

МОДЕЛЬ КОММУНИКАТИВНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ КОНЦА XX В.

Поиск западной философией новых путей развития привел в последней трети столетия к существенным проблемно-ценностным смещениям, которые не вписываются в привычные представления о современной философии, восходящие к парадигматической работе М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьева и В. С. Швырева. Специфика современной философии определяется, по мнению авторов, двойственностью отношения к философской классике: преодолев свойственную последней наивную веру в тождество бытия и мышления, современная философия сохранила основополагающую для классики концепцию абсолютного самосознания: усматривая свою миссию в критическом разоблачении «мнимостей» (неподлинности экзистенциального опыта, квазиосмысленных научных положений, идеологических рационализаций), она тем самым неявно допускала существование некоего правильного, незамутненного взгляда на мир — взгляда самого критика¹.

Именно эта инстанция беспредпосылочного критического сознания дезавуируется философией последних двух-трех десятилетий. «...Эпистемологический и моральный субъект был определенно децентрирован, а концепция разума, связанная с ним, необратимо развенчана (*desublimated*). Субъективность и интенциональность не являются первичными, а представляют собой функцию форм жизни и систем языка; они не «конституируют» мир, а сами являются элементами мира, раскрытого в языке»². Поза критического субъекта, принимаемая философствующим, скомпрометировала и изжила себя — таков один из основных мотивов недавних шумных дискуссий о постмодернизме³. По сути дела, происходит преодоление того типа философской рациональности, основы которого были заложены Декартом и который базируется на модели транспарентного индивидуального сознания.

Систематический анализ этой радикальной трансформации крайне важен для самоопределения отечественной философии и, как представляется, может помочь преодолению нашего нынешнего философского бездорожья. Происходящие в западной философии перемены уже получили отражение в литературе⁴, однако основное внимание исследователи обратили прежде всего на постструктуралистские концепции, упраздняющие философскую рациональность как таковую на путях литературизации философского дискурса. Однако при этом практически неучтенными остаются некоторые концептуально развитые и весьма влиятельные в западной философии подходы, в рамках которых предпринимаются эффективные попытки трансформировать философскую рациональность, сообразуя ее с реалиями наличной культурно-исторической ситуации.

В частности, имеются в виду трансцендентальная прагматика К.-О. Апеля и теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Различные по истокам и конкретному содержанию, эти концепции когерентны в своей принципиальной направленности на разработку парадигмы коммуникативной рациональности в философии. Свою задачу автор статьи видит в том, чтобы на основе рассмотрения позиций Апеля и Хабермаса способствовать прояснению контуров формирующегося нового типа философской рациональности; при этом выделяются следующие аспекты анализа: 1) трансформация проблемного поля философии; 2) модификация самоопределения позиции философствования; 3) этические аспекты приверженности рационализму.

1. Философская рефлексия смещается с объектов репрезентации и эгологической субъективности на процессы опосредованной языком межсубъектной коммуникации: «Фокус исследования переместился от когнитивно-инструментальной к коммуникативной рациональности. Для него парадигматично не отношение частного субъекта к чему-либо в объективном мире, что можно представить и с чем можно манипулировать, а межличностное отношение, в которое вступают способные к общению и действию субъекты, если они друг с другом о чем-то изъясняются»⁵.

Такое смещение предполагает преодоление модели сознания как основополагающей для прежнего типа рационального понимания, что достигается посредством усвоения парадигмы «лингвистического поворота». Именно язык оказывается той реальностью, которая, выступая в роли посредника между мышлением и миром, обнаруживает свою самозаконность и непрозрачность для индивидуального сознания, а углубление исследовательского анализа в эту затемненную область введет к снятию оппозиции объектов репрезентации и индивидуального сознания — последние утрачивают свою самостоятельность и оказываются эпифеноменами работы языка.

Причем постепенное перемещение философской рефлексии на процессы языковой коммуникации было осуществлено уже в ходе эволюции аналитической философии в парадигме «лингвистического поворота». Философия науки логического позитивизма, абсолютизовавшая репрезентативную функцию языка, еще неявно отсылала к модели сознания. Ее последовательное преодоление стало возможным благодаря «прагматизации» аналитической философии. Куайн, подвергший критике «догму эмпиризма» и предложивший взамен редуکتивного обоснования теоретических положений обоснование через анализ прагматической эффективности системы знания, способствовал расширению проблемного поля аналитической философии. Перестав быть исключительно философией науки, она сохраняет свое единство прежде всего как единство стиля, характеризующегося аналитизмом, обязательностью рационального обоснования принятия того или иного тезиса⁶.

Непосредственными предшественниками подходов Апеля и Хабермаса, рассмотренных в контексте эволюции аналитической философии, были концепция языковых игр позднего Виттгенштейна и теория речевых актов Остина-Серля: обоснование трактовки языкового значения как определяемого контекстом употребления позволило распрощаться с абсолютизацией репрезентативной функции языка, а понимание языка как действия открывало дорогу анализу опосредованных языком форм социального взаимодействия. «На место модели, в соответствии с которой язык предназначен для отображения чего-то, приходит модель, в соответствии с которой язык создан прежде всего для достижения согласия (*Verständigung*) относительно чего-то»⁷.

В роли субъекта речевого поведения утверждается социализированный индивид, обладающий «коммуникативной компетенцией» (Хабермас). Соответственно Апелем и Хабермасом подчеркивается неявное социальное измерение речевого акта: его иллюкутивная часть не только устанавливает смысл употребления пропозициональной части, но и означает совершение хода в языковой игре, который для всех партнеров определяет диапазон возможных реакций. Перформативные предложения принадлежат к коммуникативной функции языка — именно ими делается возможной и реально организуется кооперация в речевой деятельности; функция репрезентации обнаруживает свою зависимость от коммуникативной функции языка⁸.

Целостность квазиинституциональной языковой игры обеспечивается парадигматической для нее эпистемической очевидностью, к которой апеллируют все ее участники; эта очевидность внутри коммуникативного сообщества фактически выступает критерием истины по отношению к любым частным притязаниям на значимость⁹. Причем это эвиденциальное содержание имманентно языковой игре, его источником не может быть картезианское долингвистическое сознание — последнее не в состоянии обосновать интерсубъективную значимость очевидности, необходимую для конституирования коммуникативного сообщества.

Осуществление коммуникации предполагает понимание действий партнерами; в связи с этим признается значение герменевтики Гадамера, показавшей, что понимание — не только ключевой метод гуманитарных наук, но, прежде всего, — необходимый момент любого применения разума. Однако от гадамеровского историцизма рассматриваемый подход отличается тем, что речь идет не просто о понимании иного, а о достижении рационального согласия¹⁰.

Консенсус — центральный момент парадигмы коммуникативной рациональности. В качестве области рационального (и соответственно —

поля философской рефлексии) выступает не мировое бытие (как в классической философии) и не логическая организация научного знания (как в неопозитивистской — неклассической — философии науки), а процессы достижения обоснованного согласия в коммуникативных сообществах.

Рациональный консенсус обеспечивается дискурсом. Понятие дискурса (одно из опорных в философии 70—90-х гг.) обладает продуктивной размытостью значения и едва ли допускает однозначное определение; в самом общем плане оно обозначает относительно крупные единицы связной речи, рассматриваемые в экстралингвистическом контексте. Понятие дискурса позволяет, оставаясь в парадигме «лингвистического поворота», тематизировать уже не язык как таковой, а разнообразные формы социальных практик, опосредованных языком.

В рамках рассматриваемого подхода дискурс предстает, во-первых, как рациональная процедура аргументации, позволяющая посредством апелляции к парадигматической для данного коммуникативного сообщества очевидности достигнуть обоснованного и публично признанного согласия в отношении любых частных (исходящих от партнеров по коммуникации) притязаний на значимость. Во-вторых, подчеркивается креативность дискурса: консенсус не находится, а производится в процессе активного взаимного согласования позиций. Рациональность консенсуса, обретаемого в коммуникативном дискурсе, является событийной, а не онтологической или логической — она не предполагается заранее и ничем не гарантирована.

2. Пафос разоблачения и радикальной критики, возможный благодаря суверенной позиции внеаходимости самого философствующего, сменяется позицией (со)участия и имманентной критики.

Возможность преодоления модели философской рефлексии как критики извне открывается благодаря деятельностной трактовке языка: речевой акт включает более или менее эксплицитное понимание его самим субъектом. «Речевые действия интерпретируют сами себя; в их структуру входит отношение к самим себе»¹¹. В силу изначальной рефлексивности речевого акта язык оказывается не только необходимым медиумом коммуникации, но и потенциальной темой анализа. Эта возможность и реализуется философией, при этом сама философская рефлексия (как особая языковая игра) имманентна тем коммуникативным процессам, которые являются темой ее анализа.

Иначе говоря: притязание на значимость, которое мы выдвигаем в повседневном речевом общении, отсылает к чему-то, выходящему за пределы случайного контекста коммуникации. Значимость наших взглядов, на которую мы претендуем, отличается от их ситуативной приемлемости; в структуру действия, ориентированного на достижение рационального признания, встроены элемент безусловного¹².

В связи с этим эксплицируется различие между реальным коммуникативным сообществом, к которому партнеры по коммуникации принадлежат как реальные личности, принимающие некоторые фактические предпосылки, и идеальным контрфактическим коммуникативным сообществом, в качестве представителей которого они должны быть поняты, коль скоро они серьезно относятся к самой возможности удостоверения (признания или отклонения) своих притязаний. Это идеальное коммуникативное сообщество имплицитно предполагается любой претензией на интересубъективно значимое утверждение.

Благодаря этому различию фактическая практика достижения согласия оказывается связанной с целым рядом регулятивных принципов (я должен признавать за другим(и) право на свободное вынесение оценки и критику моей позиции; отношения коммуникации должны характеризоваться правовой симметричностью; в качестве единственной законной силы в коммуникативном сообществе должна признаваться лишь сила «лучшего аргумента» и др.).

Напряжение, существующее в языковых играх между реальным и идеальным коммуникативными сообществами (любое притязание на значимость, выдвигаемое в первом, имплицитно предполагает второе, но это вовсе не значит, что реальная практика обеспечения согласия осуществляется в соответствии с нормами), указывает место, куда встра-

ивается философская рефлексия. Рациональный консенсус — это возможность, рсализация которой предполагает участие философии; она осуществляет трансцендентальную рефлексия условий возможности нормальной коммуникации, демонстрируя необходимость достижения согласия исключительно через дискурс.

Философская рефлексия трансформируется в «критику коммуникативного разума», выгодно отличающаяся от кантовского архетипа трансцендентальной философии гибким сочетанием фаллибилизма (признаются плюральность и ситуативность фактических языковых игр как тем философского анализа) с сохранением единства и безусловной нормативности разума (формальные нормы идеального коммуникативного сообщества являются необходимым условием осмысленности любой фактической аргументации).

На уровне философской рефлексии трансцендируются все частные языковые игры с имманентными им парадигматическими очевидностями, но, коль скоро и философия есть языковая игра, она также предполагает очевидность особого рода, не идентичную эвиденциям частных языковых игр. Самообоснование философии лежит, по мнению Апеля, в рефлексивном аргументе, убеждающем, что решение «за» или «против» норм идеальной коммуникации (с которыми работает философия как трансцендентальная языковая игра) само невозможно без того, чтобы эти правила уже предполагались¹³. Отрицание коммуникативных правил самопротиворечиво, ибо, претендуя на признание, оно неявно предполагает (и тем самым подтверждает) эти правила; поэтому их интересубъективная значимость является априорной очевидностью.

Итак, философия, не претендующая более на роль верховного судьи науки и культуры, сохраняет верность своему давнему призванию быть «хранителем рациональности». Реализация этой миссии канализируется (в представлении Хабермаса) в двух основных направлениях. Во-первых, философия вступает в отношения сотрудничества с гуманитарными науками; в результате философизации последних образуются «гибридные дискурсы», включающие философские идеи в контекст эмпирического анализа. Во-вторых, в связи с обособлением в эпоху модерна трех «сфер культурных ценностей» (науки и технологии, морали и права, искусства и художественной критики) и образованием соответствующих замкнутых «экспертных культур», оторванных от традиций жизненного мира, философия выполняет в культуре функцию посредника: беря на себя роль интерпретатора, «играющего» на стороне истощенного жизненного мира, она должна способствовать установлению нового баланса между разделенными моментами разума в коммуникативности повседневной жизни¹⁴.

3. Парадигма коммуникативной рациональности, разрабатываемая Апелем и Хабермасом, эксплицирует подзабытую философией XIX—XX вв. этическую подоплеку философского рационализма. Последний никак не сводится к проповеди научной объективности, еще большей нелепицей является ставшее привычным отождествление его со сциентизмом: в основе приверженности философии рациональному познанию лежит этика ответственности. У истоков европейской традиции европейского рационализма — отождествление Сократом рационального знания (*episteme*) и подлинной добродетели, и именно к ницшевской идиосинкразии в отношении этого тождества восходит постструктуралистская (постмодернистская) критика разума¹⁵.

Моделью коммуникативной рациональности выявляется этическая релевантность дискурса как особой формы коммуникативного действия, в которой может быть рационально обоснована правомерность притязаний на значимость. Центральные формы активности в дискурсе — утверждение, согласие и возражение — возможны только тогда, когда участники коммуникации выступают как свободные, ответственные, совершенно равноправные личности. Конститутивный для разума интерес истины оказывается внутренне связанным с этическим интересом: каждый, кто серьезно нацелен на получение знания, принимает на себя обязанность безусловного соблюдения норм социальной коммуникации¹⁶.

Подоitoживая разговор о самообосновании философии, добавим

(вслед за Апелем): выбор против рациональных норм — не просто логическое самопротиворечие, он осуществляется через соответствующий перформативный акт; в этом смысле отказ признавать рациональную аргументацию ведет к саморазрушению человека как осмысленно действующего существа, не идентифицирующего себя с субъектом ответственности. А это значит, что смысл деятельности философии как «хранительницы рациональности» сводится к генерированию в социуме пространства тотальной ответственности, где моральная невменяемость субъекта социального действия принципиально невозможна.

- ¹ См.: *Философия в современном мире. Философия и наука.* М., 1972.
- ² *After Philosophy: End or Transformation?*/Ed. by K. Bains, J. Bohman and Th. McCarthy. Cambr. (Mass); London, 1987. P. 4.
- ³ См.: K u s p i t D. // *Postmodernism: Philosophy and the Arts.* New York; London, 1990.
- ⁴ См.: К л и м е н к о в а Т. А. // *Проблема истины в современной западной философии науки.* М., 1987.
- ⁵ Х а б е р м а с Ю. // *Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия.* М., 1993. № 4. С. 58.
- ⁶ См.: Ю л и н а Н. С. // *Современная аналитическая философия.* М., 1988. Вып. 1. С. 17.
- ⁷ K u h l m a n W. // *Sprachphilosophie: Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung.* I. Halbband. Berlin; New York, 1992. S. 748.
- ⁸ Ibid. S. 754.
- ⁹ См.: A p e l K.-O. // *After Philosophy.* P. 262.
- ¹⁰ «Из перспективы участников понимание означает не эмпирическое согласие, а процесс обоюдного убеждения, который координирует действия нескольких участников на основе мотивации через основание» Х а б е р м а с Ю. // *Вестн. МГУ. Сер. 7. С. 58.*
- ¹¹ H a b e r m a s J. *Nachmetaphysisches Denken.* Frankfurt a/M., 1988. S. 65.
- ¹² См.: H a b e r m a s J. // *After Philosophy.* P. 313.
- ¹³ См.: A p e l K.-O. *Op. cit.* P. 283.
- ¹⁴ См.: H a b e r m a s J. // *After Philosophy.* P. 314.
- ¹⁵ Деконструкция, которую Деррида противопоставляет интерпретации, стремящейся к расшифровке истины, — это «ницшеанское веселье, то есть утверждение мировой игры и невинности становления, утверждение мира непогрешимых знаков, лишенных истины и истоков, открытых для активной интерпретации...» (Цит. по: В а й н ш т е й н О. В. // *Мировое древо.* М., 1992. № 1. С. 69—70).
- ¹⁶ См.: K u h l m a n W. *Op. cit.* S. 760.

Т. Г. РУМЯНЦЕВА

ФРИДРИХ НИЦШЕ И ЕГО ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

Даже сегодня, 150 лет спустя со дня его рождения, когда ни имя его, ни тем более он сам не представляют уже опасности для человечества в целом и большинства так называемых порядочных людей, оно по-прежнему продолжает не вписываться в классический перечень имен, чьи круглые даты регулярно отмечаются «всем прогрессивным человечеством».

Проще всего такое отношение можно было бы объяснить действительно очень противоречивым местом этого мыслителя в истории XX в. тем, что по ряду причин вокруг его имени сложился расхожий стереотип как о прародителе идеи фашизма. В самом деле, Гитлер, посетив в 1934 г. Архив Ницше, решил занести имя философа в пантеон своих героических предтеч. При этом забывают, однако, что в том же списке фигурировали имена Лютера и Гете, Бетховена и Вагнера, репутации которых не только не были испорчены, но даже никогда не подвергались сомнению.

Другой причиной, по которой имя Ницше оказалось надолго и несправедливо затабуированным в нашей отечественной литературе, я считаю обнажающую откровенность страшных истин этого мыслителя, как бы предвидевшего, чем может закончиться грандиозный эксперимент века по «измельчению человеческого рода». Провозглашенный же им идеал суверенной, автономной и свободной человеческой личности явно не вписывался в атмосферу тогдашнего тотального коллективизма, как, впрочем, и сам пафос его философии, призывающей к «переоценке всех ценностей».

Думается, что настала пора расставить некоторые акценты относительно как самого учения, так и места этого мыслителя в культурно-историческом процессе.