

ВЛАДИМИР ФУРС

Критическая теория «современности»

(анализ формирования одной социально-
философской концепции)

Что представляет собой социальная философия, коль скоро мы не довольствуемся пониманием ее как составной части общей системы философского знания — подсистемы, имеющей специальным предметом своего рассмотрения «общество» (принципы его устройства и развития и т. п.)? Подобное тривиальное понимание представляется неудовлетворительным по целому ряду соображений.

Во-первых, трактуя социальную философию как региональную субдисциплину и, соответственно этому, представляя ее через сочетание «философии вообще» и «общества» как частной предметной области, мы определяем ее сугубо внешним образом. С одной стороны, неясной остается собственная мотивация социально-философского мышления: дело выглядит так, что философы обычно в числе прочего рассматривают еще и общество (раз уж оно есть), вырабатывая при этом свои «социально-философские взгляды» (наряду с «гносеологическими», «антропологическими» и т. п.). С другой стороны, в предметном плане социальная философия вынужденно определяется на основе «вульгарного» представления о социальном, заимствованного у здравого смысла или наличного социально-научного знания и вербально закамуфлированного под философию («социальное *бытие*», «социальная *реальность*»). Неясным остается своеобразие социально-философской предметности, поскольку ее идентификация уже предполагает знание специфической для социальной философии «установки».

Во-вторых, в рамках тривиального понимания едва ли возможно убедительно ответить на вопрос: зачем еще нужна социальная философия, если уже есть хорошо развитая и интенсивно развивающаяся социологическая теория? Что, собственно, социальный философ может увидеть такого, что принципиально выходило бы за профессиональные горизонты социолога? В условиях, когда опора на философско-историческое мышление с его грезами о «смысле мировой истории», «законах исторического развития» и т. п. может устроить только очень дремучих людей, шанс ответить на дан-

ный вопрос дает, на первый взгляд, ссылая на важность философской рефлексии относительно эпистемологических и/или «онтологических» оснований социально-научного знания. Тогда социальную философию можно было бы определить как систематически практикуемую метапозицию относительно «наивной» теоретической социологии. Неувязка, однако, состоит в том, что в социологии (по крайней мере, последних трех десятилетий) радикальная рефлексия на неявные метатеоретические допущения, принятые и устоявшиеся в социологической традиции, стала обычным делом. Даже если затрагиваемые при этом темы и называть «философскими», для их эффективной проработки, как оказалось, не нужны профессиональные философы – социологи и сами хорошо справляются.

В-третьих, тривиальное понимание социальной философии опирается на устоявшееся институциональное оформление философской деятельности. Благодаря этому социальная философия становится «до-тематически известной», и отмеченные выше неясности компенсируются интуитивной ясностью, внушенной инерцией массивных институтов: социальная философия – это то, чем занимаются сотрудники соответствующих научных и учебно-научных подразделений, а также прочие лица, защитившие диссертации по данной специальности; то, что излагается в одноименных учебных курсах и учебниках, публикуется в разделах журналов и т. п. Платой за подобную «экзистенциальную обеспеченность» социальной философии является ее превращение в один из элементов рутинного воспроизводства институциональных структур, потребностями которого в итоге существенно предопределяются горизонты социально-философского мышления. Впрочем, этот тезис о предопределенности не следует доводить до демонизации институтов: будучи достаточно рыхлыми, они оставляют действующему лицу возможность для дистанции относительно выполняемой роли, и в нашем случае эта дистанция наполняется конкретным смыслом и становится продуктивной именно в связи с профессиональным отмежеванием от тривиального понимания социальной философии.

Как же можно определить – пока лишь предварительно и в виде идеальных ожиданий – социальную философию, понимаемую и практикуемую «нетривиально»? Таковая генерируется тем измерением философской деятельности, которое в той или иной мере присутствует в профессиональной философии, будучи поперечным ее интеллигибельному полю и придавая «живой смысл» ее институциональным формам. Это измерение может быть описано как опыт, отправной точкой которого становится скандальное ощущение: касание чего-то интеллектуально невидимого, что всецело профессионально затрагивает, но что явно невозможно изобразить посредством концептуальных схематизмов «ставшей» философии. Исполнение философского опыта состоит в приведении интеллектуально невидимого к «зримости» посредством выработки новых схем, заново переопределяющих саму философию в той или иной степени (а эта степень обратно пропорциональна степени конформности философского деятеля при концептуализации «невидимого», в принципе инородного профессиональным конвенциям).

Далее, нетривиально понимаемое выражение «социальная философия» обозначает не региональную подсистему, а специфически мотивированную

«полную» философию, включающую также и «онтологическую», «эпистемологическую», «этико-антропологическую» и т. п. проблематику. Сказанное не означает, что социальная философия исчерпывает философию как таковую — разумно предполагать многообразие видов философского опыта, но различие между ними коренится в различии не предметов, а мотиваций. «Философий» — причем, достаточно разнородных — много, но именно поэтому не «философию социального» следует определять при помощи некоего предрешищенного представления о «философии в целом», а, наоборот, анализ социально-философского опыта в его особенностях позволяет пролить некоторый свет на то, что вообще представляет собой актуальное философствование.

Специфическая мотивация «философии социального» в первом приближении раскрывается двусмысленностью генитива: это не только философия «о социальном», но и, прежде всего, философия «из социального». Она результируется, помимо прочего, в изображении общественной жизни, но это такая теория общества, которая вырабатывается в контексте «социализации» самой философской установки. Природу и характер подобного «социального воплощения» философии лучше раскрывать на конкретных примерах, а в общем плане его резонно связывать с требованиями наличной кондиции философской деятельности.

Как специфический философский опыт, организованный воспроизводящимся движением «вызова и ответа», социальная философия в нетривиальном смысле — это вновь и вновь нерешенный вопрос, а «по состоянию на сегодняшний день» она может быть определена лишь «изнутри»: путем реконструкции ключевых черт этого опыта, отложившегося в авторских концепциях, которые получили признание в международном профессиональном сообществе.

Одним из ярких примеров подобным образом трактуемой социальной философии может служить то «коммуникативное» направление в современной критической теории, начало которого связано с работами Юргена Хабермаса 70–80-х годов, а сегодняшнее состояние представлено деятельностью Акселя Хоннета, Нэнси Фрэйзер, Шейлы Бенхабиб, Томаса Маккарти, Крэга Кэлхуна и др.¹ Развернутое рассмотрение данной традиции, само собой разумеется, невозможно осуществить в скромных рамках журнальной статьи, поэтому здесь мы ограничимся изображением ключевых элементов концепции ее основателя, выполненном в горизонте вопроса о социальной философии в нетривиальном смысле (заявленные в виде идеальных ожиданий предварительные характеристики последней задают каркас интерпретации и анализа данной концепции).

Следует отметить, что уже адекватное именование «экземпляра», избранного в качестве предмета анализа, далеко не очевидно и требует специаль-

¹ Весьма показательным, что в рамках данного направления было выработано самопонимание, в некоторых существенных пунктах сходное с предложенным выше нетривиальным пониманием социальной философии. В частности, Хоннет указывает на то, что социальную философию следует определять не через особенности ее предмета, а посредством экспликации специфичной для нее «постановки вопроса» (см.: Honneth, A. Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: Honneth, A. (Hg.) Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994).

ных исследовательских усилий. Известно, что после достаточно радикального пересмотра своих представлений 60-х годов Хабермас в 70-е осуществлял наработку новых теоретических оснований, завершившуюся синтезом двухтомной «Теории коммуникативного действия» (1981). На первый взгляд, именно так и следует обозначать социально-философскую концепцию «зрелого» Хабермаса, но при более внимательном рассмотрении оказывается, что на деле в книге представлена не одна (и единая) теория – некая «теория действия», – а целый комплекс теорий, выполненных в «коммуникативной» парадигме: (мета)философская теория рациональности, теория общества и изображение парадоксов и патологий общественной и культурной модернизации². При этом остается еще неясным, почему «коммуникативно-теоретический» подход должен охватывать именно указанные теории и устанавливать взаимосвязь между ними, а значит, в прояснении нуждается специфическая мотивация самого этого подхода.

Определенная ясность достигается при постановке в центр внимания заявления Хабермаса о реактуализации франкфуртской программы «критической теории общества», глубоко встроенного в архитектуру «Теории коммуникативного действия». В первом томе «Рациональность действия и общественная рационализация» Хабермас разрабатывает формулу «модернизация – это рационализация», отсылаясь к линии Вебер – Лукач – Адорно, и показывает, что общественная рационализация понималась здесь на основе понятия целерационального действия, внушенного рамками «философии сознания». В заключительном четвертом разделе «От Лукача к Адорно: рационализация как овещнение» он обращается к систематическому разбору концепций Адорно и Хоркхаймера и резюмирует: программа критической теории, предложенная в рамках Франкфуртской школы, потерпела неудачу не случайно – причина заключается в исчерпанности парадигмы «философии сознания». «Я покажу, – заявляет Хабермас, – что коммуникативно-теоретическая смена парадигмы позволяет вернуться к тому начинанию, которое в свое время было *превано* критикой инструментального разума; эта смена парадигмы делает возможным возобновление *оставленных* задач критической теории общества»³. Соответственно, во втором томе «К критике функционалистского разума» Хабермас разворачивает идею о том, что переход от когнитивно-инструментальной к коммуникативной рациональности позволяет придать новую жизнь формуле «модернизация – это рационализация» и в корне по-новому выстроить концепцию овещнения. Последняя глава заключительного раздела второго тома носит название «Задачи критической теории общества».

Итак, можно утверждать, что значимость «коммуникативной» парадигмы связана именно с «новым началом» критической теории общества, перспек-

² «Основное понятие коммуникативного действия... открывает доступ к трем тематическим комплексам, которые пересекаются друг с другом: прежде всего, речь идет о понятии коммуникативной рациональности, которое... противостоит когнитивно-инструментальной редукции разума; далее, о двухступенчатом понятии общества, которое... связывает парадигмы жизненного мира и системы; и, наконец, о теории модерна, которая объясняет тип социальных патологий, все более зримо проявляющихся сегодня...» (Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981. S. 8).

³ Ibid. S. 518.

тива которого является стержневой для всей книги и интегрирует ее основные тематические пласты. Однако при внимательном рассмотрении этот тезис о реактуализации обнаруживает симптоматическую двусмысленность: что именно предлагается возобновить — проект критики капитализма на основе союза эмансипационной философии с эмпирическим социально-научным знанием, развитый в программных работах Хоркхаймера 30-х годов, или же критику современной рациональности средствами негативистской философии истории, нашедшую наиболее яркое воплощение в «Диалектике просвещения»? Какую именно из двух принципиально различных и несоединимых в рамках целостной теоретической позиции стадий развития критической теории Франкфуртской школы? Ответ парадоксален: в строгом смысле, ни одну, ни другую, но, вместе с тем, как бы и обе сразу. Хабермаса «возобновляемая критическая теория» выглядит как кентавр, составленный из частей «ранней» и «поздней» Франкфуртской школы: заявляется интеграция философского знания с социально-научным (социологическим), но нацелена она на схватывание и критическое изображение феномена «современности» (модерна). И этот кентавр возможен в качестве целостной теоретической позиции только при том условии, что фактически предлагается вовсе не продолжение дела Франкфуртской школы в новых условиях, а оригинальная модель критической рефлексии, возникающая в ответ на наличные «вызовы» и обретающая облик посредством достаточно свободного комбинирования форм, заимствованных из подходящей традиции.

С учетом сказанного мы считаем возможным назвать эту модель «критической теорией «современности» (модерна)», полагая, что именно такое обозначение, а вовсе не «теория коммуникативного действия» — название *Hauptwerk* Хабермаса — фиксирует специфический смысл его «зрелой» социально-философской концепции. Дальнейший анализ последней покажет, что такая трактовка вполне соответствует собственному пониманию Хабермаса, но следует отметить, что такое самопонимание оформилось далеко не сразу. В частности, в «Теории коммуникативного действия» речь идет преимущественно о процессах модернизации, а не о феномене «современности» как таковом, отсюда — и неясности в существе заявленной критической теории. Впрочем, в интересующем нас плане своего рода дополнением к книге служит речь «Модерн — незавершенный проект», с которой Хабермас выступил в 1980 году, т. е. практически параллельно с выходом двухтомного труда.

Основные положения этой речи, имеющие характер программных заявлений, намечают целый ряд ключевых элементов «критической теории «современности»», впоследствии получивших развертку и обстоятельную проработку. Во-первых, недвусмысленно мотивировано обращение Хабермаса к теме «современности»: оно представляет собой полемическую реакцию на широко распространенное умонастроение, нашедшее свое оформление в теориях «постмодерна», «постпросвещения», «постистории». Во-вторых, «современность» трактуется весьма обобщенно: идея модерна тесно связана с развитием европейского искусства; однако феномен «современности» в его полноте попадает в поле зрения лишь тогда, когда мы не ограничиваемся эстетическим измерением. В-третьих, «современность» имеет харак-

тер некоего всеобъемлющего жизненного «проекта», намечающего перспективу разумной организации человеческой практики: «Проект модерна, сформулированный в 18 столетии философами Просвещения, состоит именно в том, чтобы неуклонно развивать объективирующие науки, универсалистские основания морали и права и автономное искусство в их своенравии (*Eigensinn*), и одновременно с этим высвободить накапливающийся таким образом когнитивный потенциал из его рафинированной формы и использовать для праксиса, т. е. для разумной организации жизненных отношений»⁴. Ниоим образом не ограничиваясь сферой философских идей, «современность» как проект находит свое реальное воплощение в процессах общественной и культурной модернизации. В-четвертых, развертывание «проекта модерна» внутренне противоречиво и порождает собственные патологии, являющиеся теневой стороной поступательной рационализации человеческой жизни. Общественная модернизация, движимая императивами экономического роста и повышения эффективности государственного администрирования, вторгается в коммуникативную структуру исторических жизненных миров; рационализация культуры сопряжена с обособлением абстрактных моментов разума (познавательного, нормативного и эстетического) и отрывом соответствующих «экспертных культур» от повседневного опыта. Тем самым, в-пятых, в самой внутренней перспективе «проекта модерна» появляются мотивы для его многоплановой критики. Здравая позиция, однако же, должна состоять не в поспешном прощании с «современностью», а в таком ее критическом осмыслении, которое намечает перспективы практической нейтрализации ее патологий.

Но даже с учетом этих дополнений, почерпнутых из речи о модерне, принципиальные черты социально-философской концепции Хабермаса лишь программно намечены, и без ответа остаются вопросы первостепенной важности: новая «критическая теория» и «современность» связаны пока лишь внешним образом, и неясно, как сама социально-критическая философия размещена относительно той «современности», которую она делает главным предметом своего внимания; неясно также, чем мотивировано убеждение в незавершенности «проекта модерна» и что представляет собой основополагающая система координат заявленной «новой критической теории», позволяющая аргументировано оспорить постмодернистскую диагностику времени.

Средством ответа на первый вопрос служит развернутая реконструкция «философского дискурса модерна», которую Хабермас осуществляет в первой половине 80-х⁵. Реконструируемая традиция, адекватным сегодняшним продолжением которой Хабермас считает свое собственное предприятие (обозначенное нами как «критическая теория «современности»»), возводится им уже не к Франкфуртской школе, а к Гегелю. Речь идет о дискурсе,

⁴ Habermas, J. Die Moderne — ein unvollendetes Projekt, in: Kleine politische Schriften IV. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981. S. 453.

⁵ В изображение Хабермасовой трактовки «философского дискурса модерна», предложенной им в одноименной книге 1985 г., нами включены некоторые емкие формулировки из его более поздней работы «Концепции модерна».

в котором «современность» становится философской темой; Гегель, по определению Хабермаса, был первым философом, разработавшим «ясное понятие модерна», поэтому именно к его идеям следует обратиться для того, чтобы понять, что исходно означала внутренняя связь между «современностью» и рациональностью, которая сегодня поставлена под вопрос.

Характеризуя «философский дискурс модерна» в его первичном виде, Хабермас, с опорой на Гегеля, проясняет три последовательно связанных вопроса.

Первый из них состоит в следующем: почему философия вообще обращается к толкованию специфики «модерного состояния», причем таким образом, что «современность» становится конститутивной философской темой? Ответ следует из того, что «современность» характеризуется специфическим осознанием времени: современный мир, как мир «новый», отграничивается от «старого» тем, что он открыт будущему, и начало эпохи вновь и вновь повторяется с каждым моментом настоящего, рождающим из себя новое. Именно настоящее, как продолжающееся обновление, как воспроизводящийся разрыв с прошлым, наделяется в рамках модерна исключительным достоинством. Взгляд, ориентированный в будущее, обращается из настоящего в прошлое, которое, таким образом, определяется как «предыстория», связанная с настоящим цепью единой судьбы. Мимолетная точка настоящего обретает значение благодаря тому, что она каждому поколению заново служит в качестве отправного пункта для постижения исторического времени в целом.

Этот современный опыт времени, указывает Хабермас, коренным образом затрагивает философию. Прежде философская теория должна была давать истинное представление о сущности мира — о всеобщих, необходимых и вечных чертах реальности самой по себе. «Но коль скоро философия должна осуществлять рефлексию на свое собственное местоположение в истории, то теория — постижение истины — получает временную характеристику. В поперечном горизонте настоящего, которое является источником переходящих, случайных и особенных событий, контекст обоснования пересекается с контекстом открытия. Если истинные философские прозрения все же вправе претендовать на независимую от контекста значимость, то философия должна пронизать это тревожащее настоящее и приводить его к понятию. Она может преодолевать границы исторического состояния, из которого берет начало сама философская мысль, лишь посредством того, что схватывает в понятии «современность» как таковую. Гегель был первым философом, сформулировавшим эту новую потребность «схватить в мысли» свое время⁶. Таким образом, «современность» тематизируется философией не как рассматриваемый извне предмет, а исходя из того, что, в качестве специфического темпорального опыта, она изнутри организует само философствование. Дискурс модерна характеризуется радикальной исторической саморефлексией философии. Придавая разворачивающейся во времени истории философское значение, он связывает воедино вневременное и переходящее и тем самым кардинальным образом изменяет характер философствования.

⁶ Habermas J. Konzeptionen Der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen // Ders. Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998. S. 198.

Вопрос *второй*: почему философское осмысление «современности» принимает форму рациональной критики (того, что есть фактически, наличного в его «неразумии») и чем эта критика руководствуется? Отталкивание от прошлого, утратившего свое руководящее значение, поясняет Хабермас, ведет к возникновению экзистенциально обостренного сознания ответственности за продолжение процесса, утратившего свою естественность. Мерила, которыми руководствуется «современность», уже не могут следовать образцам, заимствованным у других эпох: «модерн должен создать свою нормативность из самого себя»⁷. Коль скоро модерн определяется в противопоставлении к традиции, то, удостоверив себя, он находит опору в разуме, эту традицию разлагающем. Философское «схватывание своего времени в мысли» осуществляется силами универсалистского и активного разума Просвещения.

А направляющим началом рациональной критики является ключевая нормативная идея модерна — идея автономии, заключенная в принципе субъективности. Хабермас подчеркивает, что Гегель вырабатывает многомерную трактовку принципа субъективности: нормативное самопонимание модерна характеризуется не только идеей познавательно-теоретического «самосознания» (и критической установкой относительно унаследованного знания), но также моральной идеей «самоопределения» и эстетической идеей «самоосуществления», в совокупности задающими развертку идеи автономии. По Гегелю, это нормативное содержание модерна коренится в структуре самого разума, отображенной Кантовскими «Критиками». Соответственно, принцип субъективности воплощается не только в научно-познавательной, но также в морально-правовой и в художественно-эстетической сферах.

Наконец, *третий* вопрос: почему рациональная критика включает самокритику «современности», причем такую, которая осуществляется при помощи теории общества? Своеобразие опыта времени объясняет тему «кризиса», отличительную для самоуверенности «современности». Модерное сознание обнаруживает себя стоящим перед вызовом проблем, которые набрасываются из постоянно расширяющегося горизонта возможного и все менее предсказуемого будущего на все менее стабильное настоящее. Соответственно этому, в опыте «современности» обнаруживается внутренняя двойственность.

Гегель ставит вопрос о том, достаточно ли принципа субъективности в качестве источника таких нормативных ориентаций, которые были бы пригодны для критики разорванности современного мира. «В прошлом религия была по существу способом нравственной интеграции общественной жизни, а в настоящем религиозная жизнь поколеблена Просвещением. Однако при этом обнаруживается, что принцип субъективности неспособен заменить в сфере разума объединяющую силу религии. Одновременно религиозная ортодоксия вследствие бездумного сопротивления абстрактному Просвещению свелась к позитивности, которая лишает религию ее связующих энергий»⁸. Таким образом, культура Просвещения, по мнению Гегеля, представляет собой лишь абстрактную противоположность позитивной рели-

⁷ Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985. S. 16.

⁸ Habermas J. Konzeptionen der Moderne. S. 202.

гии. Поэтому в культурных и общественных областях, в которых воплощается принцип субъективности, Гегель обнаруживает все тот же «позитивизм»: «“Позитивность” отчуждающих институций и овещненных социальных отношений разоблачает принцип субъективности как принцип репрессии, которая отныне выступает завуалированным насилием самого разума»⁹.

Гегелевская «Философия права» и была, в трактовке Хабермаса, попыткой концептуализировать это двойственное воплощение разума в обществе, т. е. в социальных порядках семьи, рыночной экономики и национального государства. «Сфера социального – то, что мы сегодня называем “обществом” – именно с точки зрения диалектики Просвещения раскрылась как та в высшей степени двусмысленная область явлений, которая требует критического толкования. Поэтому философия нуждается в теории общества, которая в рамках философской установки диалектики Просвещения собственными методами осуществляет свою исследовательскую программу диагностики времени»¹⁰.

Таким образом, резюмирует Хабермас, Гегель – это первый мыслитель, для которого модерн стал конститутивной философской проблемой. Он определил в качестве основной задачи философии «критическое самоуверие модерна» (уверование модерна в себя самом, включающее его самокритику) и показал, что эта задача должна решаться путем раскрытия внутренней диалектики «современности». В концепции Гегеля впервые была намечена понятийная констелляция «современности», рациональности и исторической диалектики, тем самым он и положил начало «философскому дискурсу модерна». Однако, как указывает Хабермас, сам же Гегель в конце концов и разрушает эту констелляцию. Рациональность рассудка, который является собственным достоянием модерна и признается в качестве единственного источника обязательности, должна быть расширена до разума. Однако этот разум в итоге оказывается настолько всемогущим, что решает исходную проблему самоуверования модерна не просто хорошо, а «чересчур хорошо»: фактически он занимает место провидения. Таким образом, Гегелевская философия удовлетворяет потребность «современности» в критическом самообосновании лишь за счет лишения критики остроты.

Поэтому Гегель, образцово поставив проблему самоуверования модерна (и тем самым положив начало специфической форме философствования), сам эту проблему не решил. Послегегелевская динамика философского дискурса «современности» определяется, по Хабермасу, образованием трех основных «философских партий». С одной стороны в споре о модерне находятся младогегельянцы, которые радикализируют гегелевский проект философской самокритики «современности», так или иначе уповая на революционную практику. С другой стороны – правогегельянцы, которые основываются на Гегелевском убеждении в том, что разумная субстанция государства и религии может и должна компенсировать нестабильность гражданского общества. И с третьей – Ницше, разоблачающий драматургию разума в целом и трактующий разум как одно из средств воли к власти. Из этих партий только младо-

⁹ Ibid. S. 203.

¹⁰ Ibid. S. 204–5.

гегельянцы, освободившие идею философской самокритики «современности» от груза Гегелевского понятия разума, явились действительными продолжателями его начинания. Две другие партии, участвующие в споре о модерне, разрушили внутреннюю взаимосвязь между «современностью» и рациональностью и поэтому стали, в трактовке Хабермаса, отправными точками «вырожденных» линий развития философского дискурса модерна.

В рамках младогегельянской линии «классическое понятие модерна», первоначально определенное Гегелем, было с помощью социально-теоретических средств развито далее Марксом, Максом Вебером и западным марксизмом от Лукача до Адорно. Однако в итоге эта традиция запуталась во внутренней противоречивости критики современной рациональности, основанной на предпосылках «философии сознания». Отгалкиваясь от этой констатации (уже знакомой нам по «Теории коммуникативного действия»), Хабермас заключает, что критическое самопонимание модерна требует ныне иного подхода в трактовке разума. Такую перспективу открывает «лингвистический поворот» в постметафизической философии XX века, а основные черты намечает конвергенция идей Хайдеггера и Витгенштейна: «Классическая концепция модерна, как мы видели, была развита на предпосылках философии сознания. В результате лингвистического поворота менталистское понятие разума, центрированного в субъекте, было заменено детрансцендентализованным понятием ситуированного разума. Этим был проложен путь к постклассической критике модерна»¹¹. Таким образом, резюмирует Хабермас, проект самокритического удостоверения «современности» может получить продолжение на основе другого понятия разума: воплощенного в языке и «ситуированного»¹².

Однако непосредственной реакцией на раскрытие предпосылочности разума стали постструктуралистская «тотальная критика разума» и постмодернистское преодоление «современности», опирающиеся на реактуализацию идей Ницше. Реконструкция, предложенная Хабермасом в «Философском дискурсе модерна», служит демонстрации того, что эта «ницшеанская» радикальная критика, вопреки своей внешней привлекательности и сегодняшней популярности, принципиально ущербна. Недиалектическая критика современного принципа субъективности ведет к отречению от того нормативного содержания, которое этим принципом вводилось: отбрасывается нормативное предвосхищение самосознательной практики, в которой солидарное самоопределение всех могло бы быть связано с аутентичным самоосуществлением каждого отдельного человека. Однако именно эти нормативные интуиции скрыто направляют саму тотальную критику разума и «современности», так что постструктуралистско-постмодернистская критика самопротиворечива: она основана на неявном признании того, что в явной форме ниспровергается. Кроме того, тотальный характер критики делает ее невосприимчивой к внутренней двойственности «проекта модерна» и неспособной изобразить действительные парадоксы и патологии общественной и культурной модернизации.

¹¹ Ibid. S. 221–2.

¹² У нас нет возможности останавливаться здесь на трактовке Хабермасом развития постметафизической философии, кризиса типа философской рациональности, основанного на «модели сознания» и перехода к модели языковой коммуникации. См. об этом: Фурс В. Н. Философия незавершенного модерна Ю. Хабермаса. Минск: Экономпресс, 2000. С. 19–48.

Хабермас отмечает, что именно вызов постструктуралистской критики разума позволяет определить перспективу, исходя из которой им реконструируется развертывание философского дискурса «современности»¹³. Следует, однако, подчеркнуть, что социально-философская концепция Хабермаса мотивирована интерференцией различных «вызовов». Уже в речи о «незавершенном проекте модерна» Хабермас обозначил три сегодняшние разновидности консерватизма, противостояние которым он считает актуальным. Реальным поводом для возникновения этих вариантов консерватизма являются апории, характеризующие развертывание «современности» в измерениях культурного модерна и общественной модернизации. «Староконсерваторы», движимые ностальгией по утраченному субстанциальному единству, отрицают «современность» в целом и выступают за возврат к до-модерным формам жизни; в последнее время «староконсерватизм» получил дополнительный импульс благодаря обострению экологических проблем. «Неоконсерваторы» приветствуют развитие современной науки как средства обеспечения технического прогресса, капиталистического роста и рационального управления, но стремятся заглушить взрывной потенциал культурного модерна, отказывая научной рациональности в выполнении функций жизненной ориентации и освобождая политику от требований нравственного оправдания. Наконец, «младоконсерваторы», опираясь на опыт эстетического модерна, обосновывают позицию радикального антимодернизма (во Франции, указывает Хабермас, эта линия ведет от Батая через Фуко к Деррида).¹⁴ Подобное картографирование консерватизма вполне соответствует картине, представленной в «Философском дискурсе модерна», где Хабермас еще добавляет, что именно послегегелевская ситуация является в определенном смысле модельной: в сегодняшних столкновениях воспроизводится конфигурация тогдашних «философских лагерей». С одной стороны (структурно — в младогегельянском лагере) позиционируется сам Хабермас, с другой — располагаются старо- и неоконсерваторы, примыкающие к правогегельянской линии, и с третьей — «младоконсерваторы», позиция которых восходит к Ницше¹⁵.

Таким образом, следуя собственной трактовке Хабермаса, можно сказать, что его социально-философская концепция, основанная на убеждении в незавершенности «проекта модерна», возникает в ответ на вызов своеобразной «консервативной констелляции», т. е. мотивирована в каком-то смысле политически. Это ключевой тезис, но он нуждается в разъяснении, которое мы можем почерпнуть, в частности, из книги «Новая необозримость» (1985) — сборника работ, содержащих «политически акцентированные дополнения к философскому дискурсу модерна».¹⁶

Конститутивным свойством современного осознания времени является, по Хабермасу, внутренне напряженное единство исторического и утопического измерений, лишь на первый взгляд кажущихся взаимоисключающими. Утопические энергии здесь включены в само историческое сознание: они

¹³ Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. S. 7.

¹⁴ Habermas, J. Die Moderne — ein unvollendetes Projekt. S. 463–464.

¹⁵ Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. S. 57–88.

¹⁶ Ibid. S. 8.

проявляются в набрасывании альтернативных возможностей жизни, имеющих реальную почву в историческом процессе; в свою очередь, этот «перевес ожиданий» сдерживается скептическим противовесом фактического исторического опыта.

Однако особенностью наличной ситуации является порожденная самим модерном «необозримость»: многообещающий горизонт будущего уже не просматривается, он «надвинулся» и определяется главным образом негативно — угрозами всеобщим жизненным интересам. Непосредственной реакцией на этот фактический опыт стали попытки вообще освободить историческое сознание от груза завышенных ожиданий, генерируемых «современностью». Социальные утопии, начиная с 19 века вплетенные в историческое мышление, будили ожидания, которые казались вполне реалистическими. Науку, технику и планирование они представляли в качестве надежных инструментов разумного контроля над природой и обществом, но именно эти упования разрушаются сегодня практическими очевидностями. Поэтому неудивительно, что востребованы и влиятельны теории, утверждающие, что именно утопическая компонента «современности» приводит ее к саморазрушению: автономия оборачивается зависимостью, эмансипация — подавлением, рациональность — неразумием.

По мнению Хабермаса, ситуация «необозримости» свидетельствует не об исчерпании утопических энергий вообще, а о том, что достигла своего завершения одна вполне определенная утопия, которая в прошлом кристаллизовалась вокруг веры в потенциал общественного труда. Вся организация буржуазного общества несла на себя отпечаток абстрактного труда (в этом были едины столь несходные классики социальной теории, как Маркс и Вебер); соответственно этому, и утопические ожидания были ориентированы на сферу производства и связывались с освобождением труда от внешнего определения и совпадением самостоятельности с материальной жизнью. Указывая на то обстоятельство, что утопия «общества труда» в значительной мере определила политические реалии XX века, Хабермас имеет в виду не только советский коммунизм, но и социал-демократический реформизм в массовых демократиях Запада, хотя этот последний проект социального государства, утвердившийся после второй мировой войны в западных странах, впитал в себя также наследие буржуазных движений эмансипации и традиции демократического правового государства. И вот к середине 70-х г. стали очевидными границы проекта социального государства, без того чтобы просматривалась приемлемая альтернатива. Таким образом, заключает Хабермас, новая необозримость характеризует ситуацию, в которой идея социального государства, в значительной степени основанная на утопии общественного труда, утрачивает способность намечать будущие возможности лучшей и более безопасной совместной жизни.¹⁷

Разрешение ситуации видится Хабермасу на пути рефлексивизации проекта социального государства: здесь темой становится то, что было скрытой предпосылкой утопии общественного труда, — коммуникация, производя-

¹⁷ Habermas J. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien, in: Ders. Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985. S. 147.

щая социальную солидарность. С введением этой темы утопические акценты смещаются с понятия труда на понятие коммуникации и изменяется характер утопического измерения, поскольку преодолеваются две иллюзии в самопонимании «современности». Одна из них связывала счастье и социальное освобождение с ростом производства и увеличением человеческого могущества; в результате проекты рациональных форм жизни переплетались с планами господства над природой и мобилизации общественных сил. Но еще более важным является преодоление другой – «методической» – иллюзии, ориентировавшей утопические энергии на представление жизненных возможностей в виде конкретной формы жизни, эмпирически достижимой в более или менее отдаленном будущем: это, по Хабермасу, и есть утопия «в дурном смысле слова».¹⁸

Таким образом, «политические дополнения к философскому дискурсу «современности»» позволяют интерпретировать убеждение в незавершенности «проекта модерна» как, прежде всего, отстаивание динамического сплетения утопических предвосхищений и фактического исторического опыта. Причем, сплетения, имеющего философскую и политическую ипостаси: современный опыт времени является и порождающей структурой философского дискурса, и той средой, в которой движется наше политическое мышление и разворачиваются политические споры.¹⁹ Хабермасова «современность» – это «средний термин», связывающий воедино философскую рациональность и политическую злобу дня. Ясно, что такое связывание работает в обоих направлениях: как позволяет философии предметно включиться в политические дискуссии, так и открывает перспективу имманентной политизации философии. В рамках нашего исследования интерес представляет именно последнее: не выстраивание «политической философии», определяемой по своему предмету (по рассмотрению «политических проблем»), а внутреннее превращение самого философствования в специфическую политическую практику. Выдвижение «незавершенного проекта модерна» в противостоянии «консервативной констелляции» (заметим, сводящей воедино политический и философский консерватизм) представляет собой не что иное, как акт учреждения подобной «философской политики».

Перспективу сегодняшнего продолжения традиции философского дискурса модерна Хабермас, как уже отмечалось, связывал с «неклассической концепцией “современности”»: именно последняя задает основополагающую систему координат заявленной Хабермасом «новой критической теории». Как представляется, «классическая концепция модерна» включает минимум три измерения: *рациональность* (универсалистский разум, противопоставляемый нерелективным «предрассудкам», и основанный на рациональном познании контроль над силами природы и общественными процессами), *субъективность* (автономная индивидуальность как субъект мышления и действия, противопоставляемая гетерономной растворенности индивидуума в той или иной общности) и *историчность* (всемирно-историческая телеология прогресса, охватывающая рост рациональности и эмансипацию). И раз-

¹⁸ Ibid. S. 162.

¹⁹ Ibid. S. 141.

работанная Хабермасом «неклассическая концепция модерна» может быть систематически изображена как последовательное переосмысление указанных измерений. Соответственно, она включает: 1) радикально постметафизическую концепцию рациональности — «профанной» и имеющей социально-политическую определенность коммуникативной рациональности; 2) неклассическую модель субъективности, основанную на интересубъективистской трактовке Я-идентичности, и 3) нетелеологическую трактовку историчности, развитую в концепции социальной эволюции. Кратко опишем эти слагаемые «неклассической концепции модерна».

Хабермас разрабатывает такую модель рациональности, в которой последняя вписывается в повседневную коммуникативную практику, опосредованную использованием естественного языка. Основопологающим тезисом Хабермасовой философии языка — «универсальной» или «формальной прагматики», — почерпнутым из теории речевых актов, является тезис о перформативности речи. Речевым актом, помимо того, что высказывается определенное содержание (пропозициональная часть), выполняется некоторое вполне реальное действие, нечто совершается (перформативная часть). Тем самым темой рассмотрения становится имманентная действенность речи, которая нечто создает. Причем речь может быть действенной двояким образом: во-первых, если она используется как средство для достижения воздействия на слушателя в интересах говорящего. Это, по существу, монологическое использование речевых выражений, обеспечивающее «перлокутивные эффекты». Во-вторых, речь может использоваться коммуникативно в собственном смысле слова — для достижения взаимопонимания. Тогда речевые акты создают «иллокутивные эффекты», обладающие связывающей участников силой: производится интересубъективное согласие.

Хабермасом именно такая коммуникативная практика помещается в центр рассмотрения; соответственно, опорным концептом формальной прагматики становится «взаимопонимание» (*Verständigung*). Это практика связанного обмена речевыми актами, изображаемая как динамический процесс, направленность которого задается различием минимального и максимального смысла «взаимопонимания». Первый предполагает, что участники коммуникации обоюдно понимают значение используемых ими языковых выражений, тогда как второй — достижение между участниками специфического согласия, являющегося «телосом» процесса взаимопонимания. Согласие достигается по поводу «притязаний на значимость» (*Geltungsanspruch*), содержащихся в речевом акте говорящего, и состоит в признании этих притязаний слушателями. Самым очевидным примером притязаний на значимость является истинность; скажем, перформативный аспект речевого акта «снег белый» реконструируется так: «настоящим утверждается, что высказывание «снег белый» истинно», т. е. речевым актом выдвигается притязание на истинность определенного пропозиционального содержания. Позиция формальной прагматики состоит, однако, в том, что спектр значимости к истинности не сводится, более того, именно подобное сведение лежит в основе той «когнитивистской редукции разума», которая возобладала в западной философской традиции и на преодоление которой нацелена модель коммуникативной рациональности. По подсказкам философии языка Карла Бюле-

ра – в каждом акте языковой коммуникации некто говорит кому-то о чем-то – Хабермас выделяет три основных притязания на значимость: наряду с предметной истинностью (*Wahrheit*) – также нормативную правильность (*Richtigkeit*) и субъективную искренность (*Wahrhaftigkeit*). Задавая принципиальную многомерность речевого акта, эти притязания на значимость представляют собой «прагматические универсалии», хотя они, конечно же, в разной степени выражены в различных типах речевых актов и в многообразии прагматических ситуаций. Способность строить свои и воспринимать чужие речевые выражения в трехмерном пространстве притязаний на значимость образует «коммуникативную компетенцию» участников.

Итак, «телосом взаимопонимания» является производство согласия – интерессубъективной общности, основанной на признании притязаний на значимость, выдвигаемых участниками коммуникации.²⁰ Ясно при этом, что,

²⁰ Следует подчеркнуть, что для данной модели коммуникативных практик «телеология согласия» имеет принципиальное значение. Опираясь на основополагающий тезис семантики истины Фреге (значение предложения понимают тогда, когда знают условия, при которых это предложение является истинным), Хабермас в первом приближении констатирует наличие внутренней связи между значением и значимостью. Двигаясь в русле прагматического поворота в теории значения, позволяющем преодолеть когнитивистские абстракции, Хабермас обобщает понятие условий истинности до условий значимости языкового выражения вообще (наряду с объективной истинностью они включают также нормативную правильность и субъективную искренность). Тогда фундаментальный тезис формально-прагматической теории значения гласит: мы понимаем речевой акт тогда, когда знаем условия, делающие его приемлемым. Притязание на значимость основывается на потенциале оснований, которыми это притязание при необходимости может быть подкреплено. Основания интерпретируют условия значимости и тем самым принадлежат к тем условиям, которые делают притязание на значимость достойным интерессубъективного признания, а соответствующее выражение – приемлемым.

Иными словами, уже простое понимание языковых выражений требует восприятие притязаний на значимость и языковому взаимопониманию в целом (даже в минимальном смысле) присуща рационально мотивирующая сила. Уже ближайшая иллокутивная цель говорящего – быть понятым – указывает на более отдаленную цель – принятие заявленного слушателем притязания.

Следует также отметить, что философия языка Хабермаса претерпела определенную эволюцию, в ходе которой эта телеологическая модель языкового взаимопонимания под воздействием критики была несколько смягчена. В частности, «телос взаимопонимания», который в работе «Что такое универсальная прагматика?» (1976) приписывался Хабермасом языку в целом, в более позднем тексте «Рациональность взаимопонимания» (1996) связывается уже лишь с коммуникативным (в узком и специфическом смысле) использованием языковых выражений. Кроме того, в этом же позднем тексте Хабермас вводит различие между «сильным» и «слабым» модусами взаимопонимания, стараясь интегрировать в свою концепцию коммуникативное несогласие. Согласие (*Einverständnis*) в сильном смысле имеет место только тогда, когда участники могут принять некоторое притязание на значимость, исходя из одних и тех же оснований. А взаимопонимание (*Verständigung*) в более широком и ослабленном смысле достигается также и тогда, когда один участник видит, что его партнер в свете своих предпочтений при данных обстоятельствах имеет хорошие основания для заявленного намерения, но сам он в свете собственных предпочтений не должен их принимать. т. е. основания, которые хороши для него, без того, чтобы другой участник коммуникации должен был принимать эти основания в свете собственных предпочтений. В этом последнем случае согласие достигается лишь относительно серьезности намерений говорящего, но по существу дела каждый остается при своем мнении (Habermas, J. *Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität*, in: Ders. *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999. S. 116–117).

поскольку осмысленная реакция слушателей строится по типу да/нет, т. е. поскольку претензии, содержащиеся в речевых актах говорящих, могут быть как приняты, так и отклонены, коммуникативное достижение согласия само по себе является довольно рискованным предприятием. Вместе с тем, следует принимать во внимание, что в практиках повседневной коммуникации эта intersубъективная общность отчасти рутинно воспроизводится на основе «фонового консенсуса» (Hintergrundkonsens), предшествующего между участниками и служащего охранительным противовесом для риска разногласия. Но вот коль скоро этот фоновый консенсус поколеблен и в отношении хотя бы одного притязания на значимость выдвигается сомнение в его состоятельности, «наивная» коммуникация продолжаться далее не может, и в этой «точке бифуркации» возможны либо переход от коммуникативного действия к стратегическому (предполагающему использование речи для воздействия говорящим на слушателя в собственных интересах), либо переход к «дискурсу».

Дискурс, в трактовке Хабермаса, представляет собой аргументативный способ достижения согласия. Причем дело состоит не просто в использовании аргументов, а в том «ненасильственном принуждении лучшего аргумента», которое определяется формальными свойствами дискурса и служит критерием рационального согласия. Необходимо, чтобы сама организация дискурса (как теоретического, так и практического) допускала поступательную радикализацию рефлексии участников на предпосылки «наивной» коммуникации. В качестве первого ее шага Хабермас обозначает сам переход к дискурсу как надлежащую реакцию на неприятие выдвинутых притязаний на значимость. Тогда вторым шагом является занятие участниками «теоретической позиции»: оправдание проблематизированного притязания, исходя из некоторой достаточно общей системы представлений. Соответственно, третий шаг позволяет, заняв уже метатеоретическую позицию, оценить приемлемость представляемых оппонентами альтернативных «теорий» и модифицировать первоначально принимавшиеся собственные обобщенные допущения. Наконец, четвертый шаг, радикализируя метатеоретическую позицию, позволяет осуществить «рефлексию на систематические изменения моделей оправдания».

Как считает Хабермас, если мы имеем возможность проходить в дискурсе указанные ступени рефлексии, то возможна рациональная мотивация принятия спорного притязания на значимость, т. е. о достижение рационального согласия. Повседневная коммуникативная практика внутренне рефлексивна, так что в процессы взаимопонимания встроено расслоение на действие и дискурс, представляющий собой рефлексивный контур действия. И дискурс не «выше» коммуникативного действия уже потому, что предметное согласие достигается именно в плоскости последнего и именно в нее следует вернуться из дискурса после согласования предпосылок выдвигаемых притязаний на значимость. Рациональный характер согласия определяется передвижением от коммуникативного действия к дискурсу, по ступеням последнего и от дискурса обратно к коммуникативному действию.

Если предположить, что структура коммуникации обеспечивает полную свободу такого передвижения, то можно говорить об «идеальной речевой

ситуации»: «Идеальной я называю такую речевую ситуацию, в которой коммуникация не нарушается не только случайными внешними воздействиями, но и принуждениями, которые следуют из структуры самой коммуникации. Идеальная речевая ситуация исключает систематические искажения коммуникации»²¹. Таким образом, разумный консенсус может быть отличен от ложного согласия в конечном счете только посредством соотнесения с идеальной речевой ситуацией. Но каков статус последней? Ясно, что трактовка ее в качестве эмпирически достижимого состояния была бы утопией «в дурном смысле». «Идеальная речевая ситуация», полагает Хабермас, — это допущение, которое с неизбежностью делается самими участниками коммуникации. Ведь их притязания на значимость подобны двуликому Янусу: они выдвигаются и получают фактическое признание «здесь и сейчас», но содержание притязаний «трансцендирует» любые локальные контексты, поскольку заявленная в них значимость (будь то предметная истинность, нормативная правильность или субъективная искренность) выходит за пределы фактических обстоятельств места и времени и наличного круга участников коммуникации и подразумевает возможность универсального расширения дискурса. Благодаря этой двойственности притязаний на значимость в фактической коммуникации содержится момент безусловности или, иначе говоря, коммуникативная практика взаимопонимания представляет собой динамическое единство реального и идеального.

Идеальная речевая ситуация, контрфактически предвосхищенная участниками в реальном процессе коммуникации, выступает как действенная фикция: это предвосхищение позволяет с фактически достигнутым согласием связывать притязание на его рациональный характер. Заявленная универсальная значимость служит виртуальным основанием фактического согласия, тем самым предвосхищение идеальной речевой ситуации задает критический масштаб, сообразно которому любое фактически достигнутое согласие может ставиться под вопрос и перепроверяться. Местоположением коммуникативной рациональности являются именно эти «прагматические идеализации», осуществляемые участниками повседневной коммуникации.

Модель коммуникативной рациональности (в ее Хабермасовой версии) изменяет самопонимание философии в двух основных моментах. Первое изменение можно назвать «профанированием философской рациональности»: философия, сохраняя свою универалистскую установку, утрачивает экстраординарность и погружается в «профанный» контекст коммуникативных практик. Философия в ее роли «хранителя рациональности» не занимает привилегированной позиции относительно «профанов», поскольку первично рациональна сама повседневная коммуникация, а философия, действуя в реконструктивной установке, лишь систематически переводит в явную форму то неявное know-how, которым уже обладают сами участники коммуникации. Хабермас исповедует более радикальный контекстуализм, нежели Карл-Отто Апель и Вольфганг Кульман, настаивающие в своей — «фундаменталистской» — версии модели коммуникативной рациональности на необхо-

²¹ Habermas, J. Wahrheitstheorien, in: Ders. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984. S. 177.

димости ее предельного обоснования в рамках «трансцендентальной языковой игры философии». В этой связи Хабермас недвусмысленно заявляет: «Не имеется никаких метадискурсов, понимаемых в том смысле, что дискурс более высокого порядка мог бы предписывать правила подчиненному дискурсу. Игры аргументации не образуют иерархии. Дискурсы принципиально открыты». ²² Формула модификации философской рациональности, предложенной Хабермасом, может выглядеть так: «прагматизация вплоть до отказа от трансцендентализма, но с сохранением универсализма». Подчеркнем еще раз, что модель коммуникативной рациональности претендует на учет, наряду с познавательным, также нормативного и экспрессивного аспектов разума, преданных забвению «западным логоцентризмом».

Второе изменение состоит в том, что в рамках модели коммуникативной рациональности философствование получает социально-политическую определенность. «Идеальная речевая ситуация» определяется через устранение «систематически искаженной коммуникации» и, таким образом, требует для своего описания социально-политических терминов. Структурное принуждение, искажающее коммуникацию, воплощается в несимметричных отношениях между участниками, ограничивающих право одних проблематизировать притязания на значимость, выдвигаемые другими, в закрытости круга участников коммуникации, «сговоре за счет третьих» и т. п. «Я придерживаюсь представления о том, — заявляет Хабермас, — что общественные патологии могут быть поняты как формы проявления систематически искаженной коммуникации. (...) Макросоциологические отношения власти отражаются в той микрофизике власти, которая встроена в структуры искаженной коммуникации». ²³ Таким образом, модель коммуникативной рациональности открывает перспективу трансдисциплинарного философско-социального синтеза, в котором средствами социологической теории разворачиваются прозрения коммуникативной философии языка.

Концепция субъективности, образующая второе измерение Хабермасовой неклассической трактовки «современности», тезисно может быть представлена следующими тремя пунктами. Во-первых, она основана на перформативном использовании понятия индивидуальности. Тем самым индивидуальность мыслится не как свойство, которое приписывается человеку из перспективы внешнего наблюдения, а как его собственное достижение: отдельный человек сам определяет себя в качестве самостоятельного субъекта. Когда говорится об индивидуальности, речь идет о представлении самого себя, посредством которого выдвигается притязание на признание незаменимой идентичности Я, проявляющейся в осознанном образе жизни. Индивидуальная идентичность должна пониматься как жизненный проект, заявляемый в перформативной установке и претендующий на признание других. А самосознание, опосредующее этот проект, — это не отношение познающего субъекта к самому себе, а этическое самоуверие вменяемого лица, практическое самопонимание компетентного субъекта речи и действия.

²² Habermas, J. Entgegnung, in: Honneth, A., Joas, H. (Hrg.) Kommunikatives Handeln. 3. Aufgabe. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002. S. 350.

²³ Ibid. S. 342, 372.

Во-вторых, развитая Хабермасом концепция субъективности основана на интерессубъективистской трактовке Я-идентичности. Находясь в интерессубъективно разделяемом горизонте жизненного мира, отдельный человек проектирует себя как тот, кто ручается за относительно четко установленную непрерывность истории своей жизни; и в будущем он хотел бы, в свете своей обретенной индивидуальности, опознаваться как тот, кем он себя сделал.

Подобное самопонимание, выраженное в целостности жизненного проекта, требует подтверждения со стороны других — фактических или потенциальных — участников взаимодействия; таким образом, прочность структур Я-идентичности коренится в отношениях взаимного признания. «Никто не обладает своей идентичностью как собственностью. (...) Самость этического самопонимания не является абсолютно внутренним достоянием индивидуума. То Я, которое в моем самосознании кажется чем-то сугубо собственным, не может обеспечиваться лишь моими собственными силами и лишь для меня одного — оно не «принадлежит» мне. Напротив, это Я обладает интерессубъективным ядром, поскольку процесс индивидуализации, из которого оно происходит, проходит через сеть опосредованных языком интеракций».²⁴

В-третьих, динамический характер Я-идентичности коррелирует с динамическим единством идеального и реального в процессах языкового самопонимания. Хабермас развивает этот тезис, используя понятийный аппарат, предложенный в символическом интеракционизме Дж. Г. Мида, в частности, различение двух ипостасей Я-идентичности: «me» («конвенциональное Я») и «I» («импульсивное Я»). «Me» складывается как продукт интериоризации «обобщенного другого», усвоения действующим лицом обобщенных поведенческих ожиданий со стороны социального окружения. В отличие от этой инстанции, «I» предстает инстанцией спонтанности, которая обнаруживает себя двояким образом: как инстинктивными побуждениями, подлежащими социальному контролю, так и творческими инновациями, перестраивающими застывшие рамки контроля.

В динамике Я-идентичности «me» предстает как консервативная сила, эта инстанция привязана к налично существующему. Она воспроизводит в себе утвердившиеся формы жизни и институты. Рассмотренное как инстанция морального сознания, «me» руководствуется конвенциональными нормами тех или иных сообществ. Напротив, «I», в трактовке Хабермаса, представляет собой инстанцию постконвенционального морального сознания, которое руководствуется универсальными принципами и, тем самым, дестабилизирует все и всякие частные системы правил. Постконвенциональную Я-идентичность характеризует идеализированное единство всеобщности и индивидуальности. С одной стороны, она содержит в себе безусловное притязание на уникальность и незаменимость, которая порывает с усредняющими конвенциональными нормами. С другой стороны, этой идеализированной индивидуальности отвечает идеализированное коммуникативное сообщество, поскольку постконвенциональная Я-идентичность может стабилизировать себя лишь в предвосхищении симметричных отно-

²⁴ Habermas, J. Individuierung durch Vergesellschaftung, in: Ders. Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988. S. 209.

шений невынужденного взаимного признания. «Идеализированное допущение универсалистской формы жизни, в которой каждый может принимать перспективу любого другого и может рассчитывать на взаимное признание всеми, делает возможным обобществление индивидуированного существа — индивидуализм как оборотную сторону универсализма». ²⁵

Таким образом, человек идет к своему Я «окольным путем» — через других, причем как через усвоение ожиданий наличных других, так и через контрфактически предполагаемый универсальный дискурс. Это значит, что человеческое Я, взятое в целом, «коммуникативно эксцентрично»: оно обладает интересубъективным ядром как своего рода смещенным центром тяжести. А динамическое напряжение между претензиями пост-конвенциональной Я-идентичности и наличными общественными формами («свернутыми» в структуры «конвенционального Я») разрешается в историческом времени.

Третье слагаемое «неклассической концепции модерна», обеспечивающее переосмысление историчности, образует у Хабермаса теория социальной эволюции. Исходным пунктом в определении последней является ее принципиальное отличие от теории исторического процесса. Прорабатывая вопрос о соотношении теории социальной эволюции с историческим исследованием и историописанием, Хабермас подчеркивает, что историческое исследование, в той мере, в какой оно осуществляется в установке типологического сравнения социальных структур, выполняет важную эвристическую функцию при формировании эволюционных теорем. Историческое исследование выполняет также незаменимую техническую функцию при фактической проверке этих теорем. Однако теория социальной эволюции, в свою очередь, не вправе брать на себя руководство историописанием. Если положения теории эволюции применяются к построению всеобщей истории, то возникают смешанные (теоретическо-нарративные) формы, являющиеся в высшей степени сомнительными. Коль скоро теоретические положения проецируются на историю человечества, то формальные предпосылки исторического повествования (единства и непрерывности) приобретают субстанциальный (и тем самым — дезориентирующий) смысл: «Тогда дело представляется так, как будто *тотальность* истории является предметом нарративно переписанной теории эволюции и как будто эволюция осуществляется в родовом субъекте, носителе *непрерывно* протекающей *родовой истории*. Поскольку мы в качестве действующих субъектов всегда находимся в провинциальном положении относительно будущего (так как история «еще не завершена»), то теория *развития*, предстающая как теория *истории*, предлагает невыполнимое — предсказывать исторические процессы (и принимать на себя роль «пророчества»)». ²⁶ Всемирная история не теоретизируема, и любая попытка перевести теорию эволюции в нарративный план приведет к воссозданию телеологической философии истории.

Отмежевание концепции социальной эволюции от теории исторического процесса основывается у Хабермаса на отличии рационально реконструируемой логики развития общественных структур от динамики развития

²⁵ Ibid. S. 226–7.

²⁶ Habermas, J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Suhrkamp, 1976. S. 247.

их эмпирических субстратов. Происходит ли вообще переход к новым структурам, а если происходит, то когда, зависит от случайных обстоятельств – это эмпирический вопрос. Необратимость характеризует рационально реконструируемую последовательность ступеней развития, а не случайные по своей природе исторические процессы; соответственно, регрессивное движение вполне возможно и часто имеет место в истории. Непригодность теории социальной эволюции в качестве основы для предвидения будущего определяется также тем, что логика развития может реконструироваться только для таких структур и компетенций, которые доступны для нас на сегодняшнем уровне развития нашего общества.

Предметное своеобразие теории социальной эволюции определяется тем, что она реконструирует развитие нормативных структур, организующих коммуникативные отношения действующих лиц. «...Я убежден в том, что нормативные структуры не просто следуют линии развития процесса воспроизводства и подчиняются модели системных проблем, а имеют *собственную историю*. (...) Я бы даже выдвинул тезис о том, что развитие этих нормативных структур является инициатором социальной эволюции, поскольку новые принципы общественной организации означают новые формы социальной интеграции, а они, в свою очередь, только и делают возможными использование наличных или создание новых производительных сил, равно как и рост общественной сложности». ²⁷ В плане развития нормативных структур прогресс измеряется не решением технических задач и не выбором правильных стратегий, а intersубъективностью взаимопонимания, и этот прогресс может быть конкретизирован как рост рациональности. Ведь рационализация действия сказывается и на нормативных структурах, поскольку действие может быть рационализировано не только в техническом аспекте используемых средств, но и в морально-практическом аспекте вменяемости субъекта и способности оправдания норм действия. Рационализация означает здесь преодоление принуждения, скрытого в структуре коммуникативных отношений, той систематически искаженной коммуникации, в которой взаимопонимание поддерживается лишь как видимость.

Реконструкция Хабермасом развития нормативных структур опирается на допущение гомологии, имеющей место между формированием практического «Я» и социальной эволюцией. «Структуры языково созданной intersубъективности, которые могут прототипически изучаться на элементарных речевых действиях, – полагает Хабермас, – одинаково конститутивны для систем как общества, так и личности. Общественные системы могут пониматься как сети коммуникативных действий; личностные системы могут рассматриваться в аспекте владения языком и дееспособности. Когда общественные институты и компетенции действия социализированных индивидуумов изучаются в своих всеобщих характеристиках, имеют дело с одними и теми же структурами сознания». ²⁸ Когнитивная психология выделила доконвенциональную, конвенциональную и постконвенциональную стадии развития индивидуального морального сознания, и эти же стадии могут

²⁷ Ibid. S. 31, 35.

²⁸ Ibid. S. 12–3.

быть прослежены в развитии морально-правовых представлений общества. Используя понятийный аппарат психологии развития, Хабермас изображает социальную эволюцию как циклическую взаимосвязь индивидуальных и общественных «процессов научения» – инновативных актов, приводящих к формированию структур практического сознания (общества «учатся», конечно, лишь в переносном смысле). С одной стороны, развитие личностей происходит в общественных рамках, с другой – индивидуальные достижения должны закрепиться в культурных образах мира, для того чтобы стать социально влиятельными и определять процессы «научения» общества. «В конструктивистском смысле общество может учиться, поскольку оно принимает эволюционные вызовы, с которыми не справляется имеющийся в распоряжении потенциал регуляции, и противостоит им посредством *институционализации* избытка индивидуального инновативного потенциала (уже латентно имеющегося в распоряжении в картинах мира)». ²⁹ В этом состоит первый шаг учреждения новой формы социальной интеграции, и только эта форма, в которой выражается новый уровень обучения, делает возможным дальнейший рост системной сложности.

Хабермасова концепция социальной эволюции, с одной стороны, явно противостоит функционализму, как ограниченному подходу, рассматривающему эволюцию с точки зрения роста сложности и оставляющему вне поля зрения процессы научения, обладающие действительной объяснительной силой. С другой стороны, именно раскрывая развитие нормативных структур как первичное измерение социальной эволюции, она позволяет интегрировать понятийный аппарат функционального анализа: системные проблемы, проявляющиеся в нарушениях общественного воспроизводства, трактуются как вызовы, требующие перехода к новому уровню социальной интеграции путем институционализации более высокого уровня научения, уже достигнутого и закрепленного в культурных образах мира.

В чем же находит свое применение теория социальной эволюции, коль скоро она не вправе претендовать ни на раскрытие логики исторического процесса, ни на предвидение общества будущего? По мнению Хабермаса, ее прагматику образует критический дискурс. Эволюционно-теоретические суждения о сегодняшних обществах служат диагностике проблем развития и тем самым очерчивают не перспективу дальнейшего хода истории, а перспективу действия. Теория социальной эволюции позволяет анализировать проблемы развития современной общественной системы, раскрывая ее структурные возможности, которые еще не институционализированы и, не исключено, никогда не получают институционального воплощения, но знание о которых служит формированию коллективной воли.

«Неклассическая концепция модерна», тезисно изображенная выше, служит опорным элементом социально-философской концепции Хабермаса. Во-первых, благодаря ей получает опору убеждение Хабермаса в незавершенности «проекта модерна». Во-вторых, она позволяет аргументированно противостоять постмодернистской критике, как основанной на абсолютизации устаревшего образа «современности». И в-третьих, она задает базо-

²⁹ Ibid. S. 235.

вую систему координат для предметно-содержательного наполнения идеи критической теории «современности» как сегодняшнего продолжения традиции философского дискурса модерна.

Обратим внимание на то обстоятельство, что взаимосвязь измерений этой системы координат представляет собой своеобразный цикл мотивации-фундирования. Генеральное направление переосмысления «современности» задает метафилософский контекст: кризис философской рациональности и перспектива ее «коммуникативной» модификации (вспомним недвусмысленное заявление Хабермаса в «Философском дискурсе модерна»: именно переход к иному понятию разума открывает возможность неклассической концепции «современности»). Модель коммуникативной рациональности, развитая средствами философии языка, мотивирует разработку неклассической концепцией субъективности, показывающей, как в повседневном взаимодействии формируется «коммуникативно эксцентричная» Я-идентичность. В свою очередь, концепция субъективности антропологически фундирует философию языка (в частности, двуединство идеального и реального в процессах взаимопонимания опирается на динамическую структуру «Я»). Модель коммуникативной рациональности имплицитно также социальную макродинамику, связанную с «систематическими искажениями коммуникации» и подсказывает теории социальной эволюции акцент на развитии нормативных структур; от концепции субъективности идет подсказка трактовать социальную эволюцию как гомологичную личностному развитию. В свою очередь, теория социальной эволюции «ситуирует» коммуникативную рациональность и постконвенциональную Я-идентичность, укореняя их в историческом контексте современного общества. Этот цикл мотивации-фундирования и организует выстраивание предметного содержания социально-философской концепции Хабермаса как специфической теории общества. Выделим основные моменты этого процесса.

Первый шаг состоит в разработке двух фундаментальных понятий — коммуникативного действия и жизненного мира — в единстве формально-прагматической и социологической перспектив. Термин «коммуникативное действие», используемый Хабермасом зачастую просто как синоним языковой коммуникации, ориентированной на достижение взаимопонимания (см. выше о «наивном» коммуникативном действии и дискурсе), в более «нагруженном» смысле обозначает один из видов социальной интеракции. Понятие коммуникативного действия, имеющее основополагающее значение для построения Хабермасовой теории общества, разрабатывается им, прежде всего, по подсказкам философии языка. Именно формально-прагматическая перспектива позволяет ввести принципиальное различие между двумя типами языково опосредованной интеракции: стратегическим и коммуникативным действием.

А именно, фиксируется различие между *непосредственной* иллокутивной целью говорящего, состоящей в том, чтобы слушатель понимал его выражение, и *перспективной* целью, состоящей в том, чтобы слушатель признал его выражение как значимое и принял тем самым обязательства, действенные для протекания интеракций. Иллокутивный успех в узком смысле слова состоит в понимании, тогда как в широком смысле — в согласии, обладающем координирующей действенностью. В стратегическом действии понимание языковых вы-

ражений используется не как механизм координации действия — здесь участники интеракции, каждый из которых ориентирован на свой собственный успех, оказывают взаимное воздействие друг на друга. Коммуникативное же действие характеризуется тем, что координация действия должна удовлетворять условию безоговорочно коммуникативно достигнутого согласия.

Разумеется, оба типа действия предполагают наличие у актеров способности к целеполаганию и целенаправленным действиям, равно как и заинтересованности в исполнении своих собственных планов действия. Вместе с тем, формально-прагматический анализ успешных речевых актов позволяет показать, что в коммуникативном действии структура использования языка, ориентированного на взаимопонимание, подчиняет себе телеологическую элементарную структуру действия вообще и налагает на действующих лиц ограничения, при которых они должны занимать перформативную установку, более насыщенную предпосылками, чем объективирующая установка стратегически действующих лиц. Иллокутивные цели взаимопонимания не могут быть определены независимо от языкового средства взаимопонимания; языковой «медиум» и внутренне присущий ему «телос» взаимопонимания не соотносятся друг с другом внешним образом как «средство» и «цель». «Цели», которые говорящий преследует в языке и которые могут быть достигнуты лишь сообща с «альтер эго», принципиально отличаются от тех состояний, которые достигаются эгоцентрическим преследованием собственных интересов: иллокутивный успех может быть достигнут лишь кооперативно и не находится в распоряжении какого-либо отдельного участника интеракции. Говоря предельно упрощенно, коммуникативное действие — это солидарный тип социальной интеракции, тогда как стратегическое представляет собой согласованное взаимодействие «эгоистов».

Введение понятия коммуникативного действия в формально-прагматической перспективе дополняется у Хабермаса его социологическим фундаментом: в социологической традиции выделяются три основные линии в осмыслении действия, основанные, во-первых, на модели отношения действующего к внешнему миру, во-вторых, на сообразности действия нормам и, в-третьих, на самоизображении действующего. Затем показывается частичный характер соответствующих понятий телеологического, регулируемого нормами и драматургического действия, тогда как понятие коммуникативного действия обосновывается в качестве интегрирующего.

Еще более важное значение это взаимодействие формально-прагматической и социологической перспектив получает при проработке второго фундаментального понятия Хабермасовой теории общества. Понятие жизненного мира первоначально вводится через продумывание предпосылок коммуникативного действия и направляется формально-прагматической перспективой.

Поскольку коммуникативно достигаемое согласие зависит от позиции да/нет, занимаемой участниками относительно выдвигаемых притязаний на значимость, в механизм взаимопонимания встроены постоянный риск разногласия. В этой связи именно включенность коммуникативного действия в жизненный мир обеспечивает надежность взаимопонимания в качестве механизма координации социального взаимодействия: эксплицитные акты взаимопонимания выполняются на фоне совместно разделяемых убежде-

ний. Как видим, понятие жизненного мира первично вводится как своего рода расширение формально-прагматического понятия «фонового консенсуса», служащего основанием беспроблемного течения «наивной» коммуникации. Дело изображается так, что участники коммуникативного действия, согласуя планы действия посредством механизма взаимопонимания, движутся в горизонте общего для них жизненного мира, обладающего качествами интуитивно известного, непроблематического и холистского смыслового фона. Конкретная ситуация социального взаимодействия образует фрагмент жизненного мира, выделенный в связи с определенной темой.

При такой трактовке понятие жизненного мира вводится как имманентное планам действия и актам интерпретации самих участников интеракции. Однако из перспективы участников коммуникативного действия дорефлексивно «со-данный» жизненный мир как целое остается недоступным тематизации. Он попадает в поле зрения только тогда, когда мы становимся как бы за спиной действующих лиц и принимаем теоретически сконструированную перспективу, изображающую общество как символически структурированный жизненный мир в единстве трех его компонентов: культуры (запаса знаний, из которого участники коммуникативного действия обеспечиваются интерпретациями), общества (легитимных порядков, благодаря которым участники коммуникативного действия регулируют свою принадлежность к солидарным группам) и структур личности (компетенций, позволяющих отдельному человеку выступать субъектом речи и действия и сохранять при этом собственную идентичность).³⁰

Эта новая перспектива позволяет рассматривать самих участников коммуникативного действия как в качестве авторов осмысленных действий, позволяющих справляться с теми или иными ситуациями, так и в качестве продуктов культурных преданий, солидарных групп и процессов социализации. Благодаря включенности в жизненный мир коммуникативная ситуация предоставляет ресурсы, существенно предопределяющие действие: образцы интерпретации, солидарности ценностно интегрированных групп и компетенции социализированных индивидов. Таким образом, коммуникативное действие предстает как элемент циклического процесса: с одной стороны, действующий является продуктом культурных преданий, солидарных групп и процессов социализации, а с другой, компоненты жизненного мира можно трактовать как сгущения и отложения производства в коммуникативном действии культурных образцов, легитимных порядков и вмняемых акторов. Смена перспективы позволяет определить коммуникативное действие в качестве посредника в символическом воспроизводстве жизненного мира: последний воспроизводится в той мере, в какой выполняются три функции, превышающие перспективу действующих лиц: продолжение куль-

³⁰ Следует отметить, что термин «общество» систематически используется Хабермасом в трех различных смыслах: во-первых, в общетеоретическом смысле, как синоним «символически структурированного жизненного мира»; во-вторых, в более узком смысле для обозначения одного из компонентов жизненного мира («легитимных порядков»); в-третьих, в эволюционном плане, в частности, применительно к современному типу общества, предполагающему разделение жизненного мира и «системы».

турных традиций, интеграция групп посредством норм и ценностей и социализация подрастающих поколений.

Разъясняя свой подход, Хабермас подчеркивает принципиальность для его теории общества этой «философско-социологической двуплановости» понятия жизненного мира. *Формально-прагматический* анализ жизненного мира как фундаментальной фоновой предпосылки коммуникативного действия позволяет объяснить самопонятность, нормальность и естественность, с которыми из перспективы действующих субъектов осуществляется формирование социальной материи ниже уровня явных конфликтов. Но только со сменой методологической установки, благодаря чему воспроизводство жизненного мира тематизируется *социологически*, в поле зрения попадают циклические процессы, осуществляющиеся посредством коммуникативного действия. Только переключение с «точки зрения Гумбольдта» на «точку зрения Парсонса» позволяет показать, каким образом структурные компоненты жизненного мира, выступая ресурсами коммуникативного действия, *делают возможным* то, что участники взаимодействия понимают как свои собственные спонтанные акты. Этот второй аспект, в котором общество предстает как «предоставление возможностей», ускользает от эмпирического описания, и в этом плане общество может быть тематизировано только тогда, когда социологическое понятие жизненного мира примыкает к формально-прагматическому. Методологически решающим шагом является именно это принципиальное сцепление социологически описываемых компонентов жизненного мира (культура, общество, личность) с формально-прагматически описываемыми предпосылками коммуникативного действия (фоновое знание, формы солидарности и компетенции).³¹

Изображение общества как символически структурированного жизненного мира позволяет выйти за пределы мыслительных схем как теории социальных систем, так и «философии субъекта». Компоненты жизненного мира не представляют собой системы, образующие друг для друга «окружающую среду». Жизненный мир как символически структурированная смысловая взаимосвязь, пронизывающая различные формы воплощения, образуется из взаимного скрещения всех трех компонентов. С точки зрения «философии субъекта» общество концептуализировалось как состоящее из частей целое. Но жизненный мир не является какой-то организацией, к которой отдельные люди принадлежат как ее члены, или неким вместилищем, в котором индивидуумы заключались бы как части целого. Повседневная коммуникативная практика, в которой центрирован жизненный мир, питается взаимодействием культурного воспроизводства, социальной интеграции и социализации, и это взаимодействие, в свою очередь, коренится в коммуникативной практике.

Определение Хабермасом коммуникативного действия и жизненного мира в качестве «взаимодополнительных» основных понятий теории общества, на первый взгляд, представляет собой лишь проявление традиционного для социологической теории дуализма систем координат действующего лица и общественного целого. Однако в концепции Хабермаса эта подчеркива-

³¹ Habermas, J. *Entgegnung*. S. 369–370.

емая взаимодополнительность служит вписыванию модели коммуникативной рациональности в процессы эволюционной динамики и, соответственно, изображению рационализации как внутренней тенденции общественного развития (что может быть изображено как второй шаг при построении теории общества).

Хабермас подчеркивает, что различие между коммуникативным действием и жизненным миром не поглощается единством более высокого порядка. Напротив, оно даже углубляется в той мере, в какой воспроизводство жизненного мира не просто рутинно осуществляется посредством коммуникативного действия, а препоручается актам интерпретации самих участников. Различением фонового взаимопонимания и согласия, которое должно вырабатываться самими действующими лицами, в коммуникативно структурированном жизненном мире задается направленная динамика: с ходом времени бремя его воспроизводства переносится с одного полюса на другой. В свою очередь, коль скоро общественное воспроизводство все в меньшей мере гарантируется традициями, а все в большей мере должно обеспечиваться кооперативными актами участников коммуникативного действия, то изменяется организация жизненного мира: его всеобщие структуры абстрагируются от специфического содержания множества целостных форм жизни. Последние, помимо «семейного сходства», характеризуются теперь также универсальными структурными свойствами, которые впечатываются в них посредством воспроизводящего их коммуникативного действия, и значение этих структур исторически возрастает. Эта тенденция служит ключом к рационализации жизненного мира и постепенному высвобождению потенциала рациональности, заключенного в коммуникативном действии³².

Благодаря рассмотрению в динамическом плане циклического процесса, задаваемого взаимодополнительными понятиями коммуникативного действия и жизненного мира, идея коммуникативной рациональности выводится далеко за пределы процессов намеренного формирования согласия и распространяется на структуры «онтологического пред-взаимопонимания» в жизненных мирах современных обществ. Тем самым напряжение между идеальным и реальным, раскрытое в практиках взаимопонимания в повседневной жизни, может быть сформулировано в социально-исторических терминах, причем без использования философско-исторических допущений.

Описание Хабермасом рационализированного жизненного мира представляет собой переописание «разумной практики», уже знакомой нам по традиции философского дискурса модерна: самосознание предстает в форме культурной рефлексивности, самоопределение — в обобщенных нормах и ценностях, самоосуществление — в прогрессирующей индивидуализации социализированных субъектов. Но разумный потенциал общественной

³² В плане социальной динамики Хабермас систематически использует термин «жизненный мир» в единственном и во множественном числе. С одной стороны, он подчеркивает неустраняемую множественность содержательно своеобразных «исторических жизненных миров», и эта множественность не охватывается никаким единством высшего порядка. С другой, жизненные миры модернизированных обществ характеризуются общностью структурных черт, и именно совокупность этих формальных свойств обозначает термин «жизненный мир» в единственном числе.

практики здесь уже не связывается с саморефлексией общественного макросубъекта (как это имело место в рамках классической концепции модерна). Нарастание моментов рациональности, характеризующих практику субъектов (т. е. рост критического сознания, автономного формирования воли и индивидуального самоосуществления), осуществляются в среде все шире и тоньше сплетаемой сети языково произведенной интересубъективности. Таким образом, резюмирует Хабермас, теория общества позволяет показать, что нормативное содержание модерна закреплено в самом устройстве современных жизненных миров, спонтанно генерирующих утопический горизонт «разумной практики».

Однако для изображения средствами теории общества внутренней диалектики «современности», ориентирующей критический дискурс (что представляет собой третий шаг при построении теории общества), модели поступательной рационализации жизненного мира недостаточно; для этих целей Хабермас использует идею разделения жизненного мира и «системы», коренящегося в различении социальной и системной интеграции. Это различие первоначально вводится как имеющее аналитический характер и основанное на оппозиции коммуникативного и стратегического действия. Механизмы общественной интеграции вообще создают из интеракций общественный порядок, но принципиальное различие в способе их работы может быть установлено через отсылку к структурам действия. В то время как механизмы социальной интеграции привязаны к *ориентациям* действия, системные механизмы интегрируют *последствия* действия (будь то преднамеренные или нет). Таким образом, социально-интегративные механизмы внутренне связаны со структурой действия, ориентированного на взаимопонимание, тогда как механизмы системной интеграции связаны со структурой стратегического действия.

В то же время, в полной мере своеобразии этих типов общественной интеграции определяется при учете специфики посредников, используемых для сплетения множества действий. «Медии регуляции» (деньги и власть) выделяются как «специальные коды» из обыденного языка, представляющего собой всеобщий посредник социального взаимодействия. Поэтому их интегрирующее действие выпадает из того горизонта, внутри которого осмысленно движутся участники коммуникации. И если порядки общества, созданные на пути социальной интеграции, остаются интуитивными для самих участников (хотя и присутствуют преимущественно в форме дорефлексивного фонового знания), то порядки, созданные системной интеграцией, контринтуитивны.

Эти два типа общественной интеграции, первоначально введенные лишь как аналитически различные перспективы рассмотрения, применительно к современным обществам получают субстанциальные коннотации, что позволяет говорить о по-разному структурированных областях самой общественной реальности. Домодерные формы организации труда и господства еще были погружены в жизненный мир, тогда как в обществе модерна образуется третья область социального — над областью простых интеракций и поверх области организационных форм, вплетенных в жизненный мир. Обособляются медийно (деньгами и властью) регулируемые общественные подсистемы, в которых взаимосвязи интеракций, выходящие за горизонт жизненного мира, сгущаются во «вторую природу» нормативно нейтральной со-

циальности. Будучи непрозрачной для самих участников социального взаимодействия, последняя воплощает в себе «функциональный разум». Разъединение системы и жизненного мира внутри современных жизненных миров ощущается как *овещнение* форм жизни. Вместе с тем, поскольку медийно регулируемые подсистемы через специализацию языка как всеобщего медиума вычлняются из общественных компонентов жизненного мира, жизненный мир остается объемлющим концептом порядка.

Рассмотренные в эволюционном плане, функциональные подсистемы возможны благодаря рационализации жизненного мира, позволяющей институционализироваться посредникам регуляции. Ближайшим образом эти подсистемы разрушают традиционные формы жизни домодерного общества, однако их собственная динамика оказывает обратное воздействие на рационализированные формы жизни современных обществ, сделавших их возможными, в той мере, в какой процессы монетаризации и бюрократизации вторгаются в ядро культурного воспроизводства, социальной интеграции и социализации.

Изображение диалектики и раскрытие патологий общественной и культурной модернизации, осуществленное средствами теории общества, ориентирует философию, ставшую «социальной». В сфере культуры ее миссия состоит в посредничестве между обособившимися формами экспертного знания, в воссоздании таким образом внутреннего единства распавшихся моментов разума (познавательного, нормативного и выразительного) и в связывании его со структурами повседневного сознания. В общественно-политической области работа философии направлена на содействие установлению нового баланса сил между социально-интегративными и системно-интегративными механизмами и, в частности, взаимному опосредованию коммуникативной и административно применяемой власти.

Подытоживая наше рассмотрение, можно констатировать, что социально-философская концепция Хабермаса в своем существе представляет собой ответ на сочетание двух основных «вызовов». Первым из них послужило изменение «кондиции» философствования вследствие развития философской мысли XX века (прежде всего, имеются в виду герменевтическая философия после «онтологического поворота», позднеаналитическая философия, совершившая «прагматический поворот», и постструктуралистская радикализация семиологической программы). Возникла радикальная неопределенность в самом существовании философии, требующая от нее — во избежание схоластического вырождения — нового позиционирования.

Ответ Хабермаса на этот «вызов», конечно же, не представлял собой неделимого акта чистого творчества. Он в значительной мере предрешался и канализировался определенным набором профессиональных убеждений, имевших для Хабермаса аксиоматический характер. Во-первых, это его приверженность традиции рационализма, благодаря чему проблемная ситуация в философии интерпретируется именно как исторически преходящий кризис философской рациональности. Соответственно, надлежащая реакция должна состоять в противостоянии «тотальной критике разума» (представленной, в первую очередь, постструктурализмом и радикальным контекстуализмом) и разработке новой модели рациональности. Во-вторых, это убежде-

ние в том, что в настоящее время философия языка в известном смысле занимает место «первой философии». Поэтому-то перспектива обновления философской рациональности связывается Хабермасом именно с переходом от «модели сознания» к «модели языка». В-третьих, это убеждение в том, что феномен «современности», возникнув в конкретных обстоятельствах места и времени, тем не менее обладает универсально значимым содержанием. Именно это единство исторически случайного и непреходящего делает «современность» подходящей опорой для позиции умеренного контекстуализма, сохраняющего универсалистские притязания философии без их трансцендентального обоснования. И, в-четвертых, это убеждение в практико-политической значимости современного философствования. Данное убеждение содержит в себе «волю к политизации» философии, которая, вообще говоря, не обязательно продуктивна. Но в нашем случае она сыграла эвристическую роль, позволив Хабермасу воспринимать проблемную ситуацию в философии в связке с другим сегодняшним «вызовом» — чередой глубоких изменений в западных обществах начиная с рубежа 60–70-х гг. XX века, трансформирующих все «политическое тело» и требующих переосмысления понятия политического. В силу еще целого ряда «предубеждений» (в разговоре о которых здесь нет необходимости) этот второй «вызов» прочитывается Хабермасом как исчерпание утопических энергий, связанных с формой «общества труда», а ответ на него связывается с формой «общества коммуникации», придающей новую жизнь радикально-демократической политике. Именно бинокулярность восприятия проблемной ситуации подсказывает Хабермасу искать выход из кризиса философствования на пути особым образом понимаемой социальной философии; она же стоит за многими идиомами последней (например, усмотрением философско-политического двуединства современного опыта времени и утверждением о внутренней взаимосвязи философского рационализма и политического прогрессизма).

Социально-философская концепция Хабермаса в ее основном содержании может быть систематически понята как «творческий ответ» на проблемную ситуацию в философии, организованный (по меньшей мере) четырьмя указанными «предубеждениями». Отправной точкой формирования этой концепции послужила связка двух утверждений: о незавершенности «проекта модерна» и о реактуализации эпистемической формы Франкфуртской «критической теории общества», а ее развертывание питалось и направлялось напряжением, заключенном в сочетании этих основополагающих тезисов. Именно на этом пути Хабермасом были выстроены основные элементы его социально-философской концепции: реконструкция философского дискурса модерна, неклассическая концепция «современности» и теория общества, изображающая патологии общественной и культурной модернизации и ориентирующая философскую критику.