сейчас мы все больше стали понимать, что стабилизация в капиталистическом обществе была достигнута путем компромиссов, социально-культурные последствия которых оказались далеко не рациональными. Об этом много писали предшественники Хабермаса, поэтому он выделяет те положения и тенденции, которые дают основание говорить о некой «негативной» социальной закономерности. Прежде всего, разумеется, речь идет о типах рациональности М. Вебера и введенных им понятиях целерационального действия и инструментального разума. Остановимся вначале на этом аспекте.

Веберовская теория рациональности в отличие от марксизма рассматривает процесс исторического развития не как смену общественно-экономических формаций, а как социокультурную модель, сравнимую скорее с концепцией культуры как историей духовных образований В. Дильтея: от начальной, «магической», ступени развития общества через секуляризацию, «расколдовывание», мира к западному типу цивилизации, каким он сложился в Новое время⁵⁹.

Главное в этой теории для Хабермаса состоит в том, что Вебер исследует модернизацию как процесс общественной рационализации, основываясь на анализе не

научно-технического развития, а *религиозной картины* мира, возникшей в результате духовных движений Реформации и протестантизма, а также тех *внутренних* условий, которые были необходимы для вступления в силу западного рационализма. Именно «дух» этих движений, понятый как активизация освобожденной мысли, раскрепощение логоса, определенный склад ума, а в конечном счете и «жизненного мира» (это феноменологическое понятие широко используется Хабермасом), рассматриваются в качестве первопричины качественных сдвигов и в хозяйстве, и в социальной сфере, и, наконец, в создании рационализированной картины мира; другими словами: метафизический переворот, свершившийся вследствие религиозно-исторических движений, и прежде всего протестантская этика, оказались важнейшими движущими силами общего процесса рационализации. Проанализированный с таких позиций, сам этот процесс оказывается универсальной тенденцией, конститутивным содержанием всего социокультурного процесса развития, а рациональность (и понятые таким образом ее истоки) — ключевым понятием веберовской концепции в целом.

Хабермас выделяет и комментирует важнейшие веберовские положения о кризисных тенденциях западной рациональности, проявившиеся прежде всего в области культуры. Они весьма многочисленны, и мы не ставим своей задачей рассматривать их подробно; отметим лишь некоторые из них. Так Вебер понимал культурную традицию в целом как арсенал знаний, на основе которого образуются различные по значимости системы знаний и специальные ценностные сферы, и выделял три главных компонента культуры: 1) науку и технику; 2) право и мораль; 3) искусство и критику; а также *некогнитивные*, ценностные (оценочные) и экспрессивные составные части культуры. Наука и техника, ставшие моделью рациональности с ее познаватель-

но-инструментальным характером, явились важнейшими факторами капиталистического развития, эффективным средством модернизации общественного труда и социальной сферы, в результате чего научный прогресс стал восприниматься как рационализация всей общественной жизни. Однако постепенно наука и техника приобрели «парадигматический характер», стали не только образцом, но и своего рода догмой понимания эволюции и прогресса, а методология науки — краеугольным камнем развития «жизненной методологии вообще». Проникновение такой методологии в другие области культуры привело к тому, что процесс рационализации в обществе и этическая ценностная ориентация оказались «разнонаправленными процессами».

Противоречивость такой ситуации, когда начавшаяся в духовной сфере рациональность оказывается репрессивной в первую очередь по отношению к ней же (а также противоречивое отношение к рациональности самого Вебера), находит объяснение в анализе дальнейшей после Реформации новоевропейской истории, в которой преобладающей, а затем и господствующей стала тенденция к формально-рациональному обществу⁶⁰. Формальная рациональность и целерациональное действие⁶¹ как главные факторы успешной экономической деятельности были перенесены, в сущности, на все области культуры, что и привело к пагубным последствиям, особенно в сфере личностных проявлений и повседневной жизни, а также в сфере коммуникации и общения. Эти сущностно важные для человека условия больше всего пострадали от *бюрократизации* как порождения формальной рациональности. Хабермас отмечает, что бюрократизация у Вебера является «ключевым феноменом для понимания *современного общества*»⁶². Именно для этого общества характерно появление *нового типа организации*, с помощью которого методы хозяйственного производства и показатели его эффективности —

деньги и власть — были скалькированы и тем самым упрочены в специальных областях, требующих иных, *квалификационных*, критериев оценки. Веберовский тезис о «деперсонализации» социальных отношений, а также «социология отчуждения» Хабермаса находят обоснования в анализе негативных проявлений этой всеохватывающей системы. Не случайно против завышения ценности такого «*ratio*» была направлена вся гуманистическая культура второй половины XIX-го в., начиная с Ницше и других представителей «философии жизни».

Эта ситуация достаточно известна, и мы не будем на ней останавливаться, отметим лишь, что веберовское исследование рациональности во многом способствовало изменению мироощущения целой эпохи и усилению антирационалистических настроений.

Хабермас не только разделяет такую позицию и широко использует «веберовскую анатомию западной рациональности» (выражение Р.Мюнха), но и несколько усиливает негативные акценты, исходя из условий второй половины XX-го в. Вместе с тем Хабермас стремится к объективности и обращает внимание на такой, с нашей точки зрения, примечательный факт, что до сих пор остается малоисследованным явление, которое Вебер назвал «культурной значимостью науки» (*Kulturbedeutung*), и в частности вопрос: какое воздействие оказал методически определенный рост теоретического знания на дальнейшее развитие человеческого духа и культурных ценностных жизненных связей.

Хабермаса привлекает комплексный характер веберовской теории, которая распространяется на религиозную и социальную рациональность, прослеживает, с одной стороны, историческое возникновение универсальных структур современного сознания, с другой — воплощение этих рациональных структур в общественные институты. Усилия Вебера были сконцентрирова-

ны на морально-практических основах институционализации рациональности, и Хабермас развивает этот опыт, исследуя характерную для современности ситуацию, когда возникшая в теоретической сфере рациональность стала *практическим образом всей нашей жизни*.

Хабермас обращается к личности, системе личностных связей, коммуникативному действию. При этом проблематика рациональности рассматривается им в социальных понятиях и категориях.

Согласно Хабермасу, рациональной может быть личность с трезвым взглядом на мир, способная к саморефлексии, природные потребности которой контролируются разумом; иначе: рациональность может выступать как субъективный разум. Напротив – тогу, кто систематически обманывает себя, можно назвать иррациональной личностью. С рациональностью мы связываем способ удовлетворения не только материальных, но и идеальных потребностей, а это помимо чисто духовных, религиозных, интересов еще и разного рода *телеологические действия*, направленные на реализацию определенных целей. Особенностью телеологического действия является то, что оно осуществляет выбор между альтернативами и тем самым оказывается стратегическим *практическим* действием, реализующимся в самых разных областях. Поэтому помимо когнитивно-инструментальной рациональности мы можем говорить также о морально-практической рациональности, рациональности права, эстетически-практической рациональности и др., которые и определяют рациональную направленность жизни в целом.

Хабермас подчеркивает, что «всегда, когда употребляется понятие «рациональный», имеется в виду тесная связь между рациональностью и знанием»⁶³, и это, разумеется, важная характеристика рациональности в целом. Однако в телеологической сфере нормативные модели опираются не столько на когнитивный, сколько на мотивационный комплекс, функционирующий на основе культуры в целом и предполагающий к тому же

интуитивное понимание нормативных ценностей. Именно в этой сфере, где рациональность выступает как отношение между целью и средствами — идеями, идеалами, интересами и условиями их обеспечения, — и произошел слом, когда цели и средства оказались извращенными, что в результате привело к кризису «старой» рациональности.

По мнению Хабермаса, кризис мотиваций нельзя объяснить только конфликтами в сфере производства и приоритетом материальных интересов; он был вызван тем, что односторонняя, ориентированная на критерии экономической и административной рациональности модернизация проникла в те жизненные сферы, которые связаны с задачами культурной преемственности, социальной интеграции и воспитания и потому опираются на другие критерии, а именно — на *критерии коммуникативной рациональности*. Эти важные для понимания кризиса рациональности общественные изменения остаются недостаточно исследованными, отмечает Хабермас, равно как и некоторые другие особенности современного «культурного модерна», в частности связанные с процессом дифференциации. Между тем еще М.Вебер отмечал в качестве наиболее характерного то обстоятельство, что в процессе секуляризации мира «разум раскололся на множество ценностных сфер и уничтожил собственную универсальность»⁶⁴. Субстанциальный разум, выраженный в религиозных и метафизических картинах мира, распался на три основных момента, скрепленных лишь формально, посредством формы аргументированного обоснования: в Новое время произошла дифференциация ценностных сфер *науки, морали и искусства*, обладающих собственными внутренними законами и историей. Расхождение этих сфер явилось признаком рационалистичности западной культуры, но одновременно означало и такую автономизацию и специализацию знания, которые мало способствовали осуществлению сформулированного философиями Просвещения *проекта модерна*.

Более того, такая рационализация превратилась в угрозу *обеднить* жизненный мир, обесценить его «в самой субстанции своей традиции», а тем самым и разрушить жизненную практику, зависящую от этих традиций, утративших свой блеск. Сосредоточенность на потерях рационализованного мира и идеях об отсутствии смысла жизни, а также «опыт нигилизма, который так впечатляюще был драматизирован Ницше»⁶⁵ оказались общественно влиятельными настолько, что в столкновении жизненных укладов, борьбе идей, мнений, ценностных установок были утрачены первоначальные цели и смысл рациональности — ориентированность на человека и его духовные потребности — и возобладала иная «целевая рациональность», связанная, по словам Хабермаса, с «ополовиненным разумом». Последствия произошедшей метаморфозы по-своему логичны: всеобъемлющий «*ratio*» превратился в «инструментальный разум»; материальные интересы возобладали над духовными; расчеты, вещи, аппараты стали средством господства над людьми, у которых сформировалось «одномерное» мышление и поведение; произошло обезличивание индивида и отождествление его с обществом и т.д.; в итоге рациональность превратилась в иррациональность.

Согласно Хабермасу, для преодоления нынешнего кризиса необходима прежде всего «идеальная реконструкция социальной сферы», разработка модели, пригодной для функционирования в условиях позднего капитализма, когда ошутим недостаток не столько в рациональности, в частности научно-технической, сколько в необходимых для системы *мотивациях*. Отсюда — потребность в предварительном поиске и анализе новых целей, а также всестороннем (масштабном) их рассмотрении. Несмотря на тщательность хабермасовской аргументации относительно кризиса «старой» рациональности, встает вопрос: каким же образом можно выполнить эту задачу рационально и «масштабно»? Автор предпринимает попытку ответить на него. Со-

гласно его концепции рациональность и ее эффективность должны быть связаны прежде всего с *возможностями для развития человека, которые открывает управляемое в соответствии именно с этими целями общество*. Эта направленность должна стать предметом *дискурса*. Вводя это понятие в качестве важного концептуального термина, несколько расширительно его истолковывая и тем самым поднимая на новый уровень, Хабермас выделяет несколько типов дискурса, выступающих в качестве коммуникативных средств: *теоретический, практический, экспликативный* и др., рациональность которых определяется обоснованностью утверждений и эффективностью действий (см. схему):

Схема 1

Типы аргументации⁶⁶

Референтные измерения Формы аргументации	Проблематичные высказывания	Спорные оценочные суждения
теоретический дискурс	когнитивно-инструментальные	истинность высказываний действенность телеологических актов
практический дискурс	морально-практические	правильность норм действий
эстетическая критика	оценочные	адекватность оценочных стандартов
терапевтическая критика	экспрессивные	истинность (искренность) выражений
экспликативный дискурс	— — —	доступные для понимания или формирования символические конструкты

В интерпретации Хабермаса дискурс — это формы аргументации, с помощью которых можно продуктивно проанализировать (или тематизировать) противоречивые, спорные утверждения. Рациональность дискурса обнаруживается в критической рефлексии, в способности к доказательному обоснованию, которое должно быть адекватно практическому дискурсу. Под последним понимаются средства, при помощи которых мы можем гипотетически подвергнуть тесту норму действия, чтобы выяснить, приемлема она в действительности или нет.

В сущности, в таком понимании дискурса (по сравнению, скажем, с дискуссией) нет ничего принципиально нового, кроме — если можно так сказать — пафоса (*Sachlichkeit*) поиска, требования тщательности обоснования и доказательности (*phaenomen benu fundatum*, по Лейбницу). И все-таки в отношении дискурса коммуникативной рациональности дело обстоит иначе в силу важности и масштабности связываемых с нею задач.

Мы видели, что понятие коммуникативной рациональности используется Хабермасом для обоснования теории социальной рациональности, идущей от М.Вебера, смысл которой сводился к раскрытию неоднозначного воздействия рациональности на социально-культурную среду: стремительно, но односторонне развивающаяся техническая цивилизация разрушает культурную структуру общества, природные начала в человеке, его личностную сферу, искажает его цели. В традициях Франкфуртской школы Хабермас развертывает тезис ее основателя М.Хоркхаймера о том, что развитие научно-технической рациональности идет по ложному пути: она способствует вторжению формальных, абстрактных и несоответствующих подлинно человеческой рациональности правил и целей в ранее не подвластные ей области — культуру, язык, философию и др., что приводит к пагубным последствиям, вызывает регрессивные соци-

ально-антропологические изменения. Это важные аспекты концепции коммуникативной рациональности, но все-таки, на наш взгляд, ее суть в другом.

Главной целью Хабермаса, уже освободившегося от влияния предпосылок школы, было создание *теории социального действия*, которая в принципе не могла быть ориентирована на науку, так как философ интерпретировал ее с критических позиций: отрицал ее «нейтральность», подчеркивал социальную обусловленность и ангажированность, ограниченность специальным знанием и позитивизм, а следовательно, неспособность к обоснованию радикальных социальных перемен. Отход от сциентистской рациональности (панрациональности), однако, не означал, что научное знание вообще отвергалось. Напротив, теория социального действия строилась как *проект*, выражала *проективное отношение к социальной реальности*, которое должно было основываться на знании, выработанном в самых разных сферах, в культуре в целом; она предусматривала эмпирические исследования самих основ познания, языка и деятельности, изначально была ориентирована на связь между разными дисциплинами, и поэтому неслучайно в *ее фокусе* оказалось понятие коммуникативной рациональности в контексте вопросов этики, теории языка и деятельности. Коммуникации потому и уделяется главное внимание, что она связана с универсальностью познавательной деятельности, охватывающей как практические цели, так и ценностные ориентации.

Таким образом, рациональность у Хабермаса не исчезает, она обнаруживает свой меняющийся характер и предстает в новой, современной форме в связи с коммуникационными процессами. При этом понятие коммуникации (при всей его многозначности), введенное в контекст общегносеологической проблематики, приобретает философский смысл.

Коммуникация может выступать и как процессуально-созидательная форма общения (творческая дискуссия и др.), в которой важна направленность на выработку новых целей, прежде всего социальных, а также на поиск наиболее эффективных средств их достижения. В этом случае коммуникация носит творческий характер, потенциально эвристична и может вызвать определенный синергетический эффект — продуцировать новое знание. Именно с такой формой коммуникации Хабермас и связывает понятие коммуникативной рациональности, под которой понимается процесс выработки целостных культурных смыслов — в единстве когнитивного, морального и эстетического суждений.

2. В поисках альтернатив: обращение к культуре

Какие же «теоремы новых возможностей» доказывает Ю.Хабермас и в чем он видит эти возможности? Ответ пока что носит общий характер — *в культуре*. Для его конкретизации обратимся к трактовке этого понятия Ю.Хабермасом.

«Культурные ресурсы» выявляются философом в соответствии с его главным методологическим принципом, о котором говорилось выше, — в процессе критики культуры и социальных условий, порождающих конформизм и заблуждения. Однако в отличие от своих предшественников по «школе» — Т.В.Адорно и Г.Маркузе, обвинявших всю буржуазную культуру в «аффирмативности» (аффирмативный характер культуры способствовал утверждению и поддержанию существующего господства буржуазии)⁶⁷, — Ю.Хабермас рассматривает само общее понятие *культуры* (от лат. *cultura*) более широко и

многоаспектно, включая ряд таких исконно присущих ему, но не всегда учитываемых значений, как возделывание, воспитание (рост личности), образование, развитие, почитание и др.; культура определяется также как исторически определенный уровень развития общества, творческих сил и способностей человека, выраженный в разных типах и формах организации жизни и деятельности людей, и, наконец, в создаваемых ими материальных и духовных ценностях.

Можно сказать, что вполне в соответствии с марксизмом (например, с определением Ф.Энгельса) Ю.Хабермас выделяет в культуре такие основные составные части, как наука, мораль и искусство, а также *культурные формы общения* и нравственные отношения между людьми, представляя их как системное единство. Вместе с тем эти основные структурные элементы (составные части) разнородны по своим внутренним свойствам, формам отражения действительности и взаимосвязей с ней, по способам воздействия на формирование человека, по конкретному характеру своих функций. Каждая действует в собственной сфере, развивается по своим законам, составляя как бы самостоятельную микросферу в духовном мире человека. Наука, мораль и искусство не взаимозаменяемы, но взаимно дополняют друг друга и в неразрывном единстве и взаимодействии создают целостную систему культуры.

Философское осмысление культуры как раз и ориентировано не на какую-то отдельную ее сторону, а на целостный объект как форму социальной реальности. В этом своем значении она представляет интерес и для Ю.Хабермаса, однако, по его мнению, для аналитического исследования важны исторические изменения, которые более наглядно проявляются в составных частях культуры. В своих анализах философ подчеркивает

исторический характер культуры, считая, что каждая эпоха может быть рассмотрена как историко-культурный феномен, как определенный тип культуры, меняющийся и подверженный трансформации. Показателями культуры являются прежде всего культурность человека, культурная личность как интегральное выражение его интеллектуального, нравственного и художественного развития; культурная среда, растящая и питающая личность (здесь можно усмотреть переключку с педагогическими воззрениями Ю.Хабермаса), а также отношение к общечеловеческим ценностям, хранительницей которых выступает культура. Ю.Хабермас добавляет к этим показателям еще один – это язык, объединяющий человечество и, как оно само, тоже подверженный изменениям: меняется его характер, значение, роль в общественной жизни и в жизни человека. Чтобы найти в этом комплексе новые идеи, новое содержание, уловить наиболее актуальные смыслы, Ю.Хабермас исследует формы проявления западной рациональности, начиная со времени возникновения модерна. Он выявляет формы и структурные связи рациональности, прибегая к классификации Т.Парсонса (рациональность в обществе, культуре и личности) и обращая особое внимание на *культурную рациональность* на том основании, что именно из нее возникает типичная для современного общества структура сознания, а также концептуальные формы объективного, социального и субъективного миров. При этом он выделяет следующие формы рациональности (см. схему):

**Формы проявления западной рациональности
со времени возникновения модерна⁶⁸**

Культура	когнитивные составные части:	ценностные составные части:	экспрессивные составные части:	
	современное естественнонаучное знание	рациональное природное право	протестантская этика	автономизированное искусство
Общество	научные области (университеты, академии, лаборатории)	университетское право обучения	религиозные ассоциации	области искусства (продукция, действия, рецензия, критика)
	капиталистическое хозяйство	юридическое образование	современный тип государства	
Личность	диспозиция действия и ценностная ориентация			
	методические жизненные указания			противокультурный образ жизни

Поясним схему, при составлении которой Ю.Хабермас использует многие понятия и категории традиционной философии, от классической гегелевской до современной социальной, прежде всего такие, как общество, культура, личность, и опирается на традиционные же ценности — протестантская этика, маленькая (малая) буржуазная семья и др. Однако он изменяет порядок их рассмотрения и на первое место ставит культуру, анализируя ее с точки зрения наличия в ней возможностей *Нового*. Анализ выделенных составных частей, в той мере, в какой он имеет отношение к культуре, показывает, что Ю.Хабермас во многом по-новому трактует сложившиеся теоретико-познавательные подходы и ценностные ориентиры. Рассмотрим это положение подробнее.

1). *Когнитивные составные части*: под ними имеется в виду научное познание, точнее — современное естественнонаучное знание, опираясь на которое должны удовлетворяться потребности социально-преобразующей деятельности, в первую очередь — это социально-культурные потребности общества, которые следует отделять от практической деятельности, ориентирующей на идеологию и осуществляющейся в системе политического сознания, морали, искусства и религии. В отличие от ранее рассмотренных вопросов, связанных с функционированием науки и техники в социальной сфере, в данном смысловом контексте внимание автора сосредоточено на понимании современного познавательного процесса, развитии различных видов знания, причем не только научного, но и духовно-практического и др. В этом смысле рассмотрение Ю.Хабермасом когнитивных составных частей культуры оказывается в русле самых актуальных философских проблем, касающихся понимания современного познавательного процесса, а также складывающейся в настоящее время общей гносеологической тенденции — социально-культурной философии

кой ориентации, проявляющейся в самых разных формах. Одна из них выражается в том, что анализ знания стал строиться с учетом представлений и видов знания, сложившихся не только в сфере научного познания, но культуре в целом.

Эта ориентация, которую можно назвать неклассической методологической тенденцией, привела к усилению интеграционных процессов в современной теории познания, к ее социологизации (или социализации) и преобразованию ее в своего рода социально-гуманитарное исследование. Усиление и развитие этой тенденции связывается с переосмыслением ценностно-познавательных установок, которые лежат в основании современного научного познания. Само оно не только не исключается, но несмотря на предъявляемые ему обвинения в позитивизме и апологетичности оценивается как феномен культуры, при этом подчеркивается, что современность предъявляет особые требования к науке, научному знанию и научному предвидению, возлагает на них большие надежды; это делает их актуальными, но и призывает к ответственности, чтобы избежать негативных последствий использования их достижений. Ориентация на научное мышление, однако, не акцентируется. Ю.Хабермас обосновывает тезис, что оно не исключает многих других, *ненаучных* форм, что наука функционирует и развивается в контексте других видов познания и в целом – в контексте культуры, составляя с нею единое целое, входя в ее систему. Говоря о познании как историческом процессе, философ имеет в виду одноприродность, исконное единство всего духовного мира.

Ю.Хабермаса не раз упрекали в том, что он умаляет современное научное знание, фактически выпавшее из его поля зрения, за исключением негативных последствий НТР. Действительно, для этого есть основание, особенно если ориентироваться на работы философа 60-х гг. У него нет исследований, которые можно

было бы отнести к философии науки, и негативный аспект в его рассуждениях о науке в период «Техники и науки...» явно превалировал. Однако в принципе и в этой работе, и в рассматриваемый нами период философ твердо стоял за развитие знаний на научной основе, высоко оценивал вклад естественнонаучного знания как научной картины мира в развитие мировоззрения человека, его материалистических представлений о природе и обществе, указывал на проникновение в социальные науки методологических принципов естественнонаучного знания (так динамические законы в познании природы способствовали развитию статистических законов и критических социологических исследований, стремящихся к более адекватному отображению объективных связей, и др.). Диалектика, активность и творчество, проективно-конструктивный подход к развитию знания были теми чертами современного естественнонаучного знания, которые оказали влияние на развитие современного социального познания, отмечал Ю.Хабермас. Он с большим вниманием относился к таким новым направлениям в науке, как кибернетика, акцентирующая внимание на выявлении наиболее общих свойств и закономерностей процессов управления и информационной связи в природе, обществе и технике. В споре с позитивизмом им были затронуты многие мировоззренческие проблемы науки.

Вместе с тем наибольший интерес, на наш взгляд, представляет выявленный Ю.Хабермасом *новый образ познания*, который существенно изменился по сравнению с ориентирующей на естествознание классической гносеологией и складывается из новых составных частей, формирующих неклассическую (нефундаменталистскую) эпистемологию. В отличие от классической гносеологии с такими характерными ее чертами, как целостность, абсолютность, окончательность и др., образ нефундаменталистской эпистемологии создают процессуальность, относительность, вариантность, а также

аналитичность и рефлексивность позиции субъекта. Приоритетная проблема такой эпистемологии — позиция субъекта в культуре: представление о том, каков он есть и каким должен быть, что можно сформулировать и иначе: культура как путь к субъекту, его самосознанию.

К когнитивным составным частям культуры Ю.Хабермас относит также деятельность таких научных учреждений, как университеты, академии, лаборатории и т.д., которые выполняют роль организационных общественных структур, обеспечивающих соответствующий уровень знания (на приведенной выше схеме эти области помещены на грани рубрик, как имеющие отношение и к культуре, и к обществу). В культуре функционируют и идеологические феномены, а также осуществляется и основанная на них практическая деятельность, которая тоже может выступать в форме общественных институтов и т.д. Но поскольку эта деятельность, по словам философа, неистинна, постольку новые смыслы социально-культурной деятельности нужно искать не в области этих составных частей культуры, а в *ценностной сфере* с учетом (и это новый подход) обыденно-практических форм освоения действительности как менее зависимых от идеологии (в то же время имея в виду, что многие житейские реалии содержат идеологические клише). В этом отношении многое может дать историческая наука: живая история развивается не по абстрактно-логическим законам разума и не только как история фактов и событий, но и как формирование их предпосылок, как действие человеческих факторов.

Большой интерес в этом плане представляет освещение Ю.Хабермасом широко обсуждаемого ныне вопроса о социальной природе научного познания, о связи когнитивного и социального аспектов знания, который он рассматривает на характерном для современной эпистемологии и социальной науки примере, когда субъектом научной деятельности является такой социальный

субъект, как *научное сообщество*. Как правило, оно представляет собой группу людей, которых объединяет консенсус относительно аутентичности источников познания и деятельности или уровня овладения методикой и техникой. В этой форме наука всегда противопоставляла себя другим видам деятельности как такой тип, который строится на основе методологии как системы естественных и искусственных орудий познания, признаваемых релевантными относительно определяемых в процессе рефлексии оснований знания. Тип коммуникации в таком сообществе можно определить как равноправное сотрудничество в поисках истины.

В гуманитарных науках — другая картина: предметом их изучения является весь совокупный человеческий опыт, их интересует не только истина, но и ценности, а также исследование того, какое отношение они имеют к знанию. Современность предъявляет такие требования и к науке в целом, особенно к научному предвидению, что делает эти проблемы особенно актуальными. Как отмечает Ю.Хабермас, в настоящее время намечается когнитивный поворот к такому построению познавательных процессов, а также их анализу, который предполагает целеполагающее отношение и ценностные отношения. При этом определяются не только цели и ценности, но и характер социальных интересов, которые преследуют исследователи. В качестве основы в такого рода коммуникации (в научном сообществе) выступает уже мировоззрение как консолидирующий фактор, определяющий своеобразный философский ракурс рассмотрения (даже если речь идет о методологических проблемах). В самом общем виде работа научных сообществ рассматривается как показатель изменений в стиле мышления, проявляющийся в способе теоретизирования и способе видения мира, которые в свою очередь определяются культурой эпохи в целом и укоренены в ней.

Ю.Хабермас склонен высоко оценивать деятельность таких сообществ и отводит им существенную роль не только в науке, но и в деле подготовки социальных преобразований, которые должны строиться на научной основе. В этом плане многое могут дать конкретные социологические исследования, отражающие реальное положение дел и способные выявить наиболее острые проблемы в той или иной области. Как отмечалось, сам Ю.Хабермас активно участвовал в проведении таких исследований, и многие его работы написаны на их основе в соавторстве с коллегами, так что и о нем самом можно говорить как о представителе научного сообщества. Это в большей степени относится к его деятельности в Институте по исследованию условий жизни научно-технического мира (Max Planck-Institut), когда на основе конкретных социальных исследований, проводимых институтом, он выдвинул проект позитивной программы, или, по его словам, социально-научную теорему «новых возможностей». В сущности, это и есть рассматриваемая нами концепция «эмансипационного интереса» (или один из вариантов ее), который предлагается автором в качестве движущей силы социального прогресса.

Заметим, что у Ю.Хабермаса всегда, хотя бы в виде подтекста, проходит мысль о том, что все сферы нашей жизни пронизаны идеологией. И в этом случае, говоря о социальных науках, он обращает внимание на то, что они могут выступать и как идеология, как ложное сознание — в разных формах, вплоть до необъективных социологических исследований и др., — что дает основание говорить даже о репрессивности социальных наук. В этой связи Ю.Хабермас ставит вопрос о необходимости развивать новое направление в социальных науках, которое долгое время формировалось Франкфуртской школой и другими современными философами и которое получило сейчас название критической социологии. Наряду с понятием социальной философии, во-

шедшим в широкий философский обиход со времени спора с позитивизмом, оно укрепляется и активно расширяет свою предметную область.

В такой обстановке не только в науке и научных сообществах, но и в обществе в целом остро встает проблема долженствования, когда простой человеческий долг требует подчинения сознательно избранным ценностям. Этот аспект культуры в наши дни приобретает особую актуальность и значимость. Поэтому посмотрим, какое содержание вкладывает в него Ю.Хабермас.

2). *Ценностные составные части:* обращение к ценностной сфере продиктовано не столько антисциентистской ориентацией, как в некоторых других современных концепциях, сколько общей тенденцией изменения направления познавательного процесса, о которой говорилось выше. Ю.Хабермас был убежден в необходимости критики и изменения самой теории познания, опирающейся на классический тип мышления, для которого был характерен дуализм теоретического и практического и которое было не способно схватить такие сложные по своей структуре социальные объекты, как общество, культура, ценности. Известно, что ориентированная на естественнонаучное знание и истину теория познания с трудом усваивала понятие ценности и ценностная сторона вопросов оставалась вне ее сферы. В отличие от этого положения Ю.Хабермас неизменно направлял свои усилия на «практические» (согласно его разделению интересов), деятельностные аспекты познания, неизбежно связанные с ценностями, и много сделал в этом направлении, ставшем одной из ведущих тенденций современной эпистемологии.

Такое понимание складывалось, разумеется, раньше; из непосредственно близких Ю.Хабермасу, — у представителей философии жизни, которые утверждали, что ценности являются неотъемлемой частью всякой деятельности. Философы Франкфуртской школы, как мы

видели, также немало способствовали развитию этих идей. И сам Ю.Хабермас еще в споре с позитивизмом сделал полемически направленное против неопозитивистов заявление о необходимости формирования социальных наук как обосновывающих и утверждающих определенные ценности. Рассмотрим, что же понимается под ними.

Прежде всего — это *нормативное знание* в данной культуре; шире — *общие принципы культуры*: общие моральные принципы, общая нравственная система (содержание общественной нравственности), вопросы убеждений, совести, а также законы трудовой деятельности (с учетом того, что труд до сих пор выступает как принудительная общественная деятельность и что в процессе труда имеет место «недобровольный коллективизм»). Каждый человек живет в сфере, подчиненной действию нормативных законов и подчиняющей человека действию этих норм. Принято считать, что в этой сфере есть безусловные ценности, что существует преданность фундаментальным ценностям этики и культуры (семья, религия и др.), однако столь же очевиден факт, что вопросы чести, достоинства, благородства, верности своим убеждениям, о которых говорил М.Вебер как о высших достижениях «бюргерской культуры» и протестантской этики, стали анахронизмами, а нарушение моральных запретов — нормой. В этом положении Ю.Хабермас усматривает свидетельство того, что исторические условия меняются, а вместе с ними происходит и деформация идейных и нравственных ценностей, когда «добродетельная правда» становится скучна, а трудности выбора и достойной позиции возрастают. Перед современным человеком стоит задача совмещения противоположных начал, так как диктуемые обстоятельствами и средой правила поведения не соответствуют как высоким нормам, так и душевным порывам и стремлениям человека. Характерный для современнос-

ти тоталитарный порядок и авторитарное мышление сформировали определенный способ мышления, исторический хронотип, и чтобы возник другой — нужно новое мышление и новые поколения людей.

Такое положение не исключает попытки выявить какие-то новые формы, новые содержания и смыслы, новые (или обновленные) ценностные ориентации. И Ю.Хабермас предпринимает такие попытки, исследуя (или, вернее, указывая направление исследования, учитывая сложность задачи) некоторые ценностные аспекты: в качестве первостепенной задачи он предлагает выявить насаждавшиеся и полностью исчерпавшие себя формы общественной жизни и официальной идеологии и отказаться от них; преодолев идеологический подход и господствующую ныне утилитаристскую мораль, разработать общие моральные принципы, сформулировать обобщенные представления о должном (новый кодекс), уяснить смысл и степень обязательности различных требований, привлекаемых в качестве регуляторов, определяющих (и оправдывающих) нормы действия и поведения; аналитически исследовать, чем руководствуется человек в ситуации нравственного выбора, — на это должно быть обращено главное внимание при осмыслении типичной ситуации выбора, решения, социального действия и т.д.

Короче говоря, Ю.Хабермаса интересуют прежде всего такие ценностные аспекты культуры, которые связаны с социальным действием, и он предпринимает попытки выявить идеи и ценности, которые повлияли (или смогут повлиять) на те или иные общественные события.

По мнению Ю.Хабермаса, как философа-преподавателя, нравственного воспитания и самовоспитания для решения поставленных задач недостаточно. Они должны решаться в комплексе с социальными вопросами, касающимися прав человека. Возрождение общества как самостоятельной и правовой величины должно быть связано с восстановлением в социальных и юридичес-

ких правах отдельного человека, а это сложный процесс, при котором восстановление (эмансипация) должно пройти не только сверху, а и изнутри (имеется в виду саморазвитие личности, идея, восходящая к раннему проекту Ю.Хабермаса о радикализации критического самосознания индивида). В этом процессе философ усматривает особую диалогическую ситуацию, и это не случайно.

Коммуникация и как способ организации через сообщества, ставящие своей целью интерпретировать ценности, и как выступающая в форме спонтанных коммуникативных процессов рассматривается Ю.Хабермасом как одна из возможностей решения поставленных задач. Посредством коммуникативной практики могут быть обнаружены социальные и политико-культурные изменения, приведшие к деформации ценностей, а также обсуждены вопросы, связанные с личностной полноценностью человека, без которой бесполезно говорить о ценностях. Это вопросы о личностном авторитете (личном мнении, достоинстве, совести, внутренней независимости и др.), о духовном и душевном состоянии, о признании прав отдельного человека и др. Такого рода коммуникативная деятельность может побудить, с одной стороны, к личностному самоопределению (индивидуальному отношению к государственным и гуманистическим просветительским проблемам), с другой — к формированию общественного мнения, культурной политики, открывающей самые широкие возможности для выявления подлинных интересов и потребностей человека. С коммуникативной сферой Ю.Хабермас связывает — как предвосхищение практического разума — способы нетехнической реализации творческих способностей людей, их духовного потенциала, осуществление «коллективных интересов» и «коллективных представлений» о непреходящих человеческих ценностях — свободе, демократии, гражданских и политических правах, общественном договоре, справедливости обществен-

ного устройства и т.д. (их социальный аспект будет освещен в 3-ей главе, где речь пойдет о содержании общественных идеалов). При этом Ю.Хабермас особенно подчеркивает важность развертывания соответствующей поставленным задачам культурно-воспитательной работы, так как ее результаты в конечном итоге и будут определять новые модели социального действия. Понятийные образования, язык, философская интерпретация фактов языковой действительности тоже приобретают приоритетное значение, поскольку новые ценностные нормы и регуляторы должны быть понятийно четко определены. Так намечается один из важных социально-культурных проектов Ю.Хабермаса, который в литературе получил название «теоретико-лингвистической модели» (о нем мы скажем ниже в этой главе).

3). И наконец, *экспрессивные составные части культуры*, под которыми имеется в виду прежде всего искусство как наиболее чуткое к общественным катаклизмам и изменениям, улавливающее то, что называется «духом времени» («*der Geist der Zeit*»). Сюда же относятся связанные с искусством области производства, критики и др.

Ю.Хабермас специально занимался литературой, включал анализы искусства в свои труды и рассматривал оригинальный художественный мир как «открывающий» мир действительный, как арсенал идей, постижение недоступного другим средствам познания, а также как лучший способ воспитания, поскольку в отличие от многих видов знания, выполняющих в современном обществе идеологическую функцию, искусство не утратило своего гуманистического характера. Отходя от позиции своих «учителей» по «школе» (В.Беньямин, Г.Маркузе, Т.В.Адорно), рассматривавших социальную функцию литературы и искусства, но акцентировавших внимание на негативных последствиях и издержках культуры, связанных с ее распространением с помощью

средств массовых коммуникаций, а также трактующих искусство как «модель познания» с преимущественным вниманием к эстетическим проблемам (Т.В.Адорно), Ю.Хабермас направляет свой интерес в другую плоскость. В искусстве с его непреходящим интересом к человеку и уникальным проникновением в личностную сферу, мир духовных потребностей и постоянно возникающих противоречий, философ видит область, близкую его футурологическим проектам. Он рассматривает мир искусства как сосредоточение знания, доступ к которому раскрывают образные формы осмысления действительности, язык и языковые формы общения.

В условиях существующего кризиса мотиваций литература и искусство оказываются эффективным средством не только познания духовной жизни человека, но и методом исследования социального действия, в частности побудительных мотивов поступков и социального поведения человека, обнаруживающих скрытые причины разного рода воздействий, которые проявляются как в общественной, так и в личной жизни человека. Литература и искусство яснее, чем другие средства осмысления действительности, выявляют позицию субъекта в культуре, создают представление об истинной, заложенной самой природой человечности. В решении проблем социального переустройства Ю.Хабермас отводит искусству более скромную роль по сравнению со своими предшественниками по «школе», в творчестве которых оно занимало весьма значительное место, но все же возлагает на него немалые надежды. Также следует отметить, что если Г.Маркузе и Т.В.Адорно усматривали оппозиционность и альтернативные идеи в искусстве модерна, хотя затем и убедились в беспочвенности своих ожиданий, то Ю.Хабермас, выступивший в период значительного спада интереса к нему, с большим вниманием относится к реалистическому искусству, определяя его как высокое, способствующее эмансипации и прогрессу⁶⁹.

К этому же разделу — экспрессивным составным частям культуры — относится и понимание культурности человека, культурного развития личности, культурных запросов, что в наших условиях, когда широко распространено некультурное или псевдокультурное (у Ю.Хабермаса — противокультурное, контркультурное) поведение и образ жизни, приобретает особую актуальность. К числу причин этого явления философ относит влияние таких факторов, как идеология (как видим, и в этом плане этот всеохватывающий фактор характеризуется с негативной стороны), политика, при отсутствии настоящей политической культуры играющая антикультурную роль в нашей жизни, недостатки воспитания. Некультурное (противокультурное) поведение и образ жизни сложились и в результате искаженного восприятия культуры через аппаратуру, перекочевавшую из науки в обыденно-практический мир. Имеется целый ряд и других причин, связанных с недостатками в системе образования, испытывающей сильное воздействие средств массовых коммуникаций.

Эмоциональное переживание, проблемы чувственного опыта и его места в познании тоже освещаются Ю.Хабермасом в контексте экспрессивных составных частей культуры, а также в связи с вопросами методологии эмпирических наук. Как известно, это — недостаточно разработанная область, и если методология дедуктивных наук фактически создана (усилиями Д.Гилберта, А.Тарского и др.), то в этой области еще много проблем, равно как и в использовании перцептивного знания в целом. Тем более привлекает внимание попытка Ю.Хабермаса интерпретировать проблемы чувственного опыта, а также эмпирических исследований посредством такой методологии, как психоанализ и лингвистический подход, о которых у нас пойдет речь.

В заключение отметим, что мы имеем дело с «расширенной» интерпретацией культуры, однако она не приводит к отождествлению культуры и общества,

культурного и социального. Методологический подход Ю.Хабермаса можно охарактеризовать как *познание через культуру* (прежде всего речь идет о социальном познании), связанное с попытками определить «движущие силы» социального действия, а через него решить задачу адекватной интерпретации социальной действительности, а также движущих сил — объективных и субъективных факторов общественного развития.

Культура для Ю.Хабермаса важна как сфера человеческой деятельности, в которой сделан акцент на *субъекте*, и это положение обосновывается у него как существенная мировоззренческая альтернатива. В концепции философа рассматривается историческая обусловленность культуры, когда она может быть охарактеризована через какие-то прочные формы и слагаемые, через определенный характер социальных интересов, а также посредством знания социокультурных запросов, как необходимого условия дальнейшего развития культуры. Культура рассматривается также как постоянно обновляющаяся сфера, в которой решение главных проблем связано с новизной, а к Новому (новому качеству, новой форме общественных отношений и др.), как известно, приводит не просто развитие вообще; новое связано с творчеством, в котором могут быть самые разные, в том числе и неосознаваемые компоненты. Отсюда логично и закономерно обращение Ю.Хабермаса к таким аспектам социального действия, которые решаются не в рамках социального контекста, не посредством анализа типов социальной связи и т.д., иначе говоря, не средствами социальной теории, а относятся к компетенции психологии и психоанализа.

Ю.Хабермаса всегда интересовали такие вопросы, как путь к субъекту, его самосознанию, понимание поведенческих факторов, связанных с эмоциями, индивидуальными мотивами, интересами и намерениями. И его концепция культуры, анализ ее составных частей

и отразившихся в них социальных изменений подводит читателя к выводу, что проблемы человека и гуманистической направленности общественной жизни нельзя решить ни экономическим, ни политическим, ни каким-либо другим, особенно насильственным, путем, их можно решить только с психологически-нравственных позиций. Но это уже новый тезис, который требует доказательств.

3. Психоаналитическая модель (психоанализ в социально-культурном контексте)

Переходя к психологическому аспекту исследуемой нами проблемы социокультурных проектов Ю.Хабермаса, выделим главное направление в этом плане. В центре внимания философа оказывается личностный аспект мышления: мотивы и мотивации, сознательные и бессознательные, анализ «механизмов» функционирования сознания в той или иной социально-культурной среде, а также продуктивное мышление и творчество. Если принять во внимание рассмотренную выше многоплановость культуры, то совершенно очевидно, что необходим и объединяющий ее механизм, каким, без сомнения, является сознание человека, которое соединяет и синтезирует ее составные части в некое единство, характерное для той или иной эпохи. Выделим у Ю.Хабермаса исследование того, какими факторами определяются возможности действия, как человек осуществляет конкретный жизненный выбор: на основе знаний, опыта, здравого смысла, эмоциональных переживаний, т.е. всех компонентов культуры (составных частей, о которых говорилось) или его действия определяются т.н. «однополушарной» логикой, бессознательными мотивами и др.

Именно этот аспект исследования, связанный с вопросами сознания и самосознания (а не биологически-психологические проблемы), выдвигается у Ю.Хабермаса на первый план при его обращении к современным психологическим концепциям и психоанализу.

Некоторые вопросы уже были освещены Ю.Хабермасом при разработке проекта радикализации критического самосознания индивида; в работах философа 70-80 гг., в частности в теории коммуникативного действия, они существенно дополнены, разработаны более глубоко с привлечением исследований таких выдающихся психологов, как Ж.Пиаже, Х.Гарфинкель и, разумеется, З.Фрейд.

Кратко характеристики сознания и самосознания Ю.Хабермасом на этом этапе можно изложить следующим образом: исходным положением является то, что главную роль в жизни и деятельности человека играют *осознанные мотивации*, что существуют стабильные, сформировавшиеся свойства и способности, хотя, конечно, что-то (новое) формируется и по ходу процесса. Новое может состоять не только в решении проблемы, но и в ее формулировке, особенно при открытии новой проблемы, определении новой цели. Когда речь идет о мотивах и целях, мышление может быть рассмотрено как процессуальная деятельность, где под процессом понимается не столько временная последовательность, сколько дизъюнктивность. В этом случае сама деятельность понимается и как объяснительный принцип, и как проективно-конструктивная деятельность, однако направленная не только на изменение внешней среды, как в науке, но и на преобразование внутреннего мира человека, раскрытие и реализацию его скрытых потенций в процессе его отношения с внешним миром, иначе говоря, мира его человеческой субъективности.

Не вдаваясь в психологические тонкости различения мышления как процесса и мышления как деятельности, еще раз отметим, что Ю.Хабермаса интересовал

деятельностный, точнее — личностный подход к анализу мышления и сознания, — с целью конкретизации всеобщего принципа социальности человека и его психики, с учетом того, что различные формы психики и сознания развиваются не сами по себе — в порядке автогенеза, а только как атрибуты или функции того реального целого, которому они принадлежат, т.е. личности, как субъекту, что они не могут развиваться вне общественных связей и отношений между людьми, иначе говоря — вне коммуникативных связей.

Опираясь на исследования Х.Гарфинкеля и Ж.Пиаже, Ю.Хабермас обращает особое внимание на преобразующую природу сознания, проявляющуюся в том, что осознание объекта познания носит активный, творческий характер, особенно когда речь идет о познании в результате сложной целеполагающей деятельности, направленной на преобразование. Ведь именно такая деятельность и интересует в данном случае философа. В его психоаналитической модели интересы, потребности, стремления, желания рассматриваются как побудительные мотивы, обуславливающие не только сознательную практическую и теоретическую деятельность, но и проективное отношение к социальной реальности. (В скобках заметим, что такой ракурс рассмотрения вполне соотносим с самыми современными психологическими исследованиями мозга и нервной системы как физиологического механизма (аппарата), обеспечивающего опережающее отражение.) И если мы до сих пор мало знаем о том, как человек мыслит, как работает его мыслительный аппарат, и не можем оказывать воздействие на физиологические, психические и другие стороны деятельности мозга, то в наших силах повлиять на личность как носителя сознания, поскольку сознание — это психика человека, изменяющаяся в процессе развития человечества, усвоения исторически накопленного опыта, а также в процессе общения с другими людьми.

В связи со сказанным может возникнуть вопрос: насколько важны психологические аспекты для проективных концепций Ю.Хабермаса, ставящих в чем-то даже глобальные цели? Действительно, здесь больше вопросов, чем ответов. Но ответ, на наш взгляд, следует понимать, исходя из того, какое значение придается интересам, потребностям человека, как трактуется процесс формирования нравственных идеалов и общественной морали, чем объясняется изменение ценностных ориентаций и т.д. Философ убежден в том, что на эти вопросы никакой научно-технический прогресс и научно-техническое знание ответить не могут, что продвижению в этом направлении может способствовать прежде всего перцептивное знание. В данном случае он следовал существующей философской традиции, согласно которой надлежит обращаться с переживаниями, как с познанием, совершающимся в нас (Р.Декарт). Современная психологическая наука также рассматривает эмоции как психический процесс, отражающий не предметы и явления сами по себе, а те объективные отношения, в которых эти предметы и явления находятся, в связи с потребностями переживающего их человека. Поэтому эмоции, как субъективные состояния, благодаря рефлектирующей деятельности сознания, человек может соотнести с собой и внешним миром, «объективировать их». Из этого следует, что, определяя интересы человека и мотивы его деятельности, нельзя обойти вниманием тесно связанные с ними переживания, составляющие часть реальной жизни личности и выступающие как конкретное бытие индивидуального человеческого сознания.

Но перцептивное знание может быть рассмотрено и более широко, так как в чувствах, как внешней форме проявления очеловеченных эмоций, происходит регуляция функций личности сообразно требованиям общественной жизни. Потребности, интересы, цели, стрем-

ления людей обусловлены их общественным бытием, и в субъективном отношении человека лишь раскрываются объективные значимости вещей, поэтому эта сфера также может пролить свет на свойственный человеку ориентировочный и исследовательский интерес (на то, что наш И.П.Павлов называл «рефлексом цели», «стремлением к объекту»). А это значит, что и такие аспекты знания должны быть учтены при проективном отношении к социальной реальности и целеполагании вообще.

Ю.Хабермас держится в рамках своей темы и рассматривает эмоции не как психический процесс, а с точки зрения того, какое влияние они оказывают на мотивацию. В этом смысле, по его мнению, очень много дает художественная литература, во всей полноте раскрывающая подобный опыт, хотя он, в сущности, неисчерпаем.

Итак, можно сказать, что в определении социального действия Ю.Хабермас исходит из осознанных мотиваций. Однако всегда ли мотивация сознательна? Ученые, исследующие «лабораторию мысли», наряду с сознанием выделяют и сверхсознание, и подсознание, и иррациональное, и интуицию, и все эти понятия фигурируют в контексте действия, особенно «творчества», и рассматриваются в качестве источников творческой активности личности. Из указанных компонентов внимание Ю.Хабермаса привлекает подсознательное, проявляющееся главным образом как подсознательная обработка информации, которой отводится существенная роль не только в творческом процессе (как об этом много говорится в работах по психологии творчества), но и в обычных познавательных и коммуникативных процессах. Как о возможных и даже необходимых компонентах познания и естественнонаучного, и гуманитарного в психологической литературе говорится об интуиции, спонтанно развивающихся идеях и т.д. Однако при этом выяснить «механизм» рождения идей не удастся даже науке, построенной на принципе верификации «теоре-

тическое — практическое». Эксперимент здесь «не работает». Более эффективными средствами в этом плане Ю.Хабермасу представляются психоанализ и практика коммуникации.

Человек активно ищет решение, строит догадки, выдвигает идеи (разумеется, с помощью других мыслительных операций), в результате далеко не всегда происходит открытие (такая цель, как правило, в обыденной жизни и не ставится), но совершается определенное конкретное действие. (При этом, как указывал Ю.Хабермас при разработке проекта радикализации критического самосознания индивида, речь может идти и о духовном росте, о факторах, влияющих на духовное развитие личности.) Как в этом действии соотносятся сознательное и бессознательное, социальное, культурное и биологическое — на этот вопрос Ю.Хабермас отвечает, обращаясь к психоанализу.

Психоанализ в контексте коммуникации

Коротко коснемся вопроса о специфике восприятия Ю.Хабермасом учения *З.Фрейда*. В самом общем виде психоанализ определяется следующим образом: подлинную человеческую природу составляют элементарные чувственные влечения и нерациональные стороны психики, оказавшиеся под влиянием власти разума в результате развития цивилизации. Поскольку разум является инструментом господства над индивидом, постольку гуманистические устремления *З.Фрейда* направлены в защиту «естественной» человечности. Однако не этот аспект учения *З.Фрейда*, которому уделит столь большое внимание *Г.Маркузе* в своих проектах «новой чувственности», вызывает интерес у Ю.Хабермаса, практически оставившего в стороне защиту «подавленной чувственности» и эмансипацию подобного рода. Речь идет о более широком понимании психо-

анализа и о трактовке средствами психоанализа человека в плане человеческой культуры. На вопрос, давал ли таковую психоанализ, ответ должен быть дан положительный. Обращение к психоанализу стало показательным для философии XX-го века. Многие современные философы усматривали в нем истолкование важнейших социокультурных противоречий современности, таких как «репрессивная социальность» и «естественная социальность», «разумный человек» и «естественный человек» и др. Фрейдовская дилемма «естественного человека» и «искусственной цивилизации» стала центральной, в частности для экзистенциализма. Психоанализ по-своему отвечал на, в сущности, традиционный философский вопрос о соотношении тела и духа, природного и разумного в человеке, который в философии Нового времени перерастает в вопрос о соотношении природы и культуры. Психоанализ открывает в нем новые грани, выявляет новые трансформации, в частности связанные с социальной сферой. Не случайно он занимал большое место и в социальных исканиях философов Франкфуртской школы, которые обратились к нему еще в 30-х гг.

На данном этапе Ю.Хабермас предпринимает попытку использовать результаты психоанализа в теории коммуникативного действия и включает учение З.Фрейда в определенную культурную традицию, опираясь, как и раньше, на работы Э.Фромма.

Для Э.Фромма Фрейд во многих отношениях был типичным представителем просветительского духа, верящего в разум и право человека защищать свои естественные права от культурных условностей и социального давления. Дуалистический взгляд на природу человека был характерен для многих религиозных и философских систем, но он не дал ответа на многие психологические и этические проблемы, которые удалось решить З.Фрейду. Никто до него не уделял такого внимания наблюдению и изучению иррациональных,

подсознательных сил, в значительной мере определяющих человеческое поведение. Фрейд же выявил их роль в человеческом характере и их зависимость от внешних воздействий.

Э.Фромм как раз и сконцентрировал свои усилия на исследовании этой связи, так что в его концепции усилилась роль социальных факторов. В таком значении, в сущности, уже как *неофрейдизм* психоанализ и входит в теорию коммуникативного действия. Э.Фромм рассматривает его как динамическую психологию, анализирующую психические силы, которые мотивируют человеческое поведение, деятельность, чувства, идеи, а поскольку эти силы не остаются неизменными, постольку изучать их следует в противоречиях и трансформациях. Психоанализ отвечает этим условиям и поэтому является динамической, критической и социально ориентируемой психологией. Развивая фрейдовское понятие характера, Фромм разработал учение о «социальном характере», связанном с практикой жизни данного общества. Созданная им модель человеческого характера объясняла поведение не только как результат индивидуальных чувственных стремлений, но как имеющее отношение к структуре характера, *общего для группы*. Развивая эти мысли, Ю.Хабермас показывает, как социальный характер укрепляется всеми орудиями влияния: системой воспитания, образования, религией, политикой, литературой и т.д. Все эти факторы и следует учитывать при установлении коммуникативных отношений, в процессе которых только и могут быть осознаны такие феномены, описанные психоанализом, как «социальное бессознательное», «социальные фильтры» и др. (имеется в виду бессознательное, которое, подобно сознанию, также является социальным, неким детерминированным «социальным фильтром», который не позволяет большей части человеческого опыта подняться от бессознательного к сознанию). Согласно Э.Фромму, этот социальный

фильтр состоит главным образом из 1) языка, 2) логики и 3) социальных запретов, он прикрывается идеологиями (рационалистическими объяснениями), которые субъективно воспринимаются как истина, но на самом деле являются ни чем иным, как социально созданной, разделяемой всеми фикцией.

Обращение к психоанализу в контексте коммуникаций Ю.Хабермас считает продуктивным также потому, что он исследует причины нарушения нормальных человеческих связей, разобщенности людей, их пассивности и др. С помощью психоаналитических средств выясняется, что причины этих патологических явлений коренятся как во внутренней пассивности самого человека, так и в характерном для современного общества «синдроме отчуждения», являющемся следствием деструкции социальных отношений. С помощью психоанализа обнаруживается и их непростая связь, ибо и феномен деструкции социальных отношений порожден не какими-то конкретными социальными структурами (внешними силами), а невозможностью человека реализовать свои истинные интересы и потребности, в результате чего у него и возникают деформированные стремления и влечения. Сталкиваясь с постоянной сублимированностью, индивид в конечном счете отдает предпочтение определенному типу ориентации, разрушительному для него самого, в то время как «здоровые стремления» тщетно пытаются реализовать.

Ю.Хабермас подчеркивает, что посредством психоанализа было получено весьма актуальное для нашего времени объяснение природы разрушительного, агрессивного, а также новых форм группового нарциссизма: религиозного, национального, расового, политического и многих других. Тем самым были расчищены пути силам, стремящимся к достижению психического здоровья и счастья, обеспечивалась эффективность их действия. Разумеется, для Ю.Хабермаса были важны также

проективные концепции Э.Фромма, посвященные поискам средств «социальной терапии», то есть возможностей гуманизации социальной жизни и общественных отношений. В работах с такими характерными названиями, как «Революция надежды», «Шаги по гуманизации общества», «Навстречу гуманизированной технологии» и др. Э.Фромм указывает на эти возможности (пока что идеальные), усматривая их в «самореализации» человека, «рациональном понимании» его истинных интересов и потребностей, а также рациональной коммуникации⁷⁰. Ю.Хабермас оценивает их как социально-культурные инициативы, указывающие пути оздоровления общества.

Все эти положения, получившие в свое время большой общественный резонанс, оказались очень важны для разработки современных коммуникативных концепций, в частности для теоретического осмысления условий коммуникативно действующих сообществ, о которых говорили К.Ясперс, Ю.Хабермас и Э.Фромм. Согласно Ю.Хабермасу, и свободные ассоциации общественности, и группы межличностного общения, и другие виды сообществ должны базироваться на рациональной основе, но с учетом выявленных с помощью психоанализа факторов, с тем чтобы они не выродились, как это уже не раз бывало в истории разного рода сообществ и движений, в инструмент для манипулирования другими людьми и собой на рынке идей, в политической пропаганде, рекламе и т.д. Для концепции коммуникативной рациональности, ставящей своей целью выработку новых культурных смыслов и ценностей, важно также данное психоанализом объяснение того, почему человек не приобрел способности мыслить оригинально и даже боится этого. Психоанализ определил деструктивное отношение к другим людям как патологическое явление, вскрыл глубину подавления многих негативных стремлений — агрессивности, фанатизма, нарциссизма и др., которые прячутся под маской внешне позитивной рациональности, и тем самым расчистил пути для естественной, свободной коммуникации.

Ориентация Ю.Хабермаса на психоаналитическую модель подвергалась критике со стороны многих западных философов. Однако из изложенного ясно, что его интересовал, условно говоря, рациональный аспект психоанализа, связанный не с чувственной сферой, а с выявлением психоаналитическим путем возможностей саморефлексии, развития критического самосознания индивида, а также механизма социального действия. По мнению Ю.Хабермаса, психоанализ, опирающийся на естественные механизмы связей, может служить методом обнаружения нарушения этих связей и последующего их восстановления, а также способствовать выявлению и определению наиболее общих человеческих потребностей, на которые можно опереться при установлении рациональных коммуникаций. Философ предпринимает попытку вывести критику существующей коммуникативной практики на новый уровень и средствами психоанализа раскрыть возможности разумных действий, которые превратят носителей «несчастливого сознания» в «нездоровом обществе» в прямо противоположных людей, носителей разумного начала, движимых эмансипационным интересом и нуждающихся в общении друг с другом. Он предполагает, что при этом значение интереса, как отвечающего способу интернализации мотивов действия, будет все более возрастать и способствовать превращению «больного» общества в «здоровое». Именно в этом мы усматриваем значение психоаналитической модели для построения проективных концепций Ю.Хабермаса в целом и в первую очередь для его концепции коммуникативной рациональности.

Психоаналитическая модель Ю.Хабермаса, являясь частью теории коммуникативного действия, оказывается логически связанной с трактовкой средств человеческой коммуникации, среди которых на первом месте стоит естественная речь, естественный разговорный язык как своего рода образец свободного языкового общения.

Эти вопросы, также имеющие существенное значение для коммуникативной теории, весьма обстоятельно, с привлечением большого современного материала из разных областей знания — лингвистики, герменевтики, социальной психологии и др. — анализируются в специальной языковой модели, которую мы рассмотрим с методологической точки зрения как содержащую новый подход к пониманию познания и коммуникации.

4. Теоретико-лингвистическая модель

В обращении к языку проявляется одна из характерных современных философских тенденций, когда познание трактуется не узко и не ограничивается сферой научного знания, озабоченного лишь поиском чистой истины, но связывается с понятием деятельности, как целесообразной, «смыслообразующей» (по М.Веберу), открывающей возможность рационального исследования и рациональной критики практически всех сфер жизнедеятельности, а также всякого рода норм, оценок, ценностей и решений. Отсюда — обращение современной философии к исследованию когнитивных аспектов, языкового выражения, включение в сферу философского исследования *языка*, понимаемого не только как словарный запас, но и как арсенал знаний, которые передаются и усваиваются. В русле этой тенденции и может быть рассмотрена языковая модель Ю.Хабермаса, в которой язык выступает как *отражение социальной практики*. Последнюю, по мнению автора, можно рассматривать с точки зрения изменений в экономике, политике, культуре, но все они находят отражение в языке, существующем в этом меняющемся социальном контексте и живо реагирующем на все

перемены. В концепции Ю.Хабермаса он выступает (выделим только главные черты) как: форма социального общения, под которой понимаются разные способы, позволяющие установить какие-то отношения между автономным существованием человека и социумом; средство массового общения (в том числе средство массовых коммуникаций: печать, радио, телевидение и др.); средство коллективного общения (имеется в виду общение в разного рода сообществах, общественных движениях и др.); естественный разговорный (обиходный) язык, выражающий житейский взгляд на вещи, на котором основаны естественные коммуникации; и наконец, как основа *диалога* и поиска *консенсуса* — согласованности в действиях, которая необходима для любой формы социального общения, любой социальной организации.

Уже сама постановка вопросов свидетельствует о том, что в центре языковой концепции Ю.Хабермаса оказывается *связь языка с социальным действием*, а поскольку она непрямая, в том смысле, что слово далеко не всегда может вызвать определенное действие (слово=дело), то автор прибегает к традиционным формам рассуждений, соответствующему понятийному аппарату, нередко придавая новый философский (или социологический) смысл использовавшимся ранее в других контекстах таким лингвистическим понятиям, как «язык», «диалог», «общение», «понимание», «коммуникация» и др. Учитывая многозначность используемых при построении концепции понятий, сделаем некоторые терминологические уточнения, в частности касающиеся основного слова — коммуникация.

Понятие *коммуникация* (от лат. *communicatio* — связь) трактуется в литературе неоднозначно и включает ряд значений. Наиболее общее из них — средство связи (связь), сообщение; одно из самых распространенных ассоциируется с выражением «средства массовой коммуникации» (от англ. *mass communication* —

имеется в виду система распространения информации с помощью технических средств радио, телевидения, печати и др.) и предполагает передачу некоего сообщения в одностороннем, монологическом порядке, хотя и рассчитано на адекватность восприятия. Короче говоря, имеется в виду информационная коммуникация, в которой акцент сделан на распространении. Отчасти по такому же принципу строится и процесс общения, хотя неотделимый от него процесс воспитания, как приобщения к ценностным представлениям, осуществляется не только в форме простой, монологической коммуникации, сколько в процессе взаимодействия.

Характерной чертой информационной коммуникации является то, что она «облигаторна»⁷¹ (возможно, лучше сказать «облигатна», от лат. *obligatus* — облигатный, обязательный, непременный): общество обязывает слушателя принять и усвоить ту информацию, которая передается. Именно на этом принципе обязательности и основана идеологическая функция коммуникации как средства оказания идеологического, политического или организационного воздействия на массы и мощнейшего орудия манипуляции общественным сознанием, которая подвергалась самой резкой критике в целом ряде «критических теорий», начиная с О.Шпенглера до современных, в том числе созданных «учителями» Ю.Харбермаса — М.Хоркхаймером, Г.Маркузе, Т.Адорно и другими «франкфуртскими философами».

В последнее время слово коммуникация как быстро развивающееся понятие подверглось значительному переосмыслению: помимо значения механизма функционирования системы распространения информации и обозначения односторонней связи субъекта с тем или иным объектом (который может выступать и как субъект) оно вобрало в себя ряд новых смыслов, и прежде всего — связанных с таким аспектом человеческой деятельности, как общение (от нем. *Verkehr* — общение, соеди-

нение, взаимосвязь)⁷². Речь идет об общении в самых разных формах, в том числе посредством текстов и др., общим признаком которых стало то, что коммуникация в этих случаях имеет принципиально другие по сравнению с вышеуказанными цели и задачи, рассматривается как важнейший элемент общественных связей, социальной жизни в целом и служит средством регулирования и гармонизации межличностных отношений. В отличие от понимания коммуникации как чисто формальной процедуры связи между абстрактным «отправителем» информации и столь же абстрактным ее «получателем»⁷³, это понятие стало употребляться для обозначения *состояния коммуникации как процесса*, под которым понимается *соучастие субъектов, их совместная деятельность и даже определенная их организация*. Такая коммуникация имеет *диалогическую форму* и рассчитана на *взаимное понимание*. Именно в этом смысле, как нам представляется, коммуникация только и может вызвать философский интерес и рассматриваться как философское понятие.

Ю.Хабермас идет еще дальше и проявляет более широкий подход к трактовке этого понятия: в его концепции коммуникация выступает как *процессуально-созидательная, деятельностьная форма общения*, направленная на выработку новых целей, — в том числе и таких общезначимых, как установление общественной гармонии (нового исторического консенсуса) и др., — а также на поиск наиболее эффективных средств их достижения. В процессе такой коммуникации не просто анализируется и фиксируется в понятиях социальная реальность как таковая (как она выступает для нас); она включает особую деятельность, когда требуется отойти от того, что есть, и осуществить «прорыв» к новым представлениям. Предполагается, что в этом случае может проявиться активность ситуативного интеллекта, продуктивная способность воображения, способ-

ность мыслить моделями и др., которые скрыты за настоящим, подавлены им, но которые в обстановке свободной коммуникации смогут «прорваться» к таким глубинным слоям реальности, как постижение бытия в своей сущности, а отсюда и адекватной направленности личных духовных усилий и напряженной коллективной деятельности.

В этом Ю.Хабермасу видится главный смысл такого рода коммуникации, которую условно можно назвать коммуникацией *цели-формирования* и *цели-сообразного коллективного творчества*. Именно с такой формой коммуникации, основанной на принципе созидательного взаимодействия, философ и связывает понятие коммуникативной рациональности.

Результат такого деятельностного общения однозначно-понятийно зафиксировать практически невозможно, поэтому он должен носить характер констелляции, т.е. складываться постепенно из найденных в процессе общения смыслов, проективных условий и средств осуществления смысло-образов будущего действия, подвергаться критической рефлексии (тесту на целерациональность) и т.д. Только в этом случае можно осуществить идею свободных коммуникаций и вместе с тем избежать утопичности выработанных таким образом программ-моделей.

Ю.Хабермас прибегает к философскому и социологическому анализу коммуникации, стараясь найти смысловые оттенки для отличия «истинной», или «чистой», коммуникации от «ложной», «искаженной», «отчужденной» и т.д., сформировавшейся под воздействием буржуазной идеологии и соответствующим образом определяющей сознание. Сфера действия такого сознания, как мы неоднократно отмечали, определяется как чрезвычайно широкая, поистине всеохватывающая, так что направленная против него идея создания свободных коммуникаций рассматривается Ю.Хабермасом в

качестве важной и насущно необходимой, а отнюдь не утопической задачи. Как справедливо отметил Ю.Н.Давыдов, эта проблема предстает у Ю.Хабермаса «как стержневая, в зависимость от которой он ставит другие социокультурные проблемы современности»⁷⁴.

Субъект коммуникации и принцип взаимодействия

Принцип взаимодействия вообще выдвигается в концепции Ю.Хабермаса на первый план в качестве необходимой социальной категории и неперемennого условия осуществления коммуникативной рациональности. Этот принцип понимается как достаточно широкий, пронизывающий всю сферу социальности, и включение его в контекст коммуникации свидетельствует о новом подходе к этой проблеме. Так, если обратиться к проблеме коммуникации и общения (согласно терминологии во многих концепциях) в философии и культуре XX в., то, как отмечается исследователями, во многом их трактовка идет по пути, проложенному Л.Фейербахом, а затем К.Марксом и Ф.Энгельсом, и состоит в рассмотрении отношения человека к человеку как духовного отношения «Я» и «Ты». Через эту понятийную пару, выражающую отношение субъекта к субъекту, характеризуется, в частности, «экзистенциальная коммуникация» (К.Ясперс), повернутая в сторону частной, личной жизни индивида, которая нашла отражение в самых разных концепциях — М.Хайдеггера, Г.Марселя, Э.Мунье, Ж.П.Сартра, М.Дюффрена и др.⁷⁵. Экзистенциальная коммуникация понималась как разговор двух, трех или нескольких близких людей о самых важных для них «последних» вопросах, и именно в таком общении усматривался «прорыв» к трансценденции, высшему смыслу существования.

М.С.Каган удачно назвал такой подход, во-первых, «индивидуалистической редукцией», вызывшейся в сведении общения к отношениям индивидов «Я» и «Ты»; во-вторых, — «психологической редукцией», т.е. сведением общения к чисто духовной связи «Я» и «Ты»; в-третьих, — «этической редукцией» — сведением общения к чисто нравственным, внесоциально и внеисторически трактуемым отношениям между «Я» и «Ты», «Я» и «другими»⁷⁶. Однако, разумеется, при всей своей редуцированности, обусловленной позицией экзистенциализма, идущей от того, что «по сути все это интеллектуальное движение базируется на отдельном индивиде»⁷⁷, опыт экзистенциальной коммуникации, нацеленной прежде всего против господства позитивизма, пронизывающего всю философию и мораль нашего времени, был важным историческим этапом: он способствовал развитию тенденции к более многостороннему рассмотрению отношений между людьми; иными словами, к трактовке коммуникации как intersubjectивного социального отношения и действия, а тем самым и более глубокому пониманию самой личности человека в свете широко понятых социальных связей. Такой подход ярко проявился в некоторых более поздних коммуникативных концепциях, к примеру в концепции К.Ясперса, во многом перекликающейся с идеями Ю.Хабермаса, и придавал проблеме коммуникации более многомерный методологический характер.

Эволюция понимания коммуникации К.Ясперсом убедительно раскрыта П.П.Гайденко, которая характеризует этого философа как сторонника живой, повседневной, непрерывающейся коммуникации людей, решающих с помощью дискуссий, споров, столкновения точек зрения и позиций научные, политические и социальные проблемы. В исследовании П.П.Гайденко особо подчеркивается то положение, что, по мнению К.Ясперса, «только путем свободной дискуссии, развернутого и широкого столкновения мнений могут решаться важ-

нейшие вопросы в обществе»⁷⁸. Если первоначально проблема коммуникации рассматривалась К.Ясперсом в духе экзистенциализма в личностном аспекте, то позднее он ставит ее в плане глобальном, общечеловеческом — как всемирно-историческую задачу, затрагивающую общую судьбу всего человечества. Такая постановка проблемы предполагает обращение к интерпретации *понимания*, а также *диалога* как необходимых условий жизни «с другими».

Особенностью такого рода коммуникации как формы созидательного общения является то, что ее осуществляет не просто субъект в его классическом понимании — стороннего наблюдателя, а коммуникативно-действующий субъект, который постоянно осознает себя в сфере жизненного мира, состоящего из повседневных действий, и который сам совершает разного рода социальные действия, ориентированные *на другого*.

Ю.Хабермас исходит из подобного понимания коммуникации, которая в отличие от многих, в частности лингвистически ориентированных концепций, трактуется им не только как межличностный контакт, но и как непосредственные активные межличностные связи во всех сферах человеческого бытия, в том числе таких, где именно субъект выступает средством «персонификации» общественных отношений⁷⁹. В таком контексте коммуникация выступает не просто как межсубъектные отношения, но как межсубъектное *взаимодействие*, а человек — как *субъект действия*. Ю.Хабермаса интересует не субъект вообще (человек как таковой), а *субъект направленной социальной активности*, который может выступать в таких модальностях, как отдельный индивид, социальная группа или даже общество в целом. С классово-социальной точки зрения речь идет не о провозглашенных прежде и потерявших доверие субъектах исторических перемен в традиционном понимании — о представителях пролетариата или иного класса — и даже не о неко-

ем коллективном интеллектуальном субъекте типа «свободно парящей интеллигенции» Э.Дюркгейма. В сущности, и субъект, и тип общественной организации могут быть самыми разными, но только созданными не по классовому, национальному признаку, характеру вероисповедания, политических пристрастий и т.д., а на других принципах. Субъект или организации должны функционировать на основе принципа взаимодействия как некая социальная целостность, занимающая определенную нравственную позицию, обладающая свободой выбора, волей к действию и главное — способная действовать в направлении выработки не столько определенной информации, хотя уровень информационного взаимодействия играет при этом значительную роль, сколько разработки нового содержания в той области, которая является предметом обсуждения (у Ю.Хабермаса, как мы знаем, это — область социального прогнозирования).

Опыт непосредственной коммуникации, обыденное знание и сознание

Основной коммуникативной формой деятельности, согласно Ю.Хабермасу, должен стать «опыт непосредственной коммуникации» («*Fachkommunikation*»), построенный на *диалогическом принципе*. При этом диалог понимается как свободное взаимодействие индивидов, в котором индивидуальность не подавляется, а, напротив, проявляется во всем ее богатстве. Вместе с тем в такой коммуникации индивид удовлетворяет и свою насущную потребность в общении, в передаче своих взглядов, ценностных представлений, проявлении чувственных впечатлений и т.д., которые иным способом не проявляются и не передаются. Эти формы предполагают определенное коммуникативное поведение, культуру общения и диалога и этику коммуника-

ции, которые способствуют созданию обстановки *понимания*, когда оно является не частной принадлежностью отдельного субъекта, а той атмосферой, которая и обеспечивает успех коммуникации.

Ю.Хабермас придает также большое значение *свободным дискуссиям*, творческий потенциал которых он оценивает очень высоко. Помимо того, что в них раскрываются личностные качества человека, его стремления, идеи, смысл которых проясняется именно в дискуссии, в том числе и для самого инициатора, в процессе обсуждения выдвинутые идеи приобретают дополнительные значения, что и вызывает *синергетический эффект* — показатель качественной результативности, рациональности коммуникации.

В дискуссии и диалоге вообще следует опираться на опыт естественной коммуникации, функционирующей в сфере «жизненного мира». Успех естественных коммуникаций обеспечивается тем, что они осуществляются прежде всего в сфере бытия, апеллируют к обыденному сознанию и естественному разговорному языку. В рассмотрении этого аспекта коммуникаций Ю.Хабермас следует определенной философской традиции, сложившейся в последние десятилетия, хотя его концепция отличается рядом особенностей, о которых мы скажем ниже. Вначале отметим те положения, из которых сложилась тенденция к рассмотрению обыденного знания в качестве критерия рациональности.

Обращение к обыденному знанию и сознанию рассматривается в литературе как одно из проявлений социоцентристской тенденции современной философии, «ибо именно в разнообразных формах социума, в языке, социальных знаниях и переживаниях, в рациональных и иррациональных проявлениях мышления и поведения, в повседневно-практических формах социальной жизни и функционируют разнообразные феномены обыденного сознания»⁸⁰. Обращение к обыденному знанию имеет свою традицию, сложившуюся как в рус-

ле философии жизни, так и в процессе переориентации с научно-технического познания на обычный жизненный опыт, характерный для феноменологии Э.Гуссерля, аналитической философии Л.Витгенштейна и др. Основанием для такого обращения послужило выявление того, что и в Новое время повседневное, жизненно-практическое знание не утратило своего значения и играет в социальной практике не меньшую роль, чем научные и философские теории; ведь обычные люди в практической жизни живут не по науке и, говоря словами Ф.Ницше, «более философы, чем сами философы»⁸¹. Главным побудительным мотивом такого обращения явился поиск и теоретическое осмысление тех видов знания, которые содержатся в различных *нетеоретических* формах культуры и активно влияют на общественную практику.

Истоки обращения к обыденному знанию и сознанию восходят еще к И.Канту, утверждавшему, что нормативные постулаты и принципы формируются в своей основе не только в сфере теоретического, но и практического разума. Философия «здорового рассудка» Г.В.Ф.Гегеля также усматривала в человеческом рассудке дар понимания окружающего, способность правильно судить о существующем и др., иначе говоря, быть своего рода критерием рациональности.

Эти основы получили наиболее полное развитие в современной социальной психологии, для которой проблематика общения является предметом специального рассмотрения, в частности у сторонников т.н. «психологии здравого смысла», разрабатывающих круг вопросов, связанных с мировоззрением человека, с формированием у него разного рода представлений, а также общей картины мира, которые служат целям ориентации (в области знаний, умений, норм поведения и др.), формируют представления людей об окружающей действительности, самих себе, отношениях с природой и

другими людьми. Эту форму обыденного сознания, являющуюся основой повседневной познавательной деятельности, регулятором человеческого поведения и общения, точнее было бы называть «обыденно-практической», так как знание такого рода выражается в форме мнений, убеждений, верований, знаний-навыков и т.д.⁸².

Однако это далеко не единственная трактовка обыденного сознания и знания. Из современных можно выделить по крайней мере еще два направления. *Первое* можно условно обозначить как соотношение «*обыденное знание и наука*». Оно идет по линии сравнительного анализа обыденного и научного знания и выражается не только в таких антисциентистских концепциях, где обыденное знание выступает как антитеза научно-теоретическому мышлению, но и в довольно многочисленных в настоящее время исследованиях, в которых обыденное знание рассматривается как необходимая составная часть структуры научного знания, проявляющаяся в самых разных формах: в виде разного рода идей, в качестве важного интегрирующего звена системы предпосылочного знания, интуитивного чувства здравого смысла и др.

Большой интерес представляют исследования важной роли здравого смысла в самых разных науках, в том числе точных, на основе высказываний самих ученых (от В.Клиффорда до Н.Бурбаки).

Вместе с тем исследователи видят свою задачу не в том, чтобы поднять здравый смысл до уровня науки, а в выявлении принципов взаимодействия обыденного сознания и научного знания. Тенденция своеобразного «онаучивания» обыденного знания и сознания отвечает насущной общественной потребности в реабилитации здравого смысла в качестве критерия рациональности, в том числе и в области науки (учитывая негативные последствия НТР), а также всякого познания и действия, включая социальное.

Следует отметить, что этот аспект разработан еще далеко недостаточно, что в этом направлении в целом, в аналитических подходах «от науки», преобладают все-таки *общие* соображения и утверждения относительно того, что рациональность здравого смысла не ограничена лишь областью узко понимаемой повседневности (бытом, индивидуальной жизненной практикой и др.), а выходит в широкую область самых разных общезначимых проблем, от научных до социальных. Специфика же рациональности сферы обыденного сознания и знания на конкретном фактическом материале освещена значительно слабее. Возможно, в этом также проявились отголоски имевшей место недооценки обыденного сознания и знания, здравого смысла, в частности в философии.

Для *второго направления* трактовки обыденного знания характерно введение в философские рассуждения присущих обыденному сознанию нерационализированных представлений и чувствований с целью найти «иное» измерение действительности и понять ее как «жизненный мир» и человеческое существование. Это направление наиболее ярко проявилось в философии экзистенциализма, феноменологии Э.Гуссерля и др., включивших анализ повседневного опыта в свои теоретические концепции. Ломая традицию Нового времени в целом критической оценки обыденного сознания и знания, представители этого направления исходили из того, что идущий от Декарта «классический» способ теоретизирования с его резким противопоставлением объекта и субъекта и приоритетом объекта привел к пренебрежению ценностями и ценностными аспектами человеческого бытия и познания, которые не могут быть выявлены и усвоены без исследования укорененности их в культуре, в структуре человеческого бытия, повседневного человеческого опыта и общения. Теперь именно эти последние становятся предметом пристального внимания,

а научное познание и его роль в формировании мировоззрения и мироориентации человека перемещается на второй план.

Представления об естественной коммуникации и обыденном знании Ю.Хабермаса во многом опираются на положения его предшественников и современников этого, условно говоря, второго направления, но не сводятся к ним и имеют свои особенности. Философ дает *социокультурный* анализ этих форм и рассматривает их прежде всего как воплощение и отражение мировоззрения человека, его взглядов, убеждений, верований, а также ценностей и ориентаций в повседневной жизни. Обыденное знание и естественная коммуникация предстают в его интерпретации как уходящие корнями в многовековую историю культуры, как выполняющие важные социально-культурные функции и являющиеся, в сущности, основой существования человека в мире, его социального бытия.

В общем-то, такое понимание и оценка роли обыденного знания и естественной коммуникации не новы, а восходят еще к античности, в которой эти формы сознания и действия понимались достаточно многообразно, в том числе и как практический разум, всеобщее и общедоступное знание, а также как «механизм» формирования общественного мнения. Во многом позиция Ю.Хабермаса близка и просветительской своей верой не только в разум, но и в *мировоззренческий* здравый смысл («*Sensus communis*»), с позиций которого просветителями велась борьба со средневековой религией, схоластикой и догматизмом за свободное развитие мысли и языка. Причем последнему придавалось особое значение: имеется большое число работ просветителей, специально посвященных идеям развития языка, который бы отвечал запросам Нового времени и насущным жизненным потребностям. Требования ясности и точности выражений, выработки понятного

философского стиля, а также развития родного национального языка, а не латыни в качестве языка науки не только провозглашались, но и осуществлялись на практике плеядой виднейших философов и писателей. Несомненно, что Ю.Хабермас развивает эти идеи на современном этапе существования «проекта модерна», выдвинутого просветителями.

Но суть дела в том, что в отличие от многих современных концепций Ю.Хабермас не только констатирует тот факт, что обыденное знание и естественная коммуникация являются социально-культурными феноменами и определяются уровнем социального развития, накопленным духовно-практическим опытом, в том числе развитием науки и т.д., что стало общим местом во многих работах, но пытается проанализировать их в свете современной социальной практики, выразить их смысл и функции в социальных понятиях и категориях и главное – рассмотреть вопрос о их пригодности (состоятельности) в качестве критерия рациональности, разумного, правильного (адекватного, по терминологии автора) суждения о современной общественной жизни. Сам философ отвечает на этот вопрос положительно, и его аргументацию можно изложить следующим образом.

1). В обыденном сознании и естественной коммуникации образуются и проявляются разные формы *мировоззренческих* убеждений, *мировоззренческий* здравый смысл, который формирует представления человека о характере действительности, «жизненном мире» как *целостной* социальной практике людей, – в отличие от аналитически расчлененной картины мира, создаваемой естествознанием и либо догматизированным, либо сциентистским обществознанием. Этот синкретизм как способность воспринимать мир целостно, в единстве когнитивных, моральных и оценочных суждений, рассматривается как важнейший компонент коммуникативной рациональности, разработка которой и является главной целью философа.

2). В многообразных актах целесообразной практической деятельности обнаруживаются не только обыденно-житейское сознание, логические, дискурсивные и интуитивные проявления здравого рассудка, но и формирование *общего социального чувства* в смысле принадлежности к определенному сословию, нации и т.д., но главное — осознание своего *индивидуального сознания* как части коллективного, своей принадлежности к определенной культуре и к общечеловеческому социальному опыту. Через обыденный здравый смысл и коммуникацию происходит усвоение принципов социальных действий, моральных правил и других основ человеческого и культурного взаимодействия, когда здравый смысл приобретает характер не только познавательной, но и нравственной категории. Что также очень важно для коммуникативной рациональности, ориентирующейся не на внешние стандарты, а на внутренние факторы, определяющие мотивацию человеческих действий и поступков.

3). В отличие от традиционного просветительского и научного подхода, рассматривающего обыденное знание как ограниченное, неглубокое, несистематизированное, некритическое и т.д., в концепции коммуникативной рациональности вычленяется такой праксиологический аспект, где этот вид знания оказывается вполне на высоте, в том числе по сравнению с теоретическим знанием, — это *практическое мышление*, ориентированное, скажем, не на определение уровня развития производительных сил и производственных отношений, а на выявление насущных человеческих интересов и потребностей. Оно действительно не всегда отличается широтой и масштабностью, но составляет важнейшую часть жизни человека. А поскольку нормы успешной деятельности в этой области, рациональный подход к ней могут быть осуществлены только на основе обобщения приемов и способов практической жизни, то преимущества обыденного знания и коммуникации здесь неоспоримы.

4). Такой подход вовсе не заземлен и не исключает теоретической проработки возможностей идеальной сферы сознания. Напротив, поскольку речь идет не только об объясняющей, но и о проективной концепции, эта сфера становится в ней важнейшим объектом исследования. Коммуникативная рациональность принципиально ориентирована на поиск «руководящей и высшей идеи» (Т.В.Адорно), но направленность этого поиска по сравнению с традиционными социальными теориями резко меняется и указывает в сторону отдельного, единичного, особенного, которое в настоящее время подчинено репрессивному всеобщему.

В этих условиях неизмеримо возрастает роль «идеалов естественного порядка» (С.Тулмин), которые являются исторически определенными стандартами рациональности и должны учитываться при разработке «высшей» идеи, чтобы она не повисла в воздухе. При этом следует иметь в виду и другие разного рода идеальные представления, а также потребность в идеалах вообще, которые находят отражение в художественной литературе, утопических концепциях и др., пронизывают буквально все сферы, действительно всеобщи и без которых невозможна жизнь человека.

5). И наконец, обыденное сознание и знание, естественная коммуникация являются тем «механизмом» трансляции социального в логическое, вербальное, той своего рода *организацией*, которая обеспечивает взаимодействие людей в их совместной жизнедеятельности, в том числе и функционирование самих коммуникативных систем, которые только и делают возможной общественную жизнь. В русле такого философского осмысления обыденного сознания и естественной коммуникации выявляется характер вербализационных процессов, их связь с результатами духовно-практической деятельности, выраженными в *языке*. Анализ этого «механизма» показывает, что для достижения успеха ком-

муникации целесообразно использовать поистине неисчерпаемый арсенал средств *естественного разговорного языка*, неотделимого от обыденного сознания. Основная цель такого обращения — освободиться от стереотипов стандартизированного мышления и языка, активизировать восприятие, придать ему творческий характер. Утверждается, что эта цель достижима, благодаря тому, что в этом случае в процесс коммуникации включается все многообразие форм сознания воспринимающего, вплоть до нерационализованных. В такой коммуникации через разговорную речь реализуются самые разные способы рассуждений, выявляются богатые ресурсы естественного языка и лингвистические формы человеческого общения, которые оказывают воздействие на потенциальные творческие способности человека. Все эти особенности естественного языка как бы высвечивают личность, характеризуют ее определенным образом, что создает возможность изучения индивидуального опыта, условий трансляции и осуществления на этой почве intersubjectивной коммуникации. В результате все это и порождает то *понимание*, которое не всегда фиксируется словесно, но создает атмосферу взаимодействия и творчества⁸³.

В заключение этого важного аспекта концепции коммуникации (и общения) особо отметим, что приведенные положения о роли обыденного знания и сознания как в исследованиях вышеназванных философов, так и в концепции Ю.Хабермаса рассматриваются *НЕ* в качестве новой стратегии построения социальной реальности (иначе говоря, никто не зовет назад, от науки — к обыденному знанию и повседневным разговорам), а в качестве *одной из форм социального знания как необходимого компонента познания*, оттесненного в настоящее время на периферию и суженного до обывательских представлений и предрассудков.

Языковые проблемы в контексте коммуникации

Проективная концепция Ю.Хабермаса, как мы видим, направлена на выявление ценностей, и поэтому, как всякая телеологическая модель, она основана преимущественно на *языковом анализе* и может быть проанализирована в свете *языкового понимания*. Лингвистическая проблематика здесь выражает традиционную гуманистическую мысль о сближении словесности и реальности, но имеет и свою специфику, которую мы постараемся выявить.

Коротко основные положения языковой концепции можно охарактеризовать следующим образом. Выше говорилось о языке как о форме социального общения, а также о том, что все социально-культурные сдвиги находят отражения в языке, поскольку он является способом трансляции (трансформации) реальности в сознание человека. Но язык – не только транслирующее средство или нейтральный инструмент обслуживания, от него неотделимы проблемы адекватности отражения, истолкования, понимания и коммуникативной практики. В данной концепции именно эти аспекты, которые, в сущности, нераздельны, выдвигаются на первый план.

Особое внимание уделяется *коммуникативной роли языка*, которую трудно переоценить, поскольку с языком связаны все ступени коммуникации: разговорная, повседневная речь («Alltagskommunikation»), нормативно регулируемые действия, разного рода тексты и др. Язык выступает как средство передачи культурных знаний, социализации и социальной интеграции, а также координации действий обобщественного индивида, поэтому понятно, что в коммуникативной модели язык предстает как медиум понимания и истолкования.

Казалось бы, совершенно очевидно, что без этих функций языка никакое коммуникативное действие невозможно, и необходимости говорить об этом нет. Ведь

еще в Библии сказано, что «языки» без истолкования не назидают, что лишь на понятном языке можно говорить людям в назидание, увещание и утешение, а если на непонятном языке, то какую это принесет пользу?.. «И если труба будет издавать неопределенный звук, кто станет готовиться к сражению?» «Так, если и вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер»⁸⁴. Но в tomto и дело, что говорить понятным и ясным языком, да еще так, чтобы слова вызывали определенные действия, — это одна из вечных проблем. Не случайно к ней на протяжении веков обращались не только лингвисты, но и философы-просветители, и современные ученые вплоть до сравнительно недавних (в 70-ые годы) языковых дискуссий и структуралистских теорий, давших основание говорить о лингво-семиотической революции.

Постановка языковых проблем в теории коммуникативного действия связана с характерным для Ю.Хабermаса антиидеологическим подходом. 1). В первую очередь он обращает внимание на то, что язык постоянно страдает от колоссальной идеологизации, охватившей все сферы жизни современного человека, вплоть до его отказа от здравого смысла в пользу идеологизированных схем. Язык как орудие и слепок идеологии господства — это мыслительные клише, «внекоммуникативный язык» («exkommunizierte Sprache»), рассчитанный на манипуляцию сознанием людей и стереотипную реакцию.

Следует отметить, что проблема искажения и формализации речи, связанная с засильем не только идеологии, но и бюрократизации и технологии, поднимается целым рядом современных философов, таких, как К.Хефнер, Г.Рополь и др., отмечающих одну из самых негативных коммуникативных тенденций, выражающуюся в оскудении и деформации естественного быденного языка как языка человеческого общения. Суть этого процесса они усматривают в том, что идеологизирован-

ная информация, избыливающая расхожими стандартами, с одной стороны, и редуцированная речь, связанная с развитием технологии и компьютеризации, — с другой, все менее опираются на обыденный естественный язык, разговорную коммуникацию. Это приводит к тому, что в одних сферах стимулируется растущая сложность и интеллектуализация языка, в других соответственно происходит снижение уровня культуры речи, обеднение обыденной интеракции. В результате искажается сам процесс восприятия и развития языка, ориентированный на общепонятность и общедоступность. Процесс очищения («Rektifikation») должен вызвать отказ от такой политики и вернуть человека в лоно нормальной практики социализации, к естественным условиям неискаженных коммуникаций. 2). Из этого положения вытекает программная задача: Ю.Хабермас утверждает, что нужна критическая рефлексия по отношению к содержанию понятий, а также разного рода понятийным образованиям и средствам их трактовки. Следует добиваться ясности и понятности языка. Учитывая то, что понятия и ценностные категории исторически развиваются и изменяются, нужно дать им соответствующую современную интерпретацию.

Мысль, разумеется, тоже не новая, восходящая еще к античной философии, например к пифагорейско-платоническому учению о чистоте. Софисты также утверждали, что нужна четкость и определенность понятий; о том же говорил Протагор в «Опровергающих речах», Аристотель в «Поэтике» и др. В Новое время эта идея стала ведущей в учениях Просвещения, причем еще задолго до Г.В.Лейбница, а также в немецкой классической философии. Из непосредственных предшественников Ю.Хабермаса ей уделили внимание Г.Маркузе и Т.В.Адорно в своей «Негативной диалектике».

Особенности языковой интерпретации Ю.Хабермаса определены контекстом коммуникативной модели. У него речь идет прежде всего о понятиях, которые имеют

ценностное значение для индивида и социальных групп. В интерпретации степени понимания таких понятий Ю.Хабермас близок М.Веберу, который требовал социологического объяснения понятий и выделял, во-первых, *объясняющее* (причинное) понимание, действующее, как правило, в науке, и, во-вторых, *актуальное*, необходимое для идентификации конструкторов сознания с социальными феноменами, для уяснения содержания и объема понятий и ориентации в социальной реальности.

Ю.Хабермас исходит из того, что значение опыта, традиции играют большую роль в актах социальной интерпретации, однако этого бывает недостаточно, потому что существуют вечные, но не неизменные ценности и в духовном климате каждой эпохи они осуществляются по-разному. При этом философ обращает внимание на необходимость тщательной разработки тех важнейших теоретических понятий, которые выступают в качестве общественных целей, а также касаются вопросов убеждений, совести, нравственной культуры человека. По его мнению, следует активно вмешаться в современную политическую и идеологическую ситуацию (политическую философию), в обстановку по сути *риторической демократии*, которая служит лишь компрометации ее подлинного смысла, и заново проанализировать понятия свободы, равенства, демократии, социальной справедливости, прав человека, справедливого общественного устройства и др., которые сейчас наряду с евангельскими истинами о добре и любви утратили свой подлинный смысл и превратились в общие слова.

Поскольку речь идет о продуцировании не специально предметных, а духовных смыслов, о их целостности, связи, способах выражения, к решению проблемы понятийного переосмысления и понятийного формирования (выражения), формулировки рационализированных целей должна быть привлечена и языковая методология, лингвистические дискурсивные средства анализа

и формирования новых понятий. Следуя богатой немецкой традиции (Ф.Ницше, М.Хайдеггер, Т.В.Адорно и др.), Ю.Хабермас особое внимание уделяет специфическим законам языка. Способы его построения, внутренней связи и функционирования рассматриваются как действующая познавательная модель, как констелляция. Следуя за Адорно, Ю.Хабермас считает, что это наиболее приемлемый способ познания вообще, поскольку он сосредоточивает свои усилия на исследовании связи, положения и обстоятельств изучаемого предмета или явления и отвергает замкнутость. Обосновывая свое положение об «открытых» понятиях и их познавательных потенциях, Т.В.Адорно ссылаясь на Г.В.Ф.Гегеля, гегелевское употребление термина «конкретный», согласно которому сама вещь есть ее связь, а не ее самость («Selbstlichkeit»). В соответствии с характерным принципом такого моделирования — *процессуальность* — осмысление предмета в его констелляции направляет усилия на познание процесса, который накапливает в себе исследуемый предмет. Главное в таком процессе — не понятийная фиксация, а, говоря словами Адорно, попытка «путем целой группы понятий вокруг искомого, центрального, выразить то, на что оно направлено, вместо того, чтобы очерчивать его контуры для оперативных целей»⁸⁵. Констелляция «открывает» предметы, высвечивает их специфический смысл.

Как видим, дело не только в том, что понятие рассматривается в конкретном контексте и определяется им, здесь важна также и процессуальность складывания и выявления смысла. Это весьма сложная процедура, о чем свидетельствует неразработанность многих современных понятий, таких, например, как демократия, рациональность и др., о которых мы уже упоминали. Что касается последних, то Ю.Хабермас обращает внимание на такую их многозначность и неопределенность, что они с трудом вписываются в новый контекст,

или, иными словами, границы их столь велики, что в них тонут (теряются) новые смысловые оттенки. Все это свидетельствует о том, что по отношению к таким понятиям необходима критическая рефлексия; они должны стать предметом дискуссий, в том числе философских, способных выработать определенные конвенциональные установки на основе современных социологических и других исследований. Такие дискуссии могут выступить средством воздействия на установившиеся принципы трактовки понятий и разного рода понятийных образований, что в свою очередь должно привести к новой постановке многих жизненно важных, в том числе философских, вопросов.

Так, к примеру, раскрывая разные смыслы и значения понятия «демократия», Ю.Хабермас приходит к выводу, что теоретически неразработанная концепция социализма и демократии не могла привести к успеху. «Маркс и Энгельс довольствовались тем, что указывали на пример Парижской коммуны, а вместе с тем они отложили в сторону вопросы теории демократии. Маркс и Энгельс чрезмерно читали Руссо и Гегеля глазами Аристотеля, и идея свободного общества была понята или неверно, или слишком конкретно. А именно: они понимали социализм как образ конкретной нравственности, а не раскрывали его *как совокупность условий*, необходимых для существования эмансипированных жизненных форм, таких форм, о которых всем, кто имеет к ним касательство, еще предстоит договориться между собой, прийти к общему взгляду»⁸⁶, — пишет Ю.Хабермас.

Философ неоднократно говорит о дефиците теории в настоящее время и его негативных практических последствиях в самых разных областях. Это, разумеется, важный момент. Но в данном случае нас интересует заключительная часть его высказывания о необходимости выявления «совокупности условий», в которых сложились или складываются многозначные понятия,

чтобы затем определить их на основе общей договоренности. Касаясь вопроса о «бюрократическом социализме» с его политическим авангардом — «застывшей номенклатурой» в нашей стране, Ю.Хабермас указывает как на первостепенную задачу на критическое преодоление и переосмысление существовавших в его рамках противоречий (апорий, согласно терминологии философа) для того, чтобы их «понять и преодолеть»⁸⁷, предотвратить в будущем.

При всей убедительности рассуждений Ю.Хабермаса возникают вопросы: где искать новые цели, какие ставить новые задачи и как их решать? Об этом Ю.Хабермас тоже высказывался неоднократно. Здесь мы не будем приводить все его соображения на этот счет⁸⁸, поскольку у нас на этом этапе другая задача. Отметим лишь, что новые ориентиры, по мнению философа, следует искать не на путях приспособления к своим целям буржуазно-либерального наследия, а посредством конstellационной разработки всех условий возможного установления социальной справедливости и благосостояния людей.

Таким образом, на наш взгляд, процедура выявления актуальных смыслов многозначных понятий в концепции Ю.Хабермаса совершенно ясна: это *критическая рефлексия и открытые рациональные структуры коммуникаций*.

Следуя избранному Ю.Хабермасом исследовательскому принципу, в заключение этого раздела рассмотрим подробнее, из каких компонентов, «совокупности условий» и смыслов складывается у этого философа дискурс рациональности.

Дискурс рациональности и понимание

Главное отличие современной трактовки этого понятия от предшествующей философии Ю.Хабермас видит в том, что со времен М.Вебера оно ассоциируется уже не столько с понятием разума в его классическом

понимании, сколько с рационализацией, а также с таким целесообразным действием, в котором целесообразность ассоциируется с эффективностью⁸⁹. Но и таким образом трактуемое понятие рациональности нуждается в корректировке посредством конstellации, учитывающей новый социальный контекст. В современной обстановке рациональность приобретает новые смыслы, новые смысловые нагрузки и ассоциируется прежде всего с целерациональным действием, которое, однако, не сводится к целесообразности, хотя бы уже потому, что сама постановка целей требует четко сформулированного курса и критически заострена против произвола целевых установок, характерного для современного общества в целом, но особенно ощутимого в социально-культурной сфере — просвещении, образовании, направленности деятельности социальных институтов и т.д.

Острая общественная потребность в предварительном поиске и анализе новых целей, а также масштабном их обсуждении и рассматривается Ю.Хабермасом как одна из важнейших задач intersубъективной коммуникации. Коммуникативную рациональность можно рассматривать как целерациональное действие, но оно с необходимостью должно включать оптимальную проработанность самих целей на основе целостного человеческого опыта, а также масштабность и оптимальность средств их достижения (с учетом последствий в самых разных областях). Речь идет об осуществлении такого типа действий, при котором рационализированы сами цели; тогда и масштабы становятся не интуитивными, произвольными или ситуативными, а рациональными.

В концепции коммуникативной рациональности Ю.Хабермас формирует сложную систему философской терминологии, используя базисные понятия многих современных направлений, по-своему их истолковывая и рассматривая в новом мыслительном контексте. Поэтому усвоить понятийное употребление тех или

иных слов довольно трудно. И все же в этом разделе мы пытались проанализировать основные понятия, важные для методологического аспекта концепции, для осмысления тех способов и приемов, посредством которых, по мнению автора, можно прийти к коммуникативной рациональности. Как мы старались показать, это понятие не тождественно просто рациональной коммуникации (если исходить из «ratio»). Выясняется, что этого определения недостаточно, ибо даже самое элементарное общение и обычный разговор рациональны (разумеется, если не принимать во внимание отклонения от психики). Но коммуникативная рациональность не сводится к проблематике онтологического общения и как философско-социологическое понятие, а не просто яркое применение слова, предполагает проследивание его понятийного содержания, складывающегося из отдельных, часто несводимых друг к другу смыслов.

Один из главных, идущий от гуманитарной *герменевтической* проблематики, на который указывает сам Ю.Хабермас, — это *понимание*. Оно употребляется не только как методологическое понятие, но выступает как восходящее к экзистенциальному, в частности хайдеггеровскому и гадамеровскому, толкованию понимания как изначальной бытийной характеристике самой человеческой жизни. *Х.-Г.Гадамер* раскрывает смысл этого понятия следующим образом: «*Понимание* — это не примиренческий идеал человеческого жизненного опыта в старческую эпоху духа, как у Дильтея, но это также не последний методологический идеал философии в противовес наивности безыскусственной жизни, как у Гуссерля; это, напротив, *изначальная форма исполнения человеческого существования*, которое представляет собой в-мире-бытие. До всякой дифференциации понимания на различные направления прагматического и теоретического интереса понимание является способом бытия человека, поскольку оно есть способность бытия и «возможность»⁹⁰.

Эти мысли о «возможностях» понимания, как нам представляется, оказались близки Ю.Хабермасу, для которого понимание не было самоцелью, а рассматривалось как связанное с самосознанием, духовной свободой и даже творчеством (понимаемом в смысле О.Ф.Большова как творческая деятельность, соответствующая сущности, что в общем не противоречит герменевтике, распространяющей на понимание понятие игры). Ведь именно так понималась им и коммуникативная рациональность. Ее дискурс вобрал в себя присущие философской герменевтике «понимающее сознание» и осмысление «языка как опыта мира», а также герменевтическую интерпретацию текста. Отправляясь от герменевтического понимания истолкования, Ю.Хабермас анализирует *взаимопонимание*, целью которого является достижение согласия в отношении *дела*, практически ориентированного *умения* (пониманию — значит, могу сделать) и др.; возможно, здесь допустимы даже связи с первоначальным смыслом «понимания» как юридического термина, в дальнейшем перенесенного в духовную сферу.

Ю.Хабермас разделяет точку зрения, согласно которой понимание, осуществляемое с методологической осознанностью, должно стремиться к тому, чтобы не просто развертывать свои антиципации, но делать их отрефлексированными, дабы иметь возможность контролировать их и тем самым добиваться правильного понимания, исходя из самих фактов; иначе говоря, быть рациональным. Главный интерес для Ю.Хабермаса представляют факты социальной действительности, поэтому он пытается распространить понимание на социальную сферу, подобно тому, как это делал М.Вебер, который задумал назвать работы, объединенные впоследствии в труде «Хозяйство и общество» (1921), «понимающей социологией», поскольку их предметом является смысл социальных поступков.

Совершенно очевидно, что в теоретико-лингвистической модели Ю.Хабермаса много общего с современными философскими концепциями, ориентирующимися на язык, особенно в его герменевтической интерпретации. Однако его понимание языка и построение модели в целом имеют свои особенности и, на наш взгляд, стоят ближе к гегелевским традициям по сравнению с самой герменевтикой, истолковывающей философию Гегеля как предтечу своих исследовательских подходов. Для нашей темы – это существенный вопрос, вызывавший в недавнее время большие споры, поэтому рассмотрим его несколько подробнее.

Обратимся к «Иенской реальной философии», в которой язык (как речь и высказывание) рассматривается Гегелем как первая – и по существу, и по времени – форма «наличного бытия» («обнаружения») духа, его «логического строя». Применительно к земному воплощению абсолютного духа Гегель целиком принимал тезис «В начале было Слово». Именно в слове и через слово дух пробуждается к сознательной жизни, полагая сам себя как «предмет», объективируя свою собственную творческую силу как «*Namengebende Kraft*» и выступая как «царство имен», в котором затем обнаруживается «порядок». Этот «порядок» впоследствии и оказывается логическим порядком, т.е. закономерной связью имен, слов. Такое понимание, согласно которому «формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке»⁹¹, развивается затем во всех произведениях Гегеля, и в «Большой логике», и в «Феноменологии духа», и в «Философии истории», и др.

И все-таки Гегель был не лингвистом, а Логиком с большой буквы, и язык для него ни в коем случае не являлся единственной формой объективизации мышления. Речь для него представляла собой лишь одну из форм внешнего проявления мышления с его логическим строем; другую важную форму самоосуществления

духа Гегель видел в деятельности человеческой руки, созидающей внешнюю, чувственно-предметную действительность человеческой культуры. Он писал: «Рука человека, это орудие орудий, способна служить выражением бесконечного множества проявлений воли»⁹². «Наряду с органом речи рука больше, чем что бы то ни было, случит человеку для проявления и воплощения себя... О ней можно сказать, что она есть то, что человек делает, ибо в ней, как в деятельном органе своего самоосуществления, человек наличествует как одушевляющее начало, и так как он первоначально является своей собственной судьбой, то, стало быть, рука выразит это «в себе»⁹³. И выразит даже более адекватно, нежели язык.

Короче говоря, для Гегеля была важна деятельностная сторона мышления, несводимая к языку и его трактовке (кроме слова есть дело). По Гегелю, мышление в его изначально фундаментальной и простой форме и есть не что иное, как деятельность в предмете и с предметом, а не деятельность в слове и со словом, которая может и должна рассматриваться уже как выражение этой фундаментальной деятельности⁹⁴.

Напомним, что Марксова интерпретация гегелевской логики подчеркивала все ее реалистические тенденции и также была ориентирована на деятельностный подход. И Ю.Хабермас продолжает эту линию.

Отвлекаясь от вопроса о том, насколько адекватно интерпретируют Гегеля представители герменевтического направления, это увело бы нас в сторону, отметим, что Ю.Хабермас далек от абсолютизации тезиса о языке как основе всего человеческого «бытия», всей человеческой истории. Для него обращение к герменевтике было познавательным опытом, опирающимся не на науку, а на средства истолкования социально-культурного мира; оно означало преодоление гносеологической ориентации и утверждение онтологической, направленной на выявление условий и возможностей

понимания, исходя из «целостного человеческого опыта и жизненной практики». Для Ю.Хабермаса (как и для Гегеля) язык был и остается, несмотря на особую роль Слова, лишь посредником и внешней формой, за которой кроется на самом деле процесс реальной материальной жизнедеятельности общественного человека.

Некоторые аспекты философской герменевтики как «понимающего сознания» оказались особенно важны для проективной концепции Ю.Хабермаса. По его мнению, поскольку модель коммуникативной рациональности создается с целью решения задачи упорядочения целевых установок, проблемы соотношения целей и средств, систематизации ценностей и т.д., то очевидно, что одних научно-технических подходов здесь недостаточно. Требуется изучить и обобщить самые разные представления о достижимых целях во всех видах человеческой практики и поведения, а следовательно, обратиться не только к научным, но и качественно иным *текстам* духовно-культурного плана: философским, художественным, теологическим, подавляющее большинство которых расширяет кругозор научно-технического знания и — что особенно важно для решения поставленных задач и успеха коммуникации — обнаруживает личностные качества ее участников, исследователей и истолкователей как субъектов понимания.

Такой путь, безусловно, правомерен и современен. Заложившие эту традицию исследователи герменевтического направления, прибегая к тексту и анализируя его, отмечают, что в нем, равно как и в речи, проявляются историческая память, авторское искусство слова, способность к истолкованию, целостному моделированию и др. Как древнейший феномен культуры текст требует искусства истолкования, также развивавшегося на протяжении веков. Существовали искусство и теория толкования священных текстов — теологическая герменевтика (Августин Блаженный, М.Лютер), филоло-

гическая герменевтика как теория интерпретации и критики (Платон «Ион», Аристотель «Об истолковании», интерпретация текстов греко-латинской античности в эпоху Возрождения); несколько типов интерпретации — историческую, техническую и словесную — выделял Ф.Бласс («Герменевтика и критика», 1891). Постепенно вырабатывались и нормативные принципы интерпретации, развивалась универсальная философская герменевтика как наука о понимании в отличие от специальных герменевтик, занимающихся анализом языковых форм и конструкторов («универсальная» герменевтика Ф.Шлейермахера, герменевтика как методология наук о духе и о культуре В.Дильтея, переход от исторической герменевтики к «герменевтике бытия» М.Хайдеггера, философская герменевтика Х.-Г.Гадамера)⁹⁵.

Ю.Хабермасу оказались близки аспекты герменевтики Х.-Г.Гадамера, связанные с пониманием традиций, интерпретацией текста, диалога, языка, истины в искусстве и др. Осветим их насколько позволит объем работы.

В концепции Ю.Хабермаса как важнейшее коммуникативное средство — наряду с речью — рассматривается *текст*, под которым понимается способ фиксации мысли, слова, речи. В отличие от семиотически ориентированных исследований⁹⁶ текст трактуется Ю.Хабермасом в свете общей направленности его теоретико-лингвистической модели — как *способ передачи культурных смыслов и значимого действия*⁹⁷, что в целом близко герменевтической направленности (в частности, концепции традиции Х.-Г.Гадамера, представляющей «событие традиции» как присутствие истории в современности, как взаимодействие смыслов). Сходство обнаруживается и в широком понимании текста как *литературной формы общения*, когда имеется в виду не только художественная литература, но когда у понятия «литература» нет четкой границы и оно значительно шире, нежели понятие литературного произведения искусства⁹⁸.

К основам герменевтики относится понимание личности как продуцирующей культурные смыслы, обоснование роли человека как субъекта культурно-исторического творчества и соответственно — интерпретация текста как некой субъективной реальности. Процедура понимания складывается в этом случае как модифицированное отношение «Я» и «Ты», где с одной стороны находится субъект-истолкователь, а с другой — текст. При этом утверждается, что понимание текстов обладает той же самой возможностью совершенной адекватности, что и понимание «Ты». Представители герменевтического направления (Ф.Шлейермахер, В.Дильтей, Х.-Г.Гадамер) придерживаются основного правила интерпретации текста — исходить из самого текста, из того, что «стоит в тексте», но вместе с тем обращают внимание на значение для правильного понимания и «скрытого» смысла, то есть того, что подразумевается (у М.М.Бахтина употребляется термин «подразумеваемый текст», у литературоведов для этого существуют понятия «подтекст» и «ву-ализация»). При интерпретации скрытого смысла особенно важно «избегать недоразумения», поскольку здесь вступают в действие факторы, связанные со специфическим для герменевтической методологии искусством психологического истолкования (но не в шлейермахеровском смысле — способностью перенестись в душевное состояние автора текста — Шлейермахер рассматривает именно этот аспект). Оно в большей степени зависит от субъективности истолкователя, с тоже скрытыми переживаниями его сознания (т.е. «анонимно-имплицитными интенциональностями сознания», иначе — с тем, что Э.Гуссерль назвал «жизнью сознания»⁹⁹).

Эта тенденция исследования «конституции сознания», как связанного с «действующей жизнью»¹⁰⁰ (в данном случае — через текст), сказала на концепции Ю.Хабермаса, уделившего особое внимание психологическому воздействию текста на истолкователя (или читателя).

Философ отмечает такие присущие литературно-лингвистической форме общения особенности, как образное восприятие, усвоение знания в чувственной или чувственно-образной форме в виде впечатлений, переживаний, скрытых импульсов и т.д., которые оказывают благотворное влияние на саму атмосферу общения, способствуя успеху коммуникации. Кроме того, в процессе литературно-опосредованного общения проявляются богатые возможности корректирования, трансформации текстов, привнесения в них дополнительного смысла и оттенков благодаря индивидуальной, личностной форме восприятия и усвоения. Ю.Хабермас зоостряет внимание на том, что все эти особенности не только расширяют смысловое поле коммуникации, но могут вызвать и практический эффект — определенное целенаправленное действие.

Такой подход соответствует современному уровню языковедческих исследований, в которых утверждается, что содержание текста может быть модифицировано, значение слова расширено в зависимости от контекста употребления, концептуального и переносного значения слова и т.д. Все это, по словам Х.-Г.Гадамера, помогает понять саму суть значения слова¹⁰¹, а также таких факторов, которые языковеды (Э.Сепир, Б.Л.Уорф и их последователи¹⁰²) определяют как «эмоциональное созначение слов», имеющиеся у большинства слов побочный «чувственный тон», «психологические наслоения» и т.д. (Х.-Г.Гадамер называет это «окказиональными дополнениями» высказанного смысла¹⁰³).

Можно не перечислять другие особенности, рассмотрение которых увело бы нас в сторону, ибо суть дела в данном случае не в дополнительной «языкового знания», а в том, что указанные, условно говоря, нерациональные факторы литературно-лингвистической формы общения не просто производят впечатление, но способны оказать такое сильное эмоциональное воз-

действие на человека, которое может трансформироваться в определенные, сильно действующие стимулы поведения и даже привести к конкретным направленным акциям. А это уже входит в дискурс коммуникативной практики.

Вместе с тем перечисленные качества относятся к числу гносеологических приемов гуманитарного знания, которое передается и усваивается. Следовательно, все эти качества служат средствами трансляции, выполняют функцию коммуникации, и, как правило, более успешно, чем в случае с научным знанием, в силу того, что здесь в процесс познания включаются самые разные формы сознания, вплоть до нерационализированных.

Особая роль в теоретико-лингвистической модели Ю.Хабермаса отводится *художественному тексту*, который также анализируется не с точки зрения его структуры и семиотики, а как литературно-лингвистическая форма общения, в которой проявляются художественные способы осмысления действительности с присущими им образным мышлением, способностью творческого воображения, фантазии и т.д. Эта форма общения рассматривается как активно влияющая на мировоззренческие представления человека, на его усилия адекватно осознать действительность, реальную ситуацию, выработать ответственную и сознательную – в общем, рациональную позицию по отношению к окружающему миру.

Можно сказать, что у Ю.Хабермаса мы имеем дело с «мировоззренческой» трактовкой текстов и языка, которая характерна для многих современных философов, языковедов, литературоведов и др. При всей специфике этих концепций их объединяет подход, при котором имеется в виду именно *миропонимание* через язык, речь, текст¹⁰⁴.

В трактовке Ю.Хабермасом фактов языковой действительности нельзя не отметить влияния позиции *М.Хайдеггера*, которая в свое время была воспринята

как новое слово в решении проблем интерпретации и понимания. Мы видели, что Ю.Хабермас не только доказывал свои теоремы кризисов в разных областях позднекапиталистического общества, но и давал обзор *возможных* дальнейших кризисных тенденций, а также предлагал альтернативные модели, исходя из того, что многие проблемы могут быть решены в рамках теории коммуникативного действия. Свойственная концепциям Ю.Хабермаса проективность сближает его с хайдеггеровской интерпретацией понимания как проективного отношения: согласно М.Хайдеггеру, понимать — значит видеть и некоторую возможность, проектировать себя, когда под проектом понимается не данность, а заданность, определенная смысловая направленность.

Если это положение оценить с точки зрения развития традиций герменевтики, то следует отметить, что в них наглядно проявился переход от феноменологии сознания Э.Гуссерля к феноменологии бытия М.Хайдеггера, от всеобщих структур сознания самих по себе к связи сознания с миром, через которую говорит сам мир¹⁰⁵. Этот переход отметил Х.-Г.Гадамер, который увидел новизну хайдеггеровской позиции и ее отличие от традиционной герменевтики, во-первых, в радикальных онтологических размышлениях философа по поводу одной из фундаментальных структур человеческой жизни, на которую опирается всякое понимание, — это «свободное отдаление от себя самого»; во-вторых, в намерении прояснить эту структуру «трансцендентальной аналитикой существования»; М.Хайдеггер, по словам Х.-Г.Гадамера, «открыл проективный характер всякого понимания и мыслил само понимание как движение трансцендирования, возвышения над сущим»¹⁰⁶.

В герменевтической интерпретации текста Ю.Хабермаса привлекала возможность многообразия истолкования, усмотрения разных связей, а также роль субъекта истолкования (в соответствии с основным положе-

нием, что текст обретает конкретность и завершенность лишь в истолковании). Иначе говоря, в рассмотрении коммуникации через текст его интересовали прежде всего возможности истолкователя, его умение разобраться в тексте, сделать из этого разбора собственные, а по возможности и практически направленные выводы. Но все это в рамках общих герменевтических требований, гласящих, что всякий текст следует понимать под таким углом зрения, который ему соответствует, исходя из той конкретной ситуации, в которой было сделано высказывание, и т.д.

Проективная концепция Ю.Хабермаса ориентирована также на герменевтическое истолкование опыта и познания, однако и этот аспект имеет свои особенности. Подход Хабермаса можно соотнести с характеристикой, которую дает историческому сознанию Х.-Г.Гадамер: «...это не планирующее проектирование, не экстраполяция волевых и целевых полаганий, не упорядочивание вещей в соответствии с желаниями и предрассудками или внушениями власть имущих; оно остается снятием мерки с вещи, *mensuratio ad rem*, и эта вещь — не *faktum brutum*, не что-то наличное, просто констатируемое или измеряемое; она в конечном итоге сама принадлежит к человеческому способу бытия»¹⁰⁷. Такое понимание исторического бытия дополняется хайдеггеровским, когда соизмерение всего познающего с познаваемым основывается не на том, что они принадлежат к одному способу бытия, а на особенности способа бытия, который является для них общим. Последний же состоит в том, что ни познающий, ни познаваемое не являются «онтическими», «наличными», а являются историческими, то есть имеют способ бытия историчности¹⁰⁸.

Этот аспект важен для Ю.Хабермаса, который в своих проектах опирается на присущую историко-герменевтическому сознанию фундированность структуры исторического понимания. Он разделяет точку зрения,

согласно которой человеческое существование по своей структуре — «заброшенный проект»¹⁰⁹ и нуждается в разработке. Рассмотренное выше обращение Ю.Хабермаса к обыденному сознанию и знанию, естественной коммуникации, языку и др. преследует цель выявить особенности исторического развития и познания, но — и в этом их специфика — лишь в том плане, в каком они выступают в качестве действенно-исторического сознания. Поскольку Ю.Хабермаса интересует не история, а теория социальной эволюции.

И наконец, еще об одном интеллектуальном источнике теоретико-лингвистической модели Ю.Хабермаса, который отмечен многими исследователями, — это философия языка *Л.Витгенштейна*. Как известно, его многое сближает с герменевтической традицией мышления, о чем свидетельствует, в частности, эволюция его воззрений, проявившаяся в переходе от формально-логических процедур рассмотрения языка к анализу обыденного языка, к исследованию смысловых значений высказываний в контексте их актуального употребления. Модель Ю.Хабермаса с философской интерпретацией языка Л.Витгенштейна сближает их общая антисциентистская направленность, а также точка зрения на язык как на социальный, intersubъективный феномен, основная функция которого состоит в осуществлении понимания. Ю.Хабермаса привлекает исторический подход к языку в концепциях позднего Л.Витгенштейна, а также возможность интерпретации «языковых игр» и «форм жизни» как предпосылочных структур сознания и понимания людей, что важно для его концепции коммуникативной практики. Разрабатываемая Ю.Хабермасом проблема многообразия знания, его разного рода сходств и различий, размышления философа о принципах типологии знания позволяют проводить аналогию с витгенштейновской идеей «семейных сходств», применимость которой к понима-

нию процесса образования понятий до сих пор интенсивно обсуждается. Можно отметить и другие влияния. Однако в данном контексте мы этим ограничимся и отсылаем интересующихся к ставшей теперь доступной благодаря переводам литературе¹¹⁰.

В заключение отметим, что из современных философских интерпретаций текста и других освещаемых выше вопросов трактовка Ю.Хабермаса стоит ближе к «теории текстов» *П.Рикёра*. Последний обычно рассматривается как философ, стремящийся синтезировать такие направления, как персонализм, феноменология и герменевтика, соответственно исходными основаниями его философии являются учение Э.Гуссерля о «жизненном мире», онтология М.Хайдеггера и психоанализ З.Фрейда (обо всех этих влияниях мы говорили и по отношению к Ю.Хабермасу). С социально-культурными концепциями Ю.Хабермаса *П.Рикёра* сближает также задача обоснования роли человека как субъекта культурно-исторического творчества, благодаря которому осуществляется связь времен. В философии *П.Рикёра*, так же как и в проективных концепциях Ю.Хабермаса, большую значимость приобретает личность как место рождения значений, культурных смыслов, а задача философии видится в создании метода анализа человеческой субъективности как творца мира культуры. *П.Рикёр* занят конструированием значений «Я» с помощью средств аналитической философии, феноменологии и герменевтики, определением лингвистического, практического и житейского уровня «Я», субъекта; в герменевтике придает большое значение семантическому, рефлексивному и экзистенциальному планам. Можно отметить много и других параллелей (понятия «смысла» и «интерпретации», прямого и косвенного смыслов, герменевтическая интерпретация фрейдизма и др.)¹¹¹.

Известно, однако, что создатель концепции нарративности высказывал свое неоднозначное отношение к диалогу, на который, по его мнению, сторонники

субъект-субъектных отношений возлагают преувеличенные надежды, поскольку структура диалога в принципе конфликтна, несимметрична, включает в себя возможность насилия, а значит, и зла. В этом высказывании проявилась довольно распространенная точка зрения, согласно которой сторонники диалога якобы видят в нем панацею от всех теоретических (и не только теоретических) бед¹¹². Но такая точка зрения не совсем корректна, так как исследователи коммуникации (мы имеем в виду не только Ю.Хабермаса) рассматривают диалог не как самоцель и не только как рефлексивную проработку опыта, а как средство продвижения по пути развития знания и социальных преобразований. Выявить тенденцию «диалог ® действие» мы как раз и пытаемся в данной работе. Проблемы конфликтности, разумеется, существуют, но они также решаются путем разработки (хотя и на уровне идей) этики дискурса, автономии личности, участвующей в коммуникативном действии, и т.д. Эти вопросы будут темой и нашего разговора.

ГЛАВА III

ПРОЕКТИВНО-КОНСТРУКТИВНОЕ ОТНОШЕНИЕ К СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ МОДЕЛИ

1. Социально-методологические подходы: смена парадигм

В заключительной части нашего исследования мы ставим перед собой 2 задачи: 1) раскрыть обоснование Ю.Хабермасом положения о том, что коммуникативная практика может стать новой парадигмой, новым измерением социальной реальности; и 2) показать правомерность его утверждений о том, что определенным образом направленная коммуникативная практика, построенная на основе теории коммуникативного действия и коммуникативной рациональности, может способствовать радикальным социокультурным преобразованиям, а возможно (по замыслу автора), и стать основой новой общественной теории.

С этой целью мы вновь обратимся к «Теории коммуникативного действия» Ю.Хабермаса, о которой у нас шла речь выше, и рассмотрим новые ее аспекты, содержащиеся во втором томе, имея в виду, что и это весьма объемное произведение построено как аналитический разбор тех концепций, которые, по мнению автора, заложили основы и явились важнейшими компонентами этой теории. Позиция самого Ю.Хабермаса проявляется здесь прежде всего в отборе определенных теоретических положений и трактовке их направленности. На выводах, которые он делает из этого обширного анали-

за, и основаны его проективно-конструктивные модели, получившие в литературе обобщенное название проектов «новой духовной эмансипации».

Как известно, мы не располагаем общей теорией эволюции общества, в которой было бы теоретически предсказано его дальнейшее развитие. Не является такой и теория коммуникативного действия, тем более, что она во многом носит проективный характер. Однако нельзя отрицать того, что она содержит определенное конструктивное социальное и социологическое знание, поскольку вобрала в себя весьма богатый опыт и идеи, развиваемые в течение нескольких десятилетий такими виднейшими философами, социологами и социальными психологами, как Дж.Г.Мид, Х.Гарфинкель, Э.Дюркгейм, Т.Парсонс, А.Шютц и др. Немаловажную роль в том, что теория коммуникативного действия претендует на широкомасштабную социальную теорию, играет тот факт, что она развивалась и оформилась в полемике и активных дискуссиях с виднейшими представителями ведущих современных философских направлений, в числе которых К.Поппер, Х.-Г.Гадамер, Н.Луман, А.Гелен, Х.Шельский, Г.Маркузе и др. При всем том большом социологическом материале, который Ю.Хабермас включает в свою теорию коммуникативного действия, он остается на философской почве, пытаясь раздвинуть рамки традиционной социальной теории за счет нового типа рационализма и гуманизма, связанного с разумным общением и взаимодействием людей.

Выше у нас шла речь о том, что Ю.Хабермас исследовал феномен рациональности от К.Маркса до М.Вебера (включая его теорию модернизации и культурной рациональности), в целом определив его как комплексный и противоречивый: как выражение общественной рационализации и гуманизации, с одной стороны, и как проявление когнитивно-познавательного инструментально ограниченного разума — с другой. Эта тема

продолжена и во второй части теории коммуникативного действия, посвященной критике функционального разума. Но поскольку предметом нашего исследования является другой аспект, мы обратимся к тем теоретическим положениям, которые заявлены в качестве альтернативных, оставляя анализ социологического материала, выходящего за рамки нашей компетенции и наших целей, социологам.

Ситуацию с обращением Ю.Хабермаса к проективным концепциям, на наш взгляд, проясняют некоторые исходные положения теории коммуникативного действия. Так, по мнению философа, парадоксы социальной рациональности как сферы действия функционального разума невозможно разрешить ни в рамках субъектно-объектной модели философии сознания, ни в рамках «философии жизни», хотя он придавал им большое значение в своей теории. Еще в её первых разделах Ю.Хабермас проанализировал различные аспекты человеческого действия как разумного, непосредственно связанного с жизнедеятельностью, существующего в сфере «жизненного мира». Само понятие жизненного мира возникает как необходимое для характеристики коммуникативного действия (его смысл раскрывается посредством привлечения концепций не только Э.Гуссерля и М.Хайдеггера, но и таких разных философов, как К.Левин-Брюль, Э.Кассирер, Е.Эванс-Причард, К.Левин-Стросс, Б.Малиновский и др.), поскольку именно в этом мире, общем для всех людей, разворачивается их коммуникативная активность и взаимодействие. Человеческое действие тем и отличается от всяких других актов, что в процессе его человек устанавливает свое отношение к миру, одновременно осознавая свое отличие от него, будь это объективный мир природы, социальный или субъективный мир. В свою очередь, центральным пунктом жизненного мира является повседневная коммуникативная практика, осуществляемое человеком социальное действие. Именно оно и перемещается в центр исследовательских интересов Ю.Хабермаса.

Само человеческое действие Ю.Хабермас рассматривает в духе М.Вебера как осознанное и рациональное, смысл которого проявляется в «практической рациональности», выступающей в 3-х формах: 1) в форме инструментальной рациональности; 2) рационального выбора и 3) нормативной рациональности. Однако, считает философ, для того чтобы понять социальную направленность человеческого действия в нынешних условиях, известной веберовской классификации социального действия и его критики инструментального разума уже недостаточно. Ю.Хабермас видит выход в том, чтобы вступить на новое предметное поле, каким явились для него *социологические разработки социального действия* и некоторые основы социальных наук, в частности *коммуникативно-теоретические*. В характерной для Ю.Хабермаса манере исследовать истоки проблемы и традиции ее трактовки *ab ovo*, в теории коммуникативного действия анализируются концепции социального действия и взаимодействия (интеракции) в работах, по словам философа, отцов-основателей современной социологии (наряду с М.Вебером, о котором у нас уже шла речь) — Дж.Г.Мида, Э.Дюркгейма, Т.Парсонса и др. При этом анализ их концепций не является самоцелью; главная задача состоит в том, чтобы выявить и показать связь рационального социального действия, особенно коммуникативного, с общественным рационализированием, раскрыть потенциальные возможности этой формы человеческой активности для рационализации социально-культурного развития и жизнедеятельности людей. Именно на этой стороне интерпретации коммуникативного действия мы и остановимся.

Концепция интеракции Дж.Г.Мида

Ю.Хабермас начинает с фигуры Дж.Г.Мида (G.H.Mead, 1863-1931), американского социолога и социального психолога, последователя Дж.Ройса, У.Джеймса и Д.Дьюи. Попутно заметим, что взгляды основателей прагматиз-

мабыли близки и Ю.Хабермасу, хорошо знавшему американскую философию и социологию, изучавшему во время своего преподавания в США американскую систему образования и воспитания, — прежде всего своей общей направленностью исследовательской деятельности. Так У.Джеймс понимал реальность не как область непознанных объектов, постигаемых с помощью естественнонаучных методов познания, а как сферу человеческого опыта, осваиваемого посредством рефлексии. Он много занимался практическими вопросами и видел цель философии в том, чтобы помогать человеку двигаться в потоке опыта к каким-то поставленным им целям; при этом истина также должна служить орудием для их достижения¹¹³.

Д.Дьюи интересен для Ю.Хабермаса как автор не только концепции «радикального эмпиризма», но и новой теории педагогики, получившей название «прогрессирующего образования», а обе они, помимо прочего, привлекательны тем, что разрабатывались как методы преобразования социального опыта, общественной жизни, ибо основная забота Д.Дьюи состояла «в том, чтобы помочь людям в постепенном осуществлении социальной реконструкции путем применения к общественной, в том числе моральной жизни, его прагматического инструментального метода», который он сам называл «научным методом или методом разума»¹¹⁴.

Внимание Ю.Хабермаса к Дж.Г.Миду также вызвано общей направленностью его работ как классика социальной теории и методологии, много сделавшего для выявления специфики социологии как науки о социально-историческом мире и мире человеческой деятельности. К тому же Мид является основоположником интеракционизма — теоретико-методологического направления в современной социологии и социальной психологии, основанного на анализе символических аспектов социального взаимодействия, на которое, так же как на учения Э.Гуссерля и А.Шюца, ориентируют-

сы современные концепции понимания. Ю.Хабермас, как мы знаем, развивал понимающую традицию, и его обращение к Миду в этом плане вполне оправдано и логично. К тому же Мид освещал многие коренные мировоззренческие проблемы социальной науки: природы социальной реальности, общественных изменений и развития, взаимоотношений общества и личности и др. Из его многогранной деятельности мы выделим только те аспекты, которые сам Ю.Хабермас оценивает как вклад в теорию коммуникативного действия¹¹⁵.

Ю.Хабермас связывает с именем Мида новую парадигму в социальном познании и обосновывает это тем, что американский социолог с целью объяснения процессов развития и социальных изменений обратился к структуре «Я», что вовсе не означало перехода на позиции агностицизма и релятивизма, ибо автор отпоялся от изучения реальных социально-структурных детерминант действительности и сосредоточил внимание на малоисследованной сфере, связанной с субъективным фактором: сфере идей, представлений, субъективных мотивов человеческого действия, объяснение которых возможно только посредством процедуры понимания. В таком подходе, как отмечает Ю.Хабермас, обнаружилось много общего с понимающей социологией М.Вебера и его трактовкой социального действия, которое объяснялось немецким социологом не только через выявление его причин, процесса протекания, осуществления и его результаты, но и через субъективно переживаемый действующим индивидом смысл действия. Подчеркнем, что речь идет прежде всего о социальном действии, под которым М.Вебер понимал такое, субъективный смысл которого соотносится с пониманием других людей¹¹⁶. В разборе Ю.Хабермасом мидовской концепции для нас интересны два аспекта: первый связан с трактовкой самого процесса социального, прежде всего коммуникативного, действия и выяв-

лением его необходимых составляющих; второй — с явлением эмерджентности, эмерджентной социальной реальности, возникающей в ходе социального взаимодействия.

Известно, что объектом понимающего исследования в социальных науках является субъективный смысл действия, и мидовский анализ социального действия протекает в этом русле, обнаруживая связь человеческого действия со смысловыми структурами поведения. При этом Мидом отмечается большая роль индивидуальной «истории жизни». Ю.Хабермас анализирует мидовскую трактовку социального действия именно в рамках понимающей традиции, подробно останавливаясь на таком типе социального действия, который имеет целью коммуникацию, — с использованием знаков (языковых и др.), применением разного рода культурных символов и т.д. Он отмечает весьма плодотворный анализ Дж.Мидом важнейших для коммуникативного действия соотношений субъекта и социального мира, обозначаемых через понятия «Self and Society», и удачное построение концептуальной схемы в целом, основанной на доказательстве главного тезиса (и исходной посылки), состоящего в том, что взаимодействие (или процессы взаимодействия в их совокупности) конституируют и общество как социальность, и самого индивида как социальное существо. Социальность оказывается одним из основных понятий Дж.Мида, которое получает истолкование через его представление о природе социальной реальности, образе социальной жизни, социального мира, однако Ю.Хабермас отмечает, что оно недостаточно разработано и раскрыто автором¹¹⁷.

Мы в данном случае имеем основание отвлечься от этого аспекта и сосредоточиться на другом, — апеллирующем к осуществляющему взаимодействию «Я». Ю.Хабермаса, в работах которого постоянно проявляется интерес к осмыслению природы самосознания, индивидуальности, рефлексии, привлекает мидовский взгляд

изнутри на превращение человека как физиологического организма в рефлексивное социальное Я. Он комментирует мидовское рассмотрение Я как двухуровневой системы, состоящей из автономного компонента (отдельного индивида) и из присущей ему совокупной установки других (по отношению к себе), и определяет ее как попытку установить диалектическую связь между этими двумя уровнями, в которой важно не только то, что первый уровень (отдельный индивид) зависит от второго, — это понятно, но и выявление факторов воздействия индивида, включенного в социальный процесс, на развитие самого этого процесса (второй уровень).

Для Ю.Хабермаса (и для наших целей) важна именно эта сторона, конкретнее — мидовская мысль о том, что индивид в условиях взаимодействия может вести себя отклоняющимся от экспектации (ожидания) способом и тем самым внести в структуру взаимодействия такие варианты, которые в своей совокупности могут изменить содержание самого социального процесса. Эту связь Мид обозначает через понятия «I» (роль непосредственно участвующего во взаимодействии индивида) и «Me», понимаемое как социализированный индивид, как совокупность «обобщенных других» («обобщенного другого» — «verallgemeinerten Anderen»). Исследование «принятия роли другого» считается открытием Дж.Мида, и Ю.Хабермас также высоко оценивает его значение для теории коммуникативного действия, особенно в случаях более сложных взаимоотношений, когда в интеракции участвуют несколько действующих лиц (актеров) и требуется учет мнения группы или групп, сообществ и т.д. относительно общего объекта взаимодействия, иначе говоря, принятие роли «обобщенного другого».

Связь между «I» и «Me» Ю.Хабермас характеризует как важную для понимания индивидом себя как автономного и — одновременно — социализированного индивида с присущей ему совокупной установкой других

(как некой интернализированной структуры групповой деятельности). Эта связь складывается в условиях социального мира: на пути осознания социальных ролей постепенно образовалась интегрированная «сверх-Я-структура» («Über-Ich-Struktur»), которая дала возможность ориентировать действия на нормативно значимые требования. Одновременно со «сверх-Я» — «Ме» образовалось и «Я», способное реагировать на себя (стать объектом для себя самого) и развиваться через принятие отношений другого. В то время, как мы это принимаем, и образуется «Ме», на которое мы реагируем как на Я (II, S. 66 ff.). На этом утверждении, в числе других, основано известное положение Дж.Мидо о единстве Я и социального процесса.

Сказанное не означает, что общество с его установившимися структурами ролей полностью детерминирует индивидуальное поведение. Эти структуры как определяемые динамикой социального процесса не неподвижны и неизменны; побудительные мотивы человеческих действий расшатывают, трансформируют их, опосредствуют действие всеобщих социальных законов. Мидовская теория развивает идеи субъективизации социального, которая ярко проявляется в интеракции, в активном, сознательном и целеустремленном поведении индивида и его действии в процессе коммуникативной практики. Ю.Хабермас показывает, что Мид объясняет активность Я несколькими факторами, главным из которых оказывается связанный с понятием «I». «I» рассматривается как инстанция, которая отделена от репрезентации общественных норм в себе и сама становится «выше институционализированного индивида» (II, S. 66). С ней связана эмоциональная сфера, спонтанность идей (фантазий), желаний, чувств, настроений как потенциал реакций, который отбрасывает закрепленные в сверх-Я ориентации и, напротив, вместо внешнего мира образует сферу субъективного (II, S. 66-67). Важен также ситуационный подход. У Дж.

Мида он развивается в русле прагматической традиции его учителей и раскрывает инструментальную природу мышления (как орудия приспособления субъекта к реальности). При таком подходе реальность предстает как серия ситуаций, в которой действует субъект и осуществляются межсубъектные взаимодействия. Суть в данном случае состоит в том, что, как писал Дж.Мид, «Я» всегда несколько отличается от того, что требует ситуация (II, S. 67). И оно реагирует как генерализирующая способность, находя креативное решение ситуации. Мы не знаем точно, каким образом проявляется наша творческая способность и энергия, но в определенном смысле, насколько мы можем это осознать, она представляет собой нечто захватывающее нашу сущность, которая выливается в создание Нового. Об этом, отмечает Ю.Хабермас, охотно писал и У.Джеймс, считавший, что творческая способность человека проявляется не только в литературе, кино и искусстве, но составляет важнейшую ценность, посредством которой человек реализует самого себя.

Эмерджентность связана также с проявлением некоторых психологических предпосылок и особенностей протекания самого социального действия. Имеются в виду такие характерные компоненты, как побуждающие к действию импульсы; перцепция как момент формирования в сознании представления об объекте (субъекте) и моделях будущего действия; процесс манипуляции, т.е. процесс непосредственного взаимодействия действующих лиц; и наконец, консуммация — процесс использования результатов взаимодействия, его «потребление», а также его оценка (оценивание). Процессы перцепции и манипуляции особенно значимы для коммуникативного действия, как позволяющие рассматривать объект с разных точек зрения, в разных системах координат, и таким образом по-новому взглянуть на предмет акта взаимодействия. Важнейшей особен-

ностью коммуникативного действия оказывается то, что оно развивается за счет формирования и проявления зарождающихся в процессе взаимодействия и обмена мнениями все новых и новых субъективных значений, смыслов, представлений и перспектив.

Это вполне соотносится с мидовским пониманием социальности, как способности «быть несколькими вещами сразу», как объективного существования многочисленных перспектив, в которых индивид участвует одновременно. Дж.Мид подчеркивал эмерджентный характер настоящего, понимаемого как «locus реальности» (если прибегнуть к выражению М.Натансона, его последователя, на работы которого ссылается Ю.Хабермас)¹¹⁸. Используя известный ситуационно-вероятностный социологический подход, он связывал возникновение новых значений с переживанием в его непосредственной «живой временности» (выражение А.Шюца). Онтологическим условием этого переживания является социальность, которая как бы одновременно участвует в нескольких перспективах. То, что Мид вводит в понятие акта (взаимодействия) понятие перспективы и связывает это понятие с пониманием реальности как многообразия возможных «перспектив», особенно импонирует Ю.Хабермасу, постоянно обращавшемуся к этой проблеме при решении вопроса о социальных целях. Особое внимание он обращает на явление эмерджентности, возникающее в результате присутствия объекта в двух или даже нескольких различных системах или контекстах (перспективах), причем так, что присутствие в последней системе меняет характер его присутствия в предыдущей, к которой он продолжает принадлежать. Как важнейший отмечается также момент эмерджентности, возникающий во время перехода в новую перспективу.

Все эти аспекты действия Дж.Мид относил к сфере действия «I», что, как отмечают исследователи, существенным образом отличает его понимание «I» как от биологизированной бихевиористской его трактовки, так и от фрейдовского «Id».

Рассмотренные Ю.Хабермасом аспекты мидовской концепции подводят к мысли о том, что в процессе коммуникативного действия, детерминированного социальными условиями и проходящего в рамках социального контроля, действия индивида могут иметь *творческий характер*, который оказывает воздействие как на него самого, так и на социальную реальность. В этом Ю.Хабермас видит большой вклад Дж.Мида в теорию коммуникативного действия. Им отмечен и ряд других положений, на которых мы не имеем возможности останавливаться и лишь кратко их перечислим.

— Необходимым условием коммуникативного действия является самоинтерпретация, понимание собственных мыслей и переживаний, своего «потока сознания» (самого себя), а также контекста используемых в процессе коммуникации субъективных значений.

— Для понимания позиции «другого» должны быть задействованы постулаты, допускающие взаимозаменяемость как способность встать на место другого, совпадение «систем релевантностей», принятие на веру определенных положений, использование средств типизации (в том числе научной) отдельных предметов и явлений, принадлежащих к общей среде для действующих индивидов и обеспечивающих типизирующее понимание.

— Устанавливается формальное процедурное равенство всех участников коммуникации как необходимое условие «рациональной автономии личности», достижения успеха и результата. И другие.

Дж.Мид исходил из символически опосредованной интеракции, и Ю.Хабермас подробно анализирует аспекты, касающиеся применения жестов, языковых и неязыковых сигналов, культурных смыслов и т.д., а также их связи с коммуникативными актами. Он рассматривает вопросы их идентичности и роль в качестве ступеней нормообразующего действия. Поскольку при этом затрагиваются и психологические проблемы, касающиеся

ся действия по образцам (как механизмам обучения), Ю.Хабермас использует психологические концепции Ж.Пиаже, З.Фрейда и Л.С.Выготского. В результате делается вывод, что используемые в процессе коммуникации язык и другие символы служат одновременно и субъективной, и сверхсубъективной ориентации системы; обобщественного индивида и общественных институтов. При этом «язык фигурирует не как медиум понимания и передачи культурного знания, а как средство социальности и социальной интеграции» (II. S. 42-43).

Идеи Х.Гарфинкеля

Исследования основателя этнометодологии Х.Гарфинкеля рассматриваются Ю.Хабермасом также прежде всего в контексте теории коммуникативного действия. Американский социолог, отправляясь от учения А.Шюца, последователя Э.Гуссерля, как и его предшественники, не просто исследовал процедуры интерпретаций, а решал и проблему социальных изменений, связанных с процессом формирования идей в обществе. Его занимали вопросы о том, как происходит переход от непосредственного личного опыта индивида к социальному как объективному, к представлению о социальном мире как мире вещей. В концепции Гарфинкеля внимание Хабермаса привлекает обращение к личности, к исследованию «жизненного мира», обнаружение как формальных свойств социального взаимодействия, так и условий образования социального целого, несводимого к сумме индивидуальных сознаний, а также изучение разных форм социальной активности.

Отметим, что идеи Х.Гарфинкеля совершенно четко обнаруживали смещение исследовательского социологического интереса со сложных социальных структур (государственных институтов) на повседневную жизнь человека с целью выявления стандартизированных ра-

циональных образцов индивидуального поведения и типов действия. Такой, условно говоря, антропологический поворот не противоречит просветительскому проекту, в русле которого движется поисковая мысль Ю.Хабермаса, а, напротив, служит прояснению условий его осуществления в современных условиях. Идеи Гарфинкеля дополняют коммуникативную концепцию исследованием рационального социального поведения человека, которое американский социолог характеризует как через особенности социального поведения самого действующего индивида, так и через уровень развития социальной системы в целом. При этом последняя выступает и как культурная среда взаимодействия, в которой осуществляется коммуникативная практика на основе определенного нормативного знания.

Ю.Хабермас выделяет исследование Гарфинкелем связи между рациональностью самого индивида, его социального поведения, и рационализацией социальной жизни, усиление роли и ответственности человека в деле осуществления таких необходимых процедур социального действия, как выбор целей и средств достижения этих целей, анализ альтернатив и предвидение последствий при решении практических вопросов, особенно выбора социальных целей.

Ю.Хабермас считает весьма полезным для понимания принципов коммуникации исследование Гарфинкелем естественных свойств повседневной жизни человека, служащих основой практических решений и действий, того, что он называет неявным, фоновым знанием, «фоновыми ожиданиями», когда человек действует, ориентируясь на известный смысл стереотипа (иначе говоря, не задумываясь). Исследование Гарфинкелем взаимодействия в условиях «фоновой структуры», фундаментальных латентных структур социального универсума, формирования моральных и других правил, координирующих взаимодействие, по Ю.Хабермасу, проливает свет

на то, как формируются стандарты социального поведения и действия, а также на те средства, посредством которых сами действующие индивиды в ситуации повседневного общения создают, регламентируют и поддерживают созданную ими стандартизацию.

Выше мы касались вопроса о том, что Ю.Хабермаса интересовала и возможность разрушения стандартизированных форм взаимодействия, связанных с господством идеологии. Такие исследования, надо думать, помогают решению и этой проблемы, весьма насущной в наших современных условиях.

Для коммуникативной концепции Ю.Хабермаса важное значение имело и данное Гарфинкелем объяснение (1) самого процесса выработки общего согласия на основе разговорной речи, тесно связанной с ситуативным контекстом и невербальными способами выражения, (2) осмысления речи (разговора) с ее экспликативным (открытым) и имплицативным (скрытым, подразумеваемым) значениями, а также (3) понимания как рациональных черт социального поведения (I, S. 180, 184, 186).

Теория общественной солидарности Эмиля Дюркгейма

Другой фигурой – наряду с Дж.Мидом, внесшей большой вклад в разработку теории коммуникативного действия как методологической основы новой социальной теории, Ю.Хабермас считает Э.Дюркгейма и также весьма основательно анализирует его теорию относительно преобразования и обновления социальной жизни. В плане нашего исследования мы будем рассматривать его концепцию как переходный этап от методологических традиций социального действия к конструированию идейного содержания социально-культурных проектов, так как Ю.Хабермас затрагивает в своем анализе обе эти сферы. Вместе с тем следует учитывать тот факт, что и

сам философ, и французский социолог считали, что теоретик не обязан точно формулировать идеалы; его задача — определить направление, в котором мы, как субъекты социального действия, должны ориентировать свое поведение. Э.Дюркгейм, в частности, отмечал, что определить идеал, к которому мы неявно стремимся, и возвыситься до него «мы сможем лишь после того, как будем наблюдать действительность и из нее выделим этот идеал»¹¹⁹. Так что и в этом случае речь пойдет не о каких-то определенных проектах, а о плодотворных идеях, мыслях, разработках, которые могли бы лечь в основу таких проектов.

Так Э.Дюркгейм исследовал важные для проективных концепций Ю.Хабермаса функции прогрессирующего разделения труда и формы кооперации и социальной солидарности, а также способы функционирования корпораций, профессиональных организаций и т.д. Он выявил механизмы, регулирующие отношения индивида с государством, правила формирования публичного и государственного права, профессиональной этики и др. В плане связи с предшествующим методологическим материалом отметим, что автор «Правил социологического метода» (1894) подробно проанализировал правила поведения и действия по образцам, когда последние являются не просто привычными, а прежде всего обязательными, выполняющими определенные социальные функции.

Ю.Хабермас отмечает, что для Э.Дюркгейма являются привлекательными идеи солидарности и дух целого и что он их плодотворно разрабатывает. Французский социолог, как и сам философ, сетовал на то, что наука как таковая уже не образует единого целого и что дифференциация наук приводит к разрушению целостности человеческого познания, ограниченного изолированным изучением. Отсутствие единства и согласия отмечается и в других, прежде всего общественных сфе-

рах. В поисках сил единения Э.Дюркгейм обращается к исследованию исторических форм социальной солидарности, предпринимает экскурсии в прошлое, в частности к теории рациональности М.Вебера, где роль объединяющего целого играла протестантская этика. Э.Дюркгейм разделял точку зрения М.Вебера, согласно которой рациональность картины мира понималась как процесс, обусловивший формирование в западных странах структуры сознания, которая делает возможным современное миропонимание. Однако совершенно справедливо считал, что сейчас так тесно связывать этот процесс с религией уже невозможно, поскольку «область религии ... все более и более сокращается», и сама «история не оставляет сомнений в том, что религия охватывает все меньшую часть социальной жизни»¹²⁰. Если раньше все, что социально, было религиозно, и оба эти слова были синонимами, то сейчас индивид все «менее чувствует себя лицом, которое заставляют действовать, он более становится источником самопроизвольной деятельности»¹²¹. В данном контексте речь идет о социальной эволюции не в отношении религиозности как духовности, а об уменьшении средней интенсивности общего сознания, о том, что в результате этого регресса «коллективные представления» также становятся все менее определенными»¹²². Эволюция общего сознания происходит в таком направлении, что некоторые сущностные выражения коллективной мысли или чувства прогрессируют менее, чем индивидуальные сознания: «коллективный тип теряет свою рельефность; формы его становятся все более абстрактными и неопределенными»¹²³. Э.Дюркгейм рассматривает этот процесс как историческую закономерность и считает, что индивидуализм как свободная мысль существует «не с 1789 г., не с Реформации, не со схоластики, не с падения греко-римского политеизма или восточных теократий»: он «не останавливался на всем протяжении истории»¹²⁴. Э.Дюркгейм

характеризует этот процесс как двусторонний: как осуществляющий связь между глубоким ощущением человеком самого себя и как формирующий единство людей. Основу, на которой устанавливается эта связь, он видит в разделении труда, поставившем людей перед необходимостью выработки общих принципов социальной организации, иначе говоря, — общественного договора.

Так мы подошли к одному из главных положений проективной концепции Ю.Хабермаса — к обсуждению вопроса о том, как добиться согласия на счет общих основ социальной организации, чтобы каждое отдельное сознание поставило перед собой задачу во всей ее общности, так чтобы она переросла в задачу создания общественного договора. Философ считает эту задачу до сих пор, а вернее всегда, актуальной, за что не раз подвергался критике и упрекам в утопизме. Возможно, это в самом деле утопическая задача? Ведь еще тот же Э.Дюркгейм справедливо отмечал, что «теорию общественного договора теперь трудно защищать, ибо она не основана на фактах. Наблюдатель не встречает ее, так сказать, на своем пути. Не только нет обществ, которые бы имели такое происхождение, но нет и таких, структура которых содержала бы хоть малейший след договорной организации. Следовательно, это и не исторический факт, и не тенденция, выявленная в историческом развитии»¹²⁵.

Однако, несмотря на это, сам Э.Дюркгейм активно ее разрабатывал и полемизировал со своими противниками, например, с Г.Спенсером, который считал, что социальная жизнь, как и всякая жизнь вообще, может организоваться совершенно естественно только путем бессознательной и самопроизвольной адаптации, под непосредственным давлением потребностей, а не по обдуманному плану рефлектирующего ума»¹²⁶. Сторонников организовать жизнь по «обдуманному плану рефлектирующего ума» также оказалось немало. Ю.Хабер-

мас, без сомнения, является наиболее выдающимся из тех, кто, говоря словами Э.Дюркгейма, хотел бы «омолодить это учение» и придать ему какую-то весомость¹²⁷. Ю.Хабермас осуществляет обновление путем развития тех идей, которые, по его мнению, придадут производительную силу также и коммуникации. Для него существенна мысль не столько об общественном договоре в его прежнем значении, которым уже нельзя охватить очень многие формы современных общественных отношений, сколько о договорной солидарности как форме договора по соглашению, своеобразном консенсусе, как факторе общего консенсуса и, возможно, первом шаге по пути социальной справедливости, на которой, действительно, не был организован ни один общественный порядок на всем протяжении истории человечества, но которая тем не менее не перестает от этого быть привлекательной «открытой перспективой».

Ю.Хабермас выделяет также дюркгеймовскую мысль о необходимости социально-реформаторских действий по внедрению новых форм социальной регуляции. У французского социолога она связана с социальной регуляцией посредством создания профессиональных групп (корпораций). Ю.Хабермас истолковывает ее шире и связывает с необходимостью позитивной работы по созданию новых механизмов влияния на все существующие социальные институты, нормы и ценности.

Ю.Хабермас использует разработанные Э.Дюркгеймом и вошедшие в современную социальную философию и социологию понятия «социальная функция», «коллективное сознание» и также в качестве ключевого — понятие «аномия», содержание которого перекликается с критическим аспектом социальных теорий самого философа. Напомним, что у Дюркгейма оно обозначает состояние ценностно-нормативного вакуума, характерного для переходных и кризисных периодов и состояний, когда старые нормы и ценности перестают

действовать, а новые еще не установились¹²⁸. Ю.Хабермас широко включает в свою теорию коммуникативного действия дюркгеймовские рассуждения о различных нормативных и патологических явлениях, соотносит свои идеи, касающиеся категории «общество», с его мнением о том, что именно оно, а не классовая борьба, не расы и не этносы являются основными субъектами исторического процесса.

Наряду с категорией «общество» Э.Дюркгейм выделял также категории «культура» и «личность» и рассматривал их как взаимопроницаемые сферы и важнейшие компоненты жизненного мира (II, S. 203). Он проследил социальную динамику и сопутствующие ей структурные изменения жизненного мира, которые могут быть проанализированы как ступени развития рационального общественного устройства в самых разных областях — политической, административной, юридической, как наиболее специализированных, и др. По мнению Ю.Хабермаса, развитие центрального органа системы — государства, а также разработка норм и принципов, сложившихся в этих областях, могут служить показателем (помимо прочего) и коммуникативной рациональности, поскольку предполагают взаимодействие индивидов, подключение интересубъективной сферы, духовные усилия личности и обращение к культурным ценностям (II, S. 174, 203, 277).

Очевидно, что в условиях современной структурной дифференциации системы по-новому встает вопрос и об основах социальной интеграции. Э.Дюркгейм считал, что сама по себе социальность уже предполагает ее, поскольку «социальная жизнь возникает из двойного источника: сходства сознания и участия в труде» (II, S. 175). Однако, как отмечает Ю.Хабермас, этого объяснения недостаточно. К тому же, если второй источник в своих основах прояснен в марксизме, то первый, как тесно связанный со временем и обусловлен-

ный конкретным социокультурным контекстом, нуждается в перманентной разработке. Э.Дюркгейм сделал много в этом плане. Он, в частности, показал, как на место социальной интеграции через веру становится интеграция посредством *кооперации*, что вызывает новые формы солидарности. Он показал также, что изменение форм социальной интеграции может служить индикатором рационализации, для чего они (эти формы) должны быть рассмотрены как процесс перехода (смены) от «механических» форм солидарности (биологических, уровне-типологических, отчасти нормативных и др.) к «органическим», т.е. естественным и добровольным, и смены одних другими. Ю.Хабермас не удовлетворен тем, что Э.Дюркгейм не поясняет, как происходит этот переход, но высоко оценивает другие его идеи в этом плане (II. S. 175 ff.).

Прежде всего — это излюбленная и постоянно развиваемая самим философом идея *ассоциаций* и представление об обществе как совокупности ассоциаций и групп, объединенных многообразными социальными, экономическими и культурными связями, общими традициями, целями и ценностями, тем, что французский социолог называл «коллективным сознанием» и «коллективными представлениями». Как справедливо замечено, придумывать эти объединяющие ценности нет необходимости, их нужно лишь отобрать из уже функционирующих в общественном мнении и из социокультурных традиций; они, в частности, зафиксированы во «Всеобщей декларации прав человека» и в других теориях общественного договора и социальной справедливости¹²⁹.

Хабермаса привлекает также дюркгеймовская традиция согласия как характеристика общественного состояния тем, что она основывается на условиях социального равновесия, на признании солидарности нормой общественной жизни, на утверждении, что мораль, решение этических проблем неотделимы от социаль-

ной солидарности. Характеризуя современное общество, Э.Дюркгейм отмечал, что оно безнадежно деградирует, поскольку в нем разделение труда основано на протекционизме, родственных связях, привилегиях и других формах противоестественного социального отбора, и что оно может процветать только при условии естественного социального отбора, основанного на свободном соревновании трудовых достижений, умов, талантов, нравственных достоинств¹³⁰. Он понимал мораль как практическую и действенную (наряду с политикой и экономикой) и считал необходимым изменять нравственные основы, так как на них базируются любые экономические и политические институты¹³¹. Ю.Хабермас разделяет такую направленность дюркгеймовских рассуждений и развивает их в своей коммуникативной теории.

Парадигма Т.Парсонса

Говоря об отцах социологии, Ю.Хабермас не мог пройти мимо работ своего современника Т.Парсонса, созданных в 50-70-х гг. и основанных на структурно-функциональном анализе с использованием символично-семантических представлений¹³². Концептуальную схему Т.Парсонса Ю.Хабермас рассматривает как опирающуюся на идеи М.Вебера и Э.Дюркгейма и анализирует ее, постоянно сопоставляя исследования этих трех великих теоретиков социологии. Он трактует ее в плане развития и конструирования социальной теории, определяя ее в целом как *переход от нормативной теории действия к системной теории общества*. Прежде всего он уделяет внимание комплексному подходу к социальным явлениям как исходной модели Т.Парсонса, особенность которой он видит в том, что она опирается не только на аналитическую логико-дедуктивную теорию человеческого действия как средства и практической основы для решения определенных конкретных

задач, в частности касающихся социального действия и поведения индивида, но дополняется разработкой методологических проблем и категориальной системы, в которой противоречия между «действием» и «системой» сглаживаются или снимаются¹³³.

Т.Парсонс выделяет четыре функции системы – это адаптация, достижение цели, интеграция и легитимация. Разумеется, они и ранее освещались в социологических трудах, в том числе у американских социологов, о которых у нас шла речь. Но особый подход автора «Структуры социального действия» состоит в том, что он увидел способ снятия напряжения между этими функциями системы и действием (индивида) через применение новой парадигмальной системы, исходным пунктом которой явилось рассмотрение самого общества как органически связанного с социальными действиями и зависящего от них и их координации. Концепция общества при таком подходе предстает как общая схема человеческих действий, как саморегулирующаяся система, дееспособность которой обеспечивается как посредством индивидуальных стремлений субъекта к достижению своих целей и реализации своих интересов и потребностей, так и существующими нормативными актами и ценностями, выступающими в качестве общественных регуляторов действий индивида. Индивид, согласно Т.Парсонсу, является главным действующим лицом, и поэтому задача теории должна быть связана с изучением внутренних состояний его действий. Но не менее важно и выяснение вопроса о том, как возможен социальный порядок и социальная интеграция, как складывается нормативная ориентация, определяются цели и средства, а также социальная система ценностей, которые являются необходимыми ресурсами и компонентами действия.

Для социально-культурных проектов Ю.Хабермаса важно то, что у Т.Парсонса все эти акты связаны с *культурой*, выступающей как основополагающее понятие.

С ее анализа он, собственно, и начинает построение своей системной конструкции, выделяя в качестве главных составных частей или подсистем общество, культуру и личность (в духе Э.Дюркгейма). Согласно теории Т.Парсонса, они представляют собой самостоятельные структуры, но функционируют как взаимодействующие, подвижные и проникающие друг в друга. При этом культура характеризуется как содержащая общие образцы действий, принципы формирования целей и ценностей, а также разного рода «культурных смыслов». Ю.Хабермасу импонирует также разработка Т.Парсонсом социальности как системы, как некой функциональной организации, включающей не только «социальное государство» в качестве современного типа государственного устройства, но и структурно и функционально дифференцированный комплекс институтов, отвечающих за складывающиеся культурные ценности, которые приобретают нормативную силу, определяя социальные нормы и роли. Действие индивида в этом плане является по сути ничем иным, как усвоением в ходе социализации культурных норм и групповых экспектаций. Поскольку действующий индивид всегда опосредует свои действия и поведение системой символов и таких экспектаций, Ю.Хабермас обращает внимание на то, что Т.Парсонс пытался проанализировать сам механизм выработки этих экспектаций как общих для определенных групп. Для обозначения последних Т.Парсонс разработал понятие «общественной организации» («societal community»), под которым понимаются общество, объединение, организация как жизненный мир социально интегрированной группы.

Суммируя все эти рассуждения, Ю.Хабермас заключает, что Т.Парсонс — и в этом специфика его концепции — говорит о *культурнодетермированном действии*, в котором сливается две системы — интерсубъективно значимых норм и интернализации личностных мотивов, — действующие по принципу «взаимообме-

на», как два сообщающихся сосуда, посредством которых культурные ценности канализируются в мотивированные действия.

В сущности, все эти проблемы и основные мотивы, в частности «субъективная» точка зрения М.Вебера и др., так или иначе тоже были рассмотрены в предшествующих теориях, на которые опирался Ю.Хабермас, но в данном случае он обращает внимание на тщательную проработку в теории Т.Парсонса всех фаз социального действия индивида, который выступает в его концепции как «действующий» и «чувствующий», осуществляющий акты выбора и решения, соотносящий свое поведение с ситуацией в определенное время и в определенном месте. При этом индивид использует такие символические акты регуляции, как язык, ценностные представления и т.д., без которых невозможны рациональные действия. Ю.Хабермас подробно анализирует парсоновские понятия, связанные с адаптацией индивида к обществу, интеграцией, ситуационными факторами (логикой ситуации), пониманием «образцов поведения», легитимацией норм и т.д., и в результате нетрудно заметить, что трактовка этих понятий вполне сопоставима со схемой референций, избранной самим интерпретатором, много общего и в понимании природы рационального действия и системы ценностных ориентаций.

Т.Парсонс анализирует процесс институционального воплощения и мотивированного установления (закрепления) культурных образцов, утверждая, что именно они (или их символические значения), а не само по себе единство действий служат в качестве элементарных средств социального единения. Объединяясь в разного рода конфигурации и комбинации, передаваясь в процессе взаимодействия, они могут определять (и объяснять) ценностную ориентацию общества как системы. В отличие от обычной утилитаристской модели действий в теории американского социолога культур-

ная детерминация действия осуществляется с учетом таких компонентов, как когнитивная система истолкования, символические средства выражения и ценностные (оценочные) суждения, стандарты для решения морально-практических проблем и др. При этом ценностные культурные образцы складываются не в зависимости от субъективной принадлежности, а с самого начала вводятся в качестве интерсубъективной принадлежности. Отличительной чертой такого действия оказывается не простая мотивация, а ориентация на культурные ценности. Именно в таком действии, согласно концепции Т.Парсонса, сливаются, проникают друг в друга социальная, культурная и личностная системы.

Ю.Хабермас обращает внимание на концептуализацию Т.Парсонсом индивида как «системы ориентаций», выделяя положение о том, что в процессе социальной интеграции большую роль играет личностная мотивационная ориентация. Выявление ее основ в общих чертах Ю.Хабермас связывает с теорией личности З.Фрейда, Ж.Пиаже и культурно-антропологическим учением Б.Малиновского, но считает, что Т.Парсонс внес большой вклад в разработку этой проблемы, охарактеризовав связь нормативных и культурных ориентаций личности с социальной системой ценностей как основой социальной интеграции. Анализируя формы генерации коммуникативных отношений, Т.Парсонс подчеркивал, что актер (действующее лицо) осуществляет действие не только исходя из интерсубъективно принятых норм, но и на основе индивидуальных структур, в том числе личностных культурных ориентаций. Участники интеракции строят собственную ориентацию действий, в которой могут проявляться конкурирующие ценностные образцы, существующие в социальной системе. В связи с этим Т.Парсонс анализирует положение, когда мотивационная ориентация затруднена, когда существует конфликт между ценностными

культурными образцами в собственном смысле этого слова и постоянными (устойчивыми) императивами. Он определяет такие положения как социальные и индивидуальные (личностные) патологии, отвергая патологические же (насильственные и др.) формы разрешения конфликтов и утверждая идею компромисса и консистенции (подвижности) культурных ценностных систем.

2. Продуктивность коммуникации (гипотетическая конструкция)

О связях с «критической теорией»

Трактовка Ю.Хабермасом важнейших социологических теорий проанализирована нами с точки зрения того, как в них освещена структура социального действия и в какой степени они могут быть использованы в теории коммуникативного действия, послужить ее компонентами. Вклад этих социологических теорий в понимание природы коммуникации и принципов ее действия философ считал очень значительным, а отчасти даже проясняющим и весьма древнюю проблему — являются ли социальные законы «естественными» или «конвенциональными». Разбор теорий занял около тысячи страниц, и, по-видимому, понадобилось бы еще столько же, чтобы затем изложить авторскую концепцию, так сказать, в чистом виде, как этого требовали некоторые критики. Дело в том, что после выхода в свет «Теория коммуникативного действия» получила многочисленные, но далеко не однозначные отклики. Ее упрекали в эклектизме, в отсутствии четких понятийных формулировок и экспликаций, в том, что автор, работая только с социологическими текстами, отошел от критических позиций как марксизма, так и «критической теории». Новизна работы Ю.Хабермаса не была

понята и теми, кто рассматривал ее как антологию концепций социального действия, освещающую методологические основы социальных наук в ущерб онтологическим и другим философским проблемам.

Ю.Хабермас вынужден был разъяснить свой замысел и направленность своей теории и развернуть некоторые положения, которые уже содержались в теории коммуникативного действия¹³⁴. Вкратце коснемся этих вопросов. Как видно из приведенных разборов социологических учений, философ принимает и широко использует в качестве базовых понятия системы и жизненного мира, которые не только плохо сочетаются с марксистскими категориями, но и между собой. Однако, по мнению философа, использование их вполне оправданно, так как разработанные в современных концепциях, в условиях нынешнего социокультурного контекста, они отражают высокий уровень дифференциации и интеграции в современной системе общественного развития, являясь одним из важнейших факторов этого процесса. К.Маркс же понимал общество в гегелевском духе как тотальность и как неистинное целое — «Totalität», а система и жизненный мир появлялись у него лишь в виде метафор «царства необходимости» и «царства свободы»; социалистическая революция должна была освободить одну от диктата другой. Характеризуя производственные отношения, создавая теорию стоимости, К.Маркс исходил из двойственного характера производителя как рабочей силы и капитала, производительных сил и производственных отношений и др., но не видел того, что дифференциация и государственного аппарата, и хозяйства также представляет собой высокий уровень системной организации и дифференциации, который одновременно открывает новые возможности управления и вынуждает к реорганизации старых феодальных классовых отношений (II, S. 498-501).

В современном обществе независимо от существующих в нем классовых отношений обнаруживается высокая структурная дифференциация, которая находит отражение в специфических классификационных формах институционализации. Эта специфика современного мира, согласно Ю.Хабермасу, и схвачена в парадигме «действие – жизненный мир – система» (например, у Т.Парсонса). Поэтому одна из целей, которая преследовалась в теории коммуникативного действия, и состояла в том, чтобы диалектически соединить разорванные составные части этой парадигмы посредством разработки коммуникативного действия, осуществляющегося в обеих этих сферах и конституирующего их. Надо отметить, что такую, по словам автора, «реконструкцию» многие находили удачной и весьма актуальной.

На замечания по поводу своего отхода от критических позиций, связанных с реальной общественной жизнью и ее проблемами, Ю.Хабермас отвечал, что его теория не является обновлением «критической теории» Франкфуртской школы; она построена на других основах, в какой-то степени присущих современной философии вообще, использующей социальное знание и методологические разработки, полученные в самых разных областях. Целью «теории коммуникативного действия» была не «дополнительная социология» или «дополнительная лингвистика» и т.д. По замыслу она должна была представлять собой некий *методологический синтез*, на основе которого может быть построена новая социальная теория. Именно с этой точки зрения Ю.Хабермасом рассматривались и феноменология, и герменевтика, и символический интеракционизм, и разные направления понимающей социологии, как внесшие свой вклад в теоретические исследования социального и коммуникативного действия.

В заключительном разделе книги, посвященном задачам «критической теории общества», Ю.Хабермас возвращается к начальному периоду деятельности Франкфуртской школы в 30-40-е годы и показывает, что общая направленность её работ, их тематический спектр, программные представления, понимание социальных исследований как междисциплинарных и др. оказались весьма перспективными и получили продолжение не только в его работах, но и во многих течениях современной философии. Особенно это касается разработок инструментального разума и овеществленного сознания, а также нравственного комплекса у М.Хоркхаймера, исследований «Я-психологии» и «развития «Я» в условиях авторитарного государства средствами аналитической социальной психологии у Э.Фромма, идей разума и революции у Г.Маркузе, а также концепций культуры, литературы и искусства у Т.В.Адорно, В.Беньямина, Л.Левенталя и др. (II, S. 555 ff.). У всех этих философов речь шла также об активизации культурно-политической общественности. (Напомним, что этих вопросов мы касались в I-ой главе.)

В этом плане «теорию коммуникативного действия» Ю.Хабермаса можно рассматривать как развитие указанных идей, включенных в новый тематический комплекс, который также заявлен как проективная программа, апеллирующая к «разумному потенциалу культуры», выявить который, по замыслу автора, и предназначено продуктивной силе коммуникативного действия. Такая направленность теории была отмечена и критикой, считавшей, что в ней мы имеем дело с «коммуникативной революцией»¹³⁵, обновившей и углубившей наши представления о самой коммуникации, коммуникативной деятельности и условиях их результативности. В серьезных философских трудах разработанное Ю.Хабермасом понятие «коммуникативного действия» встраивалось в историко-философский ряд экспликаций разума, определялось как

попытка соединить теоретический и практический аспекты социального действия, посредством которого могут быть разрешены реальные противоречия социальной действительности. Именно такой аспект коммуникации как интерессубъективного действия, связанного с социальной эволюцией, и развивает Ю.Хабермас в своих социально-культурных проектах.

Теорема «новых возможностей»

Помимо ранее выделенных нами проектов «радикализации критического самосознания индивида», «просвещенной общественности», «коммуникативной рациональности», а также «психоаналитической» и «теоретико-лингвистической» методологических моделей Ю.Хабермас разрабатывает ряд других, таких, например, как концепция «нового эмансипационного интереса», «нового исторического консенсуса», ставящих в чем-то даже глобальные цели. Все они могут быть предметом специального рассмотрения, хотя и не представляют собой развернутых построений, а содержат подчас только некоторые идеи, концептуальные соображения, отдельные высказывания. Мы их рассмотрим в общем виде под условным названием «теоремы новых возможностей» на том основании, что сам философ предпочитал говорить не о какой-то конкретной программе, а подчеркивал гипотетический характер своих конструкций, требующих доказательств. Автор пытался их найти; вот эти-то его соображения и представляют для нас главный интерес. Ю.Хабермас пытается доказать, по его словам, «социально-научную теорему новых возможностей». Нам остается последовать за его рассуждениями.

В теории коммуникативного действия проявился весьма характерный для Ю.Хабермаса способ философствования, представляющий собой синтез разного рода идей — философских, социально-психологических, со-

циологических, и его не смущает тот факт, что в качестве компонентов развиваемой им по сути новой теории выступают не самые современные концепции. То же можно сказать и о его социально-культурных проектах, содержащих идеи, восходящие к дискурсу Просвещения, предполагающие междисциплинарные исследования на современной основе, сравнимые по емкости с универсализмом просветительских проектов. Не случайно Ю.Хабермаса называют одним из немногих философов, которые «отваживаются на попытки достичь фундаментального теоретического синтеза в области философии и теории общества», а его философию, предлагающую междисциплинарные ориентиры, – «философией коммуникативного разума»¹³⁶.

Сказанное не означает, что Ю.Хабермас ищет решение современных проблем в философии Просвещения. Он лишь считает, что просветительские тенденции все еще имеют потенции, тем более, если Просвещение рассматривать не узко, связывая его лишь с XVIII в., а начиная с античности: «Просвещение не начинается с Дидро или Гельвеция и не заканчивается Сартром. Оно берет начало уже в античности вместе со скепсисом, направленным против общих понятий философского идеализма, который с таким легким сердцем проходит мимо конкретных страданий, порождаемых унижительными условиями жизни, причем так, что этот протест заявляет о себе от имени разума, но бросает взор на реальные потребности и посястороннее счастье. Скептические, гедонистические, материалистические мотивы – это предшественники постметафизического способа мышления...» (Х. С. 81). Хабермас считает, что социально-критические мотивы И.Канта тоже метили не только в производственные отношения, в общественную динамику, которая создает объективно неизбежные страдания, но и в потенциал, который заложен в самой форме общественного существования.

Критически оценивались также и «умиротворяющее содержание гуманного обращения, неприкосновенная intersубъективность взаимного признания, автономия и достоинство, а также мимолетные моменты счастья» (Х. С. 82).

Можно выделить и другие этапы. Однако философ предостерегает от чересчур поспешного соединения теории с мировой историей, тем более существенно изменившейся – современной. Только Гегель еще мог верить, что в его теории содержится истина истории в очищенном виде. Сейчас же совершенно очевидно, что истины рассеяны по многим универсумам дискурсов и в каждом из них мы ищем прозрений, которые могли бы убедить всех. В традициях Просвещения Ю.Хабермас утверждает, что разум остался способностью возможного универсального понимания, хотя и в условном наклонении (*konditionalis*), что он осуществился уже и в самой истории – в завоеваниях социальных движений, в институтах и принципах демократического конституционного государства и др., хотя все еще остается много неразумного, которое следует «довести до ума». Последнее касается и самого понимания разума, в частности его тотальной критики в некоторых современных концепциях.

При этом Ю.Хабермас проявляет себя сторонником рациональной позиции, разъясняя, что под именем «разума» нередко ниспровергаются лишь целерациональность, раздутая до целого, и субъективность, упорствующая в своем самоутверждении. Имеется в виду «инструментальный разум» и целерациональность в духе М.Вебера, которые угрожают узурпировать место разума и тем самым вызвать тоталитарные последствия, например, в деятельности государственной бюрократии, которая ошибочно полагает себя центром и вершиной общества (Х. С. 84).

Для решения этих и других социальных проблем Ю.Хабермас и разработал свою коммуникативно ориентированную философию, прокламируя ее как вклад

в разработку «нового мышления» и новой социальной теории. Выросший в традициях «западного марксизма», философ вместо того, чтобы полагаться на развитие производительных сил, т.е. в конечном счете на развитие разумного естественнонаучного знания и техники, апеллирует к новому фактору — «производительной силе коммуникации», которая, подобно разуму, уже проявила себя как активный фактор общественного развития и выразилась в борьбе за социальное освобождение. По мнению Хабермаса, этот «коммуникативный разум» уже заставил считаться с собой и в движениях за гражданскую эмансипацию — в борьбе за суверенитет народа и права человека; и в деятельности и учреждениях демократического правового государства; и в институтах гражданской общественности.

Задача, которую в настоящее время следует попытаться решить средствами «производительной силы коммуникации», состоит прежде всего в выявлении социокультурного потенциала современного общества и культуры, социокультурных возможностей модернизации общества. При этом культурные факторы рассматриваются не как функционально изолированные; соответственно и теория коммуникативного действия нацелена не только на осуществление культурной программы. Но дело в том, что капиталистическое общество, несмотря на присущие ему кризисные тенденции, все дальше развивается и стабилизируется; большинство в нем все лучше интегрируется в социальном плане, поэтому потенциал обновления и преобразований можно усмотреть только в культуре. Она становится важнейшим фактором, способным совершить взрыв изнутри. Если раньше в «критических теориях» Франкфуртской школы и самого Ю.Хабермаса некоторые тенденции культурного развития, религиозного, правового и морального сознания, ценностная ориентация и др. культурные изменения подвергались резкой критике, то теперь

философ видит в них сферы, трудно доступные для администрирования и манипуляций и поэтому потенциально могущие способствовать общественным преобразованиям. Ю.Хабермас утверждает, что от «культурного капитала» многое зависит и что в исторической ретроспективе можно показать те преобразовательные функции, которые выполняли важные культурные инновации. В частности, это можно видеть на примере изменения социокультурных жизненных форм. В условиях модернизированного посткапиталистического общества изменились не только хозяйство и управление, средства сообщения и др., но и жизненные отношения в целом; происходила и рационализация жизненных форм, шедшая по культурным рельсам.

Каким образом можно сейчас задействовать преобразующую силу «культурного капитала»? Ответ Ю.Хабермаса совершенно ясен: посредством рефлексии и дискурса, прежде всего по отношению к культурным традициям. Тенденция активного пересмотра традиций относится еще к началу XIX-го в., когда в сознание людей все глубже и глубже проникала мысль о том, что почитаемые традиции и само по себе почтение к ним не есть нечто естественно выросшее, что они нуждаются в том, чтобы их проверили, приобщились к ним и выборочно их продолжили. То же самое касается и гипотетического обращения с существующими институтами. Культурная система, как и всякая другая, претерпевает изменения и вынуждена ориентироваться на новые потребности. Культурные традиции в таком развитии являются носителями общественного смысла, которые, как всякое знание, постоянно воспроизводятся. Они остаются «живыми», содержание их усваивается, они сохраняют свою императивную силу, если не разрушен «контекст», в котором они были произведены, если обеспечивается «исторический континуитет» (непрерывность), когда люди могут идентифицировать себя

с историей и друг с другом. В этом случае традиции способствуют повышению герменевтического сознания, которое предполагает понимание и истолкование, а главное — передачу и использование ценностного смысла культурных традиций на рефлексивном уровне. Ю.Хабермас допускает рефлексивное усвоение традиции, в котором форма критики имеет двоякую функцию: она аналитически разлагает традицию и вместе с тем признает ее претензии на ценность; в таком случае традиция также сохраняет свою императивную силу, т.е. упорочивает, обеспечивает преемственность. Если эти условия нарушены, традиция теряет свою самобытность: восстановленная и объективистски использованная, она теряет свою силу, выхолащивается.

Культурные традиции могут быть проверены в дискурсе, и это будет способствовать осознанию того, что не кто-то иной, а мы сами должны принимать решения относительно норм нашей совместной жизни. В дискурсе как коммуникации наглядно проявляется принцип взаимодействия Я и социума, о котором у нас шла речь выше в связи с социологическими учениями, когда под давлением рассуждений и аргументаций, в процессе коммуникативной практики вырабатываются нормы и принципы, формируется управляемое этими принципами моральное сознание, которое способно изменить сам образец социализации. В частности, это может коснуться важнейших социальных ролей, когда мы будем связывать тождественность нашего Я не с теми или иными конкретными ролями, а с созданием полностью индивидуального жизненного проекта, что позволит нам быть и оставаться самими собой среди сложных и постоянно меняющихся ролевых ожиданий.

Это одно из важнейших положений проективных концепций Ю.Хабермаса, согласно которому такая ситуация может изменить отношение человека к самому себе и к осознанию своего назначения в этом мире.

На первый взгляд, указанный Ю.Хабермасом путь общественных преобразований прост: коммуникативная практика, коммуникативная рационализация жизненного мира. Однако все дело в том, что если капитализм нельзя упрекнуть в сковывании производительных сил науки и техники, то в этой области, по выражению философа, «часы продуктивистской парадигмы остановились». Власть как фундаментальный феномен современной социальной жизни, проникнув в сферу коммуникативной практики, использует ее для своего укрепления, ограничивая ее производительную силу. Выступая в форме господствующей власти, власти государственных институтов и т.д., она регламентирует дискурсивную практику, делает ее частью господствующей идеологии¹³⁷. В такой ситуации, по мнению Ю.Хабермаса, нужно задействовать весь тот богатый арсенал методологических средств и приемов, выработанных в современных философских и социологических учениях, о которых говорилось выше, и направить их на налаживание «неискаженной, истинной коммуникации», находящейся вне властных структур, подобно тому, как вне поля их действия существуют литература, искусство и некоторые другие феномены, связанные с экспрессионной сферой культуры.

В этом отношении Хабермас близок тем философам, которые, подобно постструктуралисту Р.Барту, усматривают в культуре наличие структур, «воплощающих в себе силы свободы и способных преодолеть идеологические стереотипы и дефетишизировать социальную действительность»¹³⁸. К таким структурам относится и коммуникация, тесно связанная с обыденным языком, с естественной языковой деятельностью, неподчиняющаяся власти, подвижная, продуктивная.

Именно с такой коммуникативной деятельностью Ю.Хабермас связывает возможность дальнейшей рационализации жизненного мира и реализацию индивиду-

ального жизненного проекта. По его мнению, для этого необходимо соединение трех составляющих: 1) длительной ревизии подвижных традиций; 2) в оценке претензий общественных порядков на законность перенесения акцента на дискурсивный процесс полагания и обоснования норм; 3) возможности для объединенных в общество индивидов рискованного самоуправления посредством в высшей степени абстрактной тождественности Я. Все указанные философом составляющие нуждаются в конкретизации и могут быть предметом обсуждения, однако он и сам признает, что пока до этого далеко, и взаимообособление системы и жизненного мира человека «пустить часы» продуктивности коммуникации не позволяет, так что коммуникативная рационализация жизненного мира, вернее её дальнейшее развитие, встает как важнейшая проблема.

Однако ее решение, по мнению философа, возможно, и он связывает его с активностью жизненного мира. Если исходить из двусоставного понимания общества как системы и жизненного мира, то очевидно, что развитие капитализма усиливает специализацию совокупно-общественных функций, которая означает более высокий уровень дифференциации всей системы, так что конкурентные жизненные формы приобретают свою специфику, свой профиль. Важно то, что эти жизненные миры, центральным пунктом которых является повседневная коммуникативная практика, не являются пассивной средой: они не только поддаются административному и экономическому вмешательству, но способны на активную защиту; примером могут послужить социальные движения и революции (хотя сам Ю.Хабермас не был сторонником последних).

Исследуя собственно коммуникативную логику, Хабермас отмечает имманентные ей самой и все усиливающиеся противоречия, связанные с тем, что свойственная общественной системе дифференциация

проникает и в эту область, и в процессе воспроизводства коммуникативного жизненного мира дело доходит до дифференциации между частным жизненным миром и жизненным миром общественности, между повседневной коммуникативной практикой и культурами экспертов и т.д. В замкнутости экспертных культур науки и техники, права и морали, искусства и критики философ видит опасность парцелляции и пересыхания коммуникативной практики (Х. С. 93). Тем не менее надежда на то, что коммуникативная практика может оказаться продуктивной и в отношении определения прогрессивного потенциала современного общественного, и в отношении культурного развития остается, хотя бы потому, что сейчас, как отмечает Ю.Хабермас, глобальные ориентации и фундаменталистские течения типа политических идеологий не имеют шансов на успех; многие структуры общественности, находящиеся во власти средств массовой информации, также не способны сформулировать когерентные, т.е. целостные, образы толкования (хотя бы среднего радиуса действия) и объединить фрагментаризированное повседневное сознание. Резонно встает вопрос: о продуцировании каких образов (идей, смыслов) идет речь? Возможно, социалистических? Ответ должен быть дан отрицательный, поскольку Ю.Хабермас был принципиальным сторонником изменений в рамках существующей системы. Но вопрос о социализме он все же не раз затрагивает, поэтому коснемся его коротко.

Согласно Ю.Хабермасу, истоки социалистических идей уходят вглубь веков, а социализм не исчерпывается практикой бывшего СССР и соцстран, которую достаточно критиковали за засилье бюрократических и административных структур, в условиях которых социокультурный и личностный потенциалы либо не смогли реализоваться совсем, либо реализовались извращенно, деструктивно и односторонне. Удручающая, отчасти даже катастрофическая картина «реально существо-

вавшего социализма», кажется, с порога опровергает историческую возможность социализма; того социализма, который собирался обеспечить общественное богатство и привнести политические свободы социально-государственных массовых демократий в радикальный плюрализм и автономные практические действия общества (Х. С. 95). Но Ю.Хабермас допускает, что в новых условиях — к примеру, в условиях «перестройки» и «нового мышления», связанных с именем М.С.Горбачева, — положение можно было отчасти поправить, если бы инновационные стрелки-указатели направить не только на экономику, но и на перестройку государства на началах массовой демократии, на реформу политической системы и на пресечение зла в лице господствующей бюрократической номенклатуры. Чрезвычайно важную роль в такой перестройке Ю.Хабермас отводил и коммуникативным процессам, особенно в политической сфере, которые бы способствовали оживлению обществу, ее широкому участию в процессах плюрализации формирований мнений и принятия решений. Философ говорил о необходимости сбросить оковы с производительной силы коммуникации, о высвобождении спонтанных сил снизу, о широком спектре инициатив, который бы служил не только для выражения частных интересов, а вел к освобождению парализованных политических энергий.

Как мы знаем, надежды на обновление не сбылись, если говорить о нашей бывшей социалистической системе; она упустила шанс самокоррекции, эквивалентной социокультурной самокоррекции капитализма (имелась в виду стабилизация системы и формирование «социального государства» в послевоенное время). Политическое оживление наблюдается, но оно уже никак не связано с дебатами о социализме. Ушла ли эта тема навсегда? Можно с уверенностью сказать, что нет, так же как и идеи о равенстве, справедливости, общественном договоре и дру-

гих понятиях, остающихся на уровне гипотетических представлений. Вот и Ю.Хабермас, говоря о возможности устранения существующего разрыва между современной культурной практикой и жизненным миром повседневности, указывает, что она осуществится лишь тогда, «когда можно будет направить также и социальную модернизацию в другое, некапиталистическое русло»¹³⁹. Иначе говоря, культурный поворот ставится в зависимость от общественного, но какого — этот вопрос остается в концепции Ю.Хабермаса открытым.

Однако и в этом случае философом подчеркивается продуктивная роль коммуникативной практики, выступающей в качестве движущей силы общественных перемен. Говоря о способах коммуникации применительно к обществу в целом, Ю.Хабермас отмечал, что сложные общества различным способом соединяются и управляются средствами коммуникаций. Наряду с такими средствами управления, как меновая стоимость и административная власть, имеется еще разговорный язык — средство нашей повседневной практики, с помощью которого совершаются наши коммуникативные действия. Коммуникация относительно ценностных ориентаций, целей, норм и фактов также образует один из важных ресурсов общественной интеграции. Наряду с такими средствами, выходящими за рамки единичных интересов, как деньги и власть, взаимопонимание и солидарность образуют третий и фундаментальный ресурс (Х. С. 97-98). Поэтому, замечает Ю.Хабермас, мы не будем делать ставку на поблекшие утопии общества труда, т.е. в первую очередь на идею рабочего самоуправления. Круговороты денег и власти должны быть ограничены, сдержанны и в то же время отделены от коммуникативно структурированных сфер действий в частной жизни и свободной общественности: иначе они будут еще больше перекрывать жизненный мир своими вносящими диссонанс формами экономической и бюрократической рациональ-

ности. Политическая коммуникация, берущая начало в «понимающих» ресурсах жизненного мира, а не созданная партиями, вовлеченными в государственные дела, должна защищать гарантии жизненного мира и его императивы (Х. С. 98).

Еще раз о проекте просвещенной общественности

Итак, Ю.Хабермас возвращается к одному из своих ранних и, как оказывается, фундаментальных понятий (а сам философ называет его категорией), особенно для проективных концепций, понятию общественности¹⁴⁰. В проекте «просвещенной общественности», как мы помним, под ним понималась либеральная общественность эпохи начала капитализма, а также более широко — читающая образованная публика. В целом же в проективных концепциях оно выступает как комплексное, с «широким полем» значений и может быть раскрыто через ряд определений, отправляющихся от противоположности частного и общественного. При этом понятие «Offentlichkeit» означает и общественность, и открытость (цffen — открывать), то есть совместные и открытые формы жизнедеятельности и общения людей, объединенных определенными связями и разного рода коммуникативными отношениями.

В своей ранней работе «Структурное изменение общественности» Ю.Хабермас подробно проследил формы функционирования общественности в исторической ретроспективе, выделив античные, средневековые и другие формы так называемой «репрезентативной общественности», связанной с отделением сферы частной жизни от политической, иерархическим разделением общества и разного рода репрезентативными представительствами (сословными, ритуальными, церемониальными и т.д.). Общественность в наше время Ю.Хабермас мыслит как *сеть свободных ассоциаций*,

действующих вне партий, вовлеченных в государственные дела, и средств информации, связанных с властью. Эти ассоциации должны функционировать вне классовых структур и создаваться не административным путем, а на основе общих интересов для цивилизованного общения на демократической основе. Отличительной особенностью общественности в Новое время вообще, как отмечает философ, является то, что она рассматривается как одна из категорий гражданского общества, ставящая своей целью автономное, независимое от него функционирование.

Под структурами гражданского общества имеются в виду негосударственные общественные объединения, разного рода неформальные и неофициальные структуры, однако способные осуществлять на высоком уровне коммуникативную практику, ставящую своей задачей не только стабилизировать саму себя, но и сохранять смысл и поддерживать существование неискаженной, подлинной политической общественности, а также и самой цели демократического формирования воли (Х. С. 73).

Философ поясняет, что речь идет не о надеждах на суверенную самоорганизацию общества; чересчур конкретным было бы даже представление о том, что освободившееся место народного представительства должна занять сеть ассоциаций. Народный суверенитет стал бессубъектным и анонимным, растворившимся в интерсубъективности. В этих условиях он может вернуться назад в демократических процедурах и в весьма важных предпосылках их осуществления. Растворившийся в коммуникативном процессе суверенитет обретает власть, заставляет считаться с собой, когда он становится *дискурсом общественности*, инициированным ее автономными образованиями. Власть эта должна принять определенный облик в решениях демократически оформленных институтов образования мнений и воли. Осуществление коммуникативной власти проис-

ходит, вернее должно происходить, путем доводов, облеченных в правовые формы. Однако и этого условия недостаточно. Необходимо встречное движение со стороны рационализированного жизненного мира, политической культуры и главное — опосредованных традицией и социализацией убеждений людей, привыкших к политической свободе. Без этого, подчеркивает философ, не может быть и речи о разумном формировании политической воли (X. С. 76).

Эти рассуждения философа можно считать определением задач, которые ставятся перед современной общественностью, но которые трудно выполнимы в условиях сопротивления со стороны экономической и управленческой систем.

Социальная демократия и политическая культура

Более реальными, а отчасти и успешно выполнимыми, как показывает исторический опыт, оказываются задачи по поддержанию демократических отношений, расширению политической демократии до социальной демократии и развитию понимания демократических принципов. Отметим, что для проективных концепций Ю.Хабермаса — это также чрезвычайно важные понятия, с которыми он связывает дальнейшую реализацию проекта социального государства. Предполагается, что будут осуществлены необходимые для этого преобразования в экономической сфере: нейтрализация нежелательных последствий капиталистического рынка труда, ликвидация безработицы и др., а также проведены преобразования в административной власти, так как без этого нельзя создать новые, тем более эмансипированные формы жизни. Сами эти формы мыслятся как спонтанные, подвижные, способные трансформироваться. Они могут послужить и «подкладкой» политической культуры.

В условиях подлинной демократии юридически институционализированные, зафиксированные в письменном виде процессы образования общей воли должны иметь обратную связь, оставаться открытыми для спонтанного, но аргументированного процесса формирования мнений. Именно для воплощения в жизнь этих принципов и нужна сеть свободных ассоциаций, посредством которых будут осуществляться попытки общественных коммуникаций встраиваться в политическую культуру, а фундаментальные демократические убеждения проникать в умы и сердца всех людей, становясь их повседневной привычкой.

Как само собою разумеющееся предполагается, что деятельность ассоциаций будет строиться по образцам цивилизованного общения, терпимости к другому, как имеющему право оставаться другим, на основе тех принципов intersubъективной коммуникации, которые выделял философ при рассмотрении социологических концепций и о которых у нас шла речь выше.

Ю.Хабермас не развивает проективную картину дальше, сознавая, что такое видение может приобрести нереальное содержание, — свидетельство того, что философ не ставил своей целью рисовать некие утопические картины. Напротив, он сосредоточил внимание на более доступных задачах, в частности связанных с теоретической проработкой некоторых понятий, касающихся понимания демократии, нравственности, культуры. Но, разумеется, и в них содержатся гипотетические моменты. Так, например, он отмечает, что демократия традиционно характеризуется через принципы большинства, однако большинство и истина необязательно совпадают. Какова в этом случае роль меньшинства? Ведь под ним можно понимать и ту просвещенную общественность, к которой апеллируют социально-культурные проекты Ю.Хабермаса. Называть большинством продуктивно коммуницирующую общественность еще,

по-видимому, рано. Ю.Хабермас не склонен умалять ее роль и считает, что смысл позиции меньшинства, даже в случае вынужденного согласия с большинством, состоит в том, что это условное согласие, которое предполагает решение в обстановке публичности и дискурсивного процесса формирования мнений и поэтому остается открытым для пересмотра в свете лучших оснований. Меньшинство не должно отказываться и от него не должны требовать отречения от своих, может быть, лучших убеждений; оно должно подождать, пока в свободной публичной конкуренции мнений сможет убедить большинство в своей правоте. Ю.Хабермас справедливо полагает, что это напоминает старый либерализм, но без такой дискурсивной процедуры не мыслит никакого демократического волеизъявления.

Сказанное в отношении меньшинства не означает, что оно обречено на пассивное ожидание. Предполагается, что оно состоит из интеллигенции, роль которой в современном обществе весьма активна и конструктивна не только в специальных областях. На смену интеллектуалам типа Адорно и Сартра приходят интеллигенты широкого профиля, не чуждающиеся политики, которые сегодня особенно необходимы, чтобы расширить спектр дискутируемых тем и доводов, чтобы держать открытой политическую коммуникацию. Разумеется, не каждый интеллектуал становится политиком, и дело не в массовости, а в том, что интеллектуалы, оставаясь в своей сфере, наряду с философами, писателями, историками и другими экспертами, должны выступать в деятельности общественности в качестве интеллигентов и взять на себя действительно продуктивную роль в деятельности политической общественности. Как представители интеллигенции, осуществляющие диагностику своего времени, они могут принимать активное участие и в разработке экспериментальных проектов общественного устройства с учетом возможных

альтернатив и последствий и тем самым обеспечить высокий интеллектуальный уровень их рассмотрения (Х. С. 112-114).

Существование демократического правового государства Ю.Хабермас связывает с идеями, порожденными революцией, видя в нем то единственно ценное, что от нее осталось. Демократия и права человека образуют универсальное ядро конституционного государства – это основные теоретические начала, во многом оставшиеся неосуществленными. Тем не менее философ считает необходимым исследование нормативных аргументов, чтобы выяснить, как следовало бы сегодня мыслить радикально-демократическую республику, при условии встречного резонанса политической культуры. Так он отмечает, что народный суверенитет не может более мыслиться субстанциально – как нечто воплощенное в гомогенном народе или нации. Наивным было бы и продолжать цепляться за идею самоорганизации общества, программируемой через законы. Мы должны также считаться с тем, что существует конкуренция со стороны самопрограммирующей замкнутой циркуляции административной власти, которая предопределяет деятельность правительств и законодательных органов, инструментализируя обсуждение правовых проблем.

В этих условиях Ю.Хабермас считает необходимым обратить внимание на нормативное обоснование. С позиций общественности политические акты, законы и мероприятия нуждаются в нормативном обосновании, это тот вид ценности, в которой проявляется (вернее, может проявиться, поскольку речь идет опять же о гипотетической конструкции) коммуникативная власть. Образованная благодаря коммуникациям законная власть может воздействовать на политическую систему таким образом, что возьмет под свой контроль выяснение предлагаемых общественным мнением оснований, исходя из которых должна осуществляться рационализация адми-

нистративных решений. Политическая коммуникация в ходе дискурса благодаря контраргументам может лишить ценности те нормативные основания, которые были выдвинуты административной системой.

Важен и вопрос о возможности демократизации самих процессов формирования мнений и воли. Смысл демократических процедур правового государства состоит в том, чтобы институционализировать коммуникативные формы, необходимые для разумного формирования воли. Под этим углом зрения можно подвергнуть критическому анализу институциональные рамки, в которых сегодня осуществляется процесс легитимации. Прибегнув к помощи институциональной фантазии, можно подумать и о том, каким образом следовало бы дополнить существующие парламентские образования институтами, которые бы подвергли исполнительную власть, включая органы юстиции, усиленному легитимационному давлению со стороны правовой ответственности (Х. С. 70-72).

Образование политической воли и формирование мнений тесно связаны, поэтому следует обратить особое внимание на то, чтобы обсуждение не оказалось под влиянием идеологических предпосылок, заранее организованной политики. Этому аспекту, как мы помним, философ всегда придавал большое значение, и в данном контексте, со ссылкой на Фребеля, он отмечает, что демократические процедуры, сообразованные с правовыми нормами, могут вести к рациональному формированию воли только в той мере, в какой организованное формирование мнений остается открытым, когда в него из круга политической коммуникации свободно вступают темы, размышления и аргументы. Сама же эта коммуникация не должна быть организованной (Х. С. 70-73).

Подводя итоги, Ю.Хабермас отмечает, что нормативное ожидание разумных результатов основывается в конечном счете на взаимодействии институционально

закрепленного процесса образования политической воли со спонтанными потоками коммуникации, в которые включена общественность, неорганизованная, но в данной связи действующая как нормативная сила. Свободные ассоциации действуют в виде сети, образующейся из различных автономных объединений общественности, которые специализируются на производстве и распространении практических убеждений; иначе говоря, свободные ассоциации должны служить тому, чтобы открывать значимые для всего общества темы, способствовать выработке предложений для решения тех или иных проблем, интерпретировать ценности, производить на свет хорошие, полезные для общества доводы и разоблачать, обесценивать плохие. Действуя косвенным путем, они способны вызвать сдвиг в закрепленных параметрах образования воли благодаря тому, что будут способствовать широчайшему изменению установок и ценностей. Таковы главные положения этой проективной программы, которые, разумеется, сразу же вызвали оживленную полемику, так что ее автору пришлось вступить в диалог со своими оппонентами, среди которых были виднейшие современные философы.

3. Утопия или «шанс для альтернативы»? (дискуссия)

Ю.Хабермас принимал участие во многих дискуссиях, в том числе в знаменитом споре с позитивизмом. Концепции его самого также нередко оказывались в центре внимания философской общественности, вызывая интерес еще и тем, что в числе участников дискуссий были такие широко известные философы, как Х.-Г.Гадамер, Н.Луман, О.Негт и др. Полемика с Н.Луманом¹⁴¹ приняла как раз такую форму, о которой писал Ю.Хабермас, — открытого дискурса, полемики, направлен-

ной на выяснение перспектив развития теоретического мышления, которое в конечном счете имеет в виду социальную практику. Вышедшая отдельной книгой в начале 70-х гг., она тем не менее касалась многих основополагающих понятий для разрабатываемой философом концепции, которая была завершена десятилетие спустя.

Из этого спора мы выделим только несколько положений, имеющих отношение к социокультурным проектам. Первое положение касается понимания таких понятий, как интеракция, интересубъективность и коммуникативное действие. Н.Луман, анализируя эти понятия, утверждал, что у Ю.Хабермаса они становятся основой социального бытия и практики, что они, в сущности, постулируют весь человеческий мир. Между тем отдельные аспекты этих понятий теоретически проработаны недостаточно. В частности, это относится к понятию смысла (действия), которому Н.Луман придавал большое значение и утверждал, что оно является одним из основных условий коммуникации как связанное с тождеством значений. Он исследовал также связь смысла с переживанием, что было оценено положительно многими философами, в том числе и Ю.Хабермасом.

Н.Луман упрекал автора коммуникативной концепции также в том, что он вслед за парсоновской теорией выдвинул на первый план социологическую категорию взаимного признания. Не устраивал его и предложенный Ю.Хабермасом практический аспект – решение социальных проблем средствами дискурса и апелляции к «идеальным речевым ситуациям», так как личность в настоящих условиях и в принципе подчинена государственной системе и у нее нет гарантий неприкосновенности.

Все это, разумеется, серьезные замечания и Ю.Хабермас со многими из них согласился и в дальнейшем, в частности в «Теории коммуникативного действия», гораздо глубже проработал многие затронутые в процессе полемики вопросы. Приведем вкратце его аргу-

менты, так как они проясняют ту концепцию, о которой у нас шла речь. Ю.Хабермас разъяснял, что такой подход, который анализирует Н.Луман, был обусловлен потребностями развития теории общества в практическом плане (вернее, с ориентацией на практику), — это в общем плане; в конкретном, хотя и гипотетическом — изысканием возможностей воздействия на существующие институты с целью их изменения. Такой направленностью объясняется и отход от феноменологических и экзистенциальных позиций в трактовке смысла и интересубъективности и переход на социологические позиции, а также (и такие замечания тоже были) отсутствие в его концепции подробных разработок соотношений труда и интеракции и выделения их в специальные категории. Категория смысла рассматривается в связи с главной задачей — анализируются условия, при которых он может быть разделен интересубъективно. На отдельных положениях своей языковой концепции Ю.Хабермас показал, что для коммуницирующих субъектов важны не только понимание, но и признание позиции другого как взаимопонимание и способность принять точку зрения другого.

Н.Луманом была подробно проанализирована языковая концепция Ю.Хабермаса, в которой он усматривает сходство с известными положениями языковых игр Л.Витгенштейна. Ю.Хабермас не только не отрицал этого, напротив, подчеркивал, что понятийный аппарат ролевой игры в условиях коммуникативной концепции приобретает значение (ценность) парадигмы. Развивая эту мысль, Ю.Хабермас дополняет ее положением, постоянно присутствующим в его концепциях, — о том, что индивиды формируются не только посредством ролевых функций, но и в коммуникативном взаимодействии и что момент рефлексии является обязательным для любой коммуникации.

Как выяснилось, между взглядами Н.Лумана и Ю.Хабермаса много общего, вернее, сходного, а полемика оказалась полезной для автора коммуникативной

концепции еще и тем, что она послужила стимулом для дальнейшей работы над ней. В работе «К реконструкции исторического материализма» Ю.Хабермас развивает некоторые положения, затронутые в дискуссии с Н.Луманом, и разъясняет, что выбор категорий и разработка их обусловлены созданием новой социальной теории, основанной на социокультурном подходе и коммуникативной практике. Как важнейшие он освещает следующие вопросы, касающиеся понимания коммуникативного действия: социальное действие (сюда же относится и коммуникативное действие) и несоциальное (по классификации М.Вебера — инструментальное); выделяет ступени коммуникации, включая разные виды интеракции, — дискурс, символически опосредованные интеракции и др.; различные уровни нормативной реальности; типы и средства коммуникации, возникающие на разных уровнях институционализации и в разных областях взаимодействия (наука, мораль, искусство), а также выступающие в качестве образцов стратегически направленного действия (в области обмена, денежных отношениях, отношениях власти и т.д.).

Наконец, в «Теории коммуникативного действия» Ю.Хабермас ответил на замечание Н.Лумана о том, что в концепции коммуникативного действия дуализм системы и жизненного мира является не результатом анализа, а просто постулируется (вслед за социологическими концепциями). Автор показал, что экономические и социально-классовые кризисы уже не выражают специфику современного капиталистического общества и его потребности. Основной кризис — это кризис легитимаций и мотиваций; отсюда и его исследовательская установка — на выработку форм социальной интеграции как организационных принципов. По мнению Хабермаса, ключ к решению связанных с этим вопросов лежит в области согласования потребностей и интересов, норм и ценностей, что невозможно в нынеш-

них условиях разделения системы и жизненного мира. Этот дуализм очевиден, достаточно убедительно проанализирован в «критических теориях» и не нуждается в дополнительных обоснованиях. Поэтому усилия исследователя должны быть направлены в другую область — на поиски путей более гуманной организации жизни, нового исторического консенсуса. Ю.Хабермас вполне осознает зависимость человека от системы (см. замечание Н.Лумана), но поэтому и настаивает на том, чтобы держать открытой политическую коммуникацию и сделать ее более действенной, в том числе и в области защиты индивидуальности.

Что касается упреков в социологизме, в частности в широком использовании категорий Т.Парсонса, то из «Теории коммуникативного действия» ясно, что для Ю.Хабермаса была важна попытка американского социолога проанализировать как взаимосвязанные проблемы системного анализа и общества, и социологической теории деятельности (что мы старались показать в обзоре социологических трактовок). Кроме того, Т.Парсонс прослеживал культурную ориентацию действия, в которой сливаются ценностные стандарты, что было очень важно для направленности коммуникативной концепции Ю.Хабермаса. Наконец, философ считал, что Т.Парсонс внес большой вклад в такую малоисследованную до сих пор область, как все усложняющаяся со времени модерна дифференциация общества, последствия которой не только не учитываются, но практически не осознаются как опасность. (Об этом сам философ подробно говорит в работе «Модерн — незавершенный проект».) В Новое время происходит дифференциация ценностных сфер науки, морали и искусства, отмечает он. В соответствующих системах деятельности складывается профессиональный подход, появляется внутренняя история наук, теории права, морали, история искусств — это одна сторона. На дру-

гой стороне увеличивается разрыв между культурами экспертов и широкой публикой. Прирост культуры за счет деятельности специалистов просто так не обогащает сферу повседневной практики. Более того, рационализация культуры грозит обеднить жизненный мир, обесцененный в самой субстанции своей традиции. Ю.Хабермас утверждает, что для полноценной жизни человека, для его жизненного мира необходимо усвоение ценностей культуры в полном объеме, в единстве ее когнитивных, моральных и эстетических потенциалов. И такую задачу воссоединения этих разорванных смыслов должна выполнить определенным образом направленная коммуникативная практика, иными словами, коммуникативная рациональность, как ее квинтэссенция.

Н.Луман считал такую позицию идеалистичной. Аналогичные упреки были сделаны и со стороны другого выдающегося философа современности — Х.-Г.Гадамера, хотя предмет спора был в другом. Ю.Хабермас, как мы отмечали ранее, широко использовал герменевтический опыт, из которого герменевтических концепций ему была более близка, на наш взгляд, позиция именно этого философа. Тем не менее спор между ними был весьма оживленным, что нашло отражение в книге «Герменевтика и критика идеологии»¹⁴² (1971). Мы вкратце коснемся лишь главного вопроса для нашей работы — об отношении к просветительским традициям.

Х.-Г.Гадамер отмечал, что значение герменевтики для общественных наук было оценено прежде всего Ю.Хабермасом, хотя и критически, в чем он следует Франкфуртской школе, критическая теория которой конфронтует с герменевтикой. По мнению Гадамера, Ю.Хабермас и многие другие исследователи придерживаются старого лозунга Просвещения решать социальные проблемы с помощью мышления и разума, а также возлагая основные надежды на «непринужденный диалог». Тем самым Ю.Хабермас, по словам Гадамера, создает осно-

вополагающую предпосылку «контрфактического соглашения». Со стороны Гадамера этому подходу противопоставляется глубокий скепсис по отношению к «фантастической переоценке» той роли, которую взяла на себя философия как в общественной жизни, так и деятельности вообще. Речь может идти о переоценке и самого разума по сравнению с эмоциональными мотивациями человеческой души.

Разъясняя свою позицию, Гадамер говорит об особом методическом виде понимающих наук, которые не отрицают рационального овладения общественной жизнью и распространяются на логику социальных наук. Герменевтическая рефлексия в любой области, в том числе в общественных науках, может предупредить об опасности, если рациональность метода будет принята за достаточное основание (подтверждение) значения познанного с его помощью. Для этого у герменевтики есть свои методы и формы знания, такие, например, как *донаучное* знание, которое в гораздо большей степени определяет практическую и общественную жизнь человека, включая и занятие наукой, чем то, чего можно достигнуть путем рационализации человеческих связей. Или *пред-знание*, которое мы получаем из нашей языковой ориентации в мире и которое играет определенную роль повсюду, где перерабатывается жизненный опыт, где понята языковые традиции и где функционирует общественная жизнь. Принимается во внимание и «знание», выраженное в форме религиозной или народной мудрости, в произведениях искусства или в философских мыслях.

Приведенные рассуждения показывают, что, вступив в спор с рационалистической позицией Просвещения, которую занимает Ю.Хабермас, Гадамер утверждает свою, которую еще со времен В.Дильтея называют эмансипирующим просвещением и которая по существу не противоречит хабермасовской, а, на наш взгляд,

ее оттеняет, в чем-то дополняет, делает другие акценты, но это касается больше специальных языковых и других проблем, на которых мы здесь останавливаться не будем. Что касается разума, то на вопрос, какую роль он играет во взаимосвязях нашей человеческой практики, Гадамер отвечает следующим образом: разум является всеобщей формой осуществления рефлексии. И это означает, что он занимается не только применением разумных средств к достижению заранее данных целей. Герменевтическая рефлексия скорее и саму цель поднимает до осознания, причем речь идет не о цели, возникающей из действий технического разума в его области, а о некоей направленности линии правильной человеческой жизни — о счастье, которое И.Кант определял как идеал воображения и которое лишено какой бы то ни было определенности.

Таким образом, и в этом пункте особых разногласий не видно. Суть спора, на наш взгляд, в том, что «противники» односторонне, вернее, с разных позиций оценивали понятие практики, а также цель эмансипирующей рефлексии. Гадамер отмечал, что в Новое время понятие практики разрушено, так как его связывают с научным познанием, применяют по отношению к науке, к анализу причинных факторов явлений, герменевтика же опирается на практику, которая выступает прежде всего как самосознание человека в современную эпоху науки. При этом он ссылается на свою работу «Герменевтика как практическая философия», написанную в сборник «К реабилитации практической философии». Если в первом случае речь идет о техническом овладении миром, то во втором — о герменевтическом опыте, эмансипирующей рефлексии, которая, однако, «послушна» ходу закона исторической и общественной жизни. Она не мыслится как идея совершенной рефлексии, которая бы поднимала общество к окончательному, свободному и рациональному самообладанию¹⁴³.

Гадамер не согласен с главным постулатом своего оппонента Ю.Хабермаса (а также К.О.Апеля и др.), что осознание существующих господствующих отношений всегда выполняет эмансипирующую функцию. «Я могу считать лишь роковой путаницей умов такое положение, когда диалектический характер любой рефлексии, ее отношение к заранее данному связывают с идеалом всеобщей просвещенности. Это кажется мне таким же заблуждением, как и идеал полной рациональной ясности у индивида, который бы жил, контролируя и сознавая свои побуждения и мотивации», — писал он¹⁴⁴. На этом основании Гадамер считал Хабермаса идеалистом.

С позиции, которую можно назвать активистской, выступил *О.Негт*, ныне профессор социологии в Техническом университете г. Ганновера, более известный как представитель молодого поколения Франкфуртской школы и выразитель ее левых тенденций. Его позиция отчетливо проявилась уже в работах о Гегеле начала 70-х гг., в которых он ставил задачу выявить общественную релевантность гегелевских идей и с этой целью выделил несколько уровней исторической рефлексии его философии, такие, как: буржуазный ренессанс Гегеля, трактовку диалектики советским «ортодоксальным», по его выражению, марксизмом и диалектико-революционное восприятие гегелевских идей интеллектуальной левой оппозицией в марксизме, которой и отдает предпочтение. В современных условиях, утверждал О.Негт, требуется не только восстановление критического опыта диалектики, но и ее революционно-практического содержания. Он высказывался за новый революционный подход, который должен выразиться в «политически-критической деятельности», которая даст возможность не только распознать противоречия, но главное — ликвидировать их.

О.Негт получил известность также благодаря опубликованию дискуссии между А.Дебориным и Н.Бухариным, между диалектическим и механистическим мате-

риализмом, где выступил с комментариями, подвергнув резкой критике ленинскую теорию отражения и противопоставив отражению творчество, в частности свою «политически-практическую» позицию¹⁴⁵. Его позиция по освещаемым в дискуссии с Ю.Хабермасом социальным проблемам отчетливо проявилась в книге с характерным названием «Никакой демократии без социализма» (1976)¹⁴⁶. Именно О.Негту принадлежит предъявление претензий руководителям школы, в частности Т.В.Адорно, по поводу того, что ими не был выработан переход от критических теорий к практике. В ответ Адорно признавал, что «критическая теория» была не готова сделать практические выводы, однако объяснял это тем, что в настоящее время само понятие практики искажено и ассоциируется с программой насильственных актов¹⁴⁷. В сущности, такие же требования О.Негт предъявлял и Ю.Хабермасу: в его теориях Негту не хватает практических рекомендаций, в то время как он сам постоянно подчеркивает свою политическую позицию и активное участие в делах профсоюзной рабочей организации (напомним, что речь идет о 70-х годах).

Справедливости ради, нужно сказать, что в намерениях у них много общего, в том смысле, что и тот, и другой пытались вывести «критическую теорию» на практические рельсы, хотя и пошли разными путями. Однако несколько позже О.Негт стал так же как и его учитель заниматься проблемами образования, совершенствования образовательной системы и доступности ее для рабочих. И здесь он был более радикальным, чем Ю.Хабермас, но говорил уже о методах обучения и перевода эмансипационных процессов в действие (но не революционное)¹⁴⁸.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Открытая полемика вокруг проектов Ю.Хабермаса показала, что они весьма актуальны и вносят свой вклад в решение социальных проблем. Дискуссия оказала благотворное влияние и на дальнейшую творческую работу Ю.Хабермаса. В «Теории коммуникативного действия» он подкорректировал многие вопросы, касающиеся существа его концепции как концепции социального действия. Анализ социологических теорий, о которых мы говорили, и постоянные обращения к культурному арсеналу были использованы им для того, чтобы выявить прежде всего те факторы, которые обеспечивают «механизм» социального действия и не только коммуникативного.

Ю.Хабермас выступал против теорий социального поведения, основывающихся на наблюдаемом поведении (бихевиоризм, отчасти символический интеракционизм), считая, что они не объясняют специфики социального действия, которую М.Вебер связывал с возникновением целей и ценностей, с процессом их формирования. Ю.Хабермас продолжил разработку смысла социального действия, предложив рассматривать его как коммуницированный, основанный на передаче культурных смыслов, понятных для определенного круга людей или определяющих картину мира в целом.

В теории коммуникативного действия усилены аспекты, которые особенно важны для проективно-конструктивных разработок Ю.Хабермаса, — это «рациональное понимание» истинных интересов и потребностей человека, а также культура обсуждения необходимых общественных преобразований и социальных действий.

Ю.Хабермаса упрекали в том, что он по-прежнему не дал программы этих необходимых общественных преобразований. Возможно, отчасти эти упреки справедливы, но у Ю.Хабермаса в последние годы есть очень

много высказываний на этот счет. К сожалению, в настоящее время мы получаем мало литературы из-за рубежа, в том числе и сочинений Ю.Хабермаса 80-90-х гг.¹⁴⁹, однако даже то немногое, что мы имеем, дает основание говорить о том, что сфера общественных преобразований очерчена им достаточно четко. Это проявилось и в публичных лекциях, с которыми Ю.Хабермас выступил перед общественностью в Москве. Они, в частности, содержат немало конструктивных соображений по поводу насущной задачи дальнейшей реализации проекта социального государства. Лишь ставшая рефлексивной, общественность может создать такое государство, которое будет способно привести к чему-то наподобие социальной демократии, к ликвидации нежелательных последствий политики современного общества по отношению к человеку, утверждает Ю.Хабермас.

Философ постоянно поднимает вопрос об ответственности человека за происходящее, о необходимости самокритики, употреблении разума на благо и справедливость; проблемы самосознания личности, образа жизни и социального характера рассматриваются им как неотделимые от тождества нашего Я, которое определяется одновременно тем, как люди себя видят и какими они хотели бы себя видеть, кем они находят себя в действительности и согласно каким идеалам стараются проектировать себя и свою жизнь. Ценностно-ориентированное взвешивание целей и целерациональное осмысление имеющихся средств должны служить принятию разумного решения относительно того, как нам следует воздействовать на окружающий мир, чтобы вызвать к жизни то или иное желательное для нас состояние, отмечает Ю.Хабермас. Очевидно, что он более решительно, чем его предшественники по «школе», ставит позитивную цель — разработку новых видов мировоззрения, выявление некоего идеального плана действительности, ориентированного на адекватное функ-

ционирование нравственных норм и духовных ценностей. «Целевая рациональность» для него означает изначальную и конечную направленность всей общественной жизни и деятельности на человека и его потребности.

В одном из главных своих проектов — «коммуникативной рациональности» — Ю.Хабермас смоделировал способ творческого существования человека, а также условия, при которых только и возможно выработать (именно выработать, прежде чем принять) правильные решения, которые будут адекватны существу и сложности стоящих перед обществом задач и за которые каждый человек несет свою долю ответственности.

Многие критики проектов Ю.Хабермаса, особенно марксистские, считали их утопическими на том основании, что в них не содержится анализ экономических факторов, которые могут обеспечить преобразования в социокультурной сфере и общественной жизни в целом. Ю.Хабермас был сторонником действенности теории, и хотя подчеркивал ориентированность своей теории и своих проектов на практику, считал необходимой и во многом обеспечивающей успех теоретическую разработку насущных социальных проблем. Он приветствовал деятельность философов, занятых разработкой «объективно-разумных проектов» реформирования современной социальной реальности, созданием теорий справедливости как части теории рационального выбора и примирения «через публичное употребление разума», говоря словами философа, взгляды которого во многом сходны с хабермасовскими и сочинение которого он предваряет своим предисловием¹⁵⁰. Ю.Хабермас с большим интересом отнесся к разработке понятий, предложенной *Д.Ролсом* (такую задачу, как мы помним, он выдвигал и сам), и особо выделил трактовку понятий согласия, примирения, идей всеохватывающего консенсуса, плюрализма, некоторых моральных категорий, оттесненных в современной философии на периферию.

Может возникнуть вопрос: почему автор, придающий большое значение теории, в частности социально-философским проектам, отводит главную роль коммуникативным процессам, а не философам, создателям этих проектов? Как отмечалось выше, по мнению Ю.Хабермаса, философ — «диагност своего времени», и подобно писателям, историкам и другим экспертам он должен выступать в публичной жизни как интеллектуал, а не как интерпретатор какой-либо доктрины. Философия — «хранительница рациональности», и теория должна представить те предпосылки, которые мы и все прочие признаем истинными или разумными, когда преследуем цель достичь практического соглашения об определенных моментах, к примеру о политической справедливости. Однако Ю.Хабермас был против абсолютизации роли теоретиков (социологов) как просветителей и экспертов. По его словам, философ в лучшем случае может попытаться умственно предвидеть ход реальных дискурсов, какие по всей вероятности могли бы состояться в условиях плюралистического общества. Решающая же роль должна быть отведена активности самих граждан, которые располагают определенными познавательными компетенциями. В этом случае субъективная рациональность выбора может быть проверена на приемлемость и скорректирована надлежащими объективными ограничениями; будут учтены также коллективные целеполагания, а эффективность модели рационального выбора будет определяться тем, насколько удастся прийти к разумным, т.е. моральным решениям.

При этом большое значение должно быть отведено *этике дискурса*¹⁵¹, которая в концепции коммуникативной рациональности оказывается одним из важнейших принципов. Анализируя теорию справедливости Д.Ролса, которую Ю.Хабермас считает значительной вехой в новейшей истории практической философии и подчеркивает, что разделяет намерения этого проекта, он

обращает внимание на некоторые ключевые моменты универсализации интересов. В частности, он отмечает, что этика дискурса опирается на ту интуицию, согласно которой применение верно понятого принципа универсализации требует некоторого совместного «идеального обмена ролями» (идея Дж.Г.Мида), когда каждый обязан переноситься в перспективу, а тем самым и в само- и миропонимание всех других участников дискурса: из этого скрещения перспектив строится идеально расширенная «Мы-перспектива», которая подлежит критической рефлексии — причем всеми, сообща — на предмет адекватности истолкования ситуаций и интерпретации потребностей. Предполагается, что в таком случае путем ряда последовательно предпринятых абстракций можно выявить ядро универсализируемых интересов¹⁵².

Залогом эффективности складывающегося на этой основе социального действия является то, что оно возникает в результате рационального критического дискурса, процедуры обсуждения необходимых общественных преобразований. Эти значения и подчеркиваются во вводимом Ю.Хабермасом новом понятии — «коммуникативного действия».

Философию Ю.Хабермаса тоже можно назвать коммуникативной: она содержит конструктивные соображения по важнейшим, широко обсуждаемым ныне проблемам социального единения и согласия, демократии, прав человека и др., вплоть до нового исторического консенсуса на основе принципов справедливости. Поскольку для автора коммуникативная практика важна не сама по себе, даже в форме свободной, рациональной, критической и творческой дискуссии, а как выводящая на такого же рода социальные действия, способные вызвать радикальные общественные перемены, она может рассматриваться как средство «социальной терапии».

В заключение отметим, что рассмотренные нами социально-культурные проекты Ю.Хабермаса мы оцениваем как достойное продолжение и развитие «не-

осуществленного проекта модерна» — «лучшей и важнейшей составной части западной ориентации», по его словам. Они содержат значительное социальное и социологическое знание о современном обществе и указывают пути его преобразования и гуманизации. Вместе с тем следует отметить, что в них есть предмет для полемики, для того дискурса, который оказался в центре проективных концепций философа. Если его сформулировать в самом общем виде, он прежде всего состоит в определении всеобщности выявляемых интересов и потребностей. Она явно проблематична, равно как и ее формальное определение. Возникают и другие вопросы: многие ли могут разделить выработанные таким образом цели и ценности? И разве недостаточно уже имеющихся проектов «общественного договора»? Все ли, что ведет к консенсусу, рационально или здесь есть какие-то демаркации? И, наконец, главный — об утопичности такой «социальной терапии» (Э.Фромм), рассматриваемой в качестве радикального средства изменения общественных институтов. Ведь замечание о соотношении власти и коммуникации не так-то просто сбросить со счетов.

Ответ на эти вопросы — дело времени и усилий «просвещенной общественности». Мы же завершаем свою работу тем, что приведем главный аргумент Ю.Хабермаса в защиту своей концепции. Его проекты и главное — теория коммуникативного действия рассчитаны не на «досушие разговоры», а на *понимание* как фундаментальный способ человеческого бытия, предполагающий *проективное отношение к действительности*. А направленность проекта — это не только смысл, но и *действие*; разумеется, если речь идет об объективно-разумном проекте¹⁵³.

Добавим, что мы имели дело с моделями целей («Zweckmodelle»), что сближает их с научными моделями, но в отличие от них проективные модели «новых возможностей» не конституируют некий идеальный объект в виде утопического или тем более — антиуто-

пического общества, не носят характера пророчеств и предсказаний. Моделируемый объект — это такая общественная ситуация, коллизия, социокультурная реальность, когда перенесение результатов изучения модели (даже множества моделей) на объект в данной ситуации практически невозможно, когда можно говорить лишь о «шансах для альтернативы». В рассматриваемых нами моделях важна не, условно говоря, визуализация, а осуществление проекции в будущее, эвристика или ряд «маленьких эврик», ведущих к цели. На наш взгляд, эти модели могут быть отнесены к типу не полно, а частично возможных.

Как мы видели, суть и новизна проективных концепций Ю.Хабермаса состоят не в конструировании каких-то новых социальных процессов, а в выявлении социокультурного потенциала, который открывает возможность на основе определенным образом организованных коммуникативных связей преодолеть существующие кризисные ситуации и стимулировать направленность в сторону этического рационализма, что, по замыслу и убежденности автора, будет способствовать расширению перспектив как свободного творческого развития человека, так и гуманизации общества в целом.

Мы разделяем точку зрения автора. И его надежды.

Resume

In the study the socio-cultural conceptions of the outstanding German philosopher little investigated in our literature which had got the name of «radicalisation of critical selfconsciousness of the individual», of «enlightened community», of «communicative rationality» and also of «theoretic = linguistic» and «psychoanalytic» model are analysed. The author showed that the main sense of the socio-cultural conceptions of Ju.Habermas consisted not only of

critico-reflexive but also of constructive attitude to the social reality developing the enlightening traditions of the unfinished project of the modern. They are characterized as the original theoretic = methodological and socio-cultural constructions opening the way to the decision of the contemporary crisis-ridden social problems. The general attention is paid to the model of the «communicative rationality» as one of the contemporary types of the hystorical rationality based on the processual-constructive form of the communication, oriented to the collective productive and creative activity in the free associations of community and in the end to the active social actions of every man capable of provoke the qualitative socio-cultural changes.

Примечания

Введение

- ¹ *Habermas J.* Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespaltigkeit in Schellings Denken. Bonn, 1954. 424 S. Diss. phil.
- ² *Habermas J.* Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten. (Von..., v. Friedenburg, Oehler, Weltz). Neuwied, 1961. 359 S.
- ³ *Habermas J.* Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied, 1962. 300 S.
- ⁴ Впервые работа Г.Маркузе появилась в журнале «Общество». *Marcuse H.* Neue Quelle zur Grundlegung des historischen Materialismus // Die Gesellschaft. 1932. № 8. S. 136-174.
- ⁵ *Habermas J.* Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Neuwied, 1963. 378 S.
- ⁶ *Habermas J.* Die Scheinrevolution und ihre Kinder. Fr./M., 1968. См. также сб.: Die Linke antwortet Jürgen Habermas. Fr./M., 1968.
- ⁷ *Habermas J.* Protestbewegung und Hochschulreform. Fr./M., 1969. 270 S.
- ⁸ *Habermas J.* Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien. Tübingen, 1967. Fr./M., 1979. 329 S.
- ⁹ *Habermas J.* Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Fr./M., 1968. 167 S.
- ¹⁰ *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. Fr./M., 1968. 364 S.
- ¹¹ Antworten auf Herbert Marcuse. Fr./M., 1968. 160 S.
- ¹² G.W.F. Hegel. Politische Schriften. Theorie. Fr./M., 1966. 372 S.
- ¹³ *Fridrich Nietzsche.* Erkenntnis-theoretische Schriften. Fr./M., 1968. 272 S.
- ¹⁴ Другое название — «Max Planck – Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt –MPIL».
- ¹⁵ См.: *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект // Вопр. философии. 1992. № 4. С. 40-52. *Habermas J.* Die Moderne — ein unvollendetes Proekt? // Kleine politischen Schriften. Fr./M., 1981.
- ¹⁶ *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1-2. Fr./M., 1981.
- ¹⁷ *Давыдов Ю.Н.* Эволюция социальной философии Франкфуртской школы // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978. С. 213.
- ¹⁸ О многоплановости творчества Ю.Хабермаса, а также месте в нем избранной нами проблематики дает представление библиография его работ. См.: *Görtzen R. J.*Habermas. Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur. 1952—1981. Fr./M., 1982.

Глава I

- ¹⁹ Сюда в первую очередь следует отнести работы основателей Франкфуртской школы. См., например: *Horkheimer M.* Kritische

- Theorie. Eine Dokumentation. Bd. 1-2. Fr./M., 1968; *Markuse H.* Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Fr./M., 1969; *Adorno Th.W.* Eingriffe. Neun kritische Modelle. Fr./M., 1963. Все работы постоянно переиздаются.
- 20 См.: Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. Отв. ред. Б.Т.Григорьян. Авторы статей о Франкфуртской школе — Ю.Н.Давыдов, Г.М.Тавризян. М., 1978. С. 212-336.
- 21 *Horkheimer M.* Traditionelle und kritische Theorie. Fr./M., 1969. S. 77.
- 22 См.: *ibid.* S. 261.
- 23 Весьма содержательные, богатые перспективными идеями и в этом смысле поистине программные статьи М.Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория» («Traditionelle und kritische Theorie»). Fr./M., 1968), а также Г.Маркузе «Философия и критическая теория» («Philosophie und kritische Theorie») (1937) // *Kultur und Gesellschaft*. I. Fr./M., 1965) обстоятельно проанализированы Ю.Н.Давыдовым в его книге «Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы». М., 1977. С. 43-64.
- 24 *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. Fr./M., 1968. S. 411 u.a. *Idem.* Theorie und Praxis. Fr./M., 1974. S. 291 u.a.
- 25 *Adorno Th.W.* Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Fr./M., 1971. S. 11-20, 80 u.a. *Idem.* Erziehung zur Mündigkeit. Fr./M., 1972. S. 133-147. *Idem.* Eingriffe. Neun kritische Modelle. Fr./M., 1971. S. 147-172.
- 26 Вопрос о связи саморефлексии, познавательного и эмансипационного интересов трактуется в литературе неоднозначно. См. об этом и о комплексе проблем эмансипации и коммуникации в целом: *Гайда А.В., Вершинин С.Е., Шульц В.Л.* Коммуникация и эмансипация: критика методологических основ социальной концепции Ю.Хабермаса. Свердловск, 1988.
- 27 См.: *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. Соч.: В 14 т. Т. 4. М., 1959. С. 408-421.
- 28 Некоторые критики считали, что авторы «Диалектики просвещения» специально сгустили краски с целью привлечь внимание общественности к кризисным тенденциям и тем самым способствовать их изменению, а также подтвердить свою надежду на то, что просвещение является носителем разума на все времена, что с ним неразрывно связано осуществление извечных идеалов свободы и общественной справедливости. Это дискуссионный вопрос, но такая точка зрения (оценка книги как попытки образумить общество, призвать его одуматься), судя по исходным интенциям школы, на наш взгляд, вполне правомерна. Возможно, наши исследователи, озабоченные прежде всего критикой концепции, не уловили этот подтекст, в то время как западные

- ученые отмечали его и в других работах франкфуртских философов; в частности, в критике «одномерного» мышления Г.Маркузе они видели выражение «старой надежды философии на то, что разум еще осуществится в своих новых формах». См.: аннотация к переизданию критических очерков Г.Маркузе 1934—38 гг., собранных впоследствии в книге «Культура и общество» (1965). *Marcuse H. Kultur und Gesellschaft. I. Fr./M., 1971.*
- ²⁹ *Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Fr./M., 1968. S. 85.*
- ³⁰ Концепцию идеологии как центральную для Франкфуртской школы так или иначе освещали все писавшие о ней, а специально этим проблемам посвящены следующие работы: *Ойзерман Т.И.* Отражение марксизма в мелкобуржуазном сознании // Социальная философия Франкфуртской школы. Критические очерки. М.-Прага, 1975. С. 60-88; *Яковлев М.В.* «Критическая теория» общества и тотальная критика идеологии // Там же. С. 172-208. *Он же:* Концепция идеологии в «критической теории» общества Франкфуртской школы // *Вопр. философ.* 1974. № 5. И др.
- ³¹ *Horkheimer M.* Ein neuer Ideologiebegriff? // *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und Arbeiterbewegung.* Heft I. Leipzig, 1930.
- ³² *Mannheim K.* Ideologie und Utopie. Bonn, 1929. О значении этой работы для формирования концепции идеологии философов школы см.: *Яковлев М.В.* «Критическая теория» общества и тотальная критика идеологии // Социальная философия Франкфуртской школы. Критические очерки. С. 172-208.
- ³³ Ю.Хабермас впервые обратился к марксизму в середине 50-х гг., опубликовав «Литературное сообщение к философской дискуссии о Марксе и марксизме» (1957); в статьях 60-х гг. «Марксизм как критика» и «К философской дискуссии вокруг Маркса и марксизма» (опубликованы в кн.: «Политика-II»), выдержавших несколько изданий, нашла отражение его позиция как сторонника неомарксизма. С критикой К.Маркса и реализованного на практике марксизма Ю.Хабермас выступил в работе «Познание и интерес» (1968), получившей европейскую известность. Как отмечают исследователи, к работам советских марксистов философ не обращался и лишь изредка прибегал к ссылкам на сочинения И.В.Сталина.
- ³⁴ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2 изд. Т. 26. Ч. II. С. 123.
- ³⁵ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Указ. изд. Т. 3. С. 31, 33, 34.
- ³⁶ Все аргументы приводятся по работе: *Habermas J.* Theorie und Praxis. В., 1964. S. 261 u.a.
- ³⁷ *Ibid.* S. 92.
- ³⁸ См.: *Marcuse H.* Industrialisierung und Kapitalism im Werk Max Webers.

- Vortrag, gehalten 1964 auf dem 15. Deutschen Soziologentag in Heidelberg // Kultur und Gesellschaft. II. Fr./M., 1965. S. 107-129. Idem. M.Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. West-Deutschen Soziologentages. Tübingen, 1965.
- 39 *Marcuse H.* Kultur und Gesellschaft. II. S. 109.
- 40 *Ibid.* S. 111.
- 41 См.: *Давыдов Ю.Н.* Вебер Макс // Справочное пособие по истории немарксистской западной социологии. М., 1986. С. 58-61.
- 42 *Marcuse H.* Kultur und Gesellschaft. S. 112-114.
- 43 См.: *Mommsen W.J.* Max Weber und die deutsche Politik. Tübingen, 1950.
- 44 *Marcuse H.* Kultur und Gesellschaft. II. S. 125.
- 45 *Ibid.* S. 127.
- 46 *Ibid.*
- 47 *Ibid.* S. 145.
- 48 *Ibid.* S. 28.
- 49 *Иванов Г.И.* Противоположность «критической теории» общества материалистическому пониманию истории // Социальная философия Франкфуртской школы. С. 153.
- 50 *Habermas J.* Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Fr./M., 1969. S. 7.
- 51 См.: *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект. Указ. изд.
- 52 См.: *Adorno Th.W.* (Hrsg.). Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied, Brl., 1969. S. 125-144.
- 53 См.: *Luhman N.* Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Fr./M., 1971.
- 54 См.: *Habermas J.* Strukturwandel der Öffentlichkeit. Fr./M., 1962. Обстоятельный анализ моделей Ю.Хабермаса 60-70-х гг. дан *Тавризян Г.М.* См.: Социальная утопия философского либерализма // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978. С. 265-293.
- 55 Примечательно, что и двадцать лет спустя события «Мая-68» оценивались западными философами «как духовная модель иного, но в принципе возможного и достижимого состояния»; как породившие углубленный интерес к социальным и политическим проблемам. См.: Материалы XVIII-го Всемирного философского конгресса // Вопр. философии. 1989. № 2. С. 92.

Глава II

- 56 *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Fr./M., 1981. S. 7.
- 57 Здесь и далее аргументация по поводу кризисных явлений и вариантов реконструкции социальной теории дается также по работам Ю.Хабермаса «Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus». Fr./M., 1973; и «Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus». Fr./M., 1976.

- 58 Под *модернизацией* имеются в виду: а) интенсивное цивилизационное развитие общества посредством капиталистического способа производства и формирование современного государства как рациональной системы управления; б) культурная рациональность (рациональность в области культуры), охватывающая сферы науки и техники, искусства и религиозной этики.
- 59 Сказанное не означает, что марксистская позиция полностью игнорировалась Вебером. Напротив, в работе «Хозяйство и общество» (1921) он во многом идет от нее, анализируя общественную рациональность в непосредственной связи с развитием производительных сил, а значит, и эмпирическим знанием, улучшением техники производства и все более действенной мобилизации, квалификации и организации общественно-необходимой рабочей силы. Воздействие марксизма сказалось, в частности, и на раскрытии Вебером связей производительных сил и производственных отношений (социальных институтов), которые также претерпевали революцию под влиянием все более рационализирующихся производительных сил. Однако Вебер оценивает эти отношения иначе: если согласно марксистской доктрине производственные отношения сковывают развитие производительных сил как потенциала рациональности, то в его концепции общественная структура предстает как подсистема целерациональных действий, в которой именно производственные отношения (социальные институты, культура в целом) становятся катализатором противоречий модернизации, показателем того, что экспансия рационализации ведет к кризисным последствиям.
- 60 Напомним, что Вебер различал *формальную* и *материальную* рациональности, понимая под первой рациональность капиталистического хозяйства, где все основано на расчете по количественным критериям; она применяется у Вебера для обозначения точного расчета адекватных средств для достижения определенных практических, чаще всего экономических целей. Исходя из современного словоупотребления, мы скорее назвали бы такую рациональность материальной. У Вебера же материальная рациональность – это прежде всего содержательная категория, включающая в себя *ценностные* постулаты, которые не поддаются формальному подсчету. Смысл понятия материальной рациональности раскрывается Вебером в концепции «прогрессирующей рационализации общественной жизни», изложенной им в работе «Протестантская этика и дух капитализма», где рационализация и рациональность трактуются как неизбежные следствия развития

капитализма, которые проявляются в самых разных формах, вплоть до «образа мыслей», господствующего в обществе предпринимательского «духа», жизненного уклада и т.д.

- 61 Особо подчеркнем, что именно с формальной рациональностью Вебер связывает *целерациональное действие* – одно из своих фундаментальных понятий, под которым понимается осмысленное, направленное на достижение определенных целей действие, с помощью средств, признаваемых за адекватные самим действующим индивидом.

Как отмечает П.П.Гайденко, целерациональное действие для Вебера – это скорее «идеальный тип, а не эмпирически общее, тем более не всеобщее... оно в чистом виде редко встречается в реальности»; наиболее чистым эмпирическим образцом целерационального действия Вебер считал «поведение индивида в сфере экономической» (Гайденко П.П. Социология Макса Вебера // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 15, 25 и др.).

Ю.Н.Давыдов подчеркивает, что в веберовской модели целерациональное действие рассматривается «как высшее воплощение рациональности» (Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991. С. 192-193).

- 62 *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Fr.a.M., 1981. S. 452.*
- 63 См.: *Habermas J. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. S. 25.*
- 64 См.: *Ibid. S. 337.* См. также: Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // *Вопр. философии. 1992. № 4. С. 45 и далее.*
- 65 *Habermas J. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. S. 338.*
- 66 См.: *Ibid. S. 45.*
- 67 *Marcuse H. Kultur und Gesellschaft. Fr./M., 1971. Bd. 1. S. 56-101.*
- 68 *Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung // Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. S. 237; s.a. S. 322.*
- 69 См.: *Habermas J. Nachauratische Kunst // Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. S. 118-119 ff.*
- 70 См.: *Fromm E. Der moderne Mensch und seine Zukunft. Fr./M., 1969. Idem. Wege aus einer kranken Gesellschaft. Eine sozialpsychologische Untersuchung.*

- Ullstein Materialien. Fr./M.; В.; Wien; Ullstein, 1981. S. 29-70. *Фромм Э.* Человек для самого себя. Революция надежды // Психоанализ и этика. М., 1993.
- 71 См.: *Каган М.С.* Философия культуры. С.-Пб., 1996. С. 296.
- 72 В связи с этим обсуждающийся в нашей философской литературе (М.С.Глазман, В.С.Библер, М.С.Каган и др.) вопрос о коммуникации и общении как о принципиально разных формах деятельности для данной концепции, как и для концепций других западных философов, не является существенным и практически снимается.
- 73 См.: *Каган М.С.* Мир общения. Проблема межсубъектных отношений. М., 1988. С. 50.
- 74 *Давыдов Ю.Н.* Хабермас Юрген // Справочное пособие по истории немарксистской западной социологии. М., 1986. С. 446.
- 75 См.: *Каган М.С.* Мир общения. С. 31 и др.
- 76 См.: Там же. С. 51.
- 77 *Крозье М.* Цит. по: *Тавризян Г.М.* Габриэль Марсель. Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 30.
- 78 *Гайденко П.П.* Человек и история в свете «философии коммуникации» К.Ясперса // Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1987. С. 129.
- 79 См.: *Буева Л.П.* Человек: деятельность и общение. М., 1978.
- 80 *Пушкинский Б.Я.* Обыденное знание. Л., 1987. С. 68.
- 81 См.: Там же.
- 82 На это, в частности, указывает В.С.Швырев в работе «Теоретическое и эмпирическое в научном познании». М., 1978.
- 83 См.: *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985. См. также: *Смирнова Н.М.* Теоретико-познавательные концепции М.Полани // Вопр. философии. 1986. № 2.
- 84 Библия. Новый завет. Первое послание к коринфянам святого апостола Павла. Гл. 14 (1, 3, 6, 8, 9). М., 1990. С. 215.
- 85 *Adorno Th.W.* Negative Dialektik. Fr./M., 1966. S. 162.
- 86 *Хабермас Ю.* Философский спор вокруг идеи демократии // Гуманизм, наука, техника. М., 1990. Т. 1. С. 178. (Курсив наш. — *И.Ф.*).
- 87 Там же. С. 178-179.
- 88 В работах 70—80-х гг. Ю.Хабермас подробно анализирует процедуры выработки мнений и воли большинства (то, что понималось под «властью народа», волей большинства как «гласа народа», общественным мнением и т.д.), осуществлявшихся в разных типах добровольных ассоциаций общственности на разных отрезках истории. См.: *Habermas J.* Communication and the Evolution of Society. Fr./M., 1981.

- 89 Эти вопросы подробно освещались нами в следующих работах: Фарман И.П. Модель «коммуникативной рациональности» // Типы рациональности в культуре. М., 1992. С. 89-107; Рациональность как проблема культуры и познания // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 238-260; Модель коммуникативной рациональности (на основе социально-культурных концепций Ю.Хабермаса) // Рациональность на перепутье. М., 1999.
- 90 Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 311.
- 91 Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. V. М., 1937. С. 6.
- 92 Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. III. М., 1956. С. 196.
- 93 Там же. Т. IV. М., 1959. С. 168.
- 94 Убедительная аргументация по этому вопросу дана большим знатоком философии Гегеля Э.В.Ильенковым, которую мы здесь использовали. См.: Ильенков Э.В. Диалектика и герменевтика // Современные зарубежные концепции диалектики. М., 1987. С. 133-163.
- 95 О различных формах существования текста в культуре и способах его исследования см.: Кузнецова Н.И. Наука и история: методологические проблемы. М., 1982. С. 99-112; Микешина Л.А. Теория познания и герменевтика. М., 1996.
- 96 Содержательный анализ таких концепций дан, например, в работах Ю.М.Лотмана.
- 97 См.: Habermas J. Texte und Kontexte. Fr./М., 1992.
- 98 Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 212.
- 99 Там же. С. 297.
- 100 Там же.
- 101 Там же. С. 151-152.
- 102 См.: Брутян Г.А. Языковая картина мира // Теория познания. Т. 2. Социально-культурная природа познания. М., 1991. С. 298, 321 и др.
- 103 Гадамер Х.-Г. Указ. соч. С. 565.
- 104 К «мировоззренческой» трактовке текста мы относим антропологически ориентированный подход, объясняющий, как с помощью языка мир проецируется в сознании человека; другими словами, имеется в виду понимание языка как миро-видения, когда язык выступает как «опыт мира» (Х.-Г.Гадамер). Этот подход связывают с именем В. фон Гумбольдта (см.: «Язык и философия культуры». М., 1985), который учил рассматривать языки как различные мировидения (см.: «Theorie der sprachlichen Weltansicht») и связывал проблему человеческих языков с процессом миропонимания и духовного развития человеческого рода («язык и дух»). Гипотеза Э.Сепира-Б.Л.Уорфа также обосновывала детерминированность мышления, поведения и мировоззрения людей характером их языка. Влияние этих подходов сказывается во многих других концепциях (М.Шелера, Х.Плеснера), интерпретирующих язык как обуславливающий мир людей и их действия.
- 105 Подробнее затронутые здесь проблемы могут быть рассмотрены на основе трудов М.Хайдеггера – Работы и размышления разных

лет. М., 1993; Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991; и др.

¹⁰⁶ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 311.

¹⁰⁷ Там же. С. 313.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ См.: Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. Грязнов А.Ф. Философия языка Л.Витгенштейна. М., 1987. Он же: Язык и деятельность (критический анализ витгенштейнианства). М., 1991. Козлова М.С. Философия как деятельность: Мысли Л.Витгенштейна // Современная аналитическая философия. Вып. 3. М., 1991.

¹¹¹ См. работы П.Рикера: Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995; Существование и герменевтика // Феномен человека. Антология. М., 1993; Человек как предмет философии // Вопр. философии. 1989, № 2; Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.

¹¹² См.: Материалы XVIII Всемирного философского конгресса. Указ. изд. С. 89.

Глава III

¹¹³ См.: Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. М., 1998. С. 44.

¹¹⁴ Там же. С. 47.

¹¹⁵ Ю.Хабермас использует основные труды Дж.Г.Мида, изданные в 30-х годах в Америке, — The Philosophy of the Act. Chicago, 1938; Mind, Self and Society. Chicago, 1934, а также переиздание этих и других работ на немецком языке: Geist, Identität und Gesellschaft. Fr./M., 1969; Philosophie der Sozialität. Fr./M., 1969; Handlung, Kommunikation, Bedeutung. Fr./M., 1979.

¹¹⁶ Здесь и далее аргументация Ю.Хабермаса излагается главным образом по V-му разделу II-го тома «Теории коммуникативного действия» — «Смена парадигм у Мида и Дюркгейма: от целевой деятельности к коммуникативному действию» // Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Fr.a.M., 1981. V. Paradigmenwechsel bei Mead und Durkheim: Von der Zweckmäßigkeit zum kommunikativen Handeln. S. 7-169. Далее ссылки на эту работу будут даны в тексте с указанием тома и страницы.

¹¹⁷ На это указывают и наши исследователи; в частности, см.: Ионин Л.Г. Понимающая социология. Историко-критический анализ. М., 1979. С. 67-86.

¹¹⁸ См.: Natanson M. The social dynamics of G.H.Mead. Wash., 1956.

¹¹⁹ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 38.

- 120 Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. Указ. изд. С. 162.
- 121 Там же.
- 122 Там же. С. 163.
- 123 Там же. С. 164.
- 124 Там же. С. 191.
- 125 Там же.
- 126 Там же.
- 127 Там же.
- 128 Речь, однако, идет не о каком-то кратком периоде: переходным, промежуточным на пути к новому общественному состоянию Э.Дюркгейм считал весь период после Великой французской революции и надеялся на то, что на смену ценностям изуродованным, девальвированным, антигуманным придут ценности подлинные, основательные, свободно и ответственно принятые.
- 129 См.: Гофман А.Б. О социологии Эмиля Дюркгейма // Дюркгейм Э. Указ. соч. С. 562, 563.
- 130 Там же. С. 562-564.
- 131 См.: Там же.
- 132 Аргументация Ю.Хабермаса излагается по VII-му разделу «Теории коммуникативного действия» — Talcott Parsons: Konstruktionsprobleme der Gesellschaftstheorie. S. 295-444.
- 133 Ю.Хабермас подробно анализирует работы Т.Парсонса The Structure of Social Action, N.Y., 1949; Essays in Sociological Theory. N.Y., 1949; The Professions and the Social Structure. N.Y., 1949; The Social System. N.Y., 1951. В списке использованной литературы в книге «Теория коммуникативного действия», т. II, значатся практически все его работы, но с такими, как «К созданию общей теории действий» (в соавт.), возникает особенно много параллелей. См.: Social system and the evolution of action theory. N. Y.; L., 1977; Action theory and the human condition. N. Y., 1978.
- 134 См.: Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Fr./M., 1984.
- 135 Wersing G. Die kommunikative Revolution. Opladen, 1985.
- 136 Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. (Лекции и интервью. Москва, апрель 1989 г.) М., 1992. С. 80. Далее ссылки на это издание будут даны в тексте под знаком (Х. С.).
- 137 См.: Огурцов А.П. Научный дискурс: власть и коммуникация (дополнительность двух традиций) // Филос. исслед. 1993. № 3. С. 20.
- 138 Там же.

- 139 *Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект // *Вопр. философ.*, 1992. № 4. С. 50. Возможно, что Ю.Хабермас имеет в виду и социализм, но тут же оговаривается, что «шансы на это невелики» (там же).
- 140 Смысл и развитие этого понятия проанализированы Н.В.Мотрошиловой. См.: О лекциях Ю.Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции // *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. Указ. изд.
- 141 См.: *Habermas J., Luhmann N.* Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — was leistet die Systemforschung? Fr./M., 1974. 404 S.
- 142 *Гадамер Х.-Г.* Герменевтика и критика идеологии. См. особенно с. 283-317.
- 143 См.: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 619, 620, 624, 632, 634, 636 и др.
- 144 Там же. С. 637-638.
- 145 См.: *Negt O.* Politik als Protest. Reden und Aufsätze zur antiautoritären Bewegung. Fr./M., 1971. S. 226. Marxismus als Legitimationswissenschaft: Zur Genese der stalinistischen Philosophie. Einleitung // *Deborin A., Bucharin N.* Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus. Fr./M., 1969.
- 146 *Negt O.* Keine Demoratie ohne Sozialismus. Fr./M., 1976.
- 147 См.: *Adorno Th.W.* Resignation // *Kritik.* Kleine Schriften zur Gesellschaft. Fr./M., 1971. S. 145-147.
- 148 См.: *Negt O., Kluge A.* Öffentlichkeit und Erfahrung. Fr./M., 1970.

Заключение

- 149 В 80 – начале 90-х гг. вышли следующие работы Ю.Хабермаса: *Die neue Unübersichtlichkeit.* Fr./M., 1985; *Nachmetaphysisches Denken.* L., 1988; *Die nachholende Revolution.* Fr./M., 1990; однако они у нас содержательно не исследованы.
- 150 *Хабермас Ю.* Примирение через публичное употребление разума. Замечания о политическом либерализме Джона Роулса // *Вопр. философии.* 1994. № 10. С. 53.
- 151 См.: *Habermas J.* Erläuterung zur Diskursethik. Fr./M., 1992.
- 152 *Хабермас Ю.* Примирение через публичное употребление разума. Цит. изд. С. 56.
- 153 Наиболее полная оценка социальных и культурологических воззрений Ю.Хабермаса дана в сборнике: «*Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag.* Fr./M., 1989. 839 S. (Статьи разных авторов. Юбилейное издание к 60-летию философа).

Оглавление

Введение	3
Глава I. Идеи проекта Просвещения в современном социально-культурном контексте	18
1. Незавершенный «проект модерна» осуществим?	18
2. Модель – проект	22
3. Альтернативные идеи «критической теории»	26
4. Критика идеологии как отправной пункт проектов Франкфуртской школы	41
5. Отношение к марксизму и новая ценностная ориентация	45
6. Концепция культуры и «просвещенной общности»	71
Глава II. «Теория коммуникативного действия» и традиции реконструкции социальной теории	82
1. Модель коммуникативной рациональности	82
2. В поисках альтернатив: обращение к культуре	98
3. Психоаналитическая модель (психоанализ в социально-культурном контексте)	116
4. Теоретико-лингвистическая модель	127
Глава III. Проективно-конструктивное отношение к социальной реальности и социально-культурные модели	167
1. Социально-методологические подходы: смена парадигм	167
2. Продуктивность коммуникации (гипотетическая конструкция)	193
3. Утопия или «шанс для альтернативы»? (дискуссия)	215
Заключение	225
Resume	231
Примечания	233

Научное издание

Фарман Инна Петровна

**СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ПРОЕКТЫ
ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *Н.Б.Ларионова*

Корректоры: *Н.Б.Ларионова, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 26.10.99.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл.печ.л. 7,63. Уч.-изд.л. 10,66. Тираж 500 экз. Заказ № 041.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14