

ПУТИ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ СИНТЕЗА АНАЛИТИЧЕСКОЙ И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В УСЛОВИЯХ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА

А. И. Торин

Современное российское общество конца XX–XXI в. переживает процесс «возвращения религии», характеризующее состояние «постсекуляризма». Этот процесс, вызвавший бурные дебаты в обществе и даже в резкой форме охарактеризованный в небезызвестном «Письме десяти академиков» как «ползучая клерикализация», не является чем-то характерным для той социально-политической системы, которая получила у нас наименование «суверенной демократии». Примером может служить политический кризис в одной из самых европеизированных стран Востока – Турции, послуживший поводом для одного из ведущих европейских философов современности Юргена Хабермаса выступить с докладом на Стамбульских семинарах, организованных международной ассоциацией «Восстановление: диалоги цивилизаций» (Reset: Dialogs on Civilizations) и состоявшихся в Стамбуле 2–6 июня 2008 г. Интересно, что в контексте этого доклада, с которым можно полностью ознакомиться на портале «Русского журнала»¹, становится более ясным, что именно пытается изобразить современная российская власть под предлогом установления полноценного диалога с верующими. Налицо следование навязываемой ныне политике идентичностей не столько в рамках диалога в рамках одной культуры или межкультурного диалога, сколько в рамках мультикультурализма, опасность которого хорошо понимают уже во всех ведущих странах мира. Поэтому рассмотрение позиции этого философа важно не только для понимания позиций человека, искренне убеждённого в том, что ценности разума и рациональности кантианского образца несколько не устарели и по-прежнему актуальны, но и для уяснения того, что претензии западноевропейского интеллектуала на универсализм не всегда могут привести в восторг представителя другой цивилизации и порой иметь непредсказуемые последствия.

Ещё до появления двухтомной книги «Теория коммуникативного действия» Хабермас ввёл ряд фундаментальных для этой теории понятий. Как ясно из сказанного ранее, центром усилий Хабермаса стало различение и, можно сказать, противопоставление инструментального и коммуникативного действия. Воплощением инструментального действия Хабермас считает сферу труда. Это действие упорядочивается согласно правилам, которые основываются на эмпирическом знании. При совершении инструментального действия реализуются в соответствии с критериями эффективности, контроля над действительностью определённые цели, осуществляются предсказания, касающиеся последствий данного действия. Под коммуникативным действием Хабермас уже в работах 60-х годов, а также в упомянутом двухтомнике, понимает такое взаимодействие, по крайней мере двух индивидов, которое упорядочивается согласно нормам, принимаемым за обязательные. Если инструментальное действие ориентировано на успех, то коммуникативное действие – на взаимопонимание действующих индивидов, их консенсус.

Это согласие относительно ситуации и ожидаемых следствий основано скорее на убеждении, чем на принуждении. Оно предполагает координацию тех усилий людей, которые направлены именно на взаимопонимание.

Соответственно Хабермас различает инструментальную и коммуникативную рациональности. Понятие инструментальной рациональности заимствуется у Макса Вебера. Учение Макса Вебера вообще является одним из главных теоретических источников учения Хабермаса.

Следует отметить, что при этом (опирающаяся на обновлённую интерпретацию Вебера) типология действия Хабермаса испытала заметную трансформацию. Так, в работах 60-х годов главной парой понятий были для Хабермаса названные инструментальный и коммуникативный типы действия. Впоследствии он, пользуясь уже несколько иными критериями различения, выделил следующие четыре типа: стратегическое, норморегулирующее, экспрессивное (драматургическое) и коммуникативное действие. При этом стратегическое действие включает в себя инструментальное и «собственно стратегическое» действие. Ориентация на успех (или необходимость считаться с неудачей), на использование средств, отвечающих поставленным целям, остались его общими опознавательными знаками. Но теперь Хабермас пришёл к выводу, что чисто инструментальное действие отвечает такому подходу к человеческому действию, когда предметные, инструментальные, прагматические критерии выдвигаются на первый план, а социальные контекст и координаты как бы выносятся за скобки. Что же касается стратегического действия в собственном (узком) смысле, то оно как раз выдвигает в центр социальное взаимодействие людей, однако смотрит на них с точки зрения эффективности действия, процессов решения и рационального выбора. В коммуникативном действии, как и прежде, акцентировалась нацеленность «актеров», действующих лиц, прежде всего именно на взаимопонимание, поиски консенсуса, преодоление разногласий².

Следующим важным шагом развития концепции Хабермаса (в работах второй половины 70-х годов, в «Теории коммуникативного действия» и в последующих произведениях) явилось исследование типов действия в связи с соответствующими им типами рациональности. Аспекты рациональности, которые проанализировал Хабермас, позволили уточнить саму типологию действия. Нет ничего удивительного в том, что это исследование также стало творческим продолжением учения Макса Вебера. Не следует, впрочем, преувеличивать роль веберовских идей в формировании и изменении учения Хабермаса, который лишь отталкивается от текстов Вебера, но делает из них множество оригинальных выводов. Прежде всего Хабермас значительно яснее и последовательнее, чем Вебер, порывает с некоторыми фундаментальными принципами и традициями эпохи «модерна» (нового времени), философии и культуры Просвещения.

Существенным отличием концепции рациональности Хабермаса является то, что в неё органически включаются и синтезируются:

- отношение действующего лица к миру;

– отношение его к другим людям, в частности, такой важный фактор, как процессы «говoreния», речи, высказывания тех или иных языковых предложений и выслушивания контрагентов действия.

А отсюда Хабермас делает вывод: понятие коммуникативного действия требует, чтобы действующие лица были рассмотрены как говорящие и слушающие субъекты, которые связаны какими-либо отношениями с «объективным, социальным или субъективным миром», а одновременно выдвигают определённые притязания на значимость того, о чем они говорят, думают, в чём они убеждены. Поэтому отношение отдельных субъектов к миру всегда опосредованы – и релятивированы – возможностями коммуникации с другими людьми, а также их спорами и способностью прийти к согласию. При этом действующее лицо может выдвигать такие претензии: его высказывание истинно, оно правильно (легитимно в свете определённого нормативного контекста) или правдоподобно (когда намерение говорящего адекватно выражено в высказывании)³.

Противники теории коммуникативного действия Хабермаса неоднократно упрекали его в том, что он конструирует некую идеальную ситуацию направленного на консенсус, «убеждающего», ненасильственного действия и идеального же, «мягкого», аргументирующего противодействия. Апеллируя и к жестокой человеческой истории, и к современной эпохе, не склоняющей к благодушию, критики настойчиво повторяют, что хабермасовская теория бесконечно далека от «иррациональной» реальности. Хабермас, впрочем, и не думает отрицать, что он (в духе Вебера) исследует «чистые», т. е. идеальные типы действия, и прежде всего тип коммуникативного действия.

Но Хабермаса несправедливо было бы упрекать в том, что он не видит угроз и опасностей современной эпохи (в частности, постоянной чертой учения Хабермаса, что уже отмечалось, остаётся критика капитализма). Да и вообще замысел того раздела учения Хабермаса, который он (во взаимодействии и споре с Апелем) называет «универсальной прагматикой», нацелен на то, чтобы разработать последовательную программу универсальной значимости коммуникативных действий, а одновременно и программу если не предотвращения, то по крайней мере диагностирования и лечения общественной патологии в сфере общественной коммуникации. Такую патологию Хабермас понимает как формы «систематически нарушаемой коммуникации», в которых отражаются макросоциологические отношения власти в сфере «микрофизики» власти⁴.

В более общем смысле Хабермас разрабатывает вопрос о патологическом воздействии «системы» (связанной и с капитализмом, и с социализмом, характерной для всей цивилизации системы государства) на все структуры и формы человеческого действия, включая структуры жизненного мира. Его критическая теория общества, далеко ушедшая от традиционных вариантов франкфуртской школы, сосредоточена на теме «колонизации жизненного мира». В чём её смысл?

Проясняя смысл ситуации коммуникативного действия, Хабермас стал всё более широко использовать и перетолковывать гуссерлевское понятие «Lebenswelt», «жизненный мир», объединив его с «символическим интеракционизмом» Дж. Мида. Lebenswelt в согласии с Гуссерлем понимается как «заслуживающая доверия

почва повседневной жизненной практики и опыта относительно мира»; это также некоторое целостное знание, которое есть где-то на заднем плане жизненного опыта и (до поры до времени) лишено проблемных конфликтов. В отличие от гносеологических концепций, апеллирующих к некоему идеальному незаинтересованному наблюдателю, Хабермас ведёт свою теорию действия к прояснению таких реальных его предпосылок, как «телесность» реального индивида, его жизнь в сообществе, как его субъективность, спаянная с традицией. Хабермас, конечно, признаёт, что *Lebenwelt*, как и позиция «незаинтересованного наблюдателя, есть своего рода идеализация». Но он вдохновляется тем, что жизненный мир есть и действительный горизонт, и постоянная кулиса повседневной коммуникации, повседневного опыта людей.

«За спинами» действующих субъектов всегда остаются язык и культура. Поэтому их обычно «опускают», когда описывают ту или иную ситуацию. «Взятое в качестве функционального аспекта взаимопонимания, коммуникативное действие служит традиции и обновлению культурного знания; в аспекте координирования действия оно служит социальной интеракции и формированию солидарности; наконец, в аспекте социализации коммуникативное действие служит созданию личностной идентичности. Символические структуры жизненного мира воспроизводят себя на пути непрерывного существования знания, сохраняющего значимость, на пути стабилизации групповой солидарности и вовлечения в действие "актеров" (действующих лиц), способных к [рациональному] расчету. Процесс воспроизводства присоединяет новые ситуации к существующим состояниям жизненного мира, а именно ситуации в их семантическом измерении значений и содержаний (культурный традиций), как и в измерении социального пространства (социально интегрированных групп) и исторического времени (следующих друг за другом поколений). Этим процессам культурного воспроизводства, социальной интеграции и социализации соответствуют – в качестве структурных компонентов жизненного мира – культура, общество и личность».

Главную особенность развития человечества на рубеже XX–XXI вв. Хабермас усматривал в том, что некоторое облегчение тяжести эксплуатации человека в экономической сфере (речь тут скорее идёт о странах Запада и Востока, наиболее развитых в индустриально-техническом, научном отношении) сопровождалось, о чём уже упоминалось, «колонизацией» тех сфер жизненного мира, которые истонно считались заповедной «землёй» человека: жизнь семьи, быт, отдых, досуг, мир мыслей, чувств, переживаний, внутренний мир личности; направленные против него репрессия, насилие становятся беспрецедентными, как беспрецедентны и вытекающие отсюда опасности в «репрессиях» общества против индивидов. Из чего Хабермас отнюдь не делает вывод, будто нужен поход против разума и рациональности как таковых.

Как уже отмечалось, тщательный критический анализ достижений и просчётов важнейших направлений мировой философии всегда был живым нервом философии Хабермаса. Но всегда за этим стояли попытки не только подвергнуть критике, но и теоретически освоить, синтезировать в собственной концепции разнородные, даже разнонаправленные на первый взгляд идеи и учения. Для учения

Хабермаса характерно пристальное внимание к философско-социологическому синтезу (что было показано на примере освоения наследия М. Вебера), к синтезированию гносеологии, логики, теории коммуникации (что видно было на примере использования концепций жизненного мира Гуссерля, Шутца). Центральное значение для мыслителя имело и имеет обращение к аналитической философии, в частности, к различным аспектам философии языка, в которой он особенно внимательно осваивает и использует для своих целей повороты в сторону коммуникативных аспектов действия и языковой практики. Так, для него особенно важно то, что в речевые акты как бы внутренне встроена нацеленность на «совместную жизнедеятельность в рамках ненасильственной, свободной от принуждения коммуникации». Ведь речевая ситуация предполагает множество неизбежных коммуникативных предпосылок, которые субъект должен самостоятельно и свободно учитывать, если он хочет всерьёз участвовать в процессах аргументирования перед лицом других партнеров. Еще в 70–80-х годах Хабермас счёл необходимым для своей концепции учесть уроки современных логики и философии языка. К своему понятию «коммуникативной компетенции» Хабермас пришёл, примыкая к теории Н. Хомского. Хомский провёл различие между языковой компетенцией и непосредственным осуществлением языковых актов (*Sprachperformanz*).

В 1997 и 1998 гг. прочёл цикл докладов на тему противостояния герменевтики и аналитической философии в Лондонском Королевском институте философии.

В работах последнего времени Хабермас снова возвращается к оценке вклада Вильгельма фон Гумбольдта в теорию языка. Гумбольдт различает три функции языка – когнитивную (она состоит в оформлении мыслей и представлении фактов), экспрессивную (состоящую в выражении эмоциональных побуждений и ощущений) и коммуникативную (функцию сообщения, полемики и взаимопонимания). Семантический анализ языка нацелен на организацию языковых выражений, концентрируется на языковой картине мира и иначе оценивает взаимодействие функций языка, чем это имеет место при прагматическом подходе, сосредоточенном на разговоре, речи и предполагающем взаимодействие партнеров диалога (S.3). В основе концепции языка В. фон Гумбольдта, как её интерпретирует Хабермас, лежит понятие науки, характерное для (немецких) романтиков: «Человек мыслит, чувствует, живет исключительно в языке и должен быть сформирован прежде всего благодаря языку» (S.4).

Во-первых, теория Гумбольдта является «холистской» концепцией языка: в противовес теориям, выводящим смысл элементарных предложений из значений слов, их составных частей, Гумбольдт настаивает на контекстуальном значении слов в предложении и предложения в целостном тексте. Во-вторых, в противовес теории, акцент которой в «репрезентации» с помощью языка предметов или фактов, Гумбольдт переносит центр тяжести на «дух народа», выражающийся в языке. В-третьих, гумбольдтовская теория языка порывает с господствовавшим ранее инструменталистским его пониманием. В-четвертых, язык рассматривается не как «частная собственность» индивида; подчёркивается роль смысловых связей языка, воплощённых в продуктах культуры и общественных практиках (S.5-6). Согласно Гумбольдту, язык в качестве хранилища объективного духа перешагивает грани-

цы духа субъективного и приобретает особую автономию по отношению к последнему. Но Гумбольдт не упускает из виду также и взаимосвязь объективных и субъективных моментов, воплощённых в языке. Соответственно языковую картину мира не следует трактовать как семантически завершённый универсум, из которого индивидам приходится пробиваться к другой картине мира (S.8).

«Всякое говорение нацелено на убеждение и возражение», – констатирует Гумбольдт. Итак, интересубъективность внутренним образом встроена во всякую речь (и в том числе ту, которая оперирует с личными местоимениями). Здесь у Гумбольдта, отмечает Хабермас, встречаются выразительные формулировки относительно взаимосвязи Я и Ты, которая пронизывает человеческую сущность и объясняет человеческую «склонность к общественному существованию». Правда, Хабермас вынужден признать, что Гумбольдт не исследовал коммуникативные функции языка с необходимой сегодня детальностью (S.13).

И всё-таки очень ценно, считает Хабермас, что гумбольдтовская концепция языка одушевлена идеей диалога индивидов, приобретшей такую актуальность в XX в., и идеей человечества как целого (S.13-14).

Переходя к оценке «поворота к языку», осуществлённому (с разных позиций) аналитической философией и герменевтической, экзистенциалистской мыслью, Хабермас вновь и вновь выдвигает на первый план свою излюбленную идею об атаке философии XX в., направленной на ниспровержение «парадигмы философии сознания». Далее Хабермасу весьма важно уточнить, какую именно модель языка предложил Хайдеггер (а его Хабермас считает главным «герменевтиком» XX столетия) начиная с «Бытия и Времени».

В философии языка XX в. вообще происходит, согласно Хабермасу, «прагматический поворот» от семантики истинности к теории понимания, от концепции универсального языка, формирующего факты, к множественным «грамматикам языковой игры» (S.26-27). Осуществляется «полная детрансцендентализация языка». У Витгенштейна проблема спонтанности языка в деле формирования мира и картины мира переводится в плоскость бесконечного многообразия исторически обусловленных языковых игр и жизненных форм. Так «утверждается примат смысловых априори перед установлением фактов», – заключает Хабермас (S.27).

«Несколько упрощая дело, в истории теоретической философии второй половины нашего столетия можно выделить два главных направления. Одно из них представлено двумя героями, Витгенштейном и Хайдеггером: Историзм высшей ступени, проявляющийся и в теории языковых игр, и в теории обусловленного эпохой освоения мира становится единым вдохновляющим источником для постэмпирической теории науки, неопрагматистской теории языка и постструктуралистской критики разума. На другом полюсе утверждается эмпиристский анализ языка, идущий от Рассела и Карнапа, сегодня, как и прежде, характеризующийся лишь методологическим пониманием лингвистического поворота и обретающий продолжение и мировую значимость благодаря работам Куайна и Дэвидсона. Последний с самого начала включает акт понимания участников диалога в теоретическую интерпретацию наблюдателя и в конце концов приходит к номиналист-

ской теории языка... Тем самым язык теряет статус общественного факта, который Гумбольдт придал ему с помощью понятия объективного духа» (S.27-28).

Развивая далее теорию коммуникативного действия, Хабермас видит возможность уточнить проблему взаимообмена между «наивными» коммуникациями, дискурсами жизненного мира и дискурсом на том его уровне, когда происходит обработка опыта, приводящая в конце концов к «интерактивному» утверждению принимаемого сообщения социального мира (S.41).

Хабермаса особо интересует расхождение между претензиями участников коммуникативного действия на истинность и на правильность. На истинность претендуют высказывания о вещах и событиях внешнего мира, на правильность – высказывания о нормативных ожиданиях и межличностных отношениях. При этом когнитивная функция языка получает (относительную) независимость от функции включения мира (в действие), а именно реализуется в сфере социоморальных процессов обучения (S.43).

Хабермас утверждает, что аналитическая философия языка, которая в большей или меньшей мере унаследовала проблемное поле теории познания, оказалась в принципе глухой к вопросам, касающимся диагноза времени, эпохи. Против этого утверждения возражают аналитические философы, например М. Дэммит. Но Хабермас уверен, что глубокая критика современной эпохи скорее остаётся делом неаналитической континентальной философии. Например, у Хайдеггера, как и во всей экзистенциально-герменевтической традиции, критика культуры, диагностика эпохи поставлена в центр философии. Однако Хабермас противопоставляет хайдеггеровской критике эпохи свою концепцию (примыкающую к концепции языка Гумбольдта), задача которой – исследовать «воспроизводящийся благодаря коммуникативному действию жизненный мир в качестве ресурса общественной солидарности» и предупреждать обо всех опасностях, угрожающих этой солидарности со стороны рыночной стихии и бюрократии (S.46).

Таковы в кратком изложении основные идеи концепции языка и коммуникации, а также главные линии размежевания с современными толкованиями этой проблематики, которые Хабермас развил и уточнил в конце 90-х годов. В 90-х годах Хабермас участвовал в большом количестве дискуссий, определивших лицо западной философии последних десятилетий. И его философия также стала предметом оживлённого дискурса. В центре внимания Хабермаса в 90-х годах были (кроме специально рассмотренных здесь) проблемы философии права (книга «Фактичность и значимость»), актуальные вопросы политической теории (книга «Включенность другого» – с животрепещущими темами: имеет ли будущее национальное государство в условиях глобализации мира? как обстоит дело с нравами человека?), новые модели демократии, проблематика современной этики, споров о «модерне» и «постмодерне», о новой философии языка.

Таким образом, на современное секулярное сознание вполне может быть наложено определённое ограничение. Оно состоит в том, что, действуя в рамках гражданского общества и публичной сферы, неверующие будут общаться со своими верующими согражданами на равных. Если же светские люди будут, разговаривая с ними, держать в уме, что религиозное мировоззрение ушло в прошлое

и не должно восприниматься всерьёз, мы снова скатимся на прежний уровень, в результате чего наше общество утратит глубинную основу в форме взаимного признания, конституирующего общее гражданство⁵. От секулярных граждан ожидают, что они не будут исключать возможность того, что в религиозном дискурсе присутствуют семантические смыслы и личные интуиции, которые могут быть «переведены на секулярный язык» и «введены в общее речевое общение»⁶.

Поэтому если мы хотим, чтобы дело закончилось ладом и миром, обе стороны – каждая со своей точки зрения – должны принять такую интерпретацию между верой и знанием, которая позволила бы им жить вместе на условиях взаимной саморефлексивности.

¹ См.: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma>.

² *Хабермас Ю.* Теория коммуникативного действия. - СПб., 1998. – Т. 1 – С. 113–114.

³ *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. – Bd. 1. – P. 212–214.

⁴ *Хабермас Ю.* Указ.соч. – С. 45–47.

⁵ *Habermas J.* Religiöse Toleranz als Shrittmacher kultureller Rechte // Zwischen Naturalismus und Religion. – Frankfurt/Main, 2005. – P. 258–278.

⁶ Рассмотрение этой проблемы см.: *Бенхабиб С.* Притязания культуры. – М., 2005. – С. 67–72.