

Коммуникативная теория разума Юргена Хабермаса и ее применение к некоторым психологическим темам

С. В. Шачин

кандидат философских наук, доцент кафедры философии социально-гуманитарного факультета Мурманского государственного гуманитарного университета

В предлагаемой статье будет совершенно систематическое изложение коммуникативной теории разума Хабермаса, разобран смысл ведущих понятий его концепции и описаны некоторые важные психологические проблемы, обсуждаемые Хабермасом, исходя из их места в общей структуре данной теории: формирование в личности децентрированного мировоззрения, формирование личности как социального существа, индивидуализация.

Ключевые слова: интерсубъективность, взаимопонимание, символический интеракционизм, феноменология, коммуникативное действие, критическая теория Франкфуртской школы.

ВХХ в. отчетливо проявилась тенденция к переосмыслению понимания разума: разум уже не считается исключительной принадлежностью субъекта, но рассматривается как «медиум», т. е. как среда, в которой происходит опосредование индивидуальных сознаний и их совместное конституирование. Отсюда возникло выражение, которое в работах Хабермаса стало устойчивым клише: «Переход от философии сознания к философии языка». (См.: [6, с. 51–57; 7, с. 182–186; 8, с. 29–32 и др.]) Речь идет о том, что в процессе речевого общения формируется особая субстанция разума, которая аккумулирует в себе *отношения* между конкретными субъектами — участниками коммуникации; именно из-за этого качественное изменение претерпевает и самосознание каждого из них: на смену изолированному субъекту приходит интерсубъективность, а разнообразным и часто конфликтующим друг с другом индивидуальным точкам зрения — не основанное на принуждении согласие, которое все *разумным образом* одобряет.

Чтобы разобраться в хабермасовом понятии коммуникативного разума, необходимо сначала проанализировать сущность философской идеи интерсубъективности (фактически коммуникативная теория разума является одной из форм реализации данной идеи). Итак, эта идея подразумевает, что сущность самосознания невозможно объяснить, исходя исключительно из изолированного субъекта, который удостоверяется в своем существовании посредством осознания себя мыслящим, как это предлагается в методологическом подходе Декарта; в самом этом акте удостоверивания одновременно с осознанием себя субъект обнаруживает других как еще не диф-

ференцированное тождество *всех остальных самосознающих существ*, поскольку именно в этом *единстве* лежат *истоки* его самосознания. Из этого вовсе не следует, что Я отождествляется с другими Я и теряет тем самым центр субъективности в самом себе; этот акт удостоверения в существовании других должен быть наполнен конкретным содержанием: например, Я осознает влияние других Я на него в процессе его индивидуального личностного развития, или общую основу, на которой происходит формирование самосознания субъектов в данный исторический период (это будет культурная и языковая традиция) и др. В этом месте нет возможности подробно разрабатывать идею интерсубъективности — существуют различные подходы к ее обоснованию, т. е. к тому, каким образом исходное тождество Я с другими Я наполняется конкретным содержанием (они подробно изложены, например, в: [9]). Эта идея интересна тем, что позволяет преодолеть крайности индивидуализма, который отождествляет все бытие с ограниченной индивидуальной самостью (еще и находящейся под влиянием страстей), хотя в то же время и не упраздняет саму индивидуальность: Я придает тотальности как единству всех Я (в чем бы она не выражалась — в традиции или в жизненной форме, или в сообществе аргументирующих) каждый раз свое собственное выражение; строго говоря, в этой тотальности все незаменимы, и любое согласие представляет собой единство в многообразии [7, с. 174–176]. Идея интерсубъективности наталкивает личность на саморефлексию над своей собственной ограниченностью и потому может иметь для общества даже терапевтическую функцию: на смену практике

обращения друг друга в средство для достижения эгоистических целей может постепенно сформироваться другая модель социальных отношений, предполагающая партнерство и взаимное признание личностей (кстати, согласно Гегелю, именно это и является духовной предпосылкой правового строя).

Итак, коммуникативная теория разума Хабермаса является одной из форм реализации идеи интерсубъективности. Суть этой теории заключается в том, чтобы обнаружить предпосылки достижения *согласия* между субъектами-участниками коммуникации, предпосылки, которые укоренены в *структуре* языка. Я способен занимать рефлексивную позицию по отношению к себе; момент опосредования в моей точке зрения — это все те аргументы других участников дискурса, которые я услышал, принял к сведению и интегрировал со своим субъективным мнением (даже ценой изменения последнего), т. е. я начинаю осознавать себя сознающим, и мое сознание превращается в самосознание — но не напрямую, а в результате «возвращения к самому себе» из взаимоотношений с другими, так что я узнаю себя как «другое Я другого Я», и это же делают все остальные участники дискурса (см.: [4, с. 205–211]).

Главная работа Юргена Хабермаса, посвященная обоснованию коммуникативной теории разума, носит название «Теория коммуникативного действия»; хотя другие его работы также важны, но посвящены уже отдельным темам, например, «Фактичность и значимость» — политической философии, «Познание и интерес» — построению теории общества на базе гносеологии и пр. В настоящей статье теория Хабермаса будет изложена в систематическом виде с выходом в конкретную психологическую проблематику. Однако прежде чем приступить к данной задаче, необходимо прояснить терминологическую проблему: в каком же отношении находятся понятия коммуникативный разум и коммуникативное действие (по которому и названа работа Хабермаса)? Сам Хабермас пишет так: «Чтобы избежать неправильного понимания, я хотел бы повторить, что коммуникативное действие не идентично с коммуникацией. Язык — это медиум коммуникации, который служит взаимопониманию, в то время как акторы, когда они стремятся к взаимопониманию друг с другом, чтобы скоординировать свои действия, каждый раз преследуют определенные цели... Коммуникативное действие обозначает тип интеракций, который координируется благодаря языковым действиям, но не совпадает с ними» [5, т. 1, с. 150–151]. Итак, коммуникативный разум содержится в языке как медиуме общения, т. е. не просто посреднике, переносящем информацию, а в среде, в которой происходит совместный генезис самосознаний; именно тут и лежит релевантность подхода Хабермаса для психологии. Коммуникативное же действие есть самая простая форма деятельности личностей по достижению взаимопонимания в ходе речевой коммуникации; она всегда осуществляется коллективно и ведет к координации планов индивидуально действующих субъектов в со-

ответствующем мире — внешнем, социальном и(ли) внутреннем (субъективном). В случае неудачи в координации субъективных планов коммуникативное действие переходит в более сложные и рефлексивные формы — в дискурс и в «аргументацию экспертов» [там же, с. 67–71, 144–148]. Говоря образно в платоновском смысле, коммуникативное действие есть процесс воплощения коммуникативного разума в «человеческой» реальности, и его результаты (т. е. достигнутый консенсус по различным вопросам) есть различные формы, которые содержат в себе потенциал коммуникативного разума уже в «развернутом», осуществленном виде. Выражаясь же более строго (с логической точки зрения), коммуникативный разум воплощает свой потенциал в коммуникативном действии (и в более сложных формах последнего), и отсюда можно заключить, что *теория коммуникативного действия (в более узком смысле) является эмпирическим измерением коммуникативного разума*. В своем произведении «Теория коммуникативного действия» Хабермас показал логику постепенного развертывания всех смысловых аспектов коммуникативного разума; следовательно, *теория коммуникативного действия в широком смысле совпадает с коммуникативной теорией разума, и в критической теории современности она находит свое логическое завершение*. Но философским ядром теории коммуникативного действия в этом широком смысле является *понятие* коммуникативного разума. Это понятие является «конкретным тождеством» в гегелевском смысле, т. е. оно содержит в себе различные и даже противоположные друг другу смысловые моменты, которые взаимно дополняют друг друга и оказывают косвенное воздействие через посредство других моментов универсального понятия; однако каждый из них обладает своим собственным содержанием, и, следовательно, ни один из них нельзя без огрубляющего упрощения свести к другому или к другим. Если говорить более конкретно, то коммуникативный разум содержит в себе три основные сферы, которые определяются отношениями между субъектом и миром, которые субъект устанавливает в своей жизненной практике: это когнитивно-инструментальная (определяется отношениями субъекта с внешним миром), морально-практическая (определяется отношениями с интересубъективным, т. е. с социальным миром) и эстетическо-экспрессивная (отношения с внутренним миром) сферы; смысл всего понятия коммуникативного разума нельзя редуцировать ни к одной из этих сфер, так же как и содержание каждой из них — к другой или к другим [5, т. 1, с. 439]. Вот почему мы можем рассматривать Юргена Хабермаса отдельно как теоретика познания, как социолога, как политолога, как философа языка и даже как психолога, однако без систематического изложения содержания его теории может представляться эклектичным и даже противоречивым.

Именно это систематическое изложение и будет сейчас предпринято, причем психологическая проблематика станет понятна только исходя из ее места

в общей структуре теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Но сначала будут подведены краткие итоги терминологического введения. Самым универсальным понятием здесь является «интерсубъективность», оно выражает измененное понимание разума по сравнению с классическим, сложившееся в XX в.; коммуникативная теория разума Юргена Хабермаса является одной из форм реализации идеи интерсубъективности, а теория коммуникативного действия, если понимать последнее в узком смысле (т. е. как самую простую форму деятельности по согласованию планов действий различных субъектов), является эмпирическим измерением коммуникативного разума, а если понимать коммуникативное действие в широком смысле (т. е. как деятельность по достижению согласия между субъектами по преодолению их разобщенности и формирования солидарности, основанной на разуме), то она совпадает с коммуникативной теорией разума.

Итак, при выработке понятия коммуникативного разума Хабермас исходил из двух логических субъектов, которым может быть приписан предикат «рациональные»: действий и личностей. Действиям в языке соответствуют высказывания. Это объясняется тем, что в структуре речи содержится, помимо пропозиционального компонента (в котором выражается смысл высказывания, т. е. его «информационная составляющая»), также и иллокутивный компонент, в котором выражаются *притязания высказываний на общезначимость*. К примеру: *Я предсказываю тебе* (иллокутивный компонент), что начало лета в этом году будет теплым (пропозициональный компонент). Эти притязания на значимость говорящий обязан подтвердить посредством приведения разумных оснований своей позиции (т. е. посредством аргументации), чтобы убедить слушателя в *истинности, правильности* или же *правдивости* своей позиции (в зависимости от того, в чем слушатель выражает сомнение). В данном примере говорящий поднимает притязание на истинность своей позиции и в качестве подтверждения может сослаться на данные многолетних метеорологических наблюдений, согласно которым холодный апрель и первая половина мая часто сменяются серьезным потеплением в конце весны). Таким образом, рациональность высказываний определяется их обоснованностью, выявляемой в ходе дискурса (понятия *дискурс* и *аргументация* у Хабермаса близки, хотя и не синонимичны: дискурсы — это универсальные и рефлексивные формы аргументации). (Ср.: [5, т. 1, с. 65–71]. Пример и его интерпретация принадлежат автору статьи, а не Хабермасу.)

Что же касается рациональности *личностей*, то она выражается в «децентрированном мировоззрении» (Жан Пиаже). Оно подразумевает, что человек усваивает коммуникативные роли *говорящего, слушателя* и *нейтрального наблюдателя*. Кроме этого, «децентрированное мировоззрение» предполагает, что человек сформировал в своем сознании три фундаментальные установки: объективирующую по от-

ношению к миру природы, нормоконформную по отношению к обществу и экспрессивно-самопредставляющую по отношению к внутреннему миру субъективных переживаний, к которому он имеет привилегированный доступ [там же, с. 104–107].

В этом месте мы сделаем небольшой экскурс и более подробно разьясим, каким образом Хабермас творчески усваивает и перерабатывает идеи Пиаже. При объяснении путей когнитивного развития личности Хабермас основывается на идеях «генетической психологии» Жана Пиаже, разработанной этим ученым в своей основной работе «Введение в генетическую эпистемологию», т. 1–3 (1949–1950). Центральное положение теории Пиаже состоит в том, что разные эволюционные уровни когнитивного развития различаются не столько своим содержанием, сколько *способностями* личностей к *дальнейшему обучению*. Под обучением Пиаже понимает последовательное формирование в сознании человека определенных структур мышления и деятельности, на основе которых личность выстраивает отношения со своим природным и социальным окружением. Чем более продвинута личность в когнитивном развитии, тем с более сложными проблемами во взаимоотношениях с окружением она в состоянии справиться. То в какой степени у человека развиты *способности к дальнейшему обучению*, определяется видом категориальной структуры, связывающей впечатления от внешнего мира в самосознании личности. Прежде чем мы обратимся к анализу самих категориальных структур, выделим один общий закон развития. С переходом личности к следующему эволюционному уровню происходит так называемый «обесценивающий сдвиг», когда интерпретации превзойденных ступеней теряют свою цену. Дело в том, что для человека убедительными являются не те или иные аргументы, а сам способ аргументации, который определяется взаимосвязями категорий.

Чем же конкретно отличаются категориальные структуры различных ступеней когнитивного развития личности? Тем, насколько последовательно содержание объективного и социального миров в сознании человека ограничивается от субъективного мира переживаний, к которому личность имеет привилегированный доступ. Вторым критерием продвинутой когнитивного развития личности является формирование в ее сознании системы разграничений уже между внешним универсумом как миром чувственно воспринимаемых и доступных манипулированию объектов и обществом как миром межличностных отношений, который регулируется комплексом нравственных норм. Итак, по Пиаже, чем дальше личность сумела развить саму себя в когнитивном отношении, тем четче она научилась разграничивать мир природы, общества и свой внутренний мир.

В целом по мере развертывания когнитивных структур мировоззрение человека перестает иметь центром его собственный субъективный мир, его непосредственные переживания и импульсивные порывы; вместо одного центра образуются рефлексив-

ные структуры, определяемые *отношениями* субъекта с объективным, социальным и своим внутренним мирами. Из этого Хабермас делает заключение, что именно когнитивное развитие личности, описанное Пиаже, позволяет субъектам общения сформировать рефлексивную установку *по отношению к собственной позиции* на всех трех уровнях их мировоззрения — на уровне объективного, социального и субъективного миров. При этом личность может рассматривать определенные факты, общественные нормы или даже свои собственные переживания с позиции другой личности как элементы субъективного мира *другого Я*. Тем самым личность может найти во внутреннем мире своего партнера по диалогу основание для необъективированной рефлексии по отношению к элементам своей субъективности.

Однако следует учитывать, что интересубъективный момент во внутреннем мире личностей составляет только одну сторону последнего, в противном случае внутренний мир не был бы самостоятельным. Поэтому личность помимо условного принятия на себя установки другого Я может принять также и установку безучастного наблюдателя (*das Unbeteiligte*), но по отношению не к внешнему миру, а к коммуникативному процессу. Из этой установки субъект общения может интерпретировать содержание коммуникативного согласия по-своему, не так как это делают другие участники общения. Он может заниматься реконструкцией закончившегося процесса обсуждения, находя более убедительные аргументы на случай продолжения диалога; может трансформировать свою собственную позицию под влиянием контраргументов; или же он способен совершить переход к другому уровню диалога, т. е. начать «внутренний диалог» и выработать совершенно иной взгляд на обсуждаемую тему, — возможностями здесь предоставляется масса. И все это — способности для каждого участника общения сохранить момент «нетождественности» в своей субъективной позиции [5, т. 1, с. 104—107]. На этом экскурс в генетическую психологию в понимании Хабермасом завершается, и мы возвращаемся к общей логике статьи.

Рациональность личностей и рациональность высказываний образуют диалектический синтез друг с другом в ходе *коммуникативного действия*, которое посредством выработки совместного определения ситуации ведет к координации субъективных планов деятельности в трех различных мирах (природы, общества или внутреннего мира — в зависимости от того, на что направлена деятельность) и тем самым к осуществлению общей деятельности, преодолевающей проблематичную ситуацию и создающей какую-то новую реальность. С одной стороны, в ходе коммуникативной деятельности — по достижении взаимопонимания друг с другом — личности начинают критически подходить к своим собственным точкам зрения, высвобождая тем самым потенциал «децентрированного мировоззрения». С другой стороны, коммуникативное действие включает разум, присутствующий как «сумма возможностей» в грамматиче-

ской структуре притязаний высказываний на общезначимость. Дело в том, что только подтверждение общезначимости содержания высказываний посредством аргументов может привести к консенсусу, который предвосхищается в формально-прагматической структуре речи [там же, с. 128—148].

Раскрывая конкретные пути достижения взаимопонимания в ходе речевой коммуникации, следует прежде всего отметить, что органично свойственные разумной речи *иллокутивные* «связывающие силы» не требуют внешних подтверждений посредством санкций. Последние только «нагружают» языковые акты «*перлокуционными* эффектами», создающими одну лишь видимость согласия. Пример:

(I) **А предупредил Б**, что он, возможно, не компетентен в делах фирмы;

(II) **Б был испуган** предупреждением **А**, что он не компетентен в делах фирмы.

По сути, глава фирмы оказал давление на экономические интересы своего сотрудника, используя в качестве средства коммуникативный акт. Отсюда становится очевидной существенная черта перлокуционных актов — они обусловлены контекстом реализации целей *стратегических* действий, т. е. таких действий, при которых актер преследует исключительно свои собственные эгоистические цели, подбирая и калькулируя самые эффективные средства для этого, и также принимает в расчет планы действий других акторов, но только исходя из объективистской установки по отношению к ним [там же, с. 385—386].

Отличительным признаком подлинного *согласия* (*Einverständnis*) является *рациональное одобрение смысла определенных высказываний, основанное на совместной убежденности говорящего и слушателя в истинности, правильности или правдивости этих высказываний*. Согласие сразу же может быть отделено от *соглашения* (*Übereinstimmung*) между различными стратегически-действующими партнерами — чтобы *заклучить выгодное мне соглашение, я могу прибегнуть к средствам насилия или повлиять на эгоистические интересы другого актора*. Такое объяснение согласия удовлетворяет условию анализировать его содержание из установок участников коммуникации. *Подлинное согласие обладает внутренне обязывающим характером для всех участников коммуникации*. Две необходимые когнитивные предпосылки для его достижения, выделяемые Хабермасом, таковы: знание личностями условий, при которых *адресат* языкового действия (*слушатель*) *может осуществить скоординированные с говорящим действия, а также условий, при которых инициатор речевого акта (говорящий) может привести убеждающие слушателя обоснования*. Для коммуникативного действия особенно важна *вторая* группа условий. Говорящий может рациональным образом побудить слушателя принять его предложения по согласованию планов действий, если может предоставить *гарантию* выдвинуть при необходимости *обоснования*, которые устояли бы перед критикой слушателя. Именно эти «*гарантии обоснований*» и создают «эффект коорди-

нации действий». Слушатель самой логикой диалога побуждается к признанию, что позиция говорящего выражает ожидание продолжения действий в направлении, значимом для всего сообщества аргументирующих, и присоединяется к общей линии поведения [там же, с. 402–409].

Употребляя выражение «логика диалога», мы имели в виду, что существуют нормы, регулирующие само обсуждение притязаний высказываний на общезначимость. Невозможно рассматривать отдельное высказывание вне контекста всех остальных аргументов говорящего и контраргументов слушателя. Смысл высказываний как бы потенциально несет в себе тотальность всех возможных точек зрения. В самой же процедуре обсуждения сокрыт практический момент установления рамок актуального осознания смысла. Целостная структура коммуникативного разума в речи проявляется как притязания на значимость высказываний. Они соотносят любой языковой акт сразу с *тремя* видами действий, при совершении которых акторы вступают в определенные отношения с объективным, социальным или субъективным мирами. Акцентирование какого-то одного из данных видов определяется ситуацией, в которой затруднено прямое согласование планов действий, и личности начинают эту ситуацию обсуждать [там же, с. 411–414, 439].

Однако представленная структура не сложилась изначально, а является продуктом длительной эволюции, происходящей одновременно на *онтогенетическом* и *филогенетическом* уровнях. Первый из них — это уровень социально-психологического развития личностей. В ходе онтогенеза рече-коммуникативных способностей индивидуальная мотивация действий и индивидуальные точки зрения во все большей степени «пронизываются» символической структурой, задаваемой коммуникативными ролями говорящего, слушателя и нейтрального наблюдателя. В результате самость становится универсализированной до уровня общества и в то же время не тождественной стандартным корпоративным образцам идентичности [5, т. 2, с. 47–68].

Совершим еще один, более подробный, экскурс в содержание анализируемого произведения Хабермаса, чтобы показать, каким образом он переосмысливает символический интеракционизм Джорджа Герберта Мида с целью объяснения онтогенеза речекоммуникативных способностей субъекта, причем этот процесс в конце концов ведет к формированию полноценной личности как социального и неповторимо-индивидуального существа. Мид анализирует феномены индивидуального сознания из структуры интеракций, опосредованных символическими системами (как вербальными, так и невербальными). В его подходе присутствуют элементы бихевиоризма, так как Мид отталкивается от результатов наблюдений за поведением участников общения. Мид ставит перед собой задачу постичь эволюцию структурных форм символических систем, а на основании этого — объяснить логику процесса конституирования инди-

видуального сознания членов современного общества. С этими замечаниями Ю. Хабермас приступает к анализу главного труда Дж. Г. Мида — «Дух, идентичность и общество» (Чикаго, 1934 г. — на русский это произведение до сих пор не переведено).

Самой примитивной формой интеракций является интеракция, *опосредованная жестами*: все символы в ней в высшей степени привязаны к контексту их употребления, что обуславливается слитностью всех иллокутивных модусов. Кроме этого, данная форма интеракций допускает однозначное отношение между значением жеста и способом поведения, который инициатор сообщения ожидает от партнера по диалогу, — в этом смысле Мид называет жест сигналом. Примером таких интеракций является боевая «стойка» двух собак: выражая свое эмоциональное настроение в сигналах, обе собаки согласованно изменяют поведение, причем жест имеет определенное значение лишь благодаря своему месту в глобальной схеме инстинктивного поведения животного. (Необходимо отметить, что люди в своем индивидуальном психологическом развитии также проходят через данную стадию — тогда, когда они в младенчестве еще не умеют разговаривать.)

Переход к языковой форме интеракций происходит тогда, когда индивид усваивает смысловые структуры, и последние в его сознании занимают место указанной схемы. Согласно Миду, совершая данный переход, личности проходят через две основные стадии: стадию интеракций, *опосредованных символами*, когда сигналы наделяются определенными значениями (здесь лежит «порог социальности»), и стадию *норморегулируемых действий*, когда определенные значения символов начинают выражать смысл общественных норм. Кратко рассмотрим логику этих обеих эволюционных трансформаций.

Дж. Г. Мид объясняет, каким образом символы приобретают единые значения для различных индивидов, так: когда каждый индивид усваивает *отношение* между жестом и поведенческой реакцией своего партнера, он принимает на себя его установку, исходя из которой выражал свое эмоциональное состояние в сигнале; таким образом, происходит нечто вроде обмена поведенческими реакциями друг друга на один и тот же сигнал. Однако в этом объяснении Мида Ю. Хабермас находит концептуальный недостаток: американский ученый показывает, как у обоих индивидов возникает структура одинаковых реакций на сигнал, но это еще не разъясняет, как каждый из них постигает единство *значений* символов.

С этого пункта Ю. Хабермас развивает концепцию Мида дальше. Будем в дальнейшем обозначать индивида, порождающего сигнал, «первым индивидом», «инициатором коммуникации» и «адресантом сигналов», а индивида, воспринимающего сигнал — «вторым индивидом» и «адресатом сигнала». Усвоение (интернализация) вторым индивидом установки адресанта сигналов происходит на основе того, что адресат предполагает, что первый индивид в состоянии порождать более сложные сигналы, выражаю-

щие *интерпретацию* его собственного исходного сигнала. Это позволяет адресату сигнала предвосхитить не только поведенческую реакцию инициатора коммуникации после порождения символа, но и имеющиеся у первого индивида *ожидания* поведенческой реакции второго индивида на исходный символ. Если же учесть, что то же самое делает со своей стороны и сам инициатор коммуникации, предвосхищая сложившиеся у адресата ожидания своего дальнейшего поведения после порождения сигнала, становится понятной общая картина происходящего. Оба участника коммуникации осуществляют обмен «второго порядка» своими установками; тем самым они усваивают коммуникативные роли говорящего и слушателя, намереваясь дать понять *смысл* своего символа другому Я*. Сигнал при этом становится словом, т. е. символом, выраженным в языке.

Но и этого мало: идентичные значения слов индивид может постигнуть, лишь усвоив правила, в соответствии с которыми слова употребляются в «языковой игре». Воспроизводя мысли Л. Витгенштейна из «Философских исследований», Хабермас отмечает, что понимание человеком данных правил возникает тогда, когда человек интернализирует «отвергающую» реакцию своего визави на неуместное (т. е. с семантической ошибкой) употребление слов или выражений. Когда формирующаяся личность перестает соглашаться с собой, неправильно употребляя слова или фразы, тогда в ее сознании образуются ожидания поведения нового типа, основывающиеся на конвенциональных значениях слов (под конвенциональными значениями Хабермас в духе Джона Остина понимает такие значения, которые открываются человеку при условии соблюдения правил смыслопорождения в языке как в семантической системе). Так, взрослеющий человек достигает ступени интеракций, *опосредованных символами* [5, т. 2, с. 11–13].

Эта ступень в целом является переходной по двум причинам, диалектически дополняющим друг друга. Первая состоит в том, что на этой ступени в сознании человека еще не может возникнуть устойчивая нормативно закрепленная система социальных ролей. Вторая причина заключается в том, что на данной ступени личность еще не в состоянии спонтанно проявлять себя как неповторимое существо, способное наполнить новым содержанием нормативные образцы поведения. Для того чтобы могло образоваться «ядро» личностной идентичности, семантическое содержание высказываний должно окончательно отделиться от субстрата естественных значений и далее изменяться согласно внутреннему телосу коммуникативного разума. (Имеется в виду то обстоятельство, что ребенок должен не просто перестать связывать с каждым словом определенный объект и научиться абстрактному мышлению, но обязан еще научиться оценивать само содержание

высказываний в соответствии с некими универсальными критериями — обязан научиться отличать правду от лжи, правильное от неправильного, хорошее от плохого и т. д.) В связи с этим Ю. Хабермас замечает, что Дж. Г. Мид в своей социальной психологии неоправданно выводит высшую стадию *норморегулируемого действия* непосредственно из стадии *интеракций, опосредованных символами*. В противовес Миду Хабермас пытается отыскать между этими стадиями еще одно, переходное, звено. Он стремится доказать, что *именно генезис способностей употребления языка с коммуникативным намерением является движущей силой построения объективного, социального и субъективного миров в целостной структуре личности*. В своем дальнейшем анализе Ю. Хабермас лишь частично опирается на теорию Дж. Г. Мида.

Итак, согласно Хабермасу, из недифференцированного комплекса значений, которые аккумулярованы в речи как в символической системе, прежде всего вычленяется пропозициональный компонент. Это происходит так. Сначала человек начинает отличать высказывания, выражающие само положение дел (состояние объектов во внешнем мире), от высказываний, выражающих субъективные намерения совершить какие-то действия, чтобы положение дел было изменено. Это различие носит социальный характер: в то время как информация о положении дел может быть выражена в высказываниях, по отношению к которым можно занимать позицию согласия или несогласия, намерение что-либо сделать выражается только в императиве, который, в принципе, монологичен — ребенку необходимо выполнять его, даже не будучи с ним согласным. Вследствие этого формирующаяся личность понимает, что могут быть отличные от императивов самостоятельные языковые действия (Ю. Хабермас называет их «конверсацией»), на базе которых можно согласовать планы действий во внешнем мире с другими Я. Кроме этого, человек понимает, что конверсация — это не то же самое, что манипулирование объектами во внешнем мире или наблюдение за состояниями этих объектов. Человек начинает приписывать объектам устойчивые предикативные качества, нетождественные тем, что могут представляться ему самому. (Например, если какая-то вещь для меня тяжелая, то она будет таковой и для другого человека, потому что у нее *на самом деле* большой вес, а не просто потому, что я еще маленький и слабенький; следовательно, нам нужно объединить усилия, чтобы ее перенести или передвинуть). А это, в свою очередь, ведет к окончательному демонтажу сигнально-языкового механизма координации действий: личности, общаясь друг с другом, начинают ориентироваться на знания относительно свойств окружающего внешнего мира, которые они добыли совместно, ранее скоординировав

* Здесь мы можем вспомнить замечательные строки песни Максима Леонидова, популярной в середине 90-х гг., которые проиллюстрируют этот процесс взаимного обмена установками: «Я обернулся помотреть, не обернулась ли она, чтоб посмотреть, не обернулась ли я» (впрочем, с точки зрения Мида, надо было бы продолжить: «И она сделала то же самое»).

свои действия. Тем самым они задействуют потенциал иллюкативных «связывающих сил» языковых актов, в которых обсуждается притязание на истину. Так в сознании личностей конституируется объективный мир, общий для всех партнеров по диалогу. (Этим самым мы проинтерпретировали объяснение самого Хабермаса путей формирования объективного мира в самосознании человека в процессе онтогенеза. Этот подход развернут в: [5, т. 2, с. 47–52]).

Однако координация планов действий на основе конврсаций оказывается затруднительной: в коммуникативную практику постоянно вторгается производимая инструментально действующими субъектами и «осаждается» там в виде императивов или перлокуций. Для того чтобы в сознании личностей образовались устойчивые нормативные ожидания поведения, необходимо, чтобы произошло оформление социального мира как совокупности общезначимых норм действий. Рассматривая этот процесс с позиции взрослеющего ребенка, Дж. Г. Мид выделяет три этапа. На первом этапе «ролевой игры» (*play*) ребенок просто согласует свое поведение с ожиданиями родителей (или других опекунов — *Bezugspersonen*, в терминологии Хабермаса), уклоняясь от санкций, которые те применили бы к нему в случае невыполнения им требуемого. В дальнейшем установка на уклонение от санкций освобождается от конкретного нормативного контекста интеракций с родителями. Формирующаяся личность постигает, что за каждой нормой поведения стоит авторитет сверхличностного произвола, который санкционирует ее соблюдение. Подросток тем самым достигает второго этапа — этапа «игры-соревнования» (*game*), когда человек не просто пассивным образом принимает на себя различные социальные роли, но и координирует их друг с другом. На этом этапе взрослеющий человек, ранее сформировав в своем сознании объективирующую установку по отношению к внешнему миру, теперь, отгалкиваясь от нее, рассматривает также и межличностные отношения. Тем самым он усваивает содержание коммуникативной роли нейтрального наблюдателя, причем роли говорящего и слушателя он определенным образом согласует с ролью третьего лица. Подросток теперь понимает, что его родители в общении с ним следуют императивам, которые выражают *коллективную волю сообщества* — а эта воля подчиняет конкретный произвол участников социализаторских интеракций (и его родителей и прочих опекунов, и его самого(!)). В результате подросток впервые получает возможность поставить себя на место своих родителей.

И все-таки асимметрия между родителями и детьми еще сохраняется: сами нормы представляются взрослеющему человеку всего лишь как надличностные императивы, которые невыгодно нарушать с точки зрения собственных интересов; следовательно, у него пока еще не выработалось сознательное отношение к нормам.

Окончательно указанная асимметрия преодолевается лишь на третьем этапе, когда в сознании юно-

ши или девушки формируется инстанция «*универсализированного Другого*» (*generalized Other*) как обобщенное понимание общества в целом. Описывая существенные признаки этой инстанции, Дж. Г. Мид справедливо указывает, что в ней сосредоточена система самоконтроля личности за своим поведением, что подразумевает интернализацию требований социальных ролей. Однако американский ученый главный акцент делает на усвоении человеком «арсенала» групповых санкций по отношению к лицу, не выполняющему коллективные ожидания поведения. Ю. Хабермас возражает, что социальный контроль основан не только на репрессиях, но еще и на коллективной убежденности в легитимности нормативной системы в целом. В инстанции «универсализированного Другого» содержится притязание на то, что нормы выражают общую волю, выработанную в совместно проводимом практическом дискурсе, и что именно общая разумная воля оказывает влияние на деятельность социальных институтов. Естественно, подобное притязание еще должно быть подтверждено в ходе практического дискурса. Но только личности, которые сформировали в своем сознании целостное понимание общества, обладают коммуникативной компетенцией, позволяющей им обсуждать морально-практические вопросы.

После того как в сознании юноши или девушки окончательно оформляется инстанция рефлексивного самоконтроля за поведением, его (ее) объективирующая установка по отношению к социальным ролям преобразуется в нормоконформную. В результате социальный мир в индивидуальном сознании как бы структурируется заново, на новых основаниях: наряду с интересубъективной «составляющей» самосознания (*Me*) образуется неповторимый субъективный мир (*I*). Личность начинает проявлять свою «неотжественность» уже не в отклоняющемся поведении и в нарушении социальных норм, а в творческой активности, устремленности к конструктивным преобразованиям нормативной системы. В результате человек по своей инициативе может поступать лучше и нравственнее, чем общество от него требует, а общество не должно запрещать ему это делать. Подобные инновации и будут изнутри (без всяких радикальных преобразований, постепенно) двигать общество вперед.

Но *I* и *Me* образуются совместно и друг от друга неотделимы. Следовательно, ориентируясь в своем поведении на социальные нормы, человек обнаруживает в себе особый, неповторимый внутренний мир (чтобы осознать себя как Я, необходимо испытать на себе влияние других Я). Индивидуальность в личностной структуре — это все то, что постоянно возрождается в любых межличностных отношениях: выполняя разные социальные роли, человек остается самим собой, ибо он непрерывно согласует друг с другом различные ожидания его поведения со стороны других Я. Тем самым мир субъективных переживаний четко отделяется от реальности межличностных отношений и становится доступным коммуникатив-

ному самоизображению. (Этим самым мы проинтерпретировали понимание Хабермасом путей формирования социального и субъективного «миров» в самосознании человека в процессе онтогенеза. Этот подход развернут в: [5, т. 2, с. 53–68]).

На этом завершается экскурс в социально-психологическую теорию Дж. Г. Мида в интерпретации Хабермаса, смысл которого состоял в том, чтобы показать, каким образом на основе пробуждения коммуникативного разума в человеке в процессе индивидуального развития возникает личность как полноценное социальное существо, способное действовать внутри социальных институтов и в то же время творчески изменять их нормативные основания, совершая тем самым общественные преобразования, имманентные данным институтам. В конечном итоге этот анализ позволил Хабермасу ответить на один из ключевых вопросов социальной философии: «Как возможно общество и его институты?», и ответить не просто так, а с позиции *внутреннего мира личности* — то есть показать, как личности сами символически конструируют социальный мир и потом его интерпретируют (в этом и заключается смысл феноменологического подхода в социогуманитарном познании). Однако нерешенными остались еще две задачи: рассмотреть, какие возможности социоморального развития личностей содержат в себе различные мировоззренческие системы, и показать, каким образом социальные качества личностей современного западного общества сформировались в ходе трансформации мифологически-магического и религиозно-метафизического мировоззрений. При этом Ю. Хабермас обращается к идейному наследию Эмиля Дюркгейма (особенно к его работе «Элементарные формы религиозной жизни»). Поскольку эта тема выходит за рамки социальной психологии, она также не будет здесь подробно рассматриваться; вместо этого вспомним о месте совершенного экскурса в общей логике статьи: был показан генезис коммуникативного разума на онтогенетическом (т. е. индивидуально-личностном) уровне, чтобы затем создать предпосылки для диалектического перехода к анализу генезиса коммуникативного разума на филогенетическом уровне, и потом, уже на следующем этапе анализа, построить целостную теорию воплощения коммуникативного разума в социальной реальности.

Итак, на уровне *коллективных мировоззренческих систем* совершается «*проговаривание*» фундаментального нормативного согласия, защищаемого от критики той или иной формой религиозного сознания, т. е. идет процесс постепенного преодоления мифологического сознания (также интересная тема, но она будет рассмотрена в другом месте, поэтому здесь лишь сказано о необходимости преодоления такой формы нормативного согласия, которая защищена от критики ее слиянием со священным). На смену подобного рода согласию приходят различные виды коммуникативной деятельности, отличающиеся друг от друга в соответствии со структурой притязаний на общезначимость. Другими словами, соответ-

ствующие виды дискурса — теоретический, практический, эстетически-экспрессивный и экспликативный, или объясняющий, — находят свое институциональное воплощение в науке, в дискуссиях граждан государства по морально-практическим вопросам, в эстетической критике и в системе образования соответственно. При этом «разветвляются» новые, неизвестные традиционным сообществам социальные роли (либо прежние роли наполняются совершенно новым содержанием). Все виды дискурсов автономны, и потому, например, ученые в своем познавательном процессе уже не обязаны руководствоваться какими-то другими критериями помимо истинности, деятели искусств — другими критериями помимо красоты и т. д. Тем не менее через все эти новые социальные роли проходит красной нитью «принуждение к индивидуализации» (*Individuierungszwang*). Дело в том, что любой диалог подразумевает, что его участники проявляют инициативу, проблематизируют устоявшееся согласие и берут на себя ответственность за последствия подобного рода проблематизации [5, т. 2, с. 87–111].

Последнюю мысль Хабермаса о «принуждении к индивидуализации» в модернизированном обществе под влиянием коммуникативного разума, воплотившегося в нормативных основаниях социальных институтов, необходимо разяснить более подробно, почему здесь начинается третий (и последний в статье) экскурс непосредственно в содержание соответствующих разделов работы Хабермаса. Вновь обращаясь к психологии развития самосознания у Мида, автор «Теории коммуникативного действия» совершает ее творческую переработку с опорой на аналитическую философию. Хабермас объясняет происхождение индивидуальности из установок, заданных в коммуникативных ролях первого, второго и третьего лица. Условно принимая на себя перспективу другого Я при совершении языкового акта, инициатор последнего тем не менее не отказывается от своей субъективной установки. Говорящий строит свое высказывание таким образом, чтобы слушатель мог критически обсуждать значимость его предложения по координации совместных действий. Взамен инициатор коммуникации приобретает такое же внутреннее «пространство свободы», когда он в контексте диалога сам принимает на себя роль слушателя. Однако эту свободу говорящий сохраняет лишь до тех пор, пока следует главной норме разумного обсуждения — аргументированно обосновывать свою позицию.

Поскольку слушатель имеет право отклонить притязание высказываний говорящего на общезначимость, возможность несогласия укоренена в самой структуре диалога. Однако речь идет о таком несогласии, которое базируется на *разумных основаниях* и которое стимулирует плодотворное продолжение диалога на новом уровне. Каждый участник дискурса в контексте общения самостоятельно синтезирует в своем сознании три основные установки — говорящего, слушателя и нейтрального наблюдателя. Тем

самым он получает возможность рассмотреть любой из обсуждаемых вопросов под нестандартным «углом зрения». Поэтому любая коммуникативная роль всегда задействует инстанцию *I* (т. е. Я) в целостной структуре личности, а отношение между *I* и *Me* (т. е. Меня) можно объяснить по модели спонтанных «ответов» говорящего на требование слушателя аргументировать. *Обосновывая свою позицию, говорящий объединяет установки первого, второго и третьего лица* (точно так же, как в системе Мида личность конституируется тогда, когда человек начинает согласовывать друг с другом противоречивые ролевые ожидания).

Как было сказано выше, из нормативного консенсуса, лежащего «позади» религиозно-магической практики, вычлениаются различные социальные роли. Поскольку это происходит в результате осуществления коммуникативных действий, структуры языковой интерсубъективности встроены в любые социальные роли. Следовательно, поступая в соответствии с требованиями социальных норм, актер вынуждается самими нормами оставаться самим собой. *Никто не может быть лишен инициативы начать что-то новое, превосходящее существующие образцы поведения.* Как пишет сам Ю. Хабермас, посредством коммуникативных действий происходит «разветвление энергии общественной солидарности, обеспечивающее индивидуализацию» [5, с. 95].

Итак, на основе концепции исторической реализации коммуникативного разума можно объяснить возникновение и развитие личности в эпоху Нового времени как на онтогенетическом, так и на филогенетическом уровнях. Поэтому самой логикой работы тут напрашивается синтетическая деятельность: при объединении результатов *онтогенетического* и *филогенетического* подходов можно построить *теорию коммуникативной рационализации жизненного мира*. Под последним Хабермас понимает всю глобальную символическую организацию общества. Коммуникативный разум, исторически разворачивая свой потенциал, вычлениет сферы *культуры, общества и личности* из магически-защищенного нормативного консенсуса. Далее каждая из этих сфер начинает развиваться по своим собственным законам. Их интеграцию обеспечивает *дискурсивная мораль*, предлагающая перспективу социальной эволюции — реализацию в жизненном мире неограниченного коммуникативного сообщества, т. е. сообщества полностью индивидуализированных личностей, ведущих рациональный образ жизни на основе универсальных ценностей — истины, справедливости и самореализации (соответствующих трем основным уровням коммуникативного разума — когнитивно-инструментальному, морально-практическому и эстетически-экспрессивному). Она акцентирует практическое измерение самой процедуры рационального обсуждения — постепенное движение всех аргументирующих к взаимному признанию друг друга [там же, с. 133–147].

Однако *коммуникативная* рационализация с необходимостью предполагает рационализацию *инст-*

рументальную. Дело в том, что общество есть неразрывное единство *системы* и *жизненного мира*, в котором первая осуществляет его материальное, а второй — символическое воспроизводство. На каком уровне устанавливается равновесие между этими двумя глобальными реальностями, образующими общество, и в чем лежат причины нарушения равновесия в нынешнюю эпоху? Этим двум важным вопросам и посвящена синтетическая теория общества Юргена Хабермаса.

Разрешая ключевую для общественной теории проблему — *проблему построения (Konstruktionsproblem)*, Ю. Хабермас стремился выработать методологию объединения двух концептуальных подходов — феноменологического и системно-функционалистского. С позиции феноменологического подхода, общество является одним из уровней символического универсума, элементами которого служат образцы интерпретации реальности, позволяющие разделять ее смыслом для человека. Ключевой категорией феноменологической теории общества является категория *жизненного мира*; жизненный мир в системе Хабермаса совпадает с символическим универсумом в целом. Жизненный мир содержит в себе три основных структурных компонента: *культурная традиция* — первый компонент, собственно *общество* как система общезначимых норм, которыми люди руководствуются при межличностных взаимодействиях, — второй компонент, а также *личность* в ее диалектическом единстве индивидуальности и интерсубъективности (*I* и *Me*, в терминологии Дж. Г. Мида) — третий компонент. Жизненный мир воспроизводится посредством коммуникативных действий: всякий раз, когда личности объединяют планы своих действий на основе договоренностей друг с другом, они актуализируют смысловые образцы, находящиеся всегда в жизненном мире в модусе самоочевидности, и тем самым вырабатывают определение ситуации — начинают ориентироваться в реальности, сделав ее привычной и доступной человеку. Есть три основных процесса, благодаря которым символический универсум сохраняется как целое в социальном пространстве и социальном времени в динамике всех своих изменений: процесс *культурного воспроизводства*, предполагающий диалектическое единство аутентичного следования культурной традиции и ее обновления; процесс *социальной интеграции*, в результате которого вырабатываются общественные нормы, а также формируется содержание ценностей, служащих как бы «ядром» символического строения индивидуальных планов действий (т. е. на них субъекты всегда ориентируют свои действия и из них всегда исходят при определении смысла своей деятельности); процесс *социализации*, в ходе которого формирующиеся личности усваивают коллективный опыт, аккумулированный в культурной традиции, осознают смысл универсальных ценностей, на которые субъекты ориентируют индивидуальные планы своих действий, и «разучивают» (*einuben*) требования общественных норм, вступая в конкретные отно-

шения с другими субъектами*. В целом **феноменологический подход** выражает точку зрения *участников* коммуникативных действий. Жизненный мир им представляется «резервуаром» самоочевидностей, которые в процессе выработки коллективного определения ситуации превращаются в эксплицитное знание, становятся базисом общественных норм или же закладывают мировоззренческие и мотивационные основы личности [5, т. 2, с. 182–228].

Однако феноменологический подход имеет существенный недостаток: он не учитывает, что общество находится в постоянном обмене веществ, энергией и информацией с окружающей природной средой; императивы самосохранения в сверхкомплексной среде общества в целом и каждого конкретного социального института (или их объединений) в частности входят в индивидуальные планы и изнутри преобразуют их содержание. Системно-функционалистский методологический подход как раз и анализирует, каким образом происходит «связывание» индивидуальных действий в функциональные «цепи», как на базе этих «цепей» возникают социальные институты, обеспечивающие материальное воспроизводство общества, и каким образом согласованная деятельность этих институтов порождает целостную общественную *систему*, которая строится по принципу распределения основных функций *адаптации* к окружающей космоприродной среде, *целесолагания*, *интеграции* и *легитимации* между подсистемами экономики, политики, нормативной подсистемой и культуры соответственно. Системно-функционалистский подход выражает позицию *наблюдателя* за происходящим в системе «сохранением материальных границ и состояния общества на пути преодоления комплексности окружающей среды» (Толкотт Парсонс) — преодоления комплексности в смысле превращения ее в постоянно растущую внутреннюю сложность общества в целом и каждого института (или их объединений) в частности. Однако главная концептуальная трудность для этого подхода состоит в том важном обстоятельстве, что невозможно установить прямые каузальные связи между функционированием экономической и политической подсистем, с одной стороны, и процессами символического воспроизводства общества в нормативной и культурной сферах, с другой стороны. Попытки интерпретации системной теории общества в духе неокантианства на основе идеи, что все четыре подсистемы заняты воплощением содержания универсальных ценностей в природном мире, тоже не дают желаемого результата: логика развертывания символического содержания ценностей и законы самосохранения материального субстрата общества напрямую не связаны друг с другом (иначе пришлось бы предположить, что в базисные физические параметры матери-

ального мира, где общество себя преднаходит, заложено содержание универсальных ценностей истины, добра и красоты) [5, т. 2, с. 347–444].

Поэтому Хабермас в методологическом плане критикует стремление Парсонса безраздельно ассимилировать жизненный мир в систему, но точно такой же критике он подвергает и попытки подходить к законам функционирования экономической или политической подсистем с позиций, конституированных морально-практической или эстетически-экспрессивной формой рациональности [там же, с. 223–228, 442–447]. Вместо этого Хабермас предлагает исследовать, каким образом исторически осуществлялось взаимодействие между жизненным миром и системой в ходе социальной эволюции. Современный немецкий мыслитель обосновывает положение о том, что коммуникативная рационализация жизненного мира, выражающаяся в изменении *форм морально-правового сознания*, создавала условия для последовательного появления в символической организации общества особых, и на каждой стадии развития новых, институциональных механизмов (системы родства, политической власти и формального права соответственно), закрепляющих новый эволюционный уровень сложности и организованности системы, а это вызывало новые процессы социальной дифференциации, и возникала другая общественная формация. Философ выделяет три общественные формации, последовательно сменившие друг друга в истории: *племенное, государственно-организованное и капиталистическое* общества [там же, с. 234–277]. Комплексное определение социума, которое Ю. Хабермас предлагает в результате синтеза рассмотренных методологических подходов, читается так: «*Общество есть системно-стабилизированные взаимосвязи действий социально-интегрированных групп*» [там же, с. 228].

Органичным выводом из методологических оснований концепции социальной эволюции Ю. Хабермаса является его «критическая теория современности» (т. е. теория нынешней стадии общественного развития западной цивилизации — стадии «позднекапиталистического общества», с характерной для нее социально-рыночной экономикой и социально-демократическим правовым государством). Социальная структура капиталистического общества в целом сформирована институциональным механизмом *формального права*, на базе которого образуются «формально-организованные сферы действий», а элементами последних являются капиталистические фирмы и государственные учреждения. В Новое время критерием социального статуса человека становится его функциональный вклад в деятельность какой-либо организации. Формальное право создает для подсистем условия, при которых они не просто

* Это напоминает теорию «языковых игр» Л. Витгенштейна: по аналогии с тем, что смысл слова постигается только внутри жизненной практики соответствующего сообщества, причем через усвоение «отклоняющей» реакции партнеров на неуместное употребление слова, содержание общественных норм также постигается в реальных опытах социальных взаимодействий с другими членами сообщества, особенно — через усвоение установок других в случаях отклоняющегося поведения.

отделяются от контекста жизненного мира, но и оказывают на него обратное влияние с целью мобилизации всех его ресурсов для осуществления их задач (например, задач экономического роста). Жизненный мир отвечает на это внешнее воздействие тем, что в его структуре образуются две сферы, которые находятся в непосредственных отношениях обмена с подсистемами — *частная сфера* и *сфера общественной жизни*. В каждой из этих сфер возникают особые социальные роли — *работников* и *потребителей* в частной, клиентов и *граждан государства* — в общественной сфере. *Первая* из этих ролей в каждой из двух сфер допускает воздействие системных медиумов регулирования — денег и власти, а содержание *второй* из них конституируется универсальным процессом коммуникативной рационализации жизненного мира. Для классического капитализма было характерно резкое неравновесие между ролями *работников* и *потребителей* — не только в смысле того, что существовало огромное неравенство в распределении этих ролей между людьми, но также и потому, что «жизненная форма» наемных рабочих была во многом зависима от состояния экономической подсистемы. На современной стадии «позднекапиталистического общества» данное неравновесие сглаживается за счет мероприятий социального государства, однако это покупается ценой возникновения новых диспропорций между ролями *клиентов* и *граждан государства*. С одной стороны, у *клиентов* «сужается пространство» для проявления их личной инициативы, они оказываются все менее способными решать свои социальные проблемы на пути взаимопонимания друг с другом. С другой стороны, содержание роли *граждан* становится все более абстрактным, и у личностей остается все меньше возможностей оказывать влияние на процесс принятия решений в государственной политике. Кроме этого, в самом жизненном мире происходит опасный процесс «коммуникативного обнищания» культурной традиции, ведущий к фрагментаризации мировоззрения, к появлению кризисных явлений в сфере социальной интеграции вследствие конфликта ценностных ориентиров, а также к затруднениям в процессе социализации. Если на стадии классического капитализма на жизненный мир оказывала искажающее влияние экономическая подсистема, то теперь — административная и экономическая в их неразрывном переплетении [5, т. 2, с. 509—547].

Конкретной программы действий общественности по преодолению указанных «социальных патологий» Ю. Хабермас не предлагает, чтобы не впасть в утопизм, однако он намечает задачи дальнейшей разработки коммуникативной теории разума в области социально-гуманитарного знания. Особо важной задачей этой теории будет разъяснение сущности процесса *овеществления*, ведущего к тому, что ориентиры деятельности акторов внутри экономической и политической подсистем лишаются нормативной составляющей, и акторы таким образом начинают использовать друг друга только как средство для до-

стижения своих исключительно прагматических целей (на которые тем не менее косвенное, но эффективное воздействие оказывают как раз императивы самосохранения и роста комплексности подсистем). Разрешение этих задач будет способствовать снятию затруднений свободному развертыванию коммуникативного разума во всех трех его измерениях — когнитивно-инструментальном, морально-практическом и эстетически-экспрессивном [там же, с. 584—593]. В частности, будет преодолен конфликт между повседневным самопониманием участников коммуникативных процессов и той формой рациональности, которая сложилась в «субкультуре» науки, — на смену научному объективизму придет ориентация ученых на диалог с представителями иных мировоззренческих ориентиров. В этой связи не представляется случайным, что Хабермас завершает свой труд замечаниями по поводу диалога культурных традиций различных цивилизаций. В результате подобного диалога западные люди поймут, чему они в процессе общественной рационализации *разучились*: они сумеют осознать еще *не реализованные возможности* западного варианта общественной рационализации. В частности, будет «снята» абсолютизация когнитивно-инструментальной формы рациональности, а это приведет к установлению равновесия между системой и жизненным миром на новом эволюционном уровне [там же, с. 588].

И если отвечать на вопрос, как конкретно может быть восстановлено нормальное общественное равновесие между системой и жизненным миром, то Хабермас указывает на возникшие в современном западном обществе новые социальные движения, социальная опора которых — пестрая группа слоев, далеко отстоящих от производственного «ядра» подсистем, но сильнее всех ощущающих на себе последствия деструктивных вторжений последних в жизненный мир: новый «средний класс», возникающий в самых передовых отраслях НТР, интеллигенция, молодое поколение. В западной политологии даже утвердился термин «новая политика», характеризующий комплекс требований, выдвигаемый политически активными слоями в условиях, когда традиционные социал-демократические, либеральные, консервативные движения утрачивают свой освободительный потенциал: требования качества жизни, индивидуальной самореализации, равноправия, соучастия в управлении организациями. Для этих новых социальных движений характерно отсутствие жесткой партийной структуры, определяемой логикой борьбы за власть, неформальная обстановка общения, в которой осуществляется поиск новых ценностных ориентиров и перспектив общественного развития, стремление создать альтернативные современному обществу «жизненные формы» и «субкультуры», начиная с объединений по интересам и кончая экологическими или религиозными (в том числе и альтернативными традиционным религиям) общинами. Ю. Хабермас в целом так оценивает значение этих движений: они направлены против теперешнего со-

держания ролей *потребителей* и *граждан государства*, а именно — *против потребительского «перенасыщения» образа жизни автономного индивида и против формализации и нейтрализации участия граждан в политике* [там же, с. 577–581].

Делая вывод, Хабермас пишет, что категория коммуникативного действия есть абстракция, которая приобретает конкретное содержание только в определенности современной исторической ситуации: с одной стороны, коммуникативный разум становится все более практически-действенным в новых формах общения в частной и общественной сферах, а с другой стороны, вторжения субсистем, которые все более обособляются по отношению к этим контекстам непосредственного общения личностей друг с другом, ставят под угрозу символическое воспроизводство общества в целом. И поскольку коммуникативная теория разума возникла как результат диалектического противоречия в самой реальности, то высшая цель этой теории состоит в том, чтобы, совершая критически-рефлексивное постижение действительности, стать ее принадлежностью [там же, с. 593].

Таким образом, диалектическая реконструкция коммуникативной теории разума приводит к идее практического осуществления этой теории, но не в смысле революционного упразднения действительности, а в смысле содействия реализации потенциала к изменениям, *имманентного* самой действительности. В этой связи идея диалога между представителями различных культурных традиций представляется самой перспективной для творческой переработки и дальнейшего развития теории Хабермаса. Пожалуй, мы можем обратиться к духовному наследию российской традиции, специфика которой состоит в том, что именно проблематика нравственности рассматривалась в ней как центральная как для человеческого-личностного бытия, так и для существования общества в целом [1, с. 16]. И потому одну из самых многообещающих тем будущих исследований мы видим в изучении возможностей взаимного сближения западной идеи *интерсубъективности* и русской идеи *соборности*. А направляющую мысль для обозначенных компаративистских исследований на этой стадии нашей работы мы можем найти опять-таки в системе Ю. Хабермаса.

Литература

1. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Часть 1. СПб., 1991.
2. Соболева Майя. Философия как «критика языка» в Германии. СПб., 2005.
3. Фурс Владимир. Философия незавершенного модерн Юргена Хабермаса. Минск, 2000.
4. Хабермас Юрген. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.
5. Habermas Jürgen. Theorie des kommunikativen Handelns. 4 Aufl. Frankfurt-am-Main, 1987. Bd. 1, 2.

В работах 80–90-х гг. XX в. «Новая необозримность» (1984) и «Фактичность и значимость» (1992) немецкий философ обсуждает проблему будущего состояния западного общества. Он продолжает развивать свою идею о необходимости дальнейшей институционализации дискурса, но выдвигает и важное новое положение о том, что дискурс открывает пути к достижению более глубокого уровня *общественной солидарности*. Под солидарностью Ю. Хабермас понимает новый механизм координации *планов* индивидуальных действий, выступающий как альтернатива к существующим механизмам, регулирующим *последствия* действий — деньгам и власти. Иными словами, Хабермас начал конкретно разрабатывать вопрос о том, каким образом потенциал коммуникативного разума может быть реализован в современной демократической политико-правовой системе. На наш взгляд, категория *солидарности*, к непосредственной разработке которой приступил Ю. Хабермас в зрелый период своего творчества, и откроет пути к синтезу двух идей, которые на первый взгляд не имеют ярко выраженных «точек соприкосновения» — идеи интерсубъективности и идеи соборности. Исследователь при этом обязан будет выявить особенности понимания содержания понятия солидарность, которые обусловлены как неповторимой духовной и творческой эволюцией мыслителей Запада и России, так и общим контекстом специфики историко-философского процесса в подразумеваемых здесь разных культурах. Эта специфика укоренена в том фундаментальном «балансе» между когнитивно-инструментальным, морально-практическим и эстетически-экспрессивным содержанием разума, который и задает уникальность любой культуры. Российская философия позволяет актуализировать одну из фундаментальных христианских идей: подлинное преодоление овеществления возможно как преодоление эгоизма, и подлинное преодоление эгоизма является результатом пробуждения в человеке любви, которую нельзя редуцировать только до эротической формы, но которая может развиваться в универсальную любовь в смысле агапэ. На базе этой интуиции можно построить новый вариант коммуникативной теории разума, но это будет осуществлено уже в другом месте.

6. Habermas Jürgen. Motive nachmetaphysischen Denkens // Habermas Jürgen. Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main, 1988.
7. Habermas Jürgen. Die Einheit der Vernunft — in der Vielfalt ihrer Stimmen // Habermas Jürgen. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt am Main, 1988.
8. Habermas Jürgen. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main, 1994.
9. Honneth Axel. Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main, 2002.

Jürgen Habermas's Theory of Communicative Rationality and its Applications to Certain Psychological Issues

S. V. Shachin

PhD in Philosophy, associate professor at the Chair of Philosophy, Murmansk State Humanities University

This paper aims to provide a systematic description of Jürgen Habermas's theory of communicative rationality, explains its main concepts and refers to several important psychological issues discussed by Habermas, with regard to their place in the general structure of the current theory: decentered worldview development, development of personality as a social being, individualisation.

Keywords: intersubjectivity, mutual understanding, symbolic interactionism, phenomenology, communicative action, Frankfurt school of critical theory.

References

1. *Zen'kovskii V. V.* Istoriya russkoi filosofii. T. 1. Chast' 1. SPb., 1991.
2. *Soboleva M.* Filosofiya kak «kritika yazyka» v Germanii. SPb., 2005.
3. *Furs V.* Filosofiya nezavershennogo moderna Yurgena Habermasa. Minsk, 2000.
4. *Habermas Jürgen.* Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deistvie. SPb., 2000.
5. *Habermas Jürgen.* Theorie des kommunikativen Handelns. 4 Aufl. Frankfurt-am-Main, 1987. Bd. 1, 2.
6. *Habermas Jürgen.* Motive nachmetaphysischen Denkens // Habermas Jürgen. Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main, 1988.
7. *Habermas Jürgen.* Die Einheit der Vernunft – in der Vielfalt ihrer Stimmen // Habermas Jürgen. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt am Main, 1988.
8. *Habermas Jürgen.* Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main, 1994.
9. *Honneth Axel.* Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main, 2002.