

Jürgen Habermas



MORALBEWUSSTSEIN  
UND KOMMUNIKATIVES  
HANDELN



Юрген Хабермас



МОРАЛЬНОЕ  
СОЗНАНИЕ  
И КОММУНИКАТИВНОЕ  
ДЕЙСТВИЕ

ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО  
ПОД РЕДАКЦИЕЙ Д. В. СКЛЯДНЕВА



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
"НАУКА"  
2001

УДК 14  
ББК 87.3  
X 12

*Карлу-Отто Апелю  
к его шестидесятилетию,  
с благодарностью  
за три десятилетия  
наставничества*

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»


В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),  
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

Ответственный редактор

Б. В. МАРКОВ

«Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln  
von INTER NATIONES, Bonn, gefördert»

«Издание этого сочинения было поддержано средствами  
Inter Nationes, Бонн»

 Данное издание выпущено в рамках программы  
Центрально-Европейского Университета  
«Translation Project» при поддержке Центра по развитию  
издательской деятельности (OSI — Budapest) и Института  
«Открытое общество. Фонд Содействия» (OSIAF — Moscow)

ТП-2000-I-№ 14

ISBN 5-02-026810-0 («Наука»)  
ISBN 3-518-28022-8 (Suhrkamp  
Verlag)

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am  
Main, 1983  
© Издательство «Наука», 2001  
© С. В. Шачин, перевод, 2001  
© Б. В. Марков, послесловие,  
2001  
© Photo Isolde Ohlbaum

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Четыре работы, составляющие этот том, возникли по разному поводу, но образуют предметную взаимосвязь.

В первой статье я развиваю тезисы о разделении труда между философскими и эмпирическими исследованиями, вызванные примером генетической эпистемологии Жана Пиаже. Во второй, используя в качестве модели теорию морального развития Лоренса Кольберга, я пытаюсь прояснить взаимосвязь причинно-следственных объяснений и гипотетических реконструкций. Третья статья первоначально была предназначена для юбилейного сборника, посвященного Карлу-Отто Апелю; она должна помочь дальнейшему прояснению начал этики дискурса. Наконец, я был бы благодарен, если бы заглавная статья была воспринята как выражение доброй воли, направленной на то, чтобы (с позиции одной из сторон) применить на практике предложенное разделение труда.

Посвящение говорит само за себя: среди ныне живущих философов никто не оказал более глубокого влияния на направление моих мыслей, чем Карл-Отто Апель.

Франкфурт-на-Майне,  
май 1983 года

Ю. Х.

## **1. ФИЛОСОФИЯ КАК «МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЬ» И «ИНТЕРПРЕТАТОР»\***

Учителя мысли стяжали себе дурную славу. Уже с давних пор это справедливо для Гегеля: Карл Поппер разоблачил его в 40-е годы как врага «открытого общества». То же самое вновь и вновь оказывается верно и в отношении Маркса. Последними от него, как от лжепророка, отреклись в 70-е годы «новые» философы. Сегодня эта судьба настигает даже Канта. Насколько я могу судить, сегодня его впервые рассматривают как мыслителя-мэтра, т. е. как заклинателя ложной парадигмы, из интеллектуального гнета которой нам необходимо вырваться. При этом число тех, для кого Кант остается Кантом, пока еще преобладает. Однако взгляд поверх преград говорит нам о том, что слава Канта тускнеет и мало-помалу переходит к Ницше.

Кант действительно ввел в философию новый способ обоснования. Он рассматривал достигнутый современной ему физикой прогресс познания в качестве знаменательного факта, который должен интересовать философа не как нечто происходящее в мире, а как подтверждение возможностей человеческого познания. Физика

---

\* Доклад по случаю конгресса в Штуттгарте, посвященного сопоставлению трансцендентального и диалектического способов обоснования и организованного Международным Гегелевским союзом в июне 1981 года.

Ньютона требует в первую очередь объяснения не в эмпирическом смысле, а в смысле трансцендентального ответа на вопрос: как вообще возможно опытное познание. Кант называет *трансцендентальным* такое исследование, которое направлено на априорные условия возможности опыта. При этом он стремится доказать, что условия возможного опыта тождественны условиям возможности объектов опыта. Следовательно, первоначальная задача состоит в анализе наших интуитивно всегда уже применяемых понятий о предметах вообще. Этот способ объяснения носит характер неэмпирической реконструкции тех предшествующих действий познающего субъекта, которым нет альтернативы: никакой опыт при *других* предположениях нельзя помыслить как возможный. Таким образом, в основе трансцендентального обоснования лежит не идея выведения из принципов, а, скорее, идея о том, что мы можем убедиться в незаменимости определенных операций, которые интуитивно всегда уже осуществляются по неким правилам.

Итак, Кант приобрел дурную славу «учителя мысли», поскольку с помощью трансцендентальных обоснований создал новую философскую дисциплину — теорию познания. Ведь тем самым он по-новому и притом весьма претенциозным способом определил задачу или, лучше сказать, призвание философии. Есть прежде всего два аспекта, в коих это призвание философа стало сомнительным для нас.

Непосредственно сомнение связано с фундаментализмом теории познания. Если философия считает себя способной на познание *до* познания, то она полагает между собой и науками сферу своих собственных владений и благодаря ей осуществляет функции господства. Притязая на то, чтобы раз и навсегда прояснить основания наук, раз и навсегда определить границы

опытного познания, философия указывает наукам их место. Создается впечатление, что с возложением на философию этой указующей роли к ней предъявляются чрезмерные требования.

И это еще не все. Трансцендентальная философия не исчерпывается теорией познания. Вместе с анализом оснований познания критика чистого разума берет на себя и задачу критики неправильного употребления нашей познавательной способности, предназначенной и скроенной для познания явлений. На место субстанциального понятия разума, развитого в метафизической традиции, Кант ставит понятие разума, разятого на составляющие его моменты, единство которых носит скорее формальный характер. Он отделяет способности практического разума и суждения от теоретического познания и каждую из них ставит на особый фундамент. Этим он отводит философии роль верховного судьи по отношению к культуре в целом. Выделяя в культуре ценностные сферы науки и техники, права и морали, искусства и критики произведений искусства, отграничивая их друг от друга по одним лишь формальным признакам и одновременно узаконивая их в их собственных границах, философия, как скажет позднее Макс Вебер, ведет себя как высшая судебная инстанция не только в отношении наук, но и в отношении культуры в целом.<sup>1</sup>

Таким образом, существует взаимосвязь *фундаменталистской* теории познания, отводящей философии роль, согласно которой она *указывает место* наукам, и охватывающей культуру в целом *неисторической* систе-

<sup>1</sup> «...Критика, заимствуя все решения из основных правил его (разума) собственного установления, авторитет которого не может быть подвергнут сомнению, создает нам спокойствие правового состояния, при котором надлежит вести наши споры не иначе как в виде *процесса*» (Кант И. Критика чистого разума. Б<sub>779</sub>).



мы понятий, где философия берет на себя не менее сомнительную роль *судьи*, вершащего правосудие над суверенными областями науки, морали и искусства. Без трансцендентально-философского обоснования познания повисло бы в воздухе и представление о том, что «философ может разрешать *questiones juris*\* в отношении притязаний всей остальной культуры... Если мы отказываемся от мысли, что философ способен познать в отношении познания нечто такое, чего никто другой в той же мере познать не способен, то это означает, что мы не исходим более из притязания на то, чтобы к его голосу в первую и в последнюю очередь прислушивались другие участники разговора. Равным образом это означало бы, что мы больше не верим в существование какого бы то ни было «философского метода», который *ex officio*\*\* позволяет профессиональным философам иметь заслуживающие интереса взгляды, к примеру, на респектабельность психоанализа, на легитимность сомнительных законов, на способы разрешения моральных конфликтов, на «основательность» замечаний историографов или литературных критиков и т. п.»<sup>2</sup>

В своей впечатляющей «критике философии» Р. Рорти разворачивает метафилософские аргументы, побуждающие нас усомниться в том, может ли философия в самом деле исполнять роль указчика и судьи, отведенную ей Кантом как учителем мысли. Менее убедительным мне представляется вывод, который делает Рорти, утверждая, что философия вместе с отказом от обеих этих ролей должна устраниться и от задачи «хранителя рациональности». Если я правильно понимаю Рорти,

<sup>2</sup> Rorty R. Der Spiegel der Natur. F. a. M., 1981. S. 424 f.

\* Спорные правовые вопросы (*лат.*).

\*\* Официально, в силу занимаемой должности (*лат.*).

философия ради своей вновь обретенной скромности должна отказаться от того притязания на разумность, которое как-никак пробудило к жизни само философское мышление. С отмиранием философии должна иссякнуть и убежденность в том, что способность к трансцендированию, которую мы связываем с идеей истинного или безусловного, является необходимым условием сугубо человеческих форм совместной жизни.

В кантовском понятии формального и дифференцированного в себе разума заложена теория модерна. Для нее, с одной стороны, характерен отказ от субстанциальной рациональности традиционных религиозных и метафизических способов истолкования мира, а с другой — доверие к процедурной рациональности, благодаря которой оправданные нами воззрения могут притязать на значимость, будь то в области объективирующего познания, морально-практических взглядов или эстетических суждений. Теперь я задаюсь вопросом: в самом ли деле такое или подобное ему понимание модерна должно быть отвергнуто вместе с теми требованиями к обоснованию, которые выдвигает фундаменталистская теория познания?

В дальнейшем я собираюсь лишь рассказать некую историю, в которой найдет свое место предпринятая Рорти критика философии. Разумеется, контрверза на этом пути не будет устранена, но, быть может, прояснится в некоторых своих предпосылках. Я начинаю с гегелевской критики кантовского фундаментализма; на место трансцендентального способа обоснования она помещает другой, диалектический (1). Затем я перейду к критике обоих этих способов обоснования, причем сперва к их самокритике, разворачивающейся как по кантовской, так и по гегелевской линии (2), а после этого — к той более радикальной критике, направленной одно-

временно против Канта и Гегеля, предпринятой приверженцами прагматической и герменевтической философии (3). На эту ситуацию некоторые, притом вовсе не самые незначительные философы, отвечают тем, что likвидируют само притязание на разумность, до сих пор удерживаемое философией (4). В противовес этому мне хотелось бы в заключение отстоять тезис о том, что философия, даже если она устраняется от проблематичной роли указчика места и судьи, все-таки может — и должна — сохранить за собой притязание на разумность, выполняя более скромные функции местоблюстителя и интерпретатора (5).

(1) Диалектический способ обоснования возник благодаря гегелевской полемике с трансцендентальным способом. Для моего краткого очерка достаточно будет напомнить, что на первых порах Гегель упрекал Канта в том, что чистые рассудочные понятия были попросту найдены им в готовом виде и «подобраны в истории», но не обоснованы. Кант так и не привел доказательств «необходимости» априорных условий возможности опыта. В «Феноменологии» Гегель стремится устранить этот недостаток, становясь на точку зрения генезиса. В трансцендентальной рефлексии, которая представлялась Канту уникальным коперниканским переворотом, Гегель обнаруживает механизм обращения сознания, который вновь и вновь действует в истории становления духа. Субъект, сознающий самого себя, переходя при этом от одной формы сознания к другой, познает в опыте, что то, что первоначально выступает для него как сущее в себе, может стать содержанием лишь в тех формах, которые он сам прежде сообщил объекту. Опыт философа-трансценденталиста сообразно своей природе все время повторяется в ходе того, как то, что есть в себе, становится для субъекта. Диалектической Гегель

называет реконструкцию переработки этого повторяющегося опыта, порождающей все более сложные структуры, — и в конце концов не только *ту* форму сознания, которую исследовал Кант, но ставшее самостоятельным и даже абсолютное знание, которое позволяет Гегелю-феноменологу проследить генезис структур сознания, всего лишь обнаруженных Кантом в готовом виде.

Конечно, и самому Гегелю можно предъявить возражение, подобное тому, которое он обращал к Канту. Ведь реконструкция последовательно сменяющих друг друга форм сознания еще не дает доказательства имманентной необходимости, с которой одна форма *будто бы* происходит из другой. Этот недостаток Гегелю приходится восполнять другими средствами, а именно, прибегнув к форме логики; правда, тем самым он полагает основу абсолютизму, превосходящему даже те непомерные требования, которые предъявлял к философии Кант. В «Логике» Гегель ставит перед философией задачу энциклопедическим образом привести к понятию все развернутые в науках содержания. В то же время Гегель дает эксплицитное выражение теории модерна, которая была лишь заложена в кантовском понятии разума, и развертывает ее в критике тех разногласий, которые возникают в силу внутренней разорванности модерна. Это опять-таки наделяет философию ролью актуального и всемирно-исторического значения по отношению к культуре в целом. Тем самым Гегель, а еще больше его ученики, навлекают на себя подозрение, из которого прежде всего и сформировался образ учителя мысли.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Рорти одобрительно отзываясь о суждении Эдуарда Целлера: «Гегельянство представило философию в качестве дисциплины, которая некоторым образом и дополняла, и поглощала собой другие дисциплины, вместо того, чтобы *обосновывать* их. Кроме того, оно сделало философию слишком популярной, интересной и важной, чтобы

Но метафилософская критика учителей мысли, направлена ли она против абсолютизма Гегеля или фундаментализма Канта, является более поздним продуктом. Она идет по следам самокритики, в которой уже с давних пор упражнялись последователи Канта и Гегеля. Я хотел бы коротко напомнить читателю о двух линиях этой самокритики, поскольку обе они, на мой взгляд, плодотворно дополняют друг друга.

(2) Линию критики кантовского трансцендентализма грубо можно обозначить тремя позициями: аналитической Стросона, конструктивистской Лоренцена и критичестской Поппера. *Аналитическая рецепция* кантовского подхода избавляется от претензии на окончательность обоснований. Она с самого начала отказывается от той цели, которой Кант надеялся достичь путем выведения чистых рассудочных понятий из единства самосознания, и ограничивается выявлением понятий и правил, которые должны лежать в основе любого опыта, выражаемого в элементарных высказываниях. Анализ направлен на всеобщие и неотъемлемые концептуальные условия возможного опыта. Не стремясь доказать объективную значимость этих основных понятий и предположений, анализ такого рода все же сохраняет притязание на универсальность. Чтобы это притязание могло быть реализовано, трансцендентальная стратегия обоснования и ее функции переосмысляются в духе проверочного метода. Гипотетически реконструированной системе понятий, которая предположительно должна лежать в основе всякого опыта, не может быть — если она имеет силу — никакой разумной альтернативы. Но тогда всякий раз,

быть действительно профессиональным делом; оно требовало от профессоров философии воплощения мирового духа, а не просто занятия своим *предметом*» (Rorty R. 1981. S. 153).

когда выдвигается альтернативное предложение, должно быть показано, что в нем уже используются компоненты той гипотезы, которую оно оспаривает. Цель такого метода аргументации состоит в том, чтобы показать неустранимость тех понятий и предпосылок, которые выделены в качестве фундаментальных. В этой версии представитель трансцендентальной философии, став более скромным, берет на себя в то же время роль скептика, старающегося в целях фальсификации приводить противоположные примеры;<sup>4</sup> другими словами, он ведет себя подобно ученому, проверяющему гипотезу.

*Конструктивистская позиция* пытается по-другому возместить дефицит обоснования, который, с точки зрения трансцендентальной философии, отныне возникает. Она с самого начала признает конвенциональный характер организующих наш опыт основных понятий, но для критики познания пользуется средствами конструктивистской критики языка.<sup>5</sup> Тогда обоснованными признаются те конвенции, которые порождаются прозрачным для понимания способом; тем самым основы познания скорее полагаются, нежели излагаются по их обнаружению.

*Критичестская позиция*, по-видимому, полностью порывает с трансцендентализмом. Из «мюнхгаузеновой трилеммы», предоставляющей выбор между движением по кругу, бесконечным регрессом и апелляцией к последним достоверностям,<sup>6</sup> можно вывести лишь необ-

<sup>4</sup> Schönrich G. Kategorien und transzendente Argumentation. F. a. M., 1981. Kap. IV. S. 182 ff; Bittner A. Art. «Transzendental» // Handbuch philosophischer Grundbegriffe. München, 1974. Bd 5. S. 1524 f.

<sup>5</sup> Gethmann C.F., Hegselmann R. Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus // Ztschr. allgem. W. Theorie. 1977. VIII. S. 342 ff.

<sup>6</sup> Albert H. Traktat über kritische Vernunft. Tübingen, 1975.

ходимость отказа от всякого фундаментального обоснования вообще. Идея обоснования заменяется идеей критической проверки. Однако критика, даже возведенная в эквивалент обоснования, остается методом, которым мы не можем пользоваться без некоторых предпосылок. Поэтому с началом дискуссии о неотъемлемых правилах критики во внутренние покои критицизма вновь проникает слабая версия кантовского способа обоснования.<sup>7</sup>

По линии гегельянства порывы самокритики в известной мере следуют параллельно. Соответствующие позиции можно уяснить себе из материалистической критики познания у молодого Лукача, который отводит притязания диалектики на обоснование мира природы и ограничивает эти притязания миром, созданным людьми; далее, из практицизма Карла Корша или Ханса Фрейера, которые ставят с ног на голову классическое отношение между теорией и практикой и увязывают реконструкцию социального развития с заинтересованной точкой зрения на создание некоего будущего общественного устройства; и наконец, из негативизма Адорно, который во всеобъемлющей взаимосвязи логики развития видит лишь подтверждение тому, что теперь уже невозможно развеять чары инструментального разума, пронизывающего всю тотальность общественной жизни.

Я не хочу здесь подробно вдаваться в рассмотрение этих позиций. Интересно, однако, что *оба* направления критики в течение долгого времени следуют параллельно друг другу. Начинается ли самокритика с сомнения в кантовской трансцендентальной дедукции или с сомнения в гегелевском пути к абсолютному знанию, она

<sup>7</sup> Lenk H. Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus // Ztschr. philos. Forschg. 1970. 24. S. 183 ff.

в обоих случаях направлена против притязания на то, что категориальная оснастка и соответственно образец развития и формирования человеческого духа могут быть указаны в качестве *необходимых*. После этого конструктивизм, с одной стороны, и практицизм — с другой, делают один и тот же поворот от рационального реконструирования к созидательной практике, который впоследствии должен позволить воспроизвести эту практику в теории. Наконец, критицизм и негативизм сходятся друг с другом в том, что отвергают трансцендентальные и диалектические познавательные средства, парадоксальным образом ими пользуясь. Эти две радикальные попытки отрицания можно также понимать в том смысле, что ни от одного, ни от другого способа обоснования нельзя отказаться, не впадая в противоречие с самим собой.

Сопоставление этих параллельных попыток ограничить путем самокритики притязания трансцендентального и диалектического способов обоснования позволяет задаться вопросом: только ли наложились друг на друга послабления в отношении обеих программ обоснования, усилив тем самым скептические оговорки, и не вызвано ли то обстоятельство, что в редуцированном виде стратегии обоснования могут дополнять одна другую, а не противостоять друг другу как прежде как раз их обоюдной неспособностью достичь целей доказательства? На мой взгляд, генетический структурализм Жана Пиаже предлагает здесь модель, также поучительную для философов и для тех, кто хотел бы таковыми считаться. Пиаже понимает «рефлектирующую абстракцию» как механизм обучения, который в исследовании онтогенеза может объяснить переход от одной когнитивной ступени к другой, причем когнитивное развитие стремится к децентрированному пониманию

мира. Рефлектирующая абстракция уподобляется трансцендентальной рефлексии в том, что она доводит до сознания первоначально скрытые в *содержании* познания *формальные* элементы в качестве схем действия познающего субъекта, дифференцирует их и воспроизводит на следующей, более высокой ступени рефлексии. Вместе с тем этот механизм обучения выполняет функцию, подобную той, что у Гегеля отведена силе отрицания, которое диалектически преодолевает формообразования сознания, как только они приходят в противоречие с самими собой.<sup>8</sup>

(3) Однако те шесть позиций, которые я упомянул, говоря о наследии Канта и Гегеля, все же держатся еще, пусть и с известной осторожностью, некоего притязания на разумность — в этом Поппер и Лакатос отличаются от Фейерабенда, а Хоркхаймер и Адорно — от Фуко. Они еще что-то *говорят* об условиях, при которых оказывается неизбежным трансцендентальное, преодолевающее *все* местные и временные ограничения притязание на значимость тех мнений, которые мы считаем оправданными. Именно это притязание разума ставится под вопрос критикой, направленной против учителей мысли. Ведь такая критика воистину оказывается чем-то вроде прощальной речи перед расставанием с философией. Чтобы прояснить этот радикальный поворот, я должен перейти к критике другого рода, обращенной одновременно и против Канта, и против Гегеля.

В *прагматической* и *герменевтической* философии притязания философского мышления на обоснование и

самообоснование фактически подвергаются более глубокому сомнению, нежели у критически настроенных последователей Канта и Гегеля. Ведь они покидают тот горизонт, в котором движется философия сознания с ее познавательной моделью, ориентированной на восприятие и представление предметов. Место одиноко стоящего субъекта, который направляется к предметам и в рефлексии делает предметом самого себя, заступает не только идея познания, опосредованного языковым выражением и соотношенного с действием, но совокупная взаимосвязь повседневной практики и повседневных коммуникаций, в которую встроены интересующие в своих истоках и в то же время достигаемые в сотрудничестве познавательные результаты. Тематизируется ли эта взаимосвязь как форма жизни или жизненный мир, как практика или опосредованное языком межличностное общение, как языковая игра или диалог, как культурный фон, традиция или история деяний, решающим является то обстоятельство, что все эти основанные на здравом смысле понятия приобретают теперь тот ранг, который до сих пор был характерен для фундаментальных понятий эпистемологии, хотя они, разумеется, и не должны выполнять те же функции, что и последние. Деятельностное и речевое измерения не должны всего лишь предшествовать когнитивному измерению. Целенаправленная практика и языковая коммуникация берут на себя скорее *другую* понятийно-стратегическую роль, чем та, которая выпала на долю саморефлексии в философии сознания. Функции обоснования они выполняют лишь постольку, поскольку с их помощью отвергается, как неоправданная, потребность в фундаментальном знании.

Ч. С. Пирс оспаривает возможность радикального сомнения с теми же намерениями, что и Дильтей —

<sup>8</sup> Kesselring Th. Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik. F. a. M., 1981.

возможность нейтрального понимания. Проблемы всегда встают перед нами в определенных ситуациях; они надвигаются на нас в известной мере как некая объективность, поскольку мы неспособны по своей воле распоряжаться всей совокупностью практических жизненных связей, в которые вовлечены. Сходным образом рассуждает и Дильтей. Мы не можем понять символическое выражение, если уже заранее интуитивно не понимаем его контекст, поскольку неспособны своими силами превратить бесспорно наличествующее фоновое знание нашей культуры в знание эксплицитное. Всякое решение и всякая интерпретация какой-либо проблемы зависят от необозримой сети предпосылок; и эту сеть, в силу ее одновременно и целостного, и частного характера, нельзя извлечь путем анализа, нацеливающегося на всеобщее. Таково то направление аргументации, в котором и миф о данности, с его различиями между чувственностью и рассудком, созерцанием и понятием, формой и содержанием, подвергается критике в той же мере, что и различия между аналитическими и синтетическими суждениями, между априори и апостериори. Это смягчение кантовских дуализмов еще напоминает гегелевскую метакритику, но связанные с ним историзм и приверженность контексту отрезают также и обратную дорогу к Гегелю.

Преимущества прагматической и герменевтической точек зрения неоспоримы. Ориентация на результаты работы сознания сменяется ориентацией на объективации, осуществляемые в действиях и языке. Фиксация на познавательной функции сознания и на изобразительной функции языка, на зрительной метафоре «зеркала природы» отвергается в пользу программы выявления оправданных мнений, которая после Виттгенштейна и Остина развертывается по всей широте иллю-

кутивных сил, т. е. распространяется на все, что может быть сказано, а не только на содержательную сторону речевой констатации фактов. «Сказать, как с чем-либо обстоят дела», тем самым становится особым случаем по отношению к общему: «сказать что-либо».<sup>9</sup>

Но совместимы ли эти воззрения только с их интерпретацией в прагматизме и герменевтической философии, что ведет к отказу от притязаний философского мышления на разумность, а вместе с тем и к расставанию с самой философией, или же они характеризуют новую парадигму, которая, хотя и приходит на смену развертывающейся в философии сознания умственной языковой игре, однако не лишает силы усвоенные и выверенные в ходе самокритики способы обоснования, используемые в этой философии? За неимением убедительных и, главное, простых аргументов, я не могу прямо ответить на этот вопрос и потому еще раз прибегну в своем изложении к повествовательной форме.

(4) Маркс хотел преодолеть философию, *снять* ее для того, чтобы она стала действительной, — он был настолько убежден в истинности содержания гегелевской философии, что очевидные, но отрицавшиеся Гегелем расхождения между понятием и действительностью ощущались им как нетерпимые. Сегодня с *прощальным* жестом философии связывается нечто совершенно иное.

Прощание с философией в наше время осуществляется в трех более или менее примечательных формах. Простоты ради я назову их терапевтической, героической и сальваторической.

<sup>9</sup> Rorty R. 1981. S. 402. В оригинале: «saying something ... is not always saying how things are» (сказать что-либо ... не всегда означает сказать, как обстоят дела) (Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979. P. 371).

Виттгенштейн приучил нас к понятию философии, *терапевтически* обращенной против самой себя. Философия сама оказывается той болезнью, которую некогда должна была излечить. Философы запутались в языковых играх, разыгрываемых в повседневности. Таким образом, доводя самое себя до исчезновения, философия в итоге оставляет все как есть, ибо масштабы своей критики она заимствует из тех самодостаточных, опробованных на практике жизненных форм, в которых она себя обнаруживает. Если у покинувшей нас философии могут найтись какие-нибудь наследники, то полевые исследования культурной антропологии будут наиболее перспективным кандидатом в таковые: история философии вскоре предстанет в них труднодоступным для понимания занятием так называемых философов — весьма примечательного, но, к счастью, вымершего племени. (Быть может, в один прекрасный день Р. Рорти будут чествовать как Фукидида такой исследовательской традиции, которая могла возникнуть не ранее, чем подействовала виттгенштейнова терапия).

В сравнении со сдержанным прощением терапевтически настроенных философов разрушение философской и духовной истории, начало которому положили Жорж Батай или Хайдеггер, выглядит, скорее, *героическим*. Также и с этой точки зрения, в возвышенных формах философской рефлексии концентрируются ложные мыслительные и жизненные привычки, но заблуждения метафизики и распоряжающегося сущим мышления, которые ныне должны быть деконструированы, не исчерпываются незначительными категориальными огрехами и затруднениями, с которыми сталкивается повседневная практика; они носят эпохальный характер. Это драматическое прощание с философией не просто обещает исцеление, но несет в себе нечто от

гельдерлиновского пафоса спасения перед лицом величайшей опасности. Обесценившийся философский способ мышления не нужно *поддерживать*, он должен уступить место *другому* средству, которое позволит недискурсивным путем спуститься в непредставимые глубины эпохи суверенности или бытия.

Менее всего расставание с философией заметно в своей *сальваторической* форме, примером чему могут служить многие значительные успехи в интерпретации текстов, достигнутые неаристотелизмом в его герменевтическом преломлении. Конечно, эти примеры ни в коем случае не однозначны, поскольку провозглашаемое намерение нацелено здесь на спасение старых истин. С философией прощаются скорее подспудно, причем ради ее же сохранности, избавляя ее от груза притязаний на систематичность. Учения классиков не привлекаются ни в качестве их вклада в предметную дискуссию, ни в качестве филологически и исторически обработанного материала для образования. С текстами, в которых некогда должны были излагаться результаты познания, уподобляющее усвоение обращается, скорее, как с источниками озарения и пробуждения.

В той мере, в какой современная нам философия разворачивается в этих формах, она удовлетворяет требованию, которое было извлечено из критики в адрес Канта как учителя мысли, и в особенности из критики фундаменталистских притязаний его теории познания: она, разумеется, не претендует более на то, чтобы исполнять ставшую уже сомнительной роль, указывая наукам их место. Направления постструктурализма, позднего прагматизма, неоионизма тяготеют к узкому, объективистскому пониманию науки. В противовес познанию, основывающемуся на идеалах научной объективности, им хотелось бы прежде всего завоевать

место для сферы просветляющего или пробуждающего, и во всяком случае не-объективирующего мышления, которое отказывается от ориентации и притязания на всеобщую и подлежащую критике значимость, которое не стремится более к достижению согласия, основанного на бесспорных результатах, и выпадает из универсума обоснованных точек зрения, не желая при этом отказываться от авторитета превосходящих усмотрений. Позиция, которую удаляющаяся в отставку философия занимает по отношению к наукам, согласуется с разделением труда, как его пропагандировали экзистенциалисты начиная с Ясперса и Сартра и кончая Колаковски: сфере науки противостоят философская вера, жизнь, экзистенциальная свобода, миф, образование и пр. Все эти противовесы одинаковы по своей структуре, даже если тому, что Макс Вебер называл культурным значением науки, дается то более отрицательная, то более положительная оценка. Как известно, представители континентальной философии склонны драматизировать опасности, связанные с объективизмом, тогда как англосаксонский мир сохраняет более спокойное отношение к инструментальному разуму.

Ричард Рорти предлагает интересный вариант с противопоставлением нормального дискурса ненормальному. Институционализированные науки достигают нормы в периоды всеми признанного теоретического прогресса; тогда всем известны способы разрешения проблем, улаживания спорных вопросов. Такие виды дискурса Рорти называет соизмеримыми, и здесь можно положиться на критерии, обеспечивающие достижение согласия. Несоизмеримым, или ненормальным, дискурс остается до тех пор, пока продолжается спор об основных ориентирах. Если же эти несоизмеримые речи не руководствуются более целями нормализации, но отклоняются

от задачи достижения всеобщего согласия и удовлетворяются надеждой на «увлекательное и плодотворное несогласие», — как только, таким образом, ненормальные дискурсы начинают *довольствоваться самими собой*, они могут приобрести качества, которые Рорти обозначает словом «edifying».\* В эти образовательные беседы вливается и философия, после того как она отказалась от своего намерения разрешать проблемы. Тогда, по версии Рорти, в ней соединяются все добродетели, которые она добыла, сбросив с себя лишний груз при терапевтическом, преодолев самое себя при героическом и пробудившись при герменевтическом прощании с философией: присущая праздности скрытая взрывная сила соединяется тогда с элитарной языкотворческой фантазией и с мудростью традиции. Правда, стремление к образованию реализуется за счет стремления к истине: «Философы-наставники не смогут довести философию до конца, но они все же могут воспрепятствовать тому, чтобы она ступила на торную тропу науки».<sup>10</sup> Такое распределение ролей, конечно, может рассчитывать на *сочувствие* в той мере, в какой оно избавляет философию от непосильной роли высшей судебной инстанции в делах науки и культуры. И все же я не нахожу его *убедительным*, потому что, даже познав свои границы из поучений прагматизма и герменевтики, философия в своих образовательных беседах никак не сможет оставаться *вне наук*, не попадая тут же снова в поток аргументации, то есть обосновывающей речи.

Что экзистенциалистское или, как мы будем его называть, эксклюзивное разделение труда между филосо-

<sup>10</sup> Rorty R. 1981. S. 418.

\* Причастие от английского *edify*: наставлять, поучать.



фией и наукой не может иметь места, видно как раз по формулировке в терминах теории дискурса, которую ему придает Рорти. Если действительность каких-либо воззрений в конечном счете не может быть измерена ничем иным, кроме согласия, достигаемого в ходе аргументации, то, значит, и *все*, о действительности чего мы вообще можем спорить, основано на шатком фундаменте. А как показывает постэмпиристская теория науки, вопрос о том, содрогается ли под ногами участников спора почва согласия, мотивированного разумными доводами, при столкновении мнений в физике чуть меньше, чем при их столкновении в этике и эстетике, настолько является лишь вопросом степеней, что нормализацию дискурсов нельзя предложить в качестве четкого критерия для различения науки и философских образовательных бесед.

(5) Апологетам эксклюзивного разделения труда всегда казались предосудительными те исследовательские традиции, в которых особенно отчетливо выражен философский элемент *внутри* наук. Марксизм и психоанализ должны считаться псевдонауками, виновными в гибридоподобном смещении нормального и ненормального дискурсов уже потому, что они не подчиняются постулируемому разделению труда — для Рорти это так же верно, как и для Ясперса. Однако, насколько я знаю из истории общественных наук и психологии, оба этих направления вовсе не являются нетипичными; они вполне удачно характеризуют тот тип теории, на котором основываются новые исследовательские традиции.

То, что справедливо для Фрейда, справедливо в этих дисциплинах и для всех теоретиков-первопроходцев, к примеру для Дюркгейма, Дж. Г. Мида, Макса Вебера, Пиаже и Хомского. Все они в некоей особой исследовательской ситуации вводили в качестве взрывного за-

ряда некую подлинно философскую мысль, если это слово вообще имеет какой-нибудь смысл. Симптомообразующая функция вытеснения, солидаризующая функция священного, идентифицирующая функция принятия ролей, модернизация как рационализация общественной жизни, децентрированность как следствие рефлектирующей абстракции в отношении действий, овладение языком как деятельность по выдвижению гипотез — в каждом из этих ключевых слов воплощена некая мысль, подлежащая философскому развитию, и в то же время вопрос, доступный эмпирической разработке, но имеющий универсальный смысл. Этим объясняется и то, почему именно такие теоретические начинания регулярно подвергаются контратакам со стороны эмпиризма. Таковы циклы в истории науки, но они никоим образом не говорят о том, что упомянутые дисциплины стремятся к некой конвергентной точке, в которой сходятся все науки; они свидетельствуют, скорее, о превращении наук о человеке в науки философские, а не о победном шествии объективистских начинаний, подобных, например, нейрофизиологии, этому весьма примечательному и любимому детищу философов-аналитиков.

Разумеется, обо всем этом можно лишь строить более или менее убедительные предположения. Однако если очерченная перспектива нас не обманывает, то будет совсем не лишним спросить, не могла ли философия в отношении некоторых наук спутать неприемлемую для нее роль *местоуказчика* с ролью *местоблестителя*, стерегущего место для эмпирических теорий с сильными универсалистскими притязаниями, к которым в отдельных областях науки неоднократно прибегали плодотворные умы. Сказанное относится прежде всего к наукам, которые используют реконструктивную

методику и опираются на дотеоретическое знание субъектов, компетентных в своих суждениях, действиях и речах, а также на системы знаний, передаваемые культурной традицией, для того чтобы прояснить предполагаемые в качестве всеобщих рациональные основания опыта и суждения, действия и языкового взаимопонимания. Трансцендентальные и диалектические способы обоснования, в их умеренном варианте, вполне могут в этом помочь; ведь они сохраняют еще свою действенность только в отношении реконструктивных гипотез, пригодных для дальнейшей разработки в эмпирических взаимосвязях. Примеры такой вовлеченности философии в сотрудничество наук я наблюдаю всюду, где философы вместе со всеми участвуют в разработке теории рациональности, не выдвигая фундаменталистских или же всеобъемлющих абсолютистских притязаний. Скорее, они работают в нетвердой надежде, что только благодаря удачному сочетанию различных теоретических фрагментов удастся достичь того, чего философия некогда рассчитывала добиться в одиночку.

В аспекте своих собственных исследовательских интересов я вижу, как подобное сотрудничество заявляется между теорией и историей науки, между теорией речевых актов и различными подходами в области эмпирической языковой прагматики, между теорией неформальных аргументаций и различными подходами к исследованию естественных аргументаций, между когнитивистскими этиками и психологией развития морального сознания, между философскими теориями действия и исследованием онтогенеза соответствующих компетенций.

Но если верно, что философия вступает в такое неэксклюзивное разделение труда с гуманитарными науками, то она, по-видимому, впервые ставит на карту

свою самоидентичность. Р. Шпеман имеет некоторое право настаивать на том, «что всякая философия выдвигает тотальные теоретические и практические притязания. Не выдвигая их, невозможно заниматься философией».<sup>11</sup> Конечно, философия, занимающаяся, пусть даже в условиях разделения труда, прояснением рациональных оснований познания, действия и речи, сохраняет все же некое тематическое отношение к целому. Но как тогда быть с теорией модерна, с тем подходом к культуре в целом, который Кант и Гегель сохранили за собой благодаря своему будь то фундирующему или абсолютизирующему понятию разума? Ведь вплоть до появления гуссерлевского «Кризиса европейских наук» философия, исходя из своего положения высшей судебной инстанции, выполняла также и функции ориентира. Если же теперь она отрекается от роли судьи в делах культуры, точно так же как и в делах науки, то не поступается ли она при этом той связью с целым, на которое она могла бы опереться в качестве «хранителя рациональности»?

Однако с культурой в целом дело обстоит так же, как и с науками: культура не нуждается ни в каком обосновании и ни в каком поступенном делении. Именно в эпоху модерна, начиная с XVIII века, она выработала в себе те самые структуры рациональности, которые Макс Вебер и Эмиль Ласк обнаруживают и описывают в качестве ценностных сфер культуры.

С появлением современной науки, положительного права и руководствующихся принципами светских теорий морали, автономного искусства и институционализованной критики искусства, даже без содействия фило-

<sup>11</sup> Spaemann R. Der Streit der Philosophen // Wozu Philosophie? / Hrsg. H. Lübke. Berlin, 1978. S. 96.

софии выкристаллизовались три момента разума. Сыновья и дочери модерна, даже вовсе не руководствуясь критикой разума, научаются тому, как расщеплять культурное предание на вопросы истины, справедливости или вкуса и развивать его в том или ином из этих аспектов рациональности. Это проявляется в любопытных процессах отторжения. Науки постепенно избавляются от элементов картин мира и пренебрегают интерпретацией природы и истории в целом. Когнитивистские этики исключают из рассмотрения проблемы добропорядочной жизни и сосредотачиваются на строго деонтических аспектах, предоставляющих возможность обобщения, так что от доброго остается только справедливое. А ставшее автономным искусство настаивает на все более чистом выражении основного эстетического опыта, который рассредоточенная, выпадающая из пространственных и временных структур повседневности субъективность продлевает в общении с самой собой — субъективность освобождается здесь от конвенций обыденного восприятия и целенаправленной деятельности, от императивов труда и пользы.

Эта замечательная односторонность, составляющая отличительный признак модерна, не нуждается в обосновании и оправдании, но порождает проблемы опосредования. Как может разум, распавшийся на свои моменты, сохранить свое единство в пределах культурных областей, и каким образом культура экспертов, принявшая недостижимые эзотерические формы, может подерживать взаимосвязь с повседневной коммуникативной практикой? Философское мышление, которое еще не отвратилось от проблемы рациональности, не отступило от анализа условий безусловного, обнаруживает себя лицом к лицу с этой двоякой потребностью в опосредовании.

Прежде всего проблемы опосредования появляются в сферах науки, морали и искусства. Здесь возникают встречные движения. Так необъективистские исследовательские подходы в рамках гуманитарных наук, не задевая первичности вопросов об истине, придают значимость также и точкам зрения моральной и эстетической критики. Так дискуссия об этике ответственности и этике склонности, а также более строгий учет утилитаристских мотивов в рамках универсалистских этик вводит в игру точки зрения, требующие учета последствий и интерпретации потребностей и лежащие в той области, где имеют значение когнитивные и выразительные аспекты. Наконец, поставангардистское искусство характеризуется примечательным сосуществованием реалистических и политически ангажированных направлений с примерами аутентичного развития классического модерна, в котором был выпестован подлинный смысл эстетического; однако с появлением реалистического и ангажированного искусства среди того богатства форм, которое было высвобождено авангардом, опять-таки приобретают значимость когнитивные и морально-практические моменты. Все выглядит так, как если бы радикальным образом дифференцированные моменты разума посредством таких встречных движений стремились отослать к некоему единству, которое, однако, можно вновь обрести лишь по эту сторону экспертных культур, то есть в повседневности, а не по ту, не в началах и истоках классической философии разума.

В повседневной коммуникативной практике когнитивные толкования, моральные ожидания, выражения и оценки и без того пронизывают друг друга. Поэтому протекающим в жизненном мире процессам общения и взаимопонимания потребна культурная традиция во

всей ее широте, а не только благословенные плоды науки и техники. В таком случае философия могла бы актуализировать свое отношение к тотальности, приняв на себя роль интерпретатора, обращенного к жизненному миру. Она могла бы по меньшей мере способствовать возобновлению игры взаимодействия когнитивно-инструментальных моментов с морально-практическими и эстетически-выразительными, прекратившейся было подобно заглушаемому и не желающему заводиться мотору.<sup>12</sup> Можно, по крайней мере, обозначить ту проблему, которая встанет перед философией, если она откажется от роли судьи, инспектирующего дела культуры, в пользу роли интерпретатора-посредника. Каким же образом сферы науки, морали и искусства, заключенные ныне в оболочку экспертных культур, могут раскрыться и, не нарушая при этом самобытной рациональности этих сфер, так подключиться к оскудевшим традициям жизненного мира, чтобы разрозненные моменты разума вновь уравнили друг друга в повседневной коммуникативной практике?

Здесь критика в отношении учителей мысли могла бы в последний раз заявить о своем недоверии и спросить, что же дает философу право не только сохранять внутри научной системы вакантные места для предъявляющих свои притязания теоретических стратегий, но еще и предлагать свои услуги вовне, в качестве переводчика, опосредующего общение между миром повседневности и удалившимся в свои автономные владения культурным модерном. Думаю, на этот вопрос отвечают как раз прагматическая и герменевтическая философия, поскольку они приписывают эпистемический авторитет

сообществу людей, сотрудничающих и говорящих друг с другом. Эта повседневная коммуникативная практика позволяет достичь взаимопонимания с учетом притязаний на значимость — и это единственная альтернатива более или менее насильственному воздействию людей друг на друга. Поскольку же притязания на значимость, которые мы в разговоре связываем с нашими убеждениями, стремятся выйти за рамки того или иного контекста, поскольку они уводят за ограниченные пространственные и временные горизонты, всякое согласие, достигаемое или воспроизводимое в коммуникации, должно опираться на некий потенциал вполне уязвимых оснований, но — именно оснований. Основания сотканы из особой материи; они понуждают нас высказаться за или против. Тем самым среди условий ориентированного на взаимопонимание действия появляется один безусловный момент. Именно этим моментом и обусловлено отличие действительности наших воззрений, на которую мы претендуем, от всего лишь социальной значимости какой-либо привычной практики.<sup>13</sup> Что нам считать оправданным, зависит, в перспективе первого лица, от возможности обоснования, а не от действия жизненных привычек. Поэтому философский интерес состоит в том, чтобы «увидеть в наших социальных практиках оправдания нечто большее, чем всего лишь таковые практики.<sup>14</sup> Подобный интерес сквозит и в том упорстве, с которым философия держится за роль хранителя рациональности — роль, которая, судя по моему опыту, составляет все больше неприятностей и уж, разумеется, не дает никаких привилегий.

<sup>13</sup> Ср.: *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns*. F. a. M., 1981. Bd I. S. 168 ff.

<sup>14</sup> *Rorty*, 1981. S. 422.

<sup>12</sup> *Habermas J. Die Moderne — ein unvollendetes Projekt // Habermas J. Kleine Politische Schriften. I—IV*. F. a. M., 1981. S. 444 ff.

## 2. РЕКОНСТРУКТИВНЫЕ И ПОНИМАЮЩИЕ НАУКИ ОБ ОБЩЕСТВЕ\*

### Вводные замечания

Позвольте мне начать с одного замечания личного характера. Когда в 1967 году я впервые выдвинул тезис о том, что социальным наукам не следовало бы оставаться без внимания герменевтическое измерение исследований, что им удалось бы обойти проблему понимания только ценой определенных искажений, я столкнулся с возражениями двоякого рода.<sup>1</sup>

В первых из них настоятельно подчеркивалось, что герменевтика вовсе не является делом методологии. Ханс-Георг Гадамер указывал на то, что проблема понимания встает прежде всего в ненаучных контекстах — будь то в повседневной жизни, в истории, искусстве и литературе или же вообще в обращении с преданием. Поэтому философская герменевтика ставит себе задачей прояснить обычные процессы понимания, а не

систематические подходы или методы сбора и анализа данных. Гадамер понимал «метод» как нечто противоположное «истине»; истины можно достичь только благодаря отработанной и продуманной практике понимания. Как деятельность герменевтика является в лучшем случае искусством, но никак не методом — в отношении науки это та взрывная сила, которая разрушает любой систематический подход.<sup>2</sup> Возражения другого рода исходили от представителей главного течения социальных наук, высказывавших свое особое несогласие. Они утверждали, что проблема интерпретации возникает вследствие мистификации последней. С интерпретацией не связаны никакие общие проблемы, а только частные, которые можно преодолеть применением обычной исследовательской техники. Тщательное установление операционального назначения теоретических терминов, то есть проверка действительности и надежности инструментов исследования, могли бы воспрепятствовать неконтролируемым влияниям, которые в противном случае просачиваются в исследование из непроанализированной и с трудом поддающейся овладению многосложности обиходного языка и повседневной жизни.

В дискуссиях середины 60-х годов герменевтика либо раздувалась до философской альтернативы хайдеггеровской онтологии, либо упрощалась до тривиальной проблемы, вытекающей из трудностей измерения. С тех пор ситуация заметно изменилась. Главные аргументы философской герменевтики были восприняты повсеместно, но не в качестве философской доктрины, а как

<sup>1</sup> *Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Ein Literaturbericht; в дополнениях к Philosophischen Rundschau. Tübingen, 1967; напечатано там же, Zur Logik der Sozialwissenschaften. F. a. M., 1982. S. 89 ff.*

\* Доклад на организованной Р. Белла, Н. Хааном и П. Рабиновом конференции по теме «Мораль и социальные науки» (Беркли, 1980). Перевод с английского Макса Лоозера. Впервые опубликовано в: *Haan N., Bellah R. N., Rabinow P., Sullivan M. (Eds). Social Science as Moral Inquiry. New York, 1983. P. 251—270.*

<sup>2</sup> *Gadamer H. G. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu «Wahrheit und Methode» // Apel K. O. u. a.; Hermeneutik und Ideologiekritik. F. a. M., 1971. S. 57 ff.*

исследовательская парадигма *внутри* социальных наук, прежде всего — в антропологии, социологии и социальной психологии. Пол Рабинов и Уильям Салливэн охарактеризовали это явление как «интерпретативный поворот».<sup>3</sup> В 70-е годы многие тенденции внутри академического мира и вне его способствовали решительному утверждению интерпретационной парадигмы. Позвольте мне упомянуть лишь некоторые из них.

Во-первых, шли дебаты между Поппером и Куном и наблюдался подъем постэмпиристской теории науки, чем был поколеблен авторитет логического позитивизма и разрушен фантом некоей приведенной к большему или меньшему единству номологической науки. Следствием тому явилось перенесение в истории науки основного веса с нормативных конструкций на более тонкие герменевтические разработки.

Далее, стала явной неудача конвенциональных наук об обществе, не сумевших выполнить свои теоретические и практические обещания. Социологические исследования не смогли удовлетворить тем критериям, которые были заданы, к примеру, всеобъемлющей теорией Парсонса; кейнсианская экономическая теория оказалась не в состоянии предложить действенные мероприятия в сфере политики; и в психологии притязания теории обучения на универсальность своих объяснений провалились — а ведь она служила образцом точной науки о поведении. Все это открыло путь для альтернативных начинаний, которые строились на основных положениях феноменологии, позднего Виттгенштейна, философской герменевтики, критической теории и т. д. Эти теоретические подходы обращали на себя внима-

<sup>3</sup> Rabinow P., Sullivan W.M. (Eds). *Interpretative Social Science*. Berkeley, 1979.

ние не столько из-за их признанного превосходства, а просто потому, что в них предлагались некие альтернативы господствующему объективизму.<sup>4</sup>

Затем были предприняты две отчасти удавшиеся попытки, послужившие примером для социальных наук интерпретативного типа: структурализм в антропологии, в лингвистике и — менее убедительно — в социологии, и генетический структурализм в психологии развития — модель, которая выглядит многообещающим образцом для анализа социальной эволюции, развития картин мира, систем моральных убеждений и правовых систем.

Еще одной заслуживающей упоминания тенденцией был неоконсервативный сдвиг в философском климате, повлекший за собой изменение тех исходных допущений, которые были приняты среди представителей наук об обществе. С одной стороны, имело место некоторое оживление биологизирующих подходов, которые (как например, социобиология и генетическое исследование сознания) в течение нескольких десятилетий оставались дискредитированными по политическим причинам, с другой стороны, происходило возвращение к релятивизму, историзму, экзистенциализму и ницшеанству всех мастей, некий перелом в настроении, распространившийся как на более жесткие дисциплины, вроде теории науки и лингвистики, так и на более гибкие области культурологических исследований, вплоть до литературной критики, идеологии архитектуры и т. п. Обе эти тенденции суть проявления одного и того же синдрома, выражающегося в широко распространенной убежденности в том, что все, что обнаружива-

<sup>4</sup> Bernstein R. J. *Restructuring of Social and Political Theory*. New York, 1976; нем. изд. 1979.

ется в человеческой культуре как ее универсальные черты, объясняется скорее природой человека, а не рациональной инфраструктурой человеческого языка, познания и действия, то есть самой культуры.

### *Два модуса языкового употребления*

Позвольте мне прежде всего объяснить, что я понимаю под герменевтикой. Всякое осмысленное выражение — будь то вербальное или невербальное высказывание, любой артефакт (например, орудие труда), какое-либо человеческое установление или отрывок текста — может быть идентифицировано в двоякой установке: и как доступное наблюдению событие, и как доступное пониманию объективированное значение. Мы можем описать, объяснить или даже предсказать, как будет звучать шум, который совпадает со звуковым выражением какой-либо произнесенной фразы, не имея понятия о том, что это выражение означает. Чтобы понять (и сформулировать) его значение, нужно принять участие в определенных (действительных или воображаемых) коммуникативных действиях, в ходе которых упомянутая фраза употребляется таким образом, что оказывается понятной для говорящего, слушателей и случайно присутствующих при этом членов той же языковой общности. У Ричарда Рорти приводится крайний случай: «Даже если бы мы могли предсказать, какие звуки будет издавать сообщество исследователей в 4000-м году, мы все же были бы не в состоянии поучаствовать в их разговоре».<sup>5</sup> Противоположность между «предсказанием их языкового поведения в будущем» и

«соучастием в их разговоре» указывает на важное различие между двумя отличными друг от друга модусами языкового употребления.

Мы либо *говорим о том, что имеет или не имеет места*, либо *говорим что-нибудь кому-нибудь другому*, так что последний понимает то, что говорится. Только второй способ употребления языка внутренне или понятийно связан с условиями коммуникации. Говорить о том, как обстоят вещи, не означает необходимым образом участвовать в коммуникации того или иного вида, осуществляемой в реальности или по крайней мере в воображении; не нужно *делать* высказывание, то есть выполнять некий речевой акт. Вместо этого можно сказать самому себе: «*p*», или просто подумать, что имеет место «*p*». Для того же, чтобы понимать, что говорится, требуется участие в коммуникативном действии. Должна сложиться некая языковая ситуация (или по крайней мере ее следует себе представить), в которой говорящий, находясь в коммуникации *со* слушателем, говорит *о* чем-то и выражает то, что *он сам об* этом думает. В случае чисто когнитивного, некоммуникативного языкового употребления подразумевается, таким образом, лишь *одно* фундаментальное отношение; назовем его отношением между предложениями и чем-либо, имеющим место в мире, «*о*» чем в этих предложениях говорится. Если же язык употребляется с целью достижения взаимопонимания с другим человеком (пусть даже для того, чтобы в итоге констатировать несогласие), тогда таких отношений будет три: выражая *свое* мнение, говорящий налаживает коммуникацию *с другим* членом той же языковой общности и говорит ему *о чем-то*, имеющем место в мире. Эпистемология занимается только этим последним отношением между языком и реальностью, в то

<sup>5</sup> Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. New York: Princeton, 1979. P. 355; нем. изд. 1981. S. 384 f.

время как герменевтика сразу должна иметь дело с тройким отношением высказывания, которое служит, во-первых, выражением намерений говорящего, во-вторых, выражением межличностного отношения, устанавливаемого между говорящим и слушателем, и в-третьих, выражением, в котором говорится о чем-то, имеющем место в мире. И кроме того, при каждой попытке прояснить значение того или иного языкового выражения мы сталкиваемся с четвертым, внутриязыковым или лингвистическим отношением, а именно с отношением между данным высказыванием и совокупностью всех возможных высказываний, которые могут быть сформулированы в том же самом языке.

Герменевтика рассматривает язык, так сказать, в работе, то есть так, как его употребляют участники коммуникации с тем, чтобы достичь общего понимания какого-либо вопроса или общего *взгляда* на вещи. Зрительная метафора наблюдателя, который на что-то «глядит», не должна, однако, затмевать того факта, что язык, употребляемый перформативно, включен в более сложные отношения, нежели простое отношение высказывания «о чем-то» (и сопряженный с этим отношением тип интенций). Когда говорящий высказывается о чем-либо в рамках повседневного контекста, он вступает в отношение не только к чему-то наличествующему в объективном мире (как совокупности того, что имеет или могло бы иметь место), но еще и к чему-то в социальном мире (как совокупности законодательно урегулированных межличностных отношений) и к чему-то в своем собственном, субъективном мире (как совокупности манифестируемых переживаний, к которым он имеет привилегированный доступ).

Таким способом тройная связь между высказыванием и миром может быть представлена *intentione res-*

та,\* то есть в перспективе говорящего и слушателя. Ту же самую связь можно проанализировать и *intentione obliqua,\*\** то есть в перспективе жизненного мира или на фоне общепринятых допущений и практик, в которые с самого начала неприметно вплетена всякая особая коммуникация. С этой точки зрения, язык выполняет три функции: во-первых, функцию воспроизводства культуры, или актуализации предания (с этой позиции Гадамер развивает свою философскую герменевтику), во-вторых, функцию социальной интеграции, или координации планов различных акторов в условиях социального взаимодействия (отсюда я развернул теорию коммуникативного действия), и в-третьих, функцию социализации, или культурной интерпретации потребностей (с этой точки зрения Дж. Г. Мид разработал свой проект социальной психологии).

Таким образом, если когнитивное, некоммуникативное языковое употребление требует прояснить отношение между предложением и положением дел, будь то в понятиях соответствующих интенций, пропозициональных установок, направлений адаптации или условий удовлетворения потребностей, то коммуникативное употребление языка ставит перед нами вопрос о том, как это отношение связано с двумя другими («быть выражением чего-либо» и «сообщать что-либо кому-либо»). Как я показал в другом месте, эту проблему можно осветить, используя понятия онтологического и деонтологического миров, значимостных притязаний, позиций притяния или неприятия, а также условий достижения рационально мотивированного консенсуса.

\* В прямой интенции, непосредственно (*лат.*).

\*\* В косвенной интенции, косвенным образом (*лат.*).



Теперь мы видим, почему выражения «сказать кому-либо что-либо» и «понять то, что говорится» основываются на более сложных и гораздо более притязательных предпосылках, чем простое: «сказать (или подумать) о том, что имеет место». Тот, кто наблюдает событие «*p*», полагает, что «*p*» имеет место, или принимает во внимание, что «*p*» состоится, тот разделяет *объективирующую* установку по отношению к чему-либо в объективном мире. Тот же, кто участвует в процессах коммуникации, что-либо говоря и понимая то, что говорится — будь то *переданное* мнение, *произнесенное* утверждение, *данное* обещание или *отданный* приказ; будь то *выражаемые* намерения, желания, чувства или настроения, — тот всегда должен принимать *перформативную* установку. Эта установка допускает чередование позиций третьего лица, или объективирующей установки, второго лица, или правилосообразующей установки, и первого лица, или экспрессивной установки. Перформативная установка позволяет взаимно ориентироваться на те притязания на значимость (в отношении истинности, нормативной правильности, правдивости высказывания), которые говорящий выдвигает в ожидании приятия или неприятия со стороны слушателя. Эти притязания вызывают на критическую оценку, чтобы intersубъективное признание того или иного из них могло послужить основанием для рационально мотивированного консенсуса. Общаясь друг с другом в перформативной установке, говорящий и слушатель участвуют в то же время и в выполнении тех функций, благодаря которым в ходе их коммуникативных действий воспроизводится и общий для них обоих жизненный мир.

### *Интерпретация и объективность понимания*

Если сравнить установку третьего лица у тех, кто просто говорит, как обстоят вещи (такова, в частности, установка ученых-исследователей), с перформативной установкой тех, кто старается понять то, что им говорится (такова, в частности, установка интерпретаторов), то на поверхность выступают методологические последствия изысканий, проводимых в герменевтическом измерении. Позвольте мне указать на три важнейших следствия герменевтического образа действий.

Во-первых, интерпретаторы отказываются от преимуществ привилегированной позиции наблюдателя, так как они сами, по крайней мере виртуально, оказываются вовлечены в обсуждение смысла и значимости высказываний. Принимая участие в коммуникативных действиях, они в принципе приобретают тот же статус, что и те их участники, чьи высказывания они хотят понять. У них нет больше иммунитета по отношению к позициям приятия или неприятия, занимаемым искушенными людьми или дилетантами; они включаются в процесс взаимной критики. В рамках виртуального или актуального процесса взаимного общения невозможно а priori решить, кому у кого следует поучиться.

Во-вторых, принимая перформативную установку, интерпретаторы не только покидают привилегированную позицию по отношению к своей предметной области, перед ними встает еще и вопрос, как преодолеть контекстную зависимость своих интерпретаций. Они не могут быть заранее уверены в том, что и сами они, и их испытуемые исходят из одних и тех же основных допущений и практик. Универсальное предпонимание герменевтической ситуации со стороны интерпретатора

допускает проверку лишь по частям и не может подпасть под сомнение в целом.

Столь же проблематичным, что и вопросы о неангажированности интерпретаторов в вопросах значимости и об освобождении их толкований от контекстной зависимости, является то обстоятельство, что язык повседневности распространяется на недескриптивные высказывания и некогнитивные значимостные притязания. В повседневной жизни мы гораздо чаще сходимся (или расходимся) во мнениях о правильности действий и норм, о соразмерности оценок и ценностных стандартов, а также об аутентичности или искренности самоизъявления, нежели во мнениях об истинности пропозиций. Поэтому знание, которое мы применяем, когда кому-либо что-либо говорим, является более объемлющим, чем строго пропозициональное знание, соотносимое с истиной. Чтобы понять то, что им говорят, интерпретаторы должны овладеть знанием, притязаящим на *более широкую* значимость. Поэтому корректная интерпретация не просто истинна, подобно пропозиции, передающей сущствующее положение дел; скорее, следовало бы сказать, что корректное толкование совпадает со значением *интерпретируемого*, которым заняты интерпретаторы, соответствует ему или его эксплицирует.

Таковы три следствия из того обстоятельства, что «понимание того, что говорится», требует участия, а не одного лишь *наблюдения*. Не следует, стало быть, удивляться тому, что любая попытка основать науку на интерпретации приводит к затруднениям. Главное препятствие состоит в том, каким образом символические выражения могут быть измерены с такой же надежностью, что и физические феномены. В середине 60-х годов Аарон Сикурел дал образец добротного анализа,

преобразующего контекстно-зависимые символические выражения, значения которых интуитивно понятны, в «твердо установленные» данные.<sup>6</sup> Трудности здесь можно свести к тому, что все подлежащее пониманию в перформативной установке должно быть преобразовано в данные, допускающие констатацию с позиции третьего лица. Необходимая для интерпретации перформативная установка, хотя и допускает регулярные взаимопереходы между установками первого, второго и третьего лица, однако в целях измерения она должна быть подчинена единственной из них, а именно объективирующей установке. Другая проблема состоит в том, что в речь, констатирующую факты, закрадываются ценностные суждения. Эти трудности можно свести к тому, что теоретические рамки, в которых проводится эмпирический анализ повседневного образа действий, должны быть концептуально связаны с относительными рамками, в которых повседневность интерпретируется самими ее участниками. Их интерпретации связаны, однако, с притязаниями как на когнитивную, так и на некогнитивную значимость, в то время как теоретические предположения (пропозиции) соотносятся только с истиной. Поэтому Чарльз Тейлор и Алвин Гоулднер приводили убедительные аргументы против возможности нейтральных в ценностном отношении языков в области понимающих наук об обществе.<sup>7</sup> Эта позиция находит поддержку со стороны представителей самых различных философских школ, в аргументах Витгенштейна, Куайна, Гадамера и, конечно же, Маркса.

<sup>6</sup> Cicourel A. Method and Measurement in Sociology. Glencoe, 1964; нем. изд. 1970.

<sup>7</sup> Taylor Ch. Interpretation and the Science of Man // Review of Metaphysics. 1971. 25. P. 3—51; на нем. яз.: Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen. F. a. M., 1975.

Короче говоря, любая наука, которая позволяет объективировать значения в качестве части своей предметной области, должна учитывать методологические последствия, связанные с принятием на себя интерпретатором *роли участника*, — не «придающего» значения наблюдаемым вещам, но должествующего эксплицировать уже «данные» значения объективаций, которые можно понять только исходя из коммуникативных процессов. Эти последствия как раз и угрожают той независимости от контекста и ценностной нейтральности, которая представляется необходимым условием *объективности* теоретического знания.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Позвольте добавить, что, проводя различие между герменевтическими и негерменевтическими науками, я не хотел бы выступать в поддержку онтологического дуализма, противопоставляющего друг другу определенные области реальности (например, культуру и природу, ценности и факты — и тому подобные неокантианские разграничения, как они были введены главным образом Виндельбантом, Риккертом и Кассирером). То, за что выступаю я, — это, скорее, *методологическое* различие между науками, которым приходится или не приходится раскрывать себе доступ к своей предметной области посредством понимания того, что говорится. Хотя на *метатеоретическом уровне* всем наукам естественным образом приходится заниматься проблемами интерпретации (на этом сосредоточилось внимание постэмпирической теории науки, см.: *Hesse Mary. In Defence of Objectivity // Proceedings of the British Academy. London, 1972. Vol. 58*), только те из них, в которых выявляется герменевтическое измерение, сталкиваются с этими проблемами уже на стадии *наработки данных*. В этой связи А. Гидденс говорит о проблеме «двойной герменевтики» (см. его: *New Rules of Sociological Method. London, 1976*). Это мое методологическое определение наук, применяющих герменевтический метод, противоречит пониманию герменевтики как деятельности, ограничивающейся «отклоняющимися дискурсами», представленному у Ричарда Рорти. Конечно, именно нарушением рутинной коммуникации герменевтические усилия чаще всего вызываются в повседневной жизни. Однако потребность в интерпретации возникает не только в тех ситуациях, когда мы ничего уже не понимаем или даже ощущаем своего рода ницшеанский восторг перед лицом чего-то непредсказуе-

Должны ли мы отсюда заключить, что позиция Гадамера должна быть принята также и в отношении социальных наук, и в самих этих науках? Наносит ли интерпретативный поворот смертельный удар по строго научному статусу всех необъективистских подходов? Должны ли мы придерживаться рекомендации Рорти и уравнивать социальные науки не только с науками о духе, но и вообще с литературной критикой, с поэзией и религией, и даже просто с разговором образованных людей? Должны ли мы признать, что науки об обществе в лучшем случае могут кое-что добавить к нашей образованности, — если предположить, что они не будут заменены чем-либо более серьезным, например, нейробиологией или биохимией? На мой взгляд, среди представителей социальных наук бытуют три основные реакции на все эти вопросы. И если мы будем отделять притязания на объективность от притязаний на применение объясняющей способности, то сможем отличить «герменевтический объективизм» от «радикальной герменевтики» и «герменевтической реконструкции».

Некоторые представители социальных наук умаляют драматические последствия, вызванные проблемой интерпретации, возвращаясь к своеобразной теории понимания как вчувствования. Эта теория в конечном счете

мого, нового и исполненного созидательной силы. Такая потребность возникает и при вполне тривиальных встречах с тем, что нам несколько менее знакомо. Под микроскопом этнометодологии даже самые привычные черты повседневной жизни превращаются в нечто чужеродное. Эта прямо-таки искусственно порождаемая потребность в интерпретации вполне нормальна в случае социальных наук. Герменевтика не закреплена за сферой благородного и неконвенционального; свойственное Рорти аристократическое понимание герменевтики не подходит по меньшей мере для методологии социальных наук.

основывается на том допущении, что мы в состоянии переместиться в сознание другого человека и отсоединить толкование его высказываний от исходной позиции интерпретатора-герменевтика. По моему мнению, этот выход закрыт с тех пор, как Гадамер подверг убедительной критике теорию вчувствования у раннего Дильтея.

Другие поэтому не медлят более с тем, чтобы, используя аргументы либо Гадамера, либо Рорти, распространить принципы радикальной герменевтики на ту область, которая (с их точки зрения) была ошибочно и неудачно признана собственной областью наук об обществе. С недовольством или, скорее, с чувством надежды, эти ученые отказываются от притязаний и на объективность, и на объясняющую способность знания. Следствием оказывается релятивизм того или иного образца, что означает, что различные подходы и интерпретации лишь отражают различные ценностные ориентации.

Наконец, третьи перед лицом проблемы интерпретации выражают готовность отбросить конвенциональный постулат о ценностной нейтральности; они также воздерживаются от того, чтобы уподоблять науки об обществу образцу строго номологической науки, но в то же время говорят о желательности и возможности разработки теоретических подходов, которые будут поставлять как объективное, так и теоретическое знание. Эта последняя позиция нуждается в оправдании.

### *Рациональные предпосылки интерпретации*

Позвольте мне сперва упомянуть один аргумент, который, будучи приведен в деталях, мог бы показать, что интерпретаторы в силу своей неизбежной вовлеченности в коммуникативный процесс, хотя и теряют преимущест-

во безучастного наблюдателя или третьего лица, однако *по той же самой причине* располагают средствами для того, чтобы изнутри обеспечить для себя беспристрастную позицию. Парадигматическим значением для герменевтики обладает толкование некоего передаваемого по традиции текста. Сначала интерпретаторы будто бы понимают фразы, принадлежащие автору такого текста; затем они, к своему смущению, осознают, что текст понят не подобающим образом, то есть не настолько хорошо, чтобы они в случае необходимости смогли ответить автору на его вопросы. Интерпретаторы видят в этом признак того, что текст был ими соотнесен еще с каким-то другим контекстом, нежели тот, в который он на самом деле вплетен. Они вынуждены пересмотреть достигнутое понимание. Такого рода коммуникативным затруднением отмечается исходная ситуация. Затем они, молчаливо полагая, что имеет место то или иное положение дел, что имеют силу определенные ценности и нормы, что определенные переживания могут быть приписаны определенным субъектам, стараются понять, почему автор помещает в свой текст те или иные утверждения, придерживается определенных договоренностей или же их нарушает, и почему он выражает те или иные интенции, склонности, чувства и т. п. Однако лишь в той мере, в какой интерпретаторы раскроют также и *основания*, которые позволяют высказываниям автора выглядеть рациональными в его глазах, они смогут понять, что имел в виду автор.

Таким образом, интерпретаторы понимают значение текста лишь в той мере, в какой им удастся постичь, *почему* автор чувствовал себя вправе высказывать (в качестве истинных) определенные утверждения, признавать (в качестве правильных) определенные ценности и нормы, выражать (в качестве правдивых) определенные

переживания, либо приписывать их другим. Интерпретаторы должны прояснить тот контекст, который автор, по-видимому, предполагал как общеизвестный для современной ему публики, коль скоро теперешние трудности с этим текстом не проявлялись во времена его написания, во всяком случае с такой настойчивостью. Этот образ действий основывается на обнаруживаемой во всех высказываниях имманентной рациональности, с которой интерпретаторы считаются, поскольку они приписывают эти высказывания субъекту, чья вменяемость до поры до времени не вызывает у них сомнений. Интерпретаторы не могут понять семантическое содержание текста, если для них самих те основания, которые в исходной ситуации сумел бы, в случае необходимости, привести автор, не обретают наглядности.

Однако далеко не безразлично, являются ли эти основания разумными или только считаются таковыми — будь то основания, приводимые при констатации фактов, при утверждении норм и ценностей или при выражении желаний и чувств. Поэтому интерпретаторы даже не могут ни представить себе, ни понять такие основания, не оценивая их, хотя бы косвенным образом, *в качестве* оснований, то есть не высказываясь о них положительно или отрицательно. Возможно, интерпретаторы оставляют определенные притязания на значимость открытыми и решаются, в отличие от автора, не считать, что на определенные вопросы ответы уже получены, а отставляют их в сторону как нерешенную проблему. Но основания могут быть *поняты* лишь в той мере, в какой они принимаются всерьез и *оцениваются* в качестве оснований. Поэтому интерпретаторы могут пролить свет на значение какого-нибудь темного выражения только тогда, когда они объяснят, как эта темнота возникла, то есть почему те основания, ко-

торые мог бы привести автор в своем контексте, для нас уже не столь безоговорочно ясны и убедительны.

В известном смысле все толкования являются *рациональными*. В процессе понимания, а следовательно, и оценки оснований интерпретаторы не могут не принимать во внимание стандарты рациональности, то есть те стандарты, которые они сами рассматривают как обязательные для всех участников коммуникации, включая и автора с его современниками (поскольку те могли бы вступить и вступили бы в коммуникацию, возобновляемую интерпретаторами). Конечно, такая, как правило, скрытая ссылка на якобы универсальные стандарты рациональности, даже если она в известной степени неизбежна у самоотверженного, одержимого стремлением к пониманию интерпретатора, еще не является доказательством разумности предполагаемых стандартов. Но основополагающая интуиция, подсказывающая всякому компетентному участнику коммуникации, что его притязания на истину, на нормативную правильность и на правдивость высказываний должны быть универсальными, то есть при надлежащих условиях приемлемыми для всех, — дает все же повод бросить краткий взгляд на формально-прагматический анализ, который сосредоточивается на всеобщих и необходимых условиях значимости символических выражений и действий. При этом я имею в виду рациональное реконструирование ноу-хау владеющих языком и дееспособных субъектов, которым доверено производство значимых высказываний и которые доверяют самим себе в том, чтобы по крайней мере интуитивно проводить различие между выражениями, имеющими силу и не имеющими таковой.

Здесь располагается область таких дисциплин, как логика и метаматематика, теория познания и теория науки, лингвистика и философия языка, этика и теория

действия, эстетика, теория аргументации и т. д. Общая для всех них цель состоит в том, чтобы отдать отчет в дотеоретическом знании и интуитивном обладании системами правил, на которых основаны порождение и оценка символических выражений и операций, — идет ли речь о корректных умозаклчениях, добротных аргументах, точных описаниях, объяснениях или предсказаниях, грамматически правильных предложениях, удавшихся языковых актах, эффективных инструментальных действиях, выверенных оценках, аутентичных самоизъявлениях и т. д. Поскольку в ходе рационального реконструирования выясняются условия значимости высказываний, оно может объяснить и отклоняющиеся случаи, а опираясь на этот косвенный законодательный авторитет, взять на себя и выполнение *критической* функции. В той мере, в какой рациональные реконструкции проводят различие между отдельными притязаниями на значимость также и по ту сторону привычных традиционных пределов, они могут даже устанавливать новые стандарты анализа и тем самым принимать на себя *конструктивную* роль. И насколько мы преуспеем в анализе наиболее всеобщих условий значимости, настолько рациональное реконструирование сможет притязать на описание универсалий и тем самым на производство конкурентоспособного *теоретического* знания. На этом уровне на передний план выходят слабые *трансцендентальные* аргументы, которые призваны доказать неизбежность, то есть неустранимость предпосылки, связанных с релевантными практиками.<sup>9</sup>

Именно эти три признака (критическое содержание, конструктивная роль и трансцендентальное обоснова-

ние теоретического знания) иногда склоняли философов к тому, чтобы возлагать на некоторые из реконструкций бремя притязаний на окончательное обоснование. Поэтому важно сознавать, что *все* рациональные реконструкции, как и прочие типы знания, имеют лишь гипотетический статус. Они всегда могут, в частности, основываться на неверном подборе примеров; они могут затемнять и искажать правильные интуиции или, что бывает еще чаще, давать слишком сильное обобщение отдельным случаям. Поэтому они нуждаются в дальнейших подтверждениях. Однако правомерная критика всех априорных и сильных трансцендентальных притязаний не должна препятствовать смелым попыткам подвергнуть испытанию результаты рациональной реконструкции тех компетенций, которые предполагаются в качестве базисных, и косвенно проверить их, применяя в эмпирических теориях.

Речь при этом идет о теориях, объясняющих приобретение когнитивных, языковых и социоморальных навыков в процессе онтогенеза, или эволюционное возникновение и институциональное воплощение новых структур сознания в истории, или же о теориях, объясняющих систематические отклонения (к примеру, языковые патологии, идеологии, а также вырождение исследовательских программ). Подходящим примером служит здесь нерелятивистский, разработанный Лакатосом тип взаимодействия теории и истории науки.

#### *Пример кольберговой теории морального развития*

Чтобы обосновать утверждение о том, что социальные науки могут сознавать свое герменевтическое измерение и тем не менее оставаться верными задаче, состоящей в производстве теоретического знания, я хотел бы

<sup>9</sup> Watt I. Transcendental Arguments and Moral Principles // Philosophical Quarterly. 1975. 25. P. 38 ff.

взять в качестве примера теорию Лоренса Кольберга. Я выбрал этот пример по трем причинам.

Во-первых, притязаниям кольберговой теории на объективность, по-видимому, угрожает то, что она отдает предпочтение одной определенной философской теории морали перед другими. Во-вторых, теория Кольберга служит примером совершенно особого разделения труда между рациональной реконструкцией моральных интуиций (философия) и эмпирическим анализом морального развития (психология). И в-третьих, декларируемые Кольбергом намерения одновременно рискованны и провокационны — они бросают вызов любому, кто не желает подавлять в себе ни ученого-социолога, ни философа-практика.

Позвольте мне в сильно сокращенном виде изложить следующие тезисы, нуждающиеся, конечно же, в пояснениях.

1. Существует очевидная параллель между теорией когнитивного развития (в узком смысле слова), разработанной Пиаже, и теорией морального развития Кольберга. Обе имеют целью дать объяснение *компетенциям*, которые определяются как способности решать эмпирико-аналитические или морально-практические вопросы, относящиеся к определенным классам проблем. Разрешение проблем объективно соразмеряется либо с истинностными притязаниями дескриптивных высказываний, в том числе объяснений и предсказаний, либо с правильностью нормативных высказываний, включая оправдание действий и определяющих эти действия норм. Оба автора описывают целевую компетенцию молодых людей в рамках рациональной реконструкции формально-операционального мышления и постконвенционального морального суждения. Далее, Кольберг делит с Пиаже и конструктивистское *поня-*

*тие обучения*. Оно основано на следующих допущениях: прежде всего на том, что знание вообще можно анализировать как продукт обучения; далее на том, что обучение есть процесс разрешения проблем, в котором обучающийся субъект принимает активное участие; и наконец, на том, что процесс обучения управляется усмотрениями самих его непосредственных участников. Внутреннее движение процесса обучения должно быть понято как переход от интерпретации  $X_1$  некоей данной проблемы к интерпретации  $X_2$  той же самой проблемы таким образом, что обучающийся субъект в свете второй своей интерпретации может *объяснить*, почему неверна первая.<sup>10</sup>

Мысля в одном и том же направлении, Пиаже и Кольберг устанавливают иерархию отличных друг от друга уровней или «ступеней» обучения, причем каждый отдельный уровень определяется относительным равновесием соответствующих операций, которые становятся все более сложными, абстрактными, всеобщими и обратимыми. Оба автора выдвигают предположения о внутренней логике необратимого процесса обучения, о механизмах обучения (то есть об интернализации схем инструментального, социального или дискурсивного действия), об эндогенном развитии организма (более или менее сильные допущения в теории созревания), о специфических для каждой ступени дозах раздражителей и связанных с ними феноменах смещения, замедления, ускорения и т. д. Кольберг ко всему этому допускает еще и взаимовлияние социоморального и когнитивного развития.

<sup>10</sup> Ср. дискуссию между С. Тулмином и Д. У. Хэмлингом в статье последнего. Hamlyn D. W. Epistemology and Conceptual Development // Cognitive Development and Epistemology / Th. Mischel. Ed. 1971. P. 3—24.

2. Ввиду деликатности и, в интересующей нас связи, большей важности взаимодополняющего отношения между рациональным реконструированием и эмпирическим анализом возникает опасность ошибочного натуралистского вывода. В своих поздних сочинениях, в особенности начиная с «*Биологии и сознания*»<sup>11</sup> Пиаже склоняется к тому, чтобы строить свой подход в соответствии с системной теорией. Понятие равновесия, указывающего на относительную устойчивость процесса разрешения проблем и измеряемого по степени обратимости как по внутреннему критерию, связывается по смыслу с успешной адаптацией некоей самосохраняющейся системы к окружающему ее изменчивому миру. Конечно, можно попытаться сочетать друг с другом структуралистскую и системно-теоретическую модели (как это пытаются сделать в теории общества с моделью действия или жизненного мира, с одной стороны, и системной моделью — с другой), но сочетать их друг с другом означает нечто иное, нежели уподоблять одну модель другой. Любая попытка дать *исключительно функциональное* толкование превосходству результатов, достигаемых на более высокой ступени развития и измеряемых по *действительности* попыток разрешения проблем, ставит на карту собственные достижения когнитивистской теории развития. Ведь нам не было бы нужды ни в каких рациональных реконструкциях, если бы оказалось, что истинное или морально правильное можно удовлетворительным образом проанализировать в рамках того, что способствует сохранению системных границ. Кольберг хотя и избегает ошибочного натуралистического вывода, однако нижеследующие утверждения сформулированы им по меньшей мере дву-

смысленно: «Наша психологическая теория морали в значительной мере выводится из концепции Пиаже, который утверждает, что как логика, так и мораль развиваются поступенно, и что каждая последующая ступень обладает структурой, которая с формальной точки зрения находится в состоянии большего равновесия, нежели структура предыдущей ступени. В ней, таким образом, предполагается, что каждая новая (логическая или моральная) ступень представляет собой новую структуру, которая, хотя и включает в себя элементы более ранней структуры, но настолько видоизменяет их, что они демонстрируют состояние более стабильного и продолжительного равновесия». Правда, затем Кольберг уже недвусмысленно добавляет: «Эти „эквилибристические“ допущения нашей психологической теории естественным образом взаимосвязаны с традицией формализма в философской этике от Канта до Ролза. Этот изоморфизм психологической и нормативной теории притязает на то, что в психологическом отношении более высокая ступень морального суждения, будучи соразмерна с философскими критериями, будет и в нормативном отношении более адекватной».<sup>12</sup>

3. Построение теорий в области морального сознания сталкивается, между тем, с одной трудностью, которая отличает теорию Кольберга от теории Пиаже. Обе они служат для объяснения того, как в рамках инвариантных для разных культур образцов развития приобретаются, по всей видимости, универсальные компетенции, причем эти образцы определяются логикой, воспринимаемой как внутренняя логика соответствующих процессов обучения. Однако позиция когнитивно-

<sup>11</sup> Piaget J. Biologie et connaissance. Paris, 1967; нем. изд. 1974.

<sup>12</sup> Kohlberg L. The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement // Journal of Philosophy. 1973. 70. P. 632, 633.



го универсализма легче отстаивать по сравнению с универсализмом моральным, хотя и она еще не бесспорна; имеется тем не менее много очевидных указаний на то, что при объяснении наблюдаемых состояний и событий формальные операции одинаковым образом применяются в различных культурах. На Кольберга же возложена более тяжелая, морально-теоретическая задача: доказать, что универсалистскую и когнитивистскую позицию вообще можно отстоять перед лицом морального релятивизма и скептицизма, глубоко укоренившегося в традициях эмпиризма (и в буржуазных идеологиях) (а), и что можно показать превосходство восходящей к Канту формалистической этики перед утилитаристскими и опирающимися на идею договора теориями морали (б). В теории морали сегодня ведутся споры, которые образуют контекст для обоснования как (а), так и (б). И хотя сокрушительные аргументы не сразу оказываются под рукой, я все же полагаю, что в споре о моральном универсализме Кольберг мог бы одержать победу. Что же касается второго пункта, а именно различия между шестой его ступенью (формалистская мораль) и пятой (сообразующийся с правилами утилитаризм и договорная мораль), то здесь философская позиция Кольберга не столь сильна.

Если объяснять этический формализм в терминах *процедурной рациональности*, то будут неприемлемы, к примеру, высказывания о том, что «мораль, на основе которой можно было бы достичь всеобщего согласия, требует, чтобы моральные обязанности непосредственно выводились из материального принципа морали, который может определять решения каждого человека, избегая конфликтов и несообразностей». Если же Кольберг указывает на «принятие идеальных ролей» как на «подходящий способ» принятия практических реше-

ний, то он руководствуется правильными кантовскими интуициями, которые были прагматически переистолкованы Пирсом и Мидом и осмыслены ими как участие в некоем «универсальном дискурсе». Основополагающую интуицию относительно того, что действенные нормы должны получить всеобщее одобрение, Кольберг находит и в теории Ролза: «Справедливое разрешение моральной дилеммы есть ее разрешение, приемлемое для всех сторон, причем каждая сторона рассматривается как свободная и равная всем другим, и ни одна из них не допускает, что ей может быть известно, какую роль она стала бы играть в той или иной проблематической ситуации».<sup>13</sup>

4. Предположим, что нам удалось отстоять позицию морального универсализма. Тогда все еще сохранялось бы другое затруднение. Кольберг занимает деонтологическую позицию и утверждает, как я полагаю, вполне обоснованно, что постконвенциональное моральное сознание предполагает понимание автономного характера моральной сферы. Автономия означает, что форма моральной аргументации отличается от всех прочих форм аргументации, относятся ли они к констатации и объяснению фактов, к оценке произведений искусства, к прояснению смысла выражений, к выяснению неосознанных мотивов или к чему-либо еще. В практических дискурсах на карту ставится не истинность пропозиций, не соразмерность оценок, не благообразность конструкций и не правдивость экспрессивных выражений, но только правильность действий и их норм: «Вопрос в том, является ли это правильным в моральном отношении?»<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Kohlberg L. From Is to Ought // Mischel Th. 1971. P. 208, 213.

<sup>14</sup> Ibid. P. 215.

Однако отсюда вытекает, что рациональные реконструкции, на которые приходится опираться Кольбергу, относятся к тому типу нормативной теории, которая может быть названа «нормативной» в двояком отношении. Тяготеющая к когнитивизму теория морали нормативна прежде всего лишь в том смысле, что она выясняет условия определенного вида притязаний на значимость — в этом отношении теории морального суждения не отличаются от реконструкции того, что Пиаже называет формально-операциональным мышлением. Теория же, о которой идет речь, поскольку она не исчерпывается метаэтическими соображениями, «нормативна» также в том смысле, что для обеспечения действенности своих собственных высказываний она апеллирует к критериям нормативной правильности, а не пропозициональной истинности. В этом плане исходный пункт Кольберга отличается от выбранного Пиаже.

Должны ли мы отсюда заключить, что теории морального развития каким-то образом вредит нормативный статус встроенных в нее рациональных реконструкций особого рода? Является ли теория Кольберга всего лишь псевдоэмпирической теорией, неким гибридным вариантом, который не может ни претендовать на ранг моральной теории с полным нормативным статусом, ни удовлетворить притязанию эмпирической науки, теоретические высказывания которой могут быть только истинными или ложными? Я полагаю, ответ будет отрицательным.

5. Собственная позиция Кольберга в вопросе о том, как философская реконструкция проверенных моральных интуиций связана с психологическим объяснением процесса приобретения этого интуитивного знания, конечно, не лишена двусмысленности.

Рассмотрим сначала более сильный тезис о том, что и то, и другое предприятие суть части одной и той же теории. Этот «тезис о тождестве» гласит: «В высшей степени справедливое психологическое объяснение того, почему развитие ребенка идет от одной ступени к следующей, и в высшей степени справедливое философское объяснение того, почему более высокая ступень в большей мере адекватна, чем более низкая, суть части одной и той же теории, только развертываемой в разных направлениях».<sup>15</sup> Эта точка зрения опирается на конструктивистское понятие обучения. Субъект, продвигающийся от одной ступени к другой, должен уметь объяснить, почему на более высокой ступени его суждения более адекватны, чем на предшествующей, — и именно эту линию естественного морального рассуждения дилетанта в отрефлектированном виде продолжают философы-этики. Сродство их основывается на том, что и испытуемый, которому противостоит психолог, и философ-этик принимают одинаковую перформативную установку участника практического дискурса. В обоих случаях результат морального рассуждения, приводит ли к нему лишь моральная интуиция дилетанта или же попытка реконструкции, предпринимаемая знатоком, оценивается в свете нормативных притязаний на значимость. Установка психолога, однако, иная; иным является и тип значимости, на который ориентировано *его* познавательное усилие. Конечно, и психолог рассматривает высказывания своих испытуемых в аспекте того, как они критикуют моральные суждения, относящиеся к ступени, которую они только что преодолели, и оправдывают суждения, высказываемые на ступени более высокой; но в отличие от дилетанта

<sup>15</sup> Ibid. P. 154.

(и его рефлектирующего альтер эго, философа-этика) психолог объясняет и описывает их суждения от третьего лица, так что результат его соображений может быть измерен исключительно притязаниями на пропозициональную истинность. Это важное различие стирается в формулировках, подобных следующей: «Научная теория, объясняющая, почему люди фактически продвигаются от одной ступени к другой, более высокой, и почему они фактически предпочитают более высокую ступень более низкой, есть, грубо говоря, то же самое, что и теория морали, объясняющая, почему люди *должны* предпочитать более высокую ступень более низкой».<sup>16</sup> На самом же деле имеет место отношение дополнителности между философской и психологической теорией, что убедительно описано Кольбергом в другом месте: «В то время как моральные критерии соразмерности моральных суждений способствуют определению стандарта психологической адекватности или психологического развития, эмпирическое исследование психологического развития оказывает обратное влияние на эти критерии, помогая их прояснить. Наша психологическая теория, объясняющая, почему индивиды развиваются от одной ступени к другой, основывается на морально-философской теории, показывающей, почему более поздняя ступень в моральном отношении лучше или адекватнее более ранней ступени. Наша психологическая теория утверждает, что индивиды отдадут предпочтение наивысшей ступени морального рассуждения, какой они обладают; и это подтверждается в ходе исследования. Это утверждение нашей психологической теории выводится из философского утверждения, согласно которому более поздняя ступень по

<sup>16</sup> Ibid. P. 223.

определенным *моральным* критериям „объективно“ является лучшей или более адекватной. Однако это философское притязание показалось бы нам сомнительным, если бы факты, говорящие о прогрессе в обсуждении моральных вопросов, нельзя было совместить с их психологическими импликациями».<sup>17</sup>

Этот тезис о дополнителности лучше объясняет разделение труда между философией морали, с одной стороны, и теорией морального развития, с другой, нежели тезис о тождестве. Успех эмпирической теории, которая может быть только истинной или ложной, может послужить гарантией нормативной действенности моральной теории, применяемой в эмпирических целях: «Тот факт, что наша концепция морали „функционирует“ эмпирически, важен для ее философской адекватности». В этом смысле результаты рациональной реконструкции могут быть перепроверены или «протестированы», если под «тестом» здесь понимать попытку проверить, соответствуют ли различные, дополняющие друг друга части теории одному и тому же образцу. У Кольберга яснее всего это выражено в следующей формулировке: «Итак, наука может проверить с помощью теста, совместима ли в феноменологическом плане моральная концепция того или иного философа с психологическими фактами. Однако наука не может выйти за положенные ей пределы и оправдать эту концепцию морали как то самое, чем и должна быть мораль...».<sup>18</sup>

6. Отношение взаимосочетаемости указывает на то, что герменевтический круг замыкается только на мета-теоретическом уровне. Эмпирическая теория предпо-

<sup>17</sup> Kohlberg. 1973. P. 633.

<sup>18</sup> Kohlberg // Mischel. 1971. P. 222 f.

лагает значимость нормативной теории, которую она применяет; ее действенность сразу же становится сомнительной, как только философские реконструкции обнаруживают свою негодность при их применении в эмпирической теории. Но и применение нормативной теории, в свою очередь, воздействует на герменевтическое измерение исследований. Производство данных в большей степени «руководствуется теорией», чем обычные интерпретации. Сравним две ниже следующие формулировки одной и той же тестовой задачи.

(1) «Где-то в Европе от тяжелой болезни, особой разновидности рака, умирала женщина. Имелось единственное лекарство, на помощь которого рассчитывали врачи. Это было одно из соединений радия, за которое аптекарь запросил десятикратную сумму в сравнении с тем, чего ему стоило его приготовление. Супруг больной, по имени Хайнц, обошел всех, у кого он надеялся занять денег, но собрал только половину требуемой суммы. Он рассказал аптекарю, что его жена при смерти, и спросил, не может ли тот продать ему лекарство дешевле или же подождать с оплатой. В ответ он услышал: „Нет, я изобрел это лекарство, чтобы с его помощью делать деньги“. Хайнц пришел в отчаяние, взломал дверь аптеки и украл лекарство для своей жены. Должен ли был муж это сделать и почему?»

(2) «Одна супружеская пара недавно покинула горную местность. Супруги начали обрабатывать землю, однако наступила засуха и урожай не взошел. Никому не хватало пропитания. Женщина из-за нехватки продовольствия заболела и, наконец, совсем слегла. В деревне была только одна продуктовая лавка, и ее владелец требовал за продукты питания очень высокую цену. Муж попросил у него немного еды для своей жены и сказал, что заплатит позднее. Но владелец лавки отве-

тил: „Нет, я не дам тебе ничего съестного, пока ты не заплатишь“. Мужчина обошел всех жителей деревни, прося подаяния. Но ни у кого не нашлось для него лишней еды. Тогда он пришел в отчаяние и ограбил лавку, чтобы добыть пропитание для своей жены. Должен ли был он это сделать и почему?»<sup>19</sup>

Первая формулировка воспроизводит знаменитую кольбергову «дилемму Хайнца»; это хорошая иллюстрация того метода, с помощью которого американские дети побуждаются к вынесению моральных суждений, которые можно сравнивать между собой. Ответы на вопросы, предлагаемые такой дилеммой, согласно стандартным описаниям, распределяются по различным ступеням моральной иерархии. Вторая формулировка представляет собой обратный перевод с китайского этой же истории в той ее версии, которую Кольберг использовал при тестировании детей в одной тайваньской деревне. Я не могу судить, в сколь сильной мере на эту китайскую версию накладываются западные представления. Но сколь бы слабым ни оказался китайский перевод, он все же проливает свет на саму герменевтическую задачу. Если — и только если — наша теория корректна, мы будем в состоянии найти чувствительные к контексту эквиваленты «дилеммы Хайнца» во всех культурах и получить от тайваньцев ответы, которые будут допускать сравнение с ответами американцев в важных теоретических измерениях. Из самой теории вытекает, что теоретически релевантные истории могут быть перенесены из одного контекста в другой, и теория дает руководство к тому, как это следует делать. Если же эту задачу невозможно решить без насильственных искажений, то как раз неудача применения гер-

<sup>19</sup> Ibid. P. 156, 165.

меневтики укажет на то, что постулированные измерения налагаются извне, а не являются результатом внутренней реконструкции.

Позвольте мне в заключение подчеркнуть, что эти методологические соображения касательно структуры теорий в области психологии развития, в которую как бы встраиваются результаты реконструкции универсальных компетенций, опираются на теорию Кольберга в иллюстративных целях. Здесь пока еще не затрагиваются вопросы, касающиеся существенных составляющих этой теории: например, о том, не должно ли быть улучшено данное Кольбергом описание постконвенциональных ступеней морального сознания; не игнорирует ли, в частности, формальный подход к этике контекстуальные и межличностные аспекты, тогда как это недопустимо; не оказывается ли слишком сильным восходящий к Пиаже проект логики развития; наконец, не пренебрегает ли Кольберг психодинамическими аспектами, высказывая свои предположения о взаимосвязи между моральным суждением и моральным действием.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Ср. настоящий том, с. 274 и далее.

### 3. ЭТИКА ДИСКУРСА: ЗАМЕЧАНИЯ К ПРОГРАММЕ ОБОСНОВАНИЯ

#### *1. Предварительные соображения*

В своей последней книге А. Макинтайр развивает тезис о том, что проект Просвещения, преследовавший целью обосновать секуляризованную, не зависящую от метафизических и религиозных допущений мораль, потерпел неудачу. Непреложным результатом Просвещения он считает то обстоятельство, которое некогда с критическими намерениями констатировал Хоркхаймер, а именно, что инструментальный, ограниченный целевой рациональностью разум полагание самих целей вынужден предоставить слепым чувственным установкам и предпочтениям: «Разум исчислителен; он может определять истины факта и математические отношения, но не более того. В практической области он может говорить только о средствах. О целях он должен молчать».<sup>1</sup> Со времен Канта этому противостоят те когнитивистские этики, которые в том или ином виде признают за практическими вопросами «истинностный смысл» (Wahrheitsfähigkeit).

<sup>1</sup> Mac Intyre A. After Virtue. London, 1981. P. 52; Horkheimer M. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. F. a. M., 1967, Kap. I: Mittel und Zwecke.

В русле этой кантовской традиции сегодня предпринимаются серьезные теоретические попытки, подобные начинаниям Курта Байера, Маркуса Георга Сингера, Джона Ролза, Пауля Лоренцена, Эрнста Тугендхата и Карла-Отто Апеля; все они сходятся в своем намерении подвергнуть анализу условия беспристрастного обсуждения практических вопросов, которое, однако, опиралось бы на те или иные основания.<sup>2</sup> Хотя среди этих теорий попытка Апеля не относится к тем, что разработаны наиболее детально, я все же считаю уже узнаваемую в своих очертаниях этику дискурса самым перспективным на сегодня подходом. Этой оценке современного состояния аргументации я хочу придать бóльшую убедительность изложением соответствующей программы обоснования. При этом я только мимоходом буду вступать в полемику с другими начинаниями когнитивистов, сосредоточившись прежде всего на разработке общего для этих теорий способа постановки вопросов, который отличает их от некогнитивистских подходов.

Сначала (1) я хочу выделить присущую нормам значимости долженствования, а также притязания на значимость, выдвигаемые нами в соотносимых с этими нормами (или регулятивных) речевых актах, в качестве тех феноменов, объяснить которые должна философская этика. При этом обнаружится (2), что известные философские позиции, а именно дефинитивные теории метафизического типа и интуитивистские ценностные этики, с одной стороны, и некогнитивистские теории, подобные эмотивизму и децизионизму — с другой, проходят мимо нуждающихся в объяснении феноменов уже постольку, поскольку они понимают

нормативные предложения по ложному образцу описательных предложений и оценок или же по образцу экспрессивных предложений и императивов. Нечто подобное можно сказать и о прескриптивизме, который ориентируется на модель предложений, выражающих намерения или цели.<sup>3</sup> Моральные феномены, как я намерен показать в части II, раскрываются в ходе формально-прагматического исследования коммуникативных действий, в которых акторы ориентируются на взаимные притязания на значимость. Должно стать ясно, почему философская этика, в отличие, к примеру, от теории познания, может сразу принять форму особой теории аргументации. В части III ставится основной морально-теоретический вопрос о том, как может быть обоснован сам принцип универсализации, который в практических делах только и позволяет достичь основанного на аргументах согласия. Именно здесь уместно привести трансцендентально-прагматическое обоснование этики, выполненное Апелем исходя из всеобщих прагматических предпосылок аргументации как таковой. Конечно, мы увидим, что это «выведение» не может претендовать на статус окончательного обоснования, и поймем, почему к нему и не следует предъявлять столь сильных притязаний. Трансцендентально-прагматический аргумент в предложенной Апелем форме даже слишком слаб, для того чтобы сломить сопротивление последовательного скептика в отношении *любой* разумной формы морали. Эта проблема вынудит нас в конце концов, по крайней мере в нескольких кратких указаниях, возвратиться к гегелевской критике моральной теории Канта, для того чтобы извлечь незамутненный смысл, обладающий

<sup>2</sup> Wimmer R. Universalisierung in der Ethik. F. a. M., 1980.

<sup>3</sup> Frankena W. K. Analytische Ethik. München, 1972. S. 117 ff.

также иммунитетом против неоаристотелевских и неогеггелянских попыток построения идеологии, из примата нравственности по отношению к морали.

### 1. О феноменологии морального

Замечание Макинтайра заставляет вспомнить о критике инструментального разума, которая направлена против специфической односторонности современного миропонимания, особенно против упрямой тенденции стягивать область вопросов, которые могут быть разрешены через обращение к основаниям, до когнитивно-инструментальных пределов. Морально-практические вопросы типа «Что я должен делать?», поскольку на них нельзя дать ответа в аспекте целевой рациональности, уходят из поля разумного обсуждения. Эта патология современного сознания требует объяснения в рамках *общественной теории*;<sup>4</sup> философская этика, которая не может этого сделать, должна действовать *терапевтически* и против искажения основных феноменов морали предлагать целительные силы рефлексии. В этом смысле лингвистическая феноменология нравственного сознания, предложенная Ф. П. Стросоном в его знаменитой статье «Свобода и рессантимент», может развить майевтическую способность и эмпирику, выступающему в роли не доверяющего морали скептика, раскрыть глаза на его собственные повседневные моральные интуиции.<sup>5</sup>

Стросон исходит из особой чувственной реакции, которая в силу своей неотступности способна даже самому зачерствевшему человеку продемонстрировать,

<sup>4</sup> См.: Введение и Заключительное наблюдение из моей «Теории коммуникативного действия». 2-е изд. Ф. а. М., 1981.

<sup>5</sup> Strawson P. F. Freedom and Ressentiment. London, 1974. Разумеется, Стросон имеет в виду другую тему.

так сказать, реальное содержание морального опыта; он исходит из того возмущения, которым мы реагируем на нанесенные нам обиды. Эта недвусмысленная реакция укрепляется и усугубляется, если нанесенное оскорбление не оказывается каким-нибудь образом «возмещено», превращаясь в затаенную враждебность (Ressentiment). Через это долго сохраняющееся чувство раскрывается моральное измерение перенесенной обиды, поскольку оно отвечает не непосредственно на сам акт оскорбления, как испуг или гнев, а на возмутительную несправедливость, которую учинил со мною другой. Рессантимент есть выражение некоего (скорее бессильного) морального осуждения.<sup>6</sup> На его примере Стросон делает четыре важных наблюдения.

(а) За действия, нарушающие неприкосновенность личности, их виновник или, в крайнем случае, некое третье лицо может принести извинения. Как только потерпевший примет просьбу об извинении, он более не будет чувствовать себя оскорбленным или униженным в той же мере, что и прежде; его первоначальное возмущение не перерастет в рессантимент. Извинения подобны починке, которой мы подвергаем нарушенные отношения. Чтобы установить вид этих нарушений, Стросон различает две разновидности извинений. В одном случае мы ссылаемся на какие-либо обстоятельства, которые должны убедить противную сторону в том, что было не вполне уместно воспринимать обидные действия как намеренное нанесение несправедливого оскорбления: «Он не это имел в виду», «Он не мог поступить по-другому»,

<sup>6</sup> Как известно, Ницше тоже устанавливает генетическую взаимосвязь между рессантиментом униженных и оскорбленных и универсалистской моралью сострадания. Ср.: Habermas J. Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung // Mythos und Moderne / Hrsg. von K. H. Bohrer. Ф. а. М., 1983. S. 405 ff.

«У него не было выбора», «Он не знал, что...», — вот некоторые примеры извинений, в которых *действие*, ощущаемое как оскорбительное, предстает в другом свете, а вменяемость совершившего это действие не ставится под сомнение. Но именно последнее происходит в том случае, когда мы намекаем, что речь идет о проступке ребенка, сумасшедшего или пьяного, — мы говорим, что проступок был совершен человеком, который был вне себя, находился в состоянии сильного стресса, вызванного, например, последствиями тяжелого заболевания и т. д. Извинения этого типа предлагают нам *самого актора* увидеть в другом свете, причем таким образом, что качества вменяемого субъекта не могут быть приписаны ему без некоторых ограничений. В этом случае мы должны принять объективирующую установку, которая с самого начала исключает моральный укор: «Объективная установка может быть эмоционально окрашена многими способами, но не всеми: она может включать в себя отвращение или страх, жалость или даже любовь, хотя любовь не всякую. Но она не может включать в себя область тех чувственных реакций и установок, которыми характеризуется наша вовлеченность или соучастие в межличностных отношениях с другими людьми; она не может включать в себе враждебность, благодарность, прощение, гнев или ту любовь, которая называется взаимной и которую два взрослых человека могут испытывать друг к другу. Если ваша установка в отношении какого-нибудь человека является полностью объективной, то вы можете с ним сразиться, но не можете поссориться, вы можете с ним разговаривать и даже вести дела, но не можете его ни в чем убедить. Самое большее, вы можете *притвориться*, что поссорились с ним или его убедили».<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Strawson, 1974. P. 9.

Эти соображения приводят Стросона к выводу, что личностные реакции обиженного, например проявления рессантимента, возможны только в перформативной установке участника интеракции. Объективирующая установка безучастного наблюдателя упраздняет коммуникативные роли первого и второго лица и блокирует область моральных явлений вообще. Установка третьего лица ведет к исчезновению этой области феноменов.

(б) Это наблюдение важно также и по методическим соображениям: философ-этик должен получить перспективу, в которой он сможет воспринять моральные феномены как таковые. Стросон показывает, как различные моральные чувства сплетены между собой в силу внутренних связей. Личностные реакции обиженного человека, как мы видели, могут быть компенсированы извинениями. В свою очередь, потерпевший может простить учиненную несправедливость. Чувствам оскорбленного человека соответствует благодарность облагодетельствованного, а осуждению несправедливого поступка — восхищение справедливым. Нет числа оттенкам нашего ощущения безразличия, презрения, злобы, а также удовлетворения, признания, ободрения, утешения и т. д. Центральное место занимают, конечно же, чувства вины и долга. В этом комплексе чувственных установок, который можно прояснить средствами языкового анализа, Стросона прежде всего интересует то обстоятельство, что все эти эмоции присутствуют в повседневной практике, которая доступна нам только в перформативной установке. Только благодаря этому сеть моральных чувств становится в определенном смысле *неминуемой*: мы не можем по своей воле отказаться от приглашения, которое приняли как члены жизненного мира. Напротив, объективирующая



установка в отношении феноменов, которые мы должны сперва воспринять с точки зрения соучастников, является вторичной: «Объективным взглядом мы смотрим на импульсивное поведение невротика или на утомляющее нас поведение младенца, думая об уходе за одним или о воспитании другого. Но иногда мы можем почти таким же взглядом посмотреть и на поведение нормального взрослого человека. Мы имеем такое средство и иногда можем им воспользоваться, скажем, чтобы уйти от участия в запутанном деле, или прибегая к уловкам, или просто из интеллектуального любопытства. Оставаясь людьми, мы, как правило, не можем прибегнуть к нему надолго или же навсегда».<sup>8</sup>

Это наблюдение проливает свет на положение тех этик, которые разрабатываются в перспективе наблюдателя и в результате ведут к *переистолкованию повседневных моральных интуиций*. Даже в том случае, если бы эмпиристские этические учения оказались истинными, они все равно не смогли бы достичь объясняющего эффекта, так как им недоступны интуиции повседневной практики: «Вовлеченность человека в обыденные межличностные отношения, думаю, слишком основательна и слишком глубоко укоренена, чтобы мы всерьез приняли мысль о том, что какое-нибудь всеобщее теоретическое убеждение сможет настолько изменить наш мир, что в нем больше не будет каких бы то ни было межличностных отношений, как мы их обычно понимаем... Постоянно поддерживаемая объективность межличностной установки и изоляция человека, к которой бы она привела, не представляются чем-либо, на что оказалось бы способно человеческое существо, даже если бы некая общепризнанная

истина дала тому теоретическое обоснование».<sup>9</sup> Пока моральная философия ставит перед собой задачу способствовать прояснению повседневных интуиций, приобретенных на пути социализации, она должна, по меньшей мере как из предполагаемой, исходить из установок участников повседневной коммуникативной практики.

(в) Только третье наблюдение подводит к моральному ядру чувственных реакций, которые мы до сих пор анализировали. Негодование и враждебность направлены против *определенного* человека, который наносит ущерб нашей неприкосновенности; но своим моральным характером это возмущение обязано не тому обстоятельству, что нарушается взаимодействие между двумя отдельными лицами. Скорее, дело тут в прегрешении против фундаментального *нормативного ожидания*, которое значимо не только для *Я* и *Другого*, но и для *всех членов* социальной группы, а в случае строгих моральных норм и вообще для всех вменяемых акторов. Только так объясняется феномен чувства вины, сопровождающего те упреки, которые виновник обращает к самому себе. Упрекам обвиненного могут отвечать угрызения совести человека, совершившего несправедливый поступок, если он признаёт, что в лице потерпевшего он ущемил в то же время и неличностное, во всяком случае сверхличностное, ожидание, в равной мере наличествующее для обеих сторон. Чувства вины и долга выводят за пределы того, что частным образом затрагивает отдельного человека в той или иной ситуации. Если бы чувственные реакции, направленные в оп-

<sup>9</sup> Ibid. P. 11 ff. В этом месте Стросон имеет в виду детерминизм, который объявляет ошибкой вменяемость, взаимно приписываемую друг другу участниками общения.

<sup>8</sup> Ibid. 1974. P. 9 ff.

ределенных ситуациях против отдельных лиц, не были связаны с тем *неличным* протестом, который обращается против нарушения общих поведенческих ожиданий или норм, они были бы лишены морального характера. Только претензия на *всеобщую* значимость придает некоему интересу, воле или норме достоинство морального авторитета.<sup>10</sup>

(г) С этой особенностью моральной значимости связано еще одно наблюдение. Очевидно, существует внутренняя взаимосвязь между авторитетом действующих норм и предписаний, обязанностью тех, кому адресованы нормы, выполнять предписанное и устранившись от запрещенного, с одной стороны, и тем *неличным* притязанием, с которым выступают нормы действий и предписания, с другой — притязанием на то, что они существуют по праву и что в случае необходимости можно *показать*, что они существуют по праву. Возмущение и упреки, обращаемые против нарушения каких-либо норм, могут, в конце концов, опираться только на когнитивное содержание. Тот, кто высказывает такие упреки, имеет в виду, что провинившийся может при случае оправдаться, отклонив, к примеру, как неоправданное то нормативное ожидание, к которому апеллирует возмущенный обвинитель. Если мы *должны* что-то сделать, значит, мы *имеем основания* сделать это.

Конечно, мы ошиблись бы в понимании характера этих оснований, если бы вопрос «Что я должен делать?» сочли вопросом одного лишь благоразумия и тем самым редуцировали его к аспектам целесообразного поведения. Так ведет себя эмпирик, который практический вопрос «Что я должен делать?» сводит к

<sup>10</sup> Ibid. P. 15.

вопросам: «Чего я хочу?» и «Как я могу это сделать?»<sup>11</sup> Не спасает здесь и точка зрения общественно-го блага, если утилитарист низводит вопрос «Что мы должны делать?» до уровня технического вопроса, касающегося целенаправленного достижения эффектов, желательных в социальном плане. Нормы он с самого начала понимает как инструменты, которые с точки зрения пользы для общества могут получить оправдание как более или менее целесообразные: «Но не об общественной пользе таких практик... идет теперь речь. Речь идет о закономерно возникающем ощущении, что вести разговор в терминах одной лишь общественной пользы — значит упускать нечто жизненно важное в нашем понимании этих практик. Живое существо может восстановить свои силы, погружаясь в сложную сеть тех установок и чувств, которые составляют существенную часть моральной жизни, как мы ее знаем, и которые совершенно враждебны объективной установке. Только обращаясь к установкам этого типа, мы сможем, исходя из фактов, которые мы знаем, раскрыть смысл того, что мы подразумеваем, то есть смысл *всего*, что мы имеем в виду, когда на языке морали говорим о вознаграждении, об ответственности, о виновности, об осуждении и о справедливости».<sup>12</sup>

В этом месте Стросон сводит свои наблюдения воедино. Он настаивает на том, что мы лишь в том случае можем не упустить смысл морально-практического оправдания нашего образа действий, если удерживаем перед глазами сеть моральных чувств, погруженную в

<sup>11</sup> Чтобы разобраться в возможных ответах на эти три категории вопросов, см.: Krüger L. Über das Verhältnis von Wissenschaftlichkeit und Rationalität // Duerr H. P. Der Wissenschaftler und das Irrationale. Bd 2. F. a. M., 1981. S. 91 ff.

<sup>12</sup> Strawson. 1974. P. 22.

повседневную коммуникативную практику, и отводим правильное место вопросу «Что я должен делать?» или «Что мы должны делать?»: «В рамках общей структуры, или сети человеческих установок и чувств, о которой я говорил выше, имеется бесконечное пространство для модификации, для смены направлений, для критики и оправдания. Но вопросы об оправдании суть внутренние вопросы этой структуры или же относятся к ее внутренним модификациям. Существование же самих этих всеобъемлющих рамок дано нам вместе с фактом существования человеческого общества. В целом они не требуют, да и не допускают *внешнего* „рационального“ оправдания».<sup>13</sup>

Стросонова феноменология морального приходит, таким образом, к тому результату, что мир моральных явлений раскрывается только из перформативной установки участников интеракции; что проявления рессантимента и вообще личностные чувственные реакции отсылают к сверхличностным критериям оценки норм и предписаний; и что морально-практическое оправдание того или иного образа действий преследует иную цель, нежели дать нейтральную в чувственном отношении оценку взаимосвязей между целью и средством, даже если она руководствуется точкой зрения общественного блага. Не случайно Стросон анализирует чувства. По-видимому, чувства имеют приблизительно такое же значение для морального оправдания того или иного образа действий, что и восприятия для теоретического объяснения фактов.

<sup>13</sup> Ibid. P. 23.

## 2. Объективистские и субъективистские подходы к этике

В своем исследовании «Место разума в этике» (которое, впрочем, служит примером тому, что в философии можно задавать правильные вопросы, не находя на них правильных ответов) Тулмин проводит параллель между чувствами и восприятиями.<sup>14</sup> Высказывания, в которых выражаются мнения, например: «Это — изогнутая палка», в целом функционируют в повседневном общении в качестве посредников, с которыми не возникает проблем; то же самое справедливо и для выражений чувств типа: «Как только я мог это сделать!», «Ты должен ему помочь», «Он обошелся со мною дурно», «Она держалась великолепно» и т. п. Когда такие высказывания сталкиваются с возражением, связанное с ними притязание на значимость попадает под вопрос. Собеседник интересуется, истинно ли это утверждение, *справедливы* ли упреки в чужой или в свой адрес, поучение или одобрение. В ответ на это говорящий может раскрыть относительный характер первоначального притязания и настаивать лишь на том, что палка совершенно определенно *показалась* ему изогнутой или что у него было отчетливое *ощущение*, что «ему» не следовало этого делать, в то время как «она» держалась все же совершенно великолепно и т. д. Наконец, он может принять *физическое объяснение* оптического обмана, который имеет место, если палку держать погруженной в воду. Объяснение прояснит проблематичное положение дел, состоящее в том, что палка, воспринимаемая изогнутой, фактически

<sup>14</sup> *Toulmin St. An Examination of the Place of Reason in Ethics.* Cambridge, 1970. P. 121 ff.

ки оказывается прямой. Подобным же образом и *моральное обоснование* выставляет ставшие проблематичными действия в ином свете, извиняя их, критикуя или оправдывая. Развернутая моральная аргументация находится в таком же отношении к вышеупомянутой сети моральных чувственных установок, что и теоретическая аргументация, — к потоку восприятий: «В этике, как и в науке, не поддающиеся корректировке и противоречивые свидетельства личного опыта (чувственного или эмоционального) заменяются суждениями, нацеленными на универсальность и беспристрастность, — суждениями о „подлинной ценности“, „подлинном цвете“, „подлинной форме“ объекта, раньше, чем кто-либо припишет ему форму, цвет или ценность на основании одного лишь непосредственного опыта».<sup>15</sup> В то время как теоретическая критика вводящего нас в заблуждение повседневного опыта служит корректировке мнений и ожиданий, критика морали служит изменению образа действий или корректировке выносимых о нем суждений.

Параллель, которую Тулмин проводит между теоретическим объяснением фактов и моральным оправданием того или иного образа действий, между опытным основанием восприятий, с одной стороны, и чувств, с другой, не так уж удивительна. Если оборот «быть должным что-либо сделать» означает «иметь веские основания, для того чтобы сделать это», то вопросы, относящиеся к выбору действий, руководствующихся определенными нормами, или к выбору самих норм, регулирующих эти действия, должны иметь «истинностный смысл»: «Верить в объективность этики, значит полагать, что некоторые моральные утверждения

<sup>15</sup> Ibid. P. 125.

истинны».<sup>16</sup> В любом случае смысл «моральной истинности» нуждается в пояснении.

Алан Р. Уайт насчитывает десять различных причин, говорящих в пользу того, что предложения должныствования могут быть истинными или ложными. Обычно мы придаем предложениям должныствования форму изъяснительного наклонения, давая тем самым понять, что нормативные высказывания могут быть подвергнуты критике, а стало быть, опровергнуты или обоснованы, так же как и дескриптивные. На очевидное возражение, что в моральной аргументации речь идет о том, что должно делать то или другое, а не о том, каково обстояние вещей, Уайт отвечает следующим образом: «...в моральной дискуссии относительно того, что следует делать, то, что мы поддерживаем или оспариваем, что мы допускаем, обнаруживаем или доказываем, в чем мы сомневаемся или твердо уверены — относится не к вопросу о том, *поступать* ли нам так-то и так-то, а к тому, что это так-то и так-то *есть* то правильное, лучшее, или единственное, что следует делать. А это такая вещь, которая может оказаться истинной или ложной. Я могу поверить, что X должно быть сделано или является наилучшим, что можно сделать, но я не могу доверять решению сколь-нибудь больше, чем команде или вопросу. Прийти к решению *поступать* так-то и так-то *есть* то наилучшее или правильное, что следует сделать. Моральные заявления могут повлечь за собой ответы на вопрос „Что я должен делать?“, но они не *дают* таких ответов».<sup>17</sup>

С помощью этих и подобных им аргументов намечаются пути в направлении когнитивистской этики; в то

<sup>16</sup> Nielsen K. On Moral Truth // Studies in Moral Philosophy / Ed. by N. Rescher. Am. Phil. Quart., Monograph Series. Vol. 1. Oxford, 1968. P. 9 ff.

<sup>17</sup> White A. R. Truth. New York, 1971. P. 61.

же время тезис об «истинностном смысле» практических вопросов побуждает уподобить нормативные высказывания дескриптивным. Если мы (и я думаю, по праву) исходим из того, что нормативные высказывания могут иметь силу или не иметь ее, и если мы, как показывает выражение «моральная истинность», истолковываем притязания на значимость, оспариваемые в моральных дискуссиях, по образцу истинности пропозиций, тут же оказывающемуся под рукой, то мы полагаем (и я думаю, напрасно), что у нас есть повод понимать истинностный смысл практических вопросов так, как если бы нормативные высказывания были «истинными» или «ложными» в том же смысле, что и дескриптивные. Так, к примеру, интуитивизм основывается на уподоблении нормативно-содержательных предложений предикативным предложениям типа «Этот стол желтый» или «Все лебеди белые». Дж. Э. Мур посвятил детальное исследование тому, как соотносятся друг с другом предикаты «хороший» и «желтый».<sup>18</sup> Для ценностных предикатов он развертывает учение о не-естественных качествах, которые, по аналогии с восприятием вещественных качеств, могут быть схвачены в идеальном созерцании или отвлечены от идеальных предметов.<sup>19</sup> На этом пути Мур хочет показать, каким образом истинность интуитивно ясных нормативно-содержательных предложений может быть доказана хотя бы косвенно. Однако преобразованием типичных предложений долженствовало в предикативные этот вид анализа направляется по ложному следу.

Такие выражения, как «хороший» или «правильный», следовало бы сравнить с каким-либо предикатом

более высокой ступени, например «истинный», а не с такими качественными предикатами, как «желтый» или «белый». Хотя предложение:

(1) *В данных обстоятельствах следует солгать* — можно корректно преобразовать в предложение:

(1') *Солгать в данных обстоятельствах было бы правильно (хорошо в моральном смысле)*, однако предикативное выражение «правильно» или «хорошо» выполняет здесь другую логическую роль, чем выражение «желтый» в предложении:

(2) *Этот стол желтый.*

Как только ценностный предикат «хорошо» принимает смысл и значимость «морального добра», мы сразу сознаем асимметрию. Ибо сравнивать можно только предложения:

(3) *Правильно, что «h» (предписано «h»).*

(4) *Истинно, что «p» («p» имеет место),* — где «h» и «p» замещают предложения (1) и (2). Эти метаязыковые формулировки выражают как таковые притязания на значимость, скрыто присутствующие в (1) и (2). По форме предложений (3) и (4) можно понять, что анализ способов, какими приписываются и отрицаются предикаты, не является правильным путем к тому, чтобы объяснить притязания на значимость, содержащиеся в выражениях «правильно» и «истинно». Если уж сравнивать между собой притязания на правильность и на истинность, не уподобляя сразу же одно другому, то нужно выяснить, каким образом «p» и «h» могут быть в каждом случае обоснованы, как мы можем привести веские аргументы за или против значимости предложений (1) и (2).

Мы должны показать, в чем состоит специфика оправдания предписаний. Тулмин это видел: «„Правильность“ — это не качество; и если я спросил у двух че-

<sup>18</sup> Moore G. E. Principia Ethica (1903), особенно первая глава.

<sup>19</sup> Moore G. E. A Reply to my Critics // The Philosophy of G. E. Moore / Ed. by P. A. Schilpp. Evanston, 1942.

ловек, какой образ действий был единственно правильным, то я спрашивал их не о качестве — я хотел узнать, имелось ли какое-нибудь основание для того, чтобы предпочесть один образ действий другому... Все, что нужно двум людям (и все, что у них есть), для того чтобы вступить друг с другом в спор по поводу этических предикатов, — это *основания*, исходя из которых следует делать это, а не то или другое». <sup>20</sup>

Столь же ясно Тулмин видел, что субъективистский ответ на несостоятельность этического объективизма Мура и его сторонников представляет собой лишь оборотную сторону той же медали. Обе стороны исходят из ложной посылки, что истинностная значимость дескриптивных предложений, и только она, устанавливает тот смысл, в котором предложения вообще могут быть признаны обоснованными.

Так как интуитивистской попытке отыскать моральные истины суждено было окончиться неудачей уже в силу того, что нормативные предложения невозможно верифицировать или фальсифицировать, то есть проверить по тем же правилам игры, что и дескриптивные, в качестве альтернативы, при сохранении указанной предпосылки, было предложено целиком отвергнуть наличие у практических вопросов истинностного смысла. Конечно, *субъективисты* не отрицают грамматических фактов, свидетельствующих о том, что в жизненном мире о практических вопросах всякий раз спорят так, как если бы их *можно* было разрешить с помощью веских оснований. <sup>21</sup> Но эту наивную веру в возможность обоснования норм и предписаний они объявляют иллюзией, порождаемой повседневными моральными интуи-

<sup>20</sup> *Toulmin*. 1970. P. 28.

<sup>21</sup> *Ayer A. J.* On the Analysis of Moral Judgements // A Modern Introduction to Ethics / Ed. by M. Munitz. New York, 1958. P. 537.

циями. Поэтому в противоположность когнитивистам, которые, подобно Стросону, стремятся всего лишь эксплицировать интуитивное знание вменяемых участников человеческого общения, моральным скептикам приходится брать на себя гораздо более обширную задачу; они должны, не прибегая к интуиции, объяснить, что *действительно* означают наши моральные суждения в сравнении с их явным притязанием на значимость и какие функции *фактически* выполняют соответствующие чувства.

В качестве лингвистической модели для этой попытки предлагаются такие типы предложений, с которыми мы, по-видимому, не связываем какие-либо дискурсивно выраженные притязания на значимость: предложения от первого лица, в которых мы выражаем субъективные предпочтения, желания и антипатии, или императивы, с помощью которых мы хотели бы побудить другого человека к определенному поведению. *Эмотивистский и императивистский подходы* должны убедить нас в том, что неясное значение нормативных предложений может быть в конце концов сведено к значению предложений, выражающих переживания или требования, либо к их комбинации. При таком прочтении нормативная составляющая в значении предложений долженствования в закодированном виде выражает или субъективные установки, или попытки убеждения средствами суггестии, или и то и другое: «Выражение „Это хорошо” означает примерно то же, что и фраза „Я это одобряю; поступай так же, как я”, и в этой равносильности оно пытается охватить обе функции морального суждения: и как суждения, выражающего установки говорящего, и как суждения, призванного оказать влияние на установки слушателя». <sup>22</sup>

<sup>22</sup> *Mac Intyre*, 1981. P. 12. Cp.: *Stevenson Ch. L.* Ethics and Language. London, 1945. Ch. 2.

*Прескриптивистский* подход, который Р. М. Хеар развивает в «Языке морали»,<sup>23</sup> представляет собой расширение императивистского подхода, поскольку высказывания должностования анализируются в нем по модели, связывающей вместе императивы и оценки.<sup>24</sup> Центральная компонента значения состоит тогда в том, что говорящий посредством нормативного высказывания рекомендует или предписывает слушателю определенный выбор из альтернативных вариантов действия. Однако поскольку эти рекомендации или предписания в конечном счете основываются на принципах, произвольно усвоенных говорящим, ценностные высказывания не могут служить моделью, задающей адекватные критерии для анализа значения предложений должностования. Прескриптивизм Хеара сводится, скорее, к этическому децизионизму; базу для обоснования нормативно-содержательных предложений образуют предложения цели, то есть те предложения, с помощью которых говорящий утверждает свой выбор принципов, а в конечном итоге выбор того или иного образа жизни. А этот выбор опять-таки не может получить какого-либо оправдания.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Hare. R. M. The Language of Morals. Oxford, 1952.

<sup>24</sup> Ibid. P. 3.

<sup>25</sup> Ср. интересное замечание о «полных оправданиях», Hare, 1952. P. 68 и далее: «Дело в том, что, когда нас просят насколько возможно полно оправдать какое-либо решение, мы должны изложить как его последствия, чтобы наполнить его содержанием, так и принципы, а также общие последствия соблюдения этих принципов, и так далее, пока спрашивающий не будет удовлетворен. Таким образом, полное оправдание решения включало бы в себя полный отчет о его последствиях, а также полный отчет о принципах, которых оно придерживалось, и о последствиях соблюдения этих принципов, поскольку, конечно же, именно последствия (в которых фактически выражается их соблюдение) наполняют содержанием и сами принципы. Следова-

Хотя децизионистская теория Хеара лучше сочетается с тем фактом, что, споря о практических вопросах, мы фактически обращаемся к основаниям, чем эмотивистские и в узком смысле императивистские учения, все эти метаэтические подходы сводятся к одному и тому же скептическому пункту. Они объявляют, что смысл нашего морального лексикона в действительности состоит в том, чтобы продуцировать высказывания, адекватными лингвистическими формами которых были бы экспрессивные предложения, императивы или предложения цели. Ни с одним из этих типов предложений не может быть связано ни притязание на истину, ни вообще притязание на аргументируемую значимость. Потому в ложном утверждении, будто существуют какие-то «моральные истины», выражено, по-видимому, заблуждение, навеянное их повседневным интуитивным признанием. Некогнитивистские подходы одним ударом обесценивают мир повседневных моральных интуиций. Согласно этим учениям, в научном плане о морали позволительно еще говорить только в эмпирическом смысле. В этом случае мы принимаем объективирующую установку и ограничиваемся описанием того, какие функции выполняют предложения и чувства, которые квалифицируются как моральные из внутренней перспективы участников общения. Теории эти не желают, да и не могут конкурировать с философскими этиками; они разве что расчищают путь для эмпирических исследований, после того как будто бы

тельно, когда от нас настойчиво требуют полного оправдания того или иного решения, мы должны дать полное и подробное описание того *образа жизни*, частью которого оно является». Другой вариант децизионизма Х. Альберт, в связи с учением Макса Вебера, извлек из попперовского критицизма; в последний раз в: Albert H. Fehlbare Vernunft. Tübingen, 1980.

становится ясно, что практические вопросы не обладают истинностным смыслом и что в нормативно-теоретическом плане этические исследования беспредметны.

Правда, как раз это метаэтическое утверждение вовсе не так бесспорно, как предполагают скептики. Некогнитивистская точка зрения подкрепляется прежде всего двумя аргументами: во-первых, эмпирическим указанием на то, что спор по принципиальным вопросам морали, как правило, не удается уладить окончательно, и во-вторых, уже упомянутым провалом попытки объяснить истинностную значимость нормативных предложений в духе интуитивизма, в духе классического естественного права (к которому я не стану обращаться) или материальной этики ценностей (Шелер, Гартман).<sup>26</sup> Первое возражение теряет силу, если удастся выявить принцип, на основе которого может быть достигнуто принципиальное согласие в моральных дискуссиях. Второе отпадает, как только мы отказываемся от посылки, согласно которой нормативные предложения, поскольку они *вообще* выступают с притязаниями на значимость, могут иметь или не иметь силу только в смысле пропозициональной истинности.

В повседневной жизни мы связываем с нормативными высказываниями значимостные притязания, которые готовы отстаивать перед лицом критики. Мы обсуждаем практические вопросы типа: «Что я должен делать?» или «Что мы должны делать?», заранее полагая, что ответы не могут быть произвольными; мы в прин-

<sup>26</sup> Касательно исторического фона философии ценностей, в отношении которой интуитивизм Мура и материальная этика ценностей Шелера выступают лишь как ее варианты, см. прекрасно написанную главу о ценностях в: *Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831—1933. F. a. M., 1983. S. 198 ff.*

ципе считаем себя способными отличить правильные нормы и предписания от неправильных. Если же, с другой стороны, нормативные предложения не обладают истинностной перспективой в более узком смысле слова, то есть не могут быть истинными или ложными *в том же смысле*, что и дескриптивные высказывания, то мы должны так сформулировать задачу, требующую объяснить смысл «моральной истинности» или, если уже само это выражение указывает в ложном направлении, смысл «нормативной правильности», чтобы не впасть в искушение и не уподобить один тип предложений другому. Мы должны исходить из более слабого допущения о притязании на значимость, *аналогичную истинностной* значимости, и вернуться к той проблемной формулировке, которую Тулмин придал основному вопросу философской этики: «Какого рода аргументы и доводы достаточны для нас, чтобы высказаться в поддержку того или иного морального решения?»<sup>27</sup> Тулмин не задерживается долее на семантическом анализе предложений и высказываний, а сосредоточивается на вопросах о способе обоснования нормативных предложений, о *форме аргументов*, которые мы приводим за или против каких-либо норм и предписаний, о критериях «весомости» оснований, которые в силу своей убедительности заставляют нас признать требования в качестве моральных обязанностей. Задаваясь вопросом: «Какого рода вещи делают тот или иной вывод достойным доверия?», он переходит на уровень теории аргументации.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> *Toulmin. 1970. P. 64.*

<sup>28</sup> *Ibid. P. 74.*



## *II. Принцип универсализации как правило аргументации*

Целью предварительных соображений, которые я до сих пор излагал, было отстоять когнитивистский подход к этике ввиду отступательных метаэтических маневров ценностного скептицизма и наметить пути ответа на вопрос, в каком смысле и каким способом могут быть обоснованы моральные предписания и нормы. В конструктивной части своих соображений я прежде всего хочу напомнить о той роли, которую притязания на нормативную значимость играют в повседневной практике, чтобы объяснить, чем деонтологическое, связанное с предписаниями и нормами притязание отличается от притязания на ассерторическую значимость, и указать причины, почему следует приняться за разработку теории морали в форме исследования моральной аргументации (3). Затем я ввожу принцип универсализации *U* как связующий принцип, который делает возможным достижение согласия в моральных дискуссиях, и притом в такой его формулировке, которая исключает монологическое применение этого правила аргументации (4). Наконец, в полемике с Тугендхатом я хочу показать, что моральные обоснования связаны с реальным проведением аргументированных дискуссий не по прагматическим соображениям, ради достижения равенства власти, а по внутренним причинам, для того чтобы создать возможность для правильных моральных усмотрений (5).

## 3. Притязания на ассерторическую и нормативную значимость в коммуникативном действии

Попытка обосновать этику в форме логики моральной аргументации только тогда имеет виды на успех, когда особое, связанное с предписаниями и нормами притязание на значимость мы обнаруживаем уже на том уровне, на котором прежде всего и возникают моральные дилеммы: в горизонте жизненного мира, где также и Стросону пришлось разыскивать моральные феномены, чтобы использовать против скептиков очевидности обыденного языка. Если уже здесь, во взаимосвязях коммуникативного действия и, стало быть, до всякой рефлексии, не выступают во множестве притязания на значимость, то на уровне аргументации нельзя будет ожидать различия между истинностью и нормативной правильностью.

Я не собираюсь воспроизводить здесь анализ ориентированных на взаимопонимание действий, развернутый мной в другом месте,<sup>29</sup> но хотел бы напомнить одну основную мысль. Коммуникативными я называю такие интеракции, в которых их участники согласуют и координируют планы своих действий; при этом достигнутое в том или ином случае согласие измеряется intersубъективным признанием притязаний на значимость. В случае, когда процессы взаимопонимания идут в эксплицитной языковой форме, акторы, разговаривая о чем-либо друг с другом, своими речевыми действиями выдвигают притязания на значимость, а именно притязания на истинность, на правильность и на правдивость

<sup>29</sup> Habermas. 1981. Bd 1, Kap. 3: Soziales Handeln, Zwecktätigkeit und Kommunikation. S. 367 ff.

своих высказываний, смотря по тому, ссылаются ли они на что-либо в объективном мире (как совокупности существующих обстоятельств вещей), на что-либо в общем для них социальном мире (как совокупности регулируемых законом межличностных отношений в какой-либо социальной группе) или на что-либо в собственном субъективном мире (как совокупности переживаний, к которым у них имеется привилегированный доступ). В то время как в стратегическом действии один *воздействует* на другого эмпирически, угрожая применением санкций или рисуя перспективы вознаграждения, для того чтобы *понудить* его к продолжению столь желанного общения, в коммуникативном действии один предлагает другому *рациональные мотивы* присоединиться к нему в силу скрепляющего иллюкативного эффекта, которым обладает приглашение к речевому акту.

То, что говорящий может предложить слушателю рациональные доводы для принятия такого приглашения, объясняется не весомостью сказанного, а действенным в плане координации ручательством, которое говорящий принимает на себя в том, что в случае необходимости он будет прилагать усилия, для того чтобы подкрепить приобретенное значение притязание. В отношении притязаний на истинность и правильность говорящий может соблюсти свои гарантии дискурсивным образом, то есть посредством приведения оснований, а в отношении притязаний на правдивость — соответствующим поведением. (Увериться в том, что человек думает то же, что и говорит, можно только из последовательности его поступков, а не по приводимым для них основаниям). Коль скоро слушатель полагается на предоставленные говорящим гарантии, вступают в силу те *релевантные для последствий интеракции обяза-*

*тельствва*, которые содержатся в значении сказанного. Например, в случае приказов и поручений обязанности, связанные с выполнением определенных действий, возлагаются в первую очередь на адресата, в случае обещаний и заявлений — на говорящего, в случае соглашений и договоренностей — в равной мере на обе стороны, а в случае нормативно-содержательных рекомендаций и предостережений — также на обе стороны, но в неравной мере.

В отличие от этих регулятивных речевых действий, из значений констативных речевых актов обязательства вытекают лишь постольку, поскольку говорящий и слушатель договариваются о том, что будут опираться в своих действиях на такое толкование ситуаций, которое не противоречит высказываниям, когда-либо уже признанным истинными. Из значения же экспрессивных речевых актов обязанности в отношении тех или иных действий следуют непосредственно в силу того, что говорящий сам определяет, чему не противоречит и не будет противоречить его поведение. Опираясь на базу значимостей, участвующих в коммуникации, которая нацелена на достижение понимания, говорящий может, стало быть, принимая на себя гарантии подкрепления какого-либо допускающего критику притязания на значимость, побудить слушателя принять его приглашение к речевому акту и вместе с тем достичь скрепляющего эффекта, обеспечивающего присоединение слушателя к процессу интеракции в целях продолжения последнего.

Разумеется, пропозициональная истинность и нормативная правильность, то есть оба интересующих нас *дискурсивно разрешимых* притязания на значимость, по-разному играют свою роль в координации действий. Тот факт, что они занимают различные «места» в

повседневной коммуникативной практике, можно установить, обратив внимание на ряд проявлений асимметрии.

На первый взгляд кажется, что употребляемые в *констатирующих речевых действиях* *ассерторические предложения* подобным же образом относятся к фактам, что и употребляемые в *регулятивных речевых действиях* *нормативные предложения* — к *легитимно упорядоченным межличностным отношениям*. Истинность предложений означает наличие того или иного обстоятельства дел подобно тому, как *правильность* действий означает *соблюдение* тех или иных норм. Между тем, уже со второго взгляда обнаруживаются интересные различия. Так, речевые акты соотносятся с нормами иначе, чем с фактами. Рассмотрим пример моральных норм, которые могут быть выражены в форме безусловных универсальных предложений долженствования:

(1) *Никого нельзя убивать.*

(1') *Приказано никого не убивать.*

На такого рода нормы мы многократно ссылаемся в регулятивных речевых действиях, когда отдаем приказы, заключаем договоры, открываем заседания, выражаем предостережения, одобряем исключения, даем советы и т. д. Однако моральная норма претендует на смысл и значимость также и независимо от того, провозглашается ли она и принимается ли в расчет тем или иным способом. Та или иная норма может быть сформулирована с помощью предложения типа (1) без того, чтобы эта формулировка, например написание этого предложения, *обязательно* понималась как речевое действие, то есть как нечто иное, нежели неличностное выражение самой этой нормы. В предложения типа (1) представлены предписания, на которые мы тем или иным способом можем *вторично* сослаться в своих речевых

действиях. В области фактов эквивалент этому отсутствует. Не существует *ассерторических* предложений, которые словно помимо речевых действий могли бы, подобно нормам, получить самостоятельность. Если такие предложения вообще могут иметь какой-нибудь прагматический смысл, то они *обязательно* должны быть употреблены в речевом действии. Невозможно так высказать или так употребить дескриптивные предложения, подобные следующим:

(2) *Железо обладает магнитными свойствами;*

(2') *Верно, что железо обладает магнитными свойствами,* —

чтобы они сохраняли свою *ассерторическую* силу, как и предложения (1) и (1'), то есть независимо от *иллюкативной* роли речевых действий определенного рода.

Эта асимметричность объясняется тем, что истинностные притязания имеют место *только* в речевых действиях, тогда как притязания на нормативную значимость содержатся прежде всего в нормах и лишь *вторичным, производным образом* — в речевых действиях.<sup>30</sup> Если мы позволим себе прибегнуть к языку онтологии, то сможем объяснить эту асимметрию тем, что общественные порядки, по отношению к которым наше поведение может быть конформным или отклоняющимся, конституированы иначе, чем порядки природы, по отношению к которым мы принимаем только объективирующую установку, то есть конституированы *не лишенными значимости*. Общественная реальность, с которой мы соотно-

<sup>30</sup> Правда, рядом с нормами мы могли бы поставить теории как системы высказываний более высокого уровня. Но вопрос состоит в том, могут ли теории быть истинными или ложными в том же смысле, что и выводимые из них описания, предсказания и объяснения, тогда как нормы являются столь же правильными или неправильными, что и действия, которые их соблюдают или нарушают.

сима в регулятивных речевых действиях, уже *изначально* находится во внутренней связи с притязаниями на нормативную значимость. Притязания же на истинность никоим образом не квартируют внутри самих вещей, а имеют место лишь в констативных речевых действиях, посредством которых мы устанавливаем факты и соотносимся с сущими вещами, чтобы передать то или иное обстояние дел.

Итак, с одной стороны, мир норм благодаря встроенным в него притязаниям на нормативную значимость обладает для регулятивных речевых актов некой особого рода объективностью, которой мир фактов не может располагать для констативных речевых действий. Об «объективности» здесь, конечно же, говорится только в смысле независимости «объективного духа». Ибо, с другой стороны, сущие вещи и факты независимы совершенно в ином смысле, нежели все то, что мы, находясь в соотносящейся с нормами установке, причисляем к социальному миру. Нормы связаны, к примеру, с непрерывным воспроизводством легитимно упорядоченных межличностных отношений. Они приобрели бы в дурном смысле слова «утопический» характер, попросту утратили бы свой смысл, если бы мы по крайней мере не *примысливали* к ним акторов с их действиями, которые могут соблюдать эти нормы или следовать им. В противоположность этому мы вынуждены допустить в концептуальном плане, что обстояния вещей существуют и вне зависимости от того, констатированы они посредством истинных предложений или нет.

По-видимому, притязания на нормативную значимость *опосредуют* некую *взаимозависимость* между языком и социальным миром, которой нет в отношениях между языком и миром объективным. С этим перепле-

тением тех притязаний на значимость, что свойственны нормам, и тех, что предъявляются в наших регулятивных речевых действиях, связан и *двусмысленный характер значимости долженствования*. В то время как между наличествующими обстоятельствами вещей и истинными высказываниями имеет место однозначное отношение, «наличие» или социальная значимость норм еще ничего не говорит о том, являются ли они также и действительными. Мы должны проводить различие между социальным фактом intersubъективного признания нормы и тем, что она сама по себе достойна признания. Могут найтись веские основания, для того чтобы считать неоправданным притязание на значимость какой-либо социально значимой нормы; и лишь в силу того, что ее притязание на значимость могло бы быть подтверждено дискурсивно, никакая норма не должна получать уже и фактическое признание. *Утверждение* норм кодировано дважды, поскольку мотивы признания притязаний на нормативную значимость могут основываться как на убеждениях, так и на санкциях, или же на сложной смеси внутреннего убеждения и внешнего принуждения. Как правило, рационально мотивированное *согласие* в сплетении с неким *смирением*, достигнутым эмпирическим путем, а именно под воздействием угрозы оружием или посулов материальных благ, образует некую веру в легитимность, компоненты которой не так-то легко проанализировать. Однако такие сплавы любопытны постольку, поскольку указывают на то, что позитивистски *ввести нормы в действие* недостаточно, для того чтобы *надолго* обеспечить их социальную значимость. Длительное утверждение той или иной нормы зависит также от того, можно ли в данном контексте традиции привести основания, достаточные, для того чтобы в кругу тех,

кому оно адресовано, соответствующее притязание на значимость казалось хотя бы оправданным. Применительно к современным обществам это означает: нет легитимности — нет и лояльности масс.<sup>31</sup>

Но если длительная социальная значимость какой-либо нормы зависит также и от признания ее действительности в кругу ее адресатов и если это признание, опять-таки, основывается на том ожидании, что соответствующее притязание на значимость будет подкреплено основаниями, тогда между «существованием» норм действий, с одной стороны, и ожидаемой возможностью обосновать соответствующие предложения должностования, с другой — имеется взаимосвязь, которой нет параллелей в онтической сфере. Внутренняя связь, конечно же, есть между существованием того или иного обстоятельства дел и истинностью соответствующих ассерторических предложений, но не между существованием того или иного обстоятельства дел и бытующим среди определенного круга лиц *ожиданием* того, что эти предложения могут быть обоснованы. Этим обстоятельством можно объяснить, почему вопрос об условиях действительности моральных суждений *непосредственно* призывает перейти к логике практических дискурсов, тогда как вопрос об условиях действительности эмпирических суждений требует теоретико-познавательных и научно-теоретических соображений, которые пока что остаются независимыми от логики теоретических дискурсов.

<sup>31</sup> См.: Habermas J. Legitimationsprobleme im modernen Staat // Habermas J. Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. F. a. M., 1976. S. 271 ff. О соотношении обоснования норм, их введения в действие и утверждения см. также: Kuhlmann W. Ist eine philosophische Letztbegründung von Normen möglich? // Funkkolleg Ethik. Studienbegleitbrief 8. Weinheim, 1981. S. 32.

#### 4. Моральный принцип или критерий обобщения определяющих действие максим

Здесь не место вдаваться в рассмотрение основных черт теории аргументации, которые я обсуждал,<sup>32</sup> ссылаясь на С. Тулмина.<sup>33</sup> В дальнейшем я буду предполагать, что теорию аргументации нужно развивать в форме «неформальной логики», ибо к согласию в теоретических или морально-практических вопросах нельзя принудить ни дедуктивными выводами, ни эмпирическими очевидностями. В той мере, в какой аргументы обладают *принудительной* силой на основе отношений логического следования, они не влекут за собой ничего субстанциально нового; а в той мере, в какой они обладают субстанциальным содержанием, они покоятся на опытах и на потребностях, которые могут быть по-разному интерпретированы в свете меняющихся теорий с помощью меняющихся дескриптивных систем, и потому не обнаруживают какого-либо *предельного* основания. В теоретическом дискурсе пропасть между единичными наблюдениями и всеобщими гипотезами преодолевается благодаря следованию разнообразным канонам индукции. В практическом дискурсе требуется соответствующий связующий принцип.<sup>34</sup> Поэтому все исследования в области логики моральной аргументации немедленно приводят к необходимости введения некоего морального принципа, который в ка-

<sup>32</sup> Habermas J. Wahrheitstheorien // Festschrift für W. Schulz. Hrsg. von H. Fahrenbach. Pfullingen, 1973. S. 211 ff, а также: Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. F. a. M., 1981. Bd 1. S. 44 ff.

<sup>33</sup> Toulmin S. The Uses of Argument. Cambridge, 1958.

<sup>34</sup> О логике практического дискурса см.: McCarthy Th. A. Kritik der Verständigungsverhältnisse. F. a. M., 1980. S. 352 ff.

честве правила аргументации будет играть такую же роль, что и индуктивный принцип в дискурсе опытных наук.

Интересно, что авторы, прошедшие различный путь философского становления, при попытке предложить такой моральный принцип вновь и вновь наталкиваются на основоположения, в фундаменте которых лежит одна и та же идея. А именно: *все* когнитивистские этики вытекают из той интуиции, которую Кант выразил в своем категорическом императиве. Здесь меня интересуют не его различные формулировки, а основополагающая идея, которая должна принимать в расчет неличностный или всеобщий характер действенных моральных предписаний.<sup>35</sup> Моральный принцип понимается таким образом, что он исключает как недейственные те нормы, которые не могли бы получить квалифицированного одобрения у всех, кого они, возможно, касаются. Облегчающий достижение консенсуса связующий принцип должен, таким образом, твердо установить, что в качестве действенных принимаются только те нормы, которые выражают *всеобщую волю*: они должны, как вновь и вновь утверждает Кант, годиться для «всеобщего закона». Категорический императив можно понимать как принцип, который требует, чтобы *способы действия* и определяющие действие *максимы* и соответственно учитываемые ими (а значит, и воплощаемые в нормах действий) *интересы* допускали обобщение. Кант хочет устранить как недействительные те нормы, которые «противоречат» этому требованию. Он имеет в виду «внутреннее противоречие в максиме, которой придерживается действующий индивид, когда его способ поведения вообще может привести к цели лишь

<sup>35</sup> Wimmer. 1980. S. 174 ff.

в силу того, что он не является всеобщим».<sup>36</sup> Разумеется, требование последовательности рассуждения, извлекаемое из этих и подобных им формулировок связующего принципа, привело к *формалистским недоразумениям* и к *избирательным трактовкам*.

Принцип универсализации никоим образом не исчерпывается тем требованием, что моральные нормы должны иметь *форму* безусловных универсальных предложений долженствования. *Грамматическая* форма нормативных предложений, запрещающая ссылаться на определенные группы и лица или адресоваться к ним, не является достаточным условием для действенности моральных предписаний, так как мы можем придавать такую форму и предписаниям, явно не имеющим отношения к морали. В другом отношении это требование могло бы оказаться излишне ограничительным, поскольку есть смысл в том, чтобы сделать предметом практического дискурса и не-моральные нормы действия, область значимости которых имеет социальную и пространственно-временную спецификацию, и подвергнуть их пробному обобщению (ограниченному кругом тех, кого они касаются).

Другие авторы вовсе не столь формалистски понимают требование последовательности, вытекающее из принципа универсализации. Они хотели бы видеть, что удастся избежать противоречий, возникающих, когда одинаковые случаи трактуются по-разному, а разные — одинаково. Р. М. Хеар придает этому требованию обличье семантического постулата. Как в случае приписывания дескриптивных предикатов («— красное»), так и в случае приписывания нормативно-содержательных предикатов («— ценное», «— хорошее», «— пра-

<sup>36</sup> Patzig G. Tatsachen, Normen. Sätze. Stuttgart, 1980. S. 162.

вильное») следует вести себя *сообразно правилам* и во всех случаях, которые в том или ином релевантном отношении оказываются одинаковыми, употреблять одно и то же выражение. Применительно к моральным суждениям это требование последовательности сводится к тому, чтобы каждый, прежде чем он положит в основу своего суждения определенную норму, проверил, хочет ли он того, чтобы и всякий другой, кто находится в подобной ситуации, для своего суждения использовал ту же самую норму. Конечно, эти и подобные им постулаты только тогда сгодились бы на роль морального принципа, если бы их можно было понимать в смысле речательности за беспристрастность выносимых суждений. Но смысл беспристрастности вряд ли можно извлечь из понятия последовательного языкового употребления.

К такой трактовке принципа универсализации подходят К. Байер<sup>37</sup> и Б. Герт,<sup>38</sup> когда требуют, чтобы действенные моральные нормы могли быть повсеместно преподаны и открыто представлены; к тому же склоняется и М. Г. Сингер,<sup>39</sup> когда утверждает, что действенные только такие нормы, которые обеспечивают одинаковое рассмотрение всех случаев. Между тем, сколь мало эмпирическая проверка возможности возникновения противоречия гарантирует уже и беспристрастность суждений, столь же мало какая-либо норма может считаться выражением общего интереса всех тех, кого она, возможно, касается, уже в том случае, если некоторым из них она кажется приемлемой при том условии, что

<sup>37</sup> Baier K. The Moral Point of View. London, 1958; dtsh. Düsseldorf, 1974.

<sup>38</sup> Gert B. The Moral Rules. New York, 1976; dtsh. F. a. M., 1983.

<sup>39</sup> Singer M. G. Generalization in Ethics. New York, 1961; dtsh. F. a. M., 1975.

в ее применении отсутствует дискриминация. Интуиция, которая выражена в идее о том, что максимы допускают обобщение, полагает нечто большее: действенные нормы должны *заслужить* признание со стороны *всех*, кого они затрагивают. Но тогда недостаточно, чтобы *отдельные* лица проверили:

— хотят ли они, чтобы та или иная спорная норма вступила в силу, принимая во внимание прямые и побочные действия, которые имели бы место, если бы все начали следовать этой норме; или

— хотел ли бы каждый, кто находился бы на их месте, чтобы такая норма вступила в силу, или нет.

В обоих случаях формирование суждения происходит с учетом местоположения и точки зрения лишь *некоторых*, а не *всех* тех, кто имеет отношение к делу. Беспристрастной является только та позиция, откуда могут быть обобщены как раз те самые нормы, которые, во вполне узнаваемом виде воплощая в себе общий для всех адресатов интерес, могли бы рассчитывать на всеобщее одобрение — и потому заслуживают интересубъективного признания. Таким образом, формирование беспристрастного суждения выражается в принципе, который понуждает *каждого* из них при взвешивании собственных интересов становиться на точку зрения *всех остальных*. Принцип универсализации должен вести к тому универсальному обмену ролями, который Дж. Г. Мид описал как «принятие идеальных ролей» или «универсальный дискурс».<sup>40</sup> Поэтому всякая действенная норма должна удовлетворять тому условию:

<sup>40</sup> Mead G. H. Fragments on Ethics // Mind, Self, Society. Chicago, 1934. P. 379 ff. См. также: Joas H. Praktische Intersubjektivität. F. a. M., 1980. S. 120 ff; Habermas, 1981, Bd 2. S. 141 ff.

— чтобы те прямые и побочные действия, которые так или иначе вытекают из всеобщего следования ей в отношении удовлетворения интересов (предположительно) каждого отдельного лица, могли быть приняты всеми, кого они касаются (и оказались бы для них предпочтительнее результатов других известных им возможностей урегулирования).<sup>41</sup>

Конечно, мы не должны принимать этот принцип универсализации за тот, в котором уже выражается основное представление этики дискурса. Согласно этике дискурса, та или иная норма лишь в том случае может претендовать на значимость, если все, до кого она имеет касательство, как *участники практического дискурса* достигают (или могли бы достичь) согласия в том, что эта норма имеет силу. Этот основополагающий *принцип этики дискурса D*, к которому я еще вернусь после обоснования *принципа универсализации U*, уже предполагает, что выбор норм *может* быть обоснован. В настоящий момент речь идет как раз об *этой* предпосылке. Я ввел *U* как правило аргументации, которое всегда позволяет достичь согласия в практических дискурсах, если дело может быть урегулировано с равномерным внима-

<sup>41</sup> Г. Нунер со ссылкой на Б. Герта (Gert, 1976. P. 72) выдвинул возражение, что *U* недостаточен для того, чтобы среди норм, удовлетворяющих названному условию, выделить моральные нормы в узком смысле слова и исключить остальные (например, такие как «Ты должен улыбаться, когда приветствуешь других людей»). Насколько я могу судить, это возражение отпадает, если мы будем называть «моральными» только такие нормы, которые допускают универсализацию в строгом смысле и, следовательно, не варьируются в зависимости от социальных пространств и исторических времен. Такое морально-теоретическое употребление языка, разумеется, не совпадает с дескриптивным словоупотреблением социолога или историка, который и специфические правила отдельной эпохи или культуры описывает как моральные правила, значимые для тех, кто к ней принадлежит.

нием к интересам всех его участников. Лишь после того как будет обоснован связующий принцип, мы сможем сделать шаг к этике дискурса. Во всяком случае, я выразил *U* в такой формулировке, которая исключает монологическое употребление этого принципа; он задает правила лишь для дискуссий между различными участниками и даже содержит в себе перспективу реального проведения таких дискуссий, к которым в качестве участников допускаются все заинтересованные лица. В этом отношении наш принцип универсализации отличается от известного предложения Джона Ролза.

Ролзу хотелось бы видеть гарантию беспристрастного учета всех затронутых интересов в том, чтобы выносящий моральное суждение переносился в некое вымышленное прасостояние, которое исключает властные различия, обеспечивает равные свободы для всех и оставляет каждого в неведении относительно того, какое положение занял бы он сам в будущем общественном устройстве, как бы ни было оно организовано. Подобно Канту, Ролз придает операциональный характер точке зрения беспристрастности таким образом, что каждый может в одиночку предпринять попытку оправдания основных норм. Это справедливо и в отношении самого философа-этика. Содержательную часть своего собственного исследования, например развертывание принципа усредненной выгоды, Ролз соответственным образом понимает не как *вклад* участника дискуссии в дискурсивное формирование воли к поддержанию основных установлений позднекапиталистического общества, но именно как результат развития «теории справедливости», в которой он является признанным знатком.

Но если вспомнить ту роль, какую притязания на нормативную значимость играют для координации дей-



ствий в повседневной коммуникативной практике, становится понятно, почему задачи, которые должны быть разрешены в дискуссиях по вопросам морали, не поддаются монологическому решению, а требуют совместных усилий. Вступая в моральную дискуссию, ее участники развертывают в рефлексивной установке свои коммуникативные действия с целью восстановления нарушенного консенсуса. Следовательно, аргументированные моральные дискуссии служат улаживанию конфликтов на базе консенсуса. Конфликты в области, регулируемой нормами интеракции, бывают напрямую вызваны нарушениями нормативного согласия. Восстановительные действия могут, следовательно, состоять лишь в том, чтобы обеспечить intersubjektive признание тому притязанию на значимость, которое сначала представлялось спорным, а впоследствии уже не вызывало проблем, или другому притязанию, выдвинутому вместо первого. В согласии подобного рода выражается некая *общая воля*. Но если согласие такого рода должно порождать моральные дискуссии, то недостаточно, чтобы отдельный индивид раздумывал над тем, может ли он согласиться с той или иной нормой. Недостаточно даже, чтобы все по отдельности и каждый для себя предавались таким раздумьям, прежде чем отдать свой голос за то или иное решение. Скорее, требуется, так сказать, «реальная» дискуссия, в которой принимали бы совместное участие все заинтересованные лица. Только процесс достижения intersubjektive взаимопонимания может привести к согласию, рефлексивному по своей природе: только тогда его участники смогут осознать, что они совместными усилиями друг друга в чем-то убедили.

С этой точки зрения кантовский категорический императив тоже нужно переформулировать в предло-

женном смысле: «Вместо того чтобы предписывать всем остальным в качестве обязательной некую максимум, которую я хотел бы сделать всеобщим законом, я должен предложить свою максимум всем остальным для дискурсивной проверки ее притязания на универсальность. Актант при этом перемещается с того, что каждый (в отдельности) может, не встречая возражений, желать в качестве всеобщего закона, на то, что все, в согласии друг с другом, желают признать в качестве универсальной нормы».<sup>42</sup> Фактически приведенная формулировка обобщающего принципа подразумевает совместное проведение некой дискуссии. С одной стороны, только действительное участие каждого заинтересованного лица может предотвратить возможные искажения в толковании остальными его собственных интересов. В этом прагматическом смысле каждый сам является последней инстанцией для суждения о том, в чем действительно состоит его интерес. Но, с другой стороны, изложение дела, в котором каждый отстаивает свои интересы, должно оставаться доступным и критике со стороны остальных. Потребности интерпретируются в свете культурных ценностей; и так как последние всегда являются составной частью intersubjektive признанной традиции, пересмотр ценностей, дающих основание для интерпретации потребностей, не может быть делом, которым монологически распоряжались бы отдельные индивиды.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> McCarthy T. Kritik der Verständigungsverhältnisse. F. a. M., 1980. S. 371.

<sup>43</sup> Benhabib S. The methodological illusions of modern political Theory. The Case of Rawls and Habermas // Neue Hefte für Philosophie. 1982. N 21. S. 47 ff.

## 5. Аргументация и соучастие

*Отступление.* Этика дискурса, таким образом, целиком и полностью покоится на двух допущениях: во-первых, что притязания на нормативную значимость обладают когнитивным смыслом и могут рассматриваться *подобно* притязаниям на истинность (а) и, во-вторых, что обоснование норм и предписаний требует осуществления реального дискурса и возможно, *в конечном счете*, не как монологическое, не в форме гипотетически разыгрываемого в уме обмена аргументами (б). Прежде чем продолжить рассмотрение полемики между этическими когнитивистами и скептиками, я хотел бы подробнее остановиться на выделяющейся в этом строю концепции, недавно разработанной Эрнстом Тугендхатом. Тугендхат, с одной стороны, придерживается интуиции, которую мы выразили в форме принципа универсализации: та или иная норма лишь тогда считается оправданной, когда она «в равной мере хороша» для каждого из тех, кого она затрагивает. А так это или нет, должны в реальном дискурсе установить сами затрагиваемые ею лица. Но, с другой стороны, Тугендхат отказывается от допущения (а) и отклоняет толкование допущения (б) с позиции этики дискурса. Стремясь избежать скептических последствий в отношении ценностей, Тугендхат все же разделяет основную предпосылку скептиков, полагающих, что свойственная нормам значимость долженствования не может быть понята по аналогии с истинностной значимостью пропозиций. Но если императивная значимость норм имеет волевой, а не когнитивный смысл, то и практический дискурс должен служить чему-то *другому*, нежели аргументативному прояснению спорных притязаний на значимость. Тугендхат понимает дискурс как некую меру, которая с помощью правил коммуника-

ции гарантирует, что все заинтересованные лица получат одинаковые шансы на участие в достижении честного компромисса. Необходимость аргументации вытекает из соображений возможного соучастия, а не познания. Для начала я хочу вкратце обрисовать постановку вопроса, отталкиваясь от которой Тугендхат развертывает этот тезис.<sup>44</sup>

*Постановка вопроса.* Тугендхат отличает семантические правила, устанавливающие значение языкового выражения, от прагматических, определяющих, каким образом говорящий и слушатель употребляют такие выражения в коммуникации. Предложения, которые подобно, например, иллокутивным компонентам нашего языка, могут употребляться только в коммуникативном плане, требуют прагматического анализа — все равно, возникают ли они в какой-нибудь актуальной языковой ситуации или только «в уме». Другие предложения могут быть, как представляется, без ущерба для их значения освобождены от прагматических предпосылок и употребляться монологически; они в первую очередь служат мышлению, а не коммуникации. К этому виду относятся ассерторические и интенциональные предложения: их значение может быть исчерпывающим образом эксплицировано с помощью семантического анализа. В соответствии с традицией, восходящей к Фреге, Тугендхат исходит из того, что истинностная значимость предложений является семантическим концептом. Согласно этому воззрению, обоснование высказываний тоже осуществляется монологически; к примеру, вопрос о том, можно или нельзя приписать некоторый предикат неко-

<sup>44</sup> В дальнейшем я ссылаюсь на третью лекцию из цикла, прочитанного Тугендхатом в 1981 году в Принстонском университете в рамках программы, посвященной Христиану Гауссу: *Tugendhat E. Morality and Communication* (MS, 1981).

тому предмету, с помощью семантических правил может быть в одиночку разрешен каждым компетентным субъектом. То же самое справедливо и в случае обоснования интенциональных предложений. Для этого нет нужды устраивать интерсубъективную дискуссию, даже если бы нам фактически и пришлось вести такие дискуссии совместно, то есть в виде обмена аргументами между несколькими участниками дискурса. Оправдание же норм (в отличие от обоснования пропозиций) представляет собой не просто случайным, а *существенным* образом коммуникативную задачу. В равной ли мере некая спорная норма хороша для всех, к кому она имеет отношение, это вопрос, который нужно решать, следуя прагматическим правилам, в форме реально протекающего дискурса. Таким образом, в случае оправдания норм в игру вступает подлинно прагматическое понятие.

В дальнейшем анализе Тугендхата важно прежде всего допустить, что вопросы значимости суть *исключительно* семантические вопросы. В таком случае прагматический смысл оправдания норм не может соотноситься с такой вещью, как «значимость» норм, во всяком случае, если это выражение понимается по аналогии с истинностью пропозиций. За этим должно скрываться что-то *другое*, а именно представление о такой беспристрастности, которая связана, скорее, с формированием воли, чем с формированием суждений.

Проблематичным в этом подходе представляется то предпочтение, которое отдается семантике и которое я не могу здесь обсуждать подробно. Семантическая трактовка истины и вообще тезис о том, что спор о действительности предложений может быть разрешен *fogo interno\** по одним лишь семантическим правилам, явля-

\* Во внутреннем кругу, в узких границах (лат.).

ется результатом анализа, ориентированного на предикативные предложения вещно-событийного языка.<sup>45</sup> Эта модель не годится, потому что элементарные предложения типа «Этот мяч красный» являются составными частями повседневной коммуникации, об истинности которой никакого спора, как правило, вовсе не возникает. Плодотворные в плане анализа примеры нам следует искать в тех местах, где вспыхивают сущностные контroversы и где истинностные притязания подвергаются систематическому сомнению. Если же принять во внимание динамику прироста знаний или сам рост теоретического знания и рассмотреть, как в дискуссионном сообществе ученых проводится обоснование, к примеру, всеобщих экзистенциальных предложений, предложений, выражающих ирреальные условия, предложений с временным признаком и т.д., то заимствованные из истинностной семантики представления о верификации будут уже не столь убедительны.<sup>46</sup> Именно сущностные разногласия не могут быть устранены на основании монологического применения семантических правил с использованием жестких аргументов; в силу этого обстоятельства Тулмин и считал необходимым развивать свой прагматический подход к теории неформальной аргументации.

*Аргументация.* Если исходить из указанной семантической предпосылки, то возникает вопрос, почему вообще для оправдания норм нужно реальное осуществление дискурсов. Что мы можем подразумевать под обоснованием норм, когда запрещены любые аналогии

<sup>45</sup> Tugendhat E. Einführung in die sprachanalytische Philosophie. F. a. M., 1976.

<sup>46</sup> Dummett M. What is a Theory of Meaning? // Truth and Meaning / Ed. by G. Evans, J. McDowell. Oxford, 1976. P. 67 ff; Habermas. 1981. Bd 1. S. 424 ff.

с обоснованием пропозиций? Основания, отвечает Тугендхат, предъявляемые в практических дискурсах, суть доводы за или против намерения или решения принять некий определенный образ действий. Образцом здесь служит обоснование интенционального предложения от первого лица. У меня есть веские основания поступать определенным образом, если реализация соответствующих целей соответствует моим интересам или была бы полезна для меня. Таким образом, дело идет прежде всего о вопросах телеологического действия: «Что я хочу делать?» и «Что я могу делать?», а не о моральном вопросе: «Что я должен делать?». Тугендхат вводит в игру деонтологическую точку зрения, расширяя обоснование того или иного собственного намерения до обоснования общего намерения в действиях некой группы лиц: «Какого общего образа действий мы будем придерживаться?» или: «К какому образу действий мы себя обязуем?». Здесь и появляется прагматический элемент. Ибо если нуждающийся в обосновании образ действий имеет коллективную природу, то члены такого коллектива должны прийти к *общему* решению. Они должны постараться взаимно убедить друг друга в том, что в интересах каждого из них, чтобы все поступали таким образом. В таком процессе *один* будет приводить *другому основания* в поддержку того, почему он хочет, чтобы какой-либо образ действий стал обязующим в социальном плане. Каждый, кого это касается, должен иметь возможность убедиться в том, что предложенная норма в данных обстоятельствах «одинаково хороша» для всех. И именно такой процесс мы называем практическим дискурсом. Ту или иную норму, которая приобретает силу таким путем, можно назвать «оправданной», ибо решение, достигнутое в результате аргументированного обсуждения, указывает на то, что она

заслуживает предиката, «в равной мере хороша для каждого из тех, к кому имеет отношение».

Если оправдание норм понимать в этом смысле, проясняется, как полагает Тугендхат, и значение практических дискурсов. Они не могут обладать прежде всего прочего когнитивным смыслом. Ибо на требующий рационального решения вопрос, отвечает ли тот или иной образ действий его собственным интересам, каждый отдельный индивид должен, в конце концов, ответить себе сам: ведь предложения, выражающие намерения, должны допускать монологическое обоснование по семантическим правилам. В качестве интересубъективной меры дискуссия нужна лишь потому, что для определения коллективного образа действий нужно скоординировать индивидуальные намерения и прийти относительно него к совместному решению. Но только в том случае, если решение следует из аргументации, то есть при соблюдении прагматических правил дискурса, принятая норма может считаться оправданной. Каждому заинтересованному лицу должен быть гарантирован шанс по доброй воле высказать свое одобрение. Аргументативная форма должна воспрепятствовать тому, чтобы некоторые из этих лиц внушали или даже предписывали остальным то, что хорошо для них. Она должна способствовать не *беспристрастности суждения*, а *неподверженности влияниям*, или *формированию автономной воли*. В этом отношении сами правила дискурса обладают нормативным содержанием; они нейтрализуют властный дисбаланс и заботятся о соблюдении равных возможностей для осуществления собственных интересов каждого участника.

Аргументативная форма вытекает, таким образом, из необходимости соучастия в дискурсе и *выравнивания отношений власти*: «Это кажется мне причиной

того, почему вопросы морали, и в частности вопросы политической морали, должны быть оправданы в дискурсе, разворачивающемся среди тех, кого они касаются. Эта причина состоит не в том, что, как полагает Хабермас, процесс моральной аргументации сам по себе, в сущности, коммуникативен, а как раз наоборот: одно из правил, вытекающих из этой аргументации, которую, как таковую, можно провести, размышляя в одиночку, предписывает, чтобы морально оправданными считались только такие действенные нормы, которые получили согласие у всех, к кому они имеют отношение. И тут мы видим, что нередуцируемый аспект коммуникации имеет не когнитивный, а волевой характер. Именно обязательное в моральном отношении внимание к автономной воле каждого заинтересованного лица делает необходимым достижение согласия.<sup>47</sup>

Эта концепция морали оставалась бы неудовлетворительной даже в том случае, если бы мы приняли семантическую предпосылку, на которой она основана. Ведь она не может дать отчет в той интуиции, отрицать которую было бы затруднительно: идею *беспристрастности*, которую когнитивистские этики развивают в форме обобщающих принципов, нельзя свести к идее *властного равновесия*. Для того чтобы проверить, можно ли какой-либо норме приписать выделяемый Тугендхатом предикат «в равной мере хороша для каждого», требуется беспристрастная *оценка* интересов всех, кого она так или иначе касается. Этому требованию не удастся удовлетворить одним лишь равным распределением шансов для *проведения* собственных интересов каждого из них. Беспристрастность при формировании суждений невозможно *подменить* автономией в форми-

ровании воли. Тугендхат путает условия дискурсивного достижения рационально мотивированного согласия с условиями договоренности о честном компромиссе. В одном случае опрометчиво допускается, что участники дискурса *сознают*, в чем заключается общий для всех них интерес; в другом мы исходим из того, что допускающие обобщение интересы вовсе даже не участвуют в игре. В практическом дискурсе его участники стараются достичь ясности в понимании их общего интереса, в переговорах о достижении компромисса они пытаются установить равновесие между частными, противоречащими друг другу интересами. Компромиссы тоже подчиняются ограничительным условиям, поскольку следует признать, что справедливого выравнивания можно достичь только при равноправном участии всех заинтересованных лиц. Но если компромисс строится на таких *основаниях*, то они, в свою очередь, должны найти оправдание в практических дискурсах, так чтобы последние не подпадали вновь под то же самое притязание на достижение равенства между конкурирующими интересами.

За уподобление процесса аргументации процессу формирования воли Тугендхату приходится платить свою цену; он не может сохранить различие между действительностью и социальной значимостью норм: «Без сомнения, мы хотим, чтобы согласие было *рациональным согласием*, согласием, основанным на аргументах и по возможности на моральных аргументах, и все же в конце концов все решает *фактическое согласие*, и мы не имеем права пренебрегать им, ссылаясь на то, что оно не было рациональным... Здесь мы имеем дело с актом, прагматический характер которого невозможно редуцировать, и именно потому, что это не акт *разума*, а акт *воли*, акт коллективного *выбора*. Проблема, с ко-

<sup>47</sup> Tugendhat. 1981 (MS). P. 10 ff.

торой мы сталкиваемся, связана не с *оправданием*, а с *соучастием* во власти, принадлежащей тем, кто будет принимать решения относительно того, что дозволено, а что нет».<sup>48</sup>

Этот вывод невозможно согласовать с намерением защитить от скептических возражений рациональное зерно морального согласия, достигнутого в процессе аргументации. Он несовместим с попыткой учесть ту основополагающую интуицию, что в принятии или непринятии норм и предписаний выражается нечто иное, нежели всего лишь произвольное решение (*Willkür*) того, кто подчиняется или противится императивному притязанию власти. Уподобление притязаний на значимость властным притязаниям делает беспочвенным и собственное предприятие Тугендхата, старающегося отличить оправданные нормы от неоправданных. Тугендхат хочет сохранить условия действенности семантического анализа и отделить их от правил дискурса, подлежащих анализу прагматическому; но тем самым он сводит интересубъективный процесс оправдания к условному коммуникативному процессу, проходящему вне каких бы то ни было отношений значимости.

Если мы будем путать измерение действенности норм, о которой могут аргументированно спорить ее сторонники и противники, с измерением социальной значимости тех норм, которые фактически имеют силу, то автономному смыслу значимости долженствования будет нанесен урон. В своих впечатляющих работах Дюркгейм предостерегал от ошибочного стремления генетически выводить обязующий характер норм действия из готовности следовать санкциям приказывающей власти. Поэтому Дюркгейм интересуется изначальным

случаем святотатства и догосударственными нормами вообще. Погрешение против норм карается, потому что они претендуют на значимость в силу морального авторитета; они обладают значимостью не потому, что связаны с санкциями, принуждающими повиноваться им.<sup>49</sup>

Здесь находятся корни переистолкования моральных феноменов в эмпирическом ключе: нормативная значимость ошибочно уподобляется императивной власти. Этой понятийной стратегии следует еще и Тугендхат, когда объясняет авторитетность оправданных норм обобщением императивов, которые участники коммуникации иногда адресуют самим себе в форме цели. Фактически же в значимости долженствования выражается авторитет *всеобщей, разделяемой* всеми участниками воли, которая сбросила с себя какое бы то ни было императивное качество и приняла качество моральное, поскольку ссылается на *дискурсивно* определимый, а потому *когнитивно* постижимый и, с точки зрения участников, очевидно всеобщий интерес.<sup>50</sup>

Тугендхат лишает значимость норм ее когнитивного смысла и все же настаивает на необходимости оправдания норм. Этими взаимно противоречивыми интенциями объясняется любопытный *дефицит обоснования*. Тугендхат исходит из семантического вопроса о том, как следует понимать предикат «в равной мере хорошо для каждого»; поэтому он должен обосновать, почему можно считать оправданными те нормы, которые заслуживают именно этого предиката. Ведь «справедливость» прежде всего означает лишь, что соответствующие лица имеют веские основания, для того чтобы избрать общий образ действий; и в качестве ресурса для

<sup>49</sup> Habermas. 1981. Bd 2. S. 75 ff.

<sup>50</sup> Rawls J. Theorie der Gerechtigkeit. F. a. M., 1975. S. 38 ff; 68 ff.

<sup>48</sup> Ibid. P. 11.

«веских оснований» годится любая религиозная или метафизическая картина мира. Почему мы должны называть «вескими» только те основания, которые могут быть подчинены предикату «в равной степени хорошо для каждого»? По своему значению этот вопрос занимает в аргументативной стратегии такое же место, что и пока еще отложенная нами проблема: почему принцип универсализации должен быть принят в качестве правила аргументации.

Тугендхат вновь возвращается к хорошо знакомой нам ситуации, когда религиозно-метафизические картины мира утрачивают свою убедительность, начинают конкурировать между собой как субъективированные инстанции веры и, во всяком случае, не ручаются более за догматы веры, связующие человеческие коллективы изнутри. В этой ситуации какая-либо содержательно нейтральная точка зрения, подобная той, в соответствии с которой каждое заинтересованное лицо должно получить веские основания, для того чтобы присоединиться к совместному образу действий, имеет заметное превосходство над определенными содержательными, но обусловленными традицией точками зрения: «Там, где моральные концепции полагались на возвышенные убеждения, эти убеждения сами основывались на уверенности в том, что если что-либо имеет место, то его можно рассматривать как норму. Нынешнее отличие состоит в том, что у нас есть два уровня таких убеждений. Существует более низкий уровень *доморальных убеждений*, касающихся вопроса о том, идет ли утверждение той или иной нормы на пользу интересам индивида А или на пользу интересам индивида В и т. п. Теперь предполагаются только эти доморальные эмпирические убеждения, а моральное убеждение, согласно которому норма является оправданной, если каждый

может согласиться с ней, не предполагается, а является результатом коммуникативного процесса взаимного оправдания общего хода действий на основе указанных доморальных убеждений».<sup>51</sup>

Очевидно, что участники дискуссии, с их конкурирующими ценностными ориентациями, скорее могут договориться о совместном образе действий, если обращаются к более абстрактным точкам зрения, нейтральным в отношении спорных содержаний. Однако от этого аргумента будет не много проку. Ведь, во-первых, могли бы найтись и *другие* формальные точки зрения, лежащие на *том же* уровне абстракции и предоставляющие *равно-сильные* шансы для достижения договоренности. Тугендхату пришлось бы обосновать, почему мы должны как-то выделять среди других именно тот предикат, который он предлагает. Во-вторых, преимущества более формальных, относящихся к более высокому уровню точек зрения подкрепляются пока лишь ссылкой на то условное исходное положение, в котором мы вовсе не случайно узнаем современную нам ситуацию. Если мы переместимся в какую-нибудь другую ситуацию, где, скажем, получила всеобщее распространение и доверие *единственная* религия, то сразу увидим, что для того, чтобы объяснить, почему моральные нормы должны быть оправданы только через обращение к всеобщим принципам и методам, а не путем апелляции к положениям, удостоверяемым догматически, требуются *аргументы иного рода*. Чтобы обосновать *превосходство рефлексивного способа оправдания* и развившихся на этом уровне посттрадиционных правовых и моральных представлений, нужна нормативная теория. Но как раз на этом месте обрывается цепь аргументов Тугендхата.

<sup>51</sup> Tugendhat. 1981 (MS). P. 17.

Этот дефицит обоснования можно компенсировать лишь в том случае, если не приниматься за семантическую экспликацию значения того или иного предиката, а с помощью аргументативного правила практических дискурсов выразить то, что подразумевается в предикате «в равной степени хорошо для всех». Тогда можно попытаться обосновать это аргументативное правило путем исследования прагматических предпосылок аргументации как таковой. При этом окажется, что идея беспристрастности *укоренена в структурах самой аргументации* и ее не нужно привносить туда в качестве дополнительного нормативного содержания.

### III. Этика дискурса и ее основания в сфере теории действия

С введением принципа универсализации сделан первый шаг к обоснованию этики дискурса. Мы можем представить себе систематическое содержание предшествующих размышлений в форме диалога между приверженцами когнитивизма и скептицизма. На начальной стадии речь шла о том, чтобы открыть закоренелому скептику глаза на область *моральных феноменов*. На втором этапе дискутировалась проблема *истинностного смысла практических вопросов*. Мы видели, что, выступая в роли этического субъективиста, скептик мог привести веские основания против этического объективиста. Правда, когнитивист мог спасти свою позицию, отстаивая для нормативных высказываний хотя бы притязание на значимость, аналогичную истинностной. Третий этап открывался реалистическим указанием скептика на то обстоятельство, что в принципиальных вопросах морали часто невозможно достичь консенсуса даже при наличии на то доброй воли. Перед имеющим скеп-

тическую окраску фактом этого *плюрализма последних ценностных ориентаций* когнитивист должен позаботиться об указании связующего принципа, способствующего достижению консенсуса. После того как был предложен моральный принцип, на следующем этапе дискуссии начинается преобладать проблема культурного релятивизма. Скептик возражает, что в случае принципа *U* дело идет о поспешном обобщении моральных интуиций, принадлежащих нашей собственной западной культуре, в то время как когнитивист отвечает на этот вызов трансцендентальным обоснованием своего морального принципа. На пятом этапе скептик излагает дальнейшие соображения против *трансцендентально-прагматической стратегии обоснования*, которым когнитивист противопоставит более сдержанную формулировку аргумента, выдвинутого Апелем. Ввиду богатых перспектив такого обоснования этики дискурса скептик на шестом этапе все еще может *найти прибежище в отказе от дискурса*. Однако мы увидим, что в результате такого маневра он попадает в безнадежное положение. Тема седьмого и последнего этапа — *возобновление скептических предостережений против этического формализма*, которые в свое время Гегель выдвигал против Канта. В этой связи рассудительный когнитивист не замедлит выйти навстречу хорошо взвешенным размышлениям своего оппонента.

Во внешней форме своего изложения я не следую в точности идеальному ходу только что очерченных семи этапов дискуссии. Против глубоко укоренившихся эмпиристских ограничений понятия рациональности и против соответствующего переистолкования основных опытов в сфере морали я в феноменологическом плане привлек внимание (в разделе 1) к вплетенной в повседневную практику сети моральных



чувств и установок. Затем (в разделе 2) я обратился к попыткам метаэтического объяснения, в которых оспаривается наличие истинностного смысла у практических вопросов. Эти соображения стали беспредметными, когда мы отказались от ложного отождествления притязаний на нормативную и на ассерторическую значимость и (в разделе 3) показали, что пропозициональная истинность и нормативная правильность в повседневной коммуникации играют различные прагматические роли. Скептик не дал переубедить себя этим и возобновил свое сомнение в том смысле, что невозможно обосновать и специфические притязания на значимость, связанные с нормами и предписаниями. Это возражение отпадет, если мы примем (введенный в разделе 4) принцип обобщения и сможем показать (как это сделано в разделе 5), что этот моральный принцип представляет собой не завуалированный принцип соучастия в дискурсе, а правило аргументации, которое можно сравнить с принципом индукции. На этой стадии диалога скептик потребует, чтобы был обоснован и этот связующий принцип. Против обвинения в этноцентрическом заблуждении я приведу (в нижеследующем разделе 6) апелевы предложения по трансцендентально-прагматическому обоснованию этики. Я модифицирую аргументацию Апеля (в разделе 7) так, что смогу безболезненно отказаться от притязаний на «окончательное обоснование». От возражений, которые после этого вновь может выдвинуть этический скептик, основоположение этики дискурса можно будет защитить (в разделе 8), показав, каким образом моральные дискуссии вплетены во взаимосвязи коммуникативного действия. Эта внутренняя связь между моралью и нравственностью не ограничивает всеобщности моральных притязаний на значимость; однако она

налагает на практические дискурсы некие ограничения, которым теоретические дискурсы в такой же степени не подлежат.

## 6. Нужно ли обосновывать моральный принцип и можно ли это сделать?

Требование обоснования морального принципа не кажется несправедливым, если учесть, что в категорическом императиве Кант (как и следующие за ним когнитивисты со своими вариантами принципа обобщения) выражает моральную интуицию, широта действия которой вызывает сомнения. Конечно, *нашим* представлениям о справедливости соответствуют только те нормы действий, которые воплощают в себе интересы, так или иначе допускающие обобщение. Но возможно, что эта «моральная точка зрения» выражает особые моральные представления, свойственные нашей западной культуре. Возражение, которое Пол Тейлор выдвинул против предложения К. Байера, может быть распространено на все версии принципа обобщения. Перед лицом очевидных антропологических данных мы должны признать, что моральный кодекс, излагаемый в кантианских теориях морали, является только одним среди многих: «Как бы глубоко наше собственное сознание и моральные взгляды ни были проникнуты им, мы должны осознать, что другие общества в мировой истории могли функционировать на основе других кодексов... Мне представляется в принципе правильным утверждать, что личность, являющаяся членом такого общества и знающая его моральный кодекс, не имеет все же подлинных моральных убеждений. Однако такое утверждение невозможно оправдать на основе нашего понятия о моральной точке зрения, потому что это означало бы допустить, что мо-

ральным кодексом либерального западного общества представлена единственно подлинная мораль».<sup>52</sup> Существует, таким образом, обоснованное подозрение относительно того, что притязание на универсальность, которым этические когнитивисты наделяют тот или иной предпочитаемый ими моральный принцип, основано на «этноцентрической ошибке». Они не могут уклониться от требований скептика обосновать этот принцип.

Как известно, Кант, в той мере, в какой он не ссылается просто на «факт разума», использует для обоснования категорического императива нормативно-содержательные понятия автономии и свободной воли; тем самым он навлекает на себя подозрение в ошибке *petitio principii*.<sup>\*</sup> Во всяком случае, обоснование категорического императива настолько вплетено в архитектуру кантовской системы, что его не так-то легко было бы отстоять при иных предпосылках. Современные теоретики морали сперва даже и не предлагают для морального принципа какого-либо обоснования, а ограничиваются, как видно, например, по предложенной Ролзом концепции «равновесных соображений» (*reflective equilibrium*), реконструкцией дотеоретического знания.<sup>53</sup> То же относится и к предложению конструктивистов заняться методическим построением языка, предназначенного для моральной аргументации; ведь введение морального принципа в целях нормирования языкового употребления может быть убедительным только в силу понятийной экспликации *преднайденных* интуиций.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Taylor P. The Ethnocentric Fallacy // The Monist. 1963. N 47. P. 570.

<sup>53</sup> Rawls J. Theorie der Gerechtigkeit. F. a. M., 1975. S. 38 ff, 68 ff.

<sup>54</sup> Lorenzen P., Schwemmer O. Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie. Mannheim, 1973. S. 107 ff.

\* Предвосхищение основания (логическая ошибка) (лат.).

На этой стадии дискуссии не будет излишней драматизацией, если мы скажем, что, столкнувшись с требованием дать обоснование общезначимости принципа универсализации, когнитивисты попадают в затруднительное положение.<sup>55</sup> Скептик же приободряется, чтобы заострить свое сомнение в возможности обоснования универсалистской морали до утверждения о его невозможности. Как известно, эту роль в своем «Трактате о критическом разуме»<sup>56</sup> взял на себя Х. Альберт, перенесший в область практической философии развитую Поппером в рамках теории науки модель критической проверки, которая должна стать на место традиционного мышления с его стремлением к обоснованию и оправданию. Его тезис гласит, что попытка обосновать общезначимые моральные принципы втягивает когнитивиста в «мюнхгаузену трилемму», предоставляющую выбор из трех альтернатив, в равной мере неприемлемых: либо примириться с бесконечным регрессом, либо в произвольной точке оборвать цепь логического вывода, либо, наконец, двигаться по кругу. Конечно, значение этой трилеммы проблематично. Она возникает только в рамках *семантической концепции обоснования*, ориентированной на дедуктивную связь предложений и опирающейся только на понятие логического следования. Это дедуктивистское представление об обосновании, по-видимому, слишком избирательно, чтобы дать представление о прагматических отношениях между аргументативными речевыми действиями: принципы индукции и универсализации вводятся лишь для того, чтобы преодолеть логическую пропасть в сфере не-дедуктивных отношений. Поэтому для самих

<sup>55</sup> Wimmer. 1980. S. 358 ff.

<sup>56</sup> Tübingen. 1968.

этих связующих принципов нельзя ожидать дедуктивного обоснования, каковое только и допускается мюнхгаузенной трилеммой.

С этой позиции К.-О. Апель подверг фаллибилизм внушительной метакритике и лишил силы возражение, содержащееся в трилемме Мюнхгаузена.<sup>57</sup> Нет нужды говорить об этом подробно. Ибо в связи с рассматриваемой нами проблематикой Апелю прежде всего принадлежит заслуга в расчистке забытого некогда измерения не-дедуктивных способов обоснования основных этических норм. Апель обновляет способ трансцендентального обоснования средствами языковой прагматики. При этом он пользуется понятием *перформативного противоречия*, которое возникает, когда констативное речевое действие «Кр» поконит на безусловных предпосылках, пропозициональное содержание которых противоречит утверждаемому высказыванию «р». Следуя одному рассуждению Хинтикки, Апель иллюстрирует значение перформативных противоречий для понимания классических аргументов философии сознания на примере высказывания: «*Cogito ergo sum*».\* Если суждение оппонента выразить в форме языкового действия: «Я сомневаюсь в том, что я существую», то аргумент Декарта можно реконструировать с помощью перформативного противоречия. Говорящий выдвигает притязание на истинность высказывания:

(1) *Я не существую (здесь и теперь);*

в то же время, произнося это высказывание, он неизбежно принимает экзистенциальную предпосылку, про-

<sup>57</sup> *Apel K.-O. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik; Apel K.-O. Transformation der Philosophie. F. a. M., 1973. Bd 2. S. 405 ff.*

\* «Мыслью, следовательно, существую» (выражение Декарта) (лат.).

позициональное содержание которой можно выразить в высказывании:

(2) *Я существую (здесь и теперь)*

(причем в обоих предложениях личные местоимения относятся к одному и тому же лицу).<sup>58</sup>

Подобным образом Апель обнаруживает перформативное противоречие и в позиции «последовательного фаллибилиста», который в роли этического скептика оспаривает возможность обоснования моральных принципов, выдвигая упомянутую трилемму. Апель характеризует данную стадию дискуссии тезисом проponenta, утверждающего общезначимость принципа универсализации, и возражением оппонента, опирающегося на трилемму Мюнхгаузена (*t*), и выводящего из (*t*) заключение, что попытки обосновать общезначимость принципов лишены смысла, — таково основное положение фаллибилизма (*f*). Но в перформативное противоречие оппонент впадает в том случае, если проponent сумеет доказать ему, что, вступая в эту дискуссию, он вынужден принять некоторые предпосылки, неизбежные в любом процессе аргументации, нацеленном на критическую проверку, и что их пропозициональное содержание противоречит основному положению фаллибилизма (*f*). Фактически дело состоит в том, что оппонент, выдвигая свое возражение, неизбежно предполагает значимость по крайней мере тех логических правил, которые нельзя ничем заменить, если предъявленный аргумент должен восприниматься как опровержение. Сам критик, если он принимает участие в дискуссии, уже приемлет в качестве действенных некий

<sup>58</sup> *Apel K.-O. Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik // Sprache und Erkenntnis / Hrsg. von B. Kanitschneider. Innsbruck, 1976. S. 55 ff.*

минимальный набор неотъемлемых правил критики. А эта констатация несовместима с (f).

Эти дебаты о «минимальной логике»,<sup>59</sup> идущие в лагере критического рационализма, интересуют Апеля, поскольку они лишают силы утверждение скептика о невозможности обоснования. Однако они не снимают с этического когнитивиста обязанности привести свои доказательства. И все же эта контрверза привлекла внимание к тому обстоятельству, что правило перформативного противоречия, которого следует избегать, может применяться не только к отдельным речевым действиям и аргументам, но и к аргументирующей речи в целом. Выражение «аргументация вообще» обеспечивает Апелю исходную точку, которая для анализа неотъемлемых правил аргументации столь же фундаментальна, как выражения «Я мыслю» или «сознание вообще» — для рефлексивной философии. Сколь мало способен тот, кто интересуется теорией познания, проникнуть за свои собственные познавательные акты (оставаясь в известной мере пленником той соотносительности с самим собой, которая свойственна познающему субъекту), столь же мало тот, кто развивает теорию моральной аргументации, способен выйти за пределы ситуации, которая определяется его собственным участием в дискуссиях (например, в споре со скептиком, словно тень следующим за каждым его шагом). Для него дискуссионная ситуация настолько же «непроницаема», насколько непроницаемо познание для трансцендентального философа. Теоретик в области аргументации будет в не меньшей мере отдавать себе отчет в самосоотнесенности своей аргументации, чем теоре-

<sup>59</sup> Lenk H. Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus // Z. Phil. Forschung. 1970, N 24. S. 183 ff.

тик познания — в самосоотнесенности своего познания. Осознание этого означает одновременно отказ от бесперспективных усилий дать дедуктивное обоснование «последних» принципов и возвращение к экспликации «неустрашимых», то есть всеобщих и необходимых предпосылок. Теперь теоретик морали попытается выступить в роли скептика, чтобы проверить, приходит ли отклонение предложенного морального принципа в перформативное противоречие с неизбежными предпосылками моральной аргументации вообще. Таким косвенным путем он может показать скептику, что, вступая вообще в ту или иную дискуссию в целях опровержения этического когнитивизма, он неизбежно принимает аргументативные предпосылки, пропозициональное содержание которых противоречит его возражениям. Апель стилизует эту форму перформативного опровержения скептика, придавая ей вид некоего способа обоснования, описываемого им следующим образом: «То, что я, не впадая в действительное противоречие с самим собой, не могу ни оспорить, ни в то же время дедуктивно обосновать без формально-логического *retitio principii*, принадлежит к тем трансцендентально-прагматическим предпосылкам аргументации, которые всегда уже должны быть признаны, чтобы аргументативная языковая игра могла сохранять свой смысл».<sup>60</sup>

Искомое обоснование предложенного морального принципа могло бы поэтому принять такую форму, когда любая аргументация, в каких бы контекстах она ни проводилась, покоится на прагматических предпосылках, из пропозиционального содержания которых может быть выведен принцип универсализации U.

<sup>60</sup> Apel. 1976. S. 72 ff.

### 7. Структура и достоинство трансцендентально-прагматического аргумента

После того как я удостоверился в возможности трансцендентально-прагматического обоснования морального принципа, мне хотелось бы привести и саму аргументацию. Сначала я укажу некоторые условия, которым должны удовлетворять трансцендентально-прагматические аргументы, чтобы на основании этих критериев дать оценку двум наиболее известным попыткам, а именно, предложениям Р. С. Питерса и К.-О. Апеля (а). Затем я хотел бы придать трансцендентально-прагматическому аргументу ту формулировку, которая сможет устоять перед известными возражениями (б). Наконец, я хочу показать, что этому обоснованию этики дискурса не может быть присуще достоинство окончательного обоснования и что ему не следует даже и навязывать этот статус (в).

(а) В Англии благодаря Коллингвуду привился тип анализа, довольно точно соответствующий тому образу действий, который был охарактеризован Апелем как трансцендентально-прагматический. А. Дж. Уотт называет его «анализом предпосылок способа дискурса» и описывает его структуру следующим образом: «Стратегия этой разновидности аргументации состоит в том, чтобы согласиться с выводом скептика, согласно которому эти принципы доступны не для всякой проверки, поскольку являются скорее предпосылками рассуждения, чем выводами из него, но по-прежнему утверждать, что обращение к ним рационально неизбежно, потому что, рассуждая логически, их нужно принять, если мы присоединяемся к тому способу мышления, который составляет суть всякой разумной человеческой жизни.

Дело вовсе не в том, что эти принципы *истинны*, а в том, что их принятие не является результатом всего лишь социальной конвенции на основе свободного личного решения, — что ошибочно отказываться от них, продолжая при этом пользоваться указанной формой мышления и дискурса».<sup>61</sup> Влияние Коллингвуда видно в том, что анализ предпосылок проводится в виде постановки и обсуждения определенных *вопросов*: «Анализ предпосылок показал бы, что мы обращаемся к определенным принципам, когда поднимаем и обсуждаем *вопросы* определенного типа».<sup>62</sup> Такие аргументы имеют целью показать неустранимый характер предпосылок определенных видов дискурса, и моральные основоположения, вероятно, можно было бы извлечь из пропозиционального содержания таких предпосылок. Эти аргументы будут тем весомее, чем более общим будет тот вид дискурса, для которого можно указать нормативно-содержательные предпосылки. Строго говоря, аргументы можно называть «трансцендентальными» только тогда, когда они обращены к дискурсам или к соответствующим компетенциям, которые настолько всеобщи, что не могут быть замещены функциональными эквивалентами; они должны быть устроены таким образом, чтобы на их место можно было поставить только дискурсы или компетенции, относящиеся к тому же роду. Важно поэтому точно определить предметную область, к которой должен быть применен метод анализа предпосылок.

С другой стороны, ограничение предметной области не должно вести к вынесению какого-либо пред-

<sup>61</sup> Watt A. J. Transcendental Arguments and Moral Principles // Philos. Quart. 1975. N 25. P. 40.

<sup>62</sup> Ibid. P. 41.

взятого суждения о нормативном содержании ее предпосылок; в противном случае мы впадем в ошибку *restitutio in integrum*, которой можно было бы избежать. Обоим указанным условиям намеревается удовлетворить Р. С. Питерс. Он ограничивается практическими дискурсами, то есть теми процессами взаимного общения, которые предназначены для ответа на практические вопросы типа: «Что я должен делать?» или «Что мы должны делать?». Таким путем Питерс хочет выделить взаимозаменимый порядок дискурсов и в то же время избежать нормативной предвзятости при отграничении области практических дискурсов: «Всегда можно аргументировать *ad hominem*,\* указывая, что должен действительно предполагать тот или иной индивид, говоря то, что он говорит на самом деле. Но такие аргументы непременно оказываются слишком условными, зависимыми от личной идиосинкразии, и, по-видимому, от них будет не много пользы для развития общей этической теории. Намного важнее аргументы, указывающие, что *должен* предполагать индивид, коль скоро он пользуется формой публичного дискурса, всерьез обсуждая с другими или наедине с собой, что ему следует делать. Подобным образом осуществляется, по-видимому, исследование предпосылок использования научного дискурса. Эти аргументы были бы связаны не с проявлением любопытства к индивидуальным идиосинкразиям, а с исследованием предпосылок публичного дискурса». <sup>63</sup> Только такие *публичные* предпосылки сравнимы с трансцендентальными условиями, к которым применил свой анализ Кант; только им свойствен неустрашимый характер предпосылок не до-

пускающих замены и в этом смысле всеобщих дискурсов. <sup>64</sup>

Питерс старается вывести из предпосылок практических дискурсов определенные основные нормы, прежде всего принцип справедливости («претензии каждого должны быть учтены в равной мере»), затем более конкретные принципы, например принцип свободы мнений. Правда, он рассуждает только *ad hoc*,\* вместо того чтобы по порядку идентифицировать релевантные предпосылки практических дискурсов и подвергнуть их содержание систематическому анализу. Я ни в коей мере не считаю бесплодными аналитические опыты Питерса; однако в том виде, в каком он их проводит, они вызывают два возражения.

*Первое возражение* варьирует упрек в *restitutio in integrum*; оно сводится к тому, что Питерс извлекает из пред-

<sup>64</sup> На это указывает сам Питерс: «Если бы удалось показать, что определенные принципы необходимы, для того чтобы та или иная форма дискурса обладала смыслом, имела свое применение или цель, это стало бы очень сильным аргументом для оправдания таких принципов. Они указали бы, к чему должен прибегнуть тот, кто всерьез пользуется этой формой. Конечно, любой мог бы сказать, что ему не нужно к ним обращаться, поскольку он не использует эту форму дискурса или потому, что он откажется от нее теперь, когда осознал ее предпосылки. Вполне вероятно, эту позицию можно было бы принять, к примеру, в отношении дискурса, используемого колдовством или астрологией; ибо в нашем обществе индивиды не обязательно в них посвящены, и могут упражняться в благоразумии, раздумывая над тем, так они мыслят и говорят, или не так. Многие отказались, возможно по ошибке, от языка религии, так как увидели, к примеру, что его употребление заставляет их говорить вещи, претендующие на истинность, в то время как условия их истинности никогда не могут быть достигнуты. Но эту позицию было бы весьма затруднительно занять в отношении морального дискурса. Ибо это повлекло бы за собой решительный отказ от размышлений и разговоров о том, что нам следует делать» (Peters. 1974. P. 115 ff).

\* К этому месту, для данного случая (*лат.*).

<sup>63</sup> Peters R. S. Ethics and Education. London, 1974. P. 114 ff.

\* К человеку (*лат.*).

посылок дискурса только те нормативные содержания, которые он прежде заложил в имплицитном определении того, что ему хотелось бы понимать под практическим дискурсом. Это возражение можно было бы выдвинуть, например, против семантического выведения принципа «равномерного учета».<sup>65</sup>

На это возражение Апель пытается ответить тем, что ограничивает анализ предпосылок не *моральной* аргументацией, а условиями возможности аргументирующей речи *вообще*. Он хочет показать, что всякий владеющий языком и дееспособный субъект, как только он вступает в какую-либо дискуссию, чтобы подвергнуть критической проверке гипотетическое притязание на значимость, должен связать себя нормативно-содержательными предпосылками. Такой аргументативной стратегией он задевает еще и скептика, упорствующего в метаэтической трактовке морально-теоретических вопросов и по-прежнему не желающего быть втянутым в моральную аргументацию. Апель хотел бы донести до сознания этого скептика, что, уже выдвинув первое свое возражение и приведя первый довод в свою защиту, он вступил в аргументативную игру и тем самым принял те предпосылки, с которыми он приходит во все более острое перформативное противоречие. Питерс тоже пользуется от случая к случаю этой радикальной версией, например при обосновании принципа свободы мнений: «Аргументация не должна быть основана просто на очевидном интересе кого-либо, кто всерьез задает вопрос: „Что мне следует делать?“. Ибо несомненно, что принцип свободы, по крайней мере в сфере мнений, будучи общей предпосылкой этой формы дискурса, тоже является дискурсом, в который вовлечено всякое разумное существо,

когда оно старательно учится рассуждать. В вещах, где разум имеет первостепенную значимость, решающую роль играют, скорее, аргументы, а не сила или внутреннее просветление. В условия такой аргументации входит и то, что каждому разумному существу должно быть позволено внести свою лепту в публичную дискуссию».<sup>66</sup>

Против таких доводов, конечно же, напрашивается *другое возражение*, с которым уже не так просто справиться. Ясно, пожалуй, что свобода мнений в смысле недопущения внешних вмешательств в процесс формирования мнений принадлежит к неотъемлемым прагматическим предпосылкам всякой аргументации; но скептику этим можно разве что дать понять, что как *участник дискуссии* он непременно уже признал соответствующий «принцип свободы мнений». Этого аргумента далеко не достаточно, чтобы убедить его и как *актора*. Значимость какой-либо нормы действия, например санкционированного государством основного права на свободное выражение мнений, таким способом не может быть обоснована. Ведь никоим образом не разумеется само собой, что правила, подлежащие неукоснительному соблюдению *внутри* дискурсов, могут претендовать на значимость и в регулировании действий *вне* процессов аргументации. Даже если бы участники дискуссии были вынуждены принимать нормативно-содержательные предпосылки (например, уважать друг друга в качестве вменяемых субъектов, обращаться друг с другом как с равноправными партнерами, полагаться на взаимную искренность и друг с другом сотрудничать),<sup>67</sup> они все же могли бы избавиться от этого трансцендентно-прагматического принуждения, коль скоро покинули бы

<sup>65</sup> Peters. 1974. P. 121.

<sup>66</sup> Peters. 1974. P. 181.

<sup>67</sup> Kuhlmann. 1981. S. 64 ff.

круг этой дискуссии. Такое принуждение не переносится непосредственно с дискурса на действие. Во всяком случае, способность к регулированию действий, присущая нормативному содержанию, обнаруженному в прагматических предпосылках аргументации, потребовала бы особых обоснований.<sup>68</sup>

Такой перенос невозможно представить, заимствуя основные этические нормы *непосредственно* из предпосылок аргументации, как это пытаются сделать Питерс и Апель. Основные нормы права и морали вообще не относятся к ведению теории морали; их следует рассматривать как представления, нуждающиеся в обосновании в практических дискурсах. Поскольку исторические обстоятельства изменяются, каждая эпоха бросает свой собственный свет на основные морально-практические представления. Разумеется, в таких дискурсах мы всегда уже пользуемся нормативно-содержательными правилами аргументации; и именно *эти правила* можно вывести трансцендентально-прагматическим способом.

(б) Так нам приходится возвратиться к проблеме обоснования принципа универсализации. Роль, которую при этом может взять на себя трансцендентально-прагматический аргумент, состоит теперь в том, что с его помощью должно быть показано, *каким образом функционирующий в качестве аргументативного правила принцип обобщения имплицитно предпосылками аргументации вообще*. Это требование удовлетворено, если можно показать, что:

— каждый, кто полагается на всеобщие и необходимые коммуникативные предпосылки аргументирующей

речи и знает, что значит оправдать ту или иную норму действия, косвенно должен допустить действительность принципа универсализации (в вышеприведенной или в какой-либо равносильной формулировке).

Рекомендуется (с позиций аристотелевского канона) различать три уровня предпосылок аргументации: предпосылки на логическом уровне продуктов, на диалектическом уровне процедур и на риторическом уровне процессов.<sup>69</sup> Дискуссии предназначены прежде всего для того, чтобы *производить* верные, убедительные за счет своих внутренних свойств аргументы, с помощью которых могут быть подкреплены или отвергнуты притязания на значимость. На этом уровне находятся, к примеру, правила минимальной логики, которые обсуждались школой Поппера, или те требования последовательности, на которые, в частности, указывал Хеар. Простоты ради я остановлюсь на перечне аргументативных предпосылок, составленном Р. Алекси.<sup>70</sup> Для логико-семантического уровня могут в качестве *примеров* иметь силу следующие правила:

(1.1) *Ни один говорящий не должен противоречить себе.*

(1.2) *Каждый говорящий, применяющий предикат F к предмету a, должен быть готов применить предикат F к любому другому предмету, который во всех релевантных отношениях равен a.*

(1.3) *Разные говорящие не должны использовать одно и то же выражение, придавая ему различные значения.*

<sup>68</sup> Здесь я подвергаю пересмотру прежние утверждения, см.: Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. F. a. M., 1971. S. 136 ff, а также Apel. 1973. S. 424 ff.

<sup>69</sup> Burleson B. R. On the Foundation of Rationality // J. Am. Forensic Ass. 1979. № 16. P. 112 ff.

<sup>70</sup> Alexy R. Eine Theorie des praktischen Diskurses // Oelmlüller W. (Hrsg.). Normenbegründung, Normendurchsetzung. Paderborn, 1978.



На этом уровне предпосылаются логические и семантические правила, не имеющие этического содержания. В качестве исходной точки для искомого трансцендентально-прагматического аргумента они не пригодны.

С точки зрения *процедур*, дискуссии представляют далее процессами взаимного общения, которые регламентированы таким образом, что проponentы и опponentы могут принять гипотетическую установку и, избавившись от давления действий и опыта, подвергнуть проверке те притязания на значимость, которые стали проблематичными. На этом уровне лежат прагматические предпосылки особой формы интеракции, а именно все то, что необходимо для организованных в виде соревнования совместных поисков истины, например признание вменяемости и искренности всех участников. Сюда относятся также общие правила определения компетентности и релевантности для распределения аргументативной нагрузки, для упорядочения тем и докладов и т. д.<sup>71</sup> Из приводимого Алекси каталога правил я в качестве *примеров* назову следующие:

(2.1) *Каждый говорящий может говорить только то, во что он сам верит.*

(2.2) *Тот, кто прибегает к высказыванию или норме, не относящимся к предмету дискуссии, должен привести основание для этого.*

Очевидно, что некоторые из этих правил имеют этическое содержание. На этом уровне приобретают значимость предпосылки, которые дискурс вообще разде-

<sup>71</sup> Поскольку они обладают особой природой и не могут быть вообще получены из духа соревнования за лучшие аргументы, речь идет об *институциональных мерах*, которые относятся к *другому* уровню (см. ниже).

ляет с действиями, ориентированными на достижение взаимопонимания, например, отношения взаимного признания.

Однако непосредственно прибегнуть к основам аргументации, лежащим в сфере теории действия, означало бы сделать второй шаг раньше первого. Разумеется, предпосылки для безоговорочного включения в соревнование за лучшие аргументы релевантны для нашей цели, поскольку последние несовместимы с традиционными этиками, которым приходится оберегать догматизированное ядро основных убеждений от какой бы то ни было критики.

Наконец, с точки зрения *процесса* аргументирующая речь предстает в качестве процесса коммуникации, который применительно к цели рационально мотивированного согласия должен удовлетворять неправдоподобным условиям. В аргументирующей речи вскрываются структуры языковой ситуации, которая обладает особым иммунитетом против подавления и неравенства: она предстает как достаточно близкая к идеальным условиям форма коммуникации. Поэтому я в свое время попытался описать аргументативные предпосылки в виде определений идеальной языковой ситуации;<sup>72</sup> и предлагаемая работа заслуживает своей характеристики в качестве «очерка» прежде всего потому, что в этом месте я не могу приняться за необходимое уточнение, разработку и пересмотр моих тогдашних исследований. Но мне и ныне кажется правильным намерение реконструировать всеобщие условия симметричности, которые каждый компетентный субъект речи, насколько он вообще намерен вступить в ту или иную дискуссию, должен предполагать как в достаточной

<sup>72</sup> Habermas (Fahrenbach). 1973. S. 211 ff.

мере выполненные. На этом пути систематического исследования перформативных противоречий может быть указана предпосылка какого-нибудь «неограниченного коммуникативного сообщества» — эту идею Апель развивает вслед за Пирсом и Мидом. Участники дискуссии не могут отказаться от той предпосылки, что структура их коммуникации на основе формально описуемых признаков исключает любое принуждение, воздействующее на процесс взаимопонимания извне или исходящее из него самого, за исключением того, которое бывает вызвано наилучшими аргументами, и нейтрализует тем самым все мотивы, кроме мотива совместных поисков истины. Используя проведенный мной анализ, Алехси предлагает для этого уровня следующие правила дискурса.<sup>73</sup>

(3.1) *Каждый владеющий языком и дееспособный субъект может принять участие в дискурсе.*

(3.2) а. *Каждый может ставить под вопрос любое утверждение.*

б. *Каждый может вводить в дискурс любое утверждение.*

в. *Каждый может выражать свои установки, желания и потребности.*<sup>74</sup>

(3.3) *Никакое принуждение, господствующее вне или внутри дискурса, не должно мешать никому из говорящих реализовать свои права, определенные в пунктах (3.1) и (3.2).*

Некоторые разъяснения по этому поводу. Правило (3.1) определяет круг потенциальных участников в смыс-

<sup>73</sup> Allexy (Oelmlüller). 1978. S. 40 ff.

<sup>74</sup> Очевидно, что эта предпосылка не релевантна для теоретических дискурсов, в которых испытываются только притязания на асерторическую значимость; тем не менее она относится к прагматическим предпосылкам и к аргументации как таковой.

ле включения абсолютно всех субъектов, способных принимать участие в аргументированной дискуссии. Правило (3.2) обеспечивает всем участникам дискуссии равные возможности вносить в нее свой вклад и заставлять прислушаться к своим аргументам. Правило (3.3) требует соблюдения таких условий коммуникации, при которых без какого бы то ни было давления, сколь бы ни было оно утонченным и завуалированным, и потому *в равной мере* было бы соблюдено как право на всеобщий доступ к дискурсу, так и право на равную возможность участвовать в нем.

Если же дело должно идти не только о том, чтобы с помощью дефиниций выделить некую идеальную форму коммуникации, которая на деле предопределяла бы все остальное, то следует показать, что, когда мы говорим о правилах коммуникации, речь идет не просто о конвенциях, но о неотъемлемых предпосылках.

Сами эти предпосылки можно идентифицировать, показав тому, кто оспаривает пока еще только гипотетически предлагаемые реконструкции, как он запутывается в перформативных противоречиях. При этом мы должны апеллировать к интуитивному предпониманию, располагая которым предположительно и вступает в дискуссию каждый владеющий языком и дееспособный субъект. Здесь я могу только показать на примере, как можно было бы провести такой анализ.

Предложение

(1) *Наконец я на веских основаниях убедил Н, что р*

может быть понято как сообщение о завершении дискурса, в котором говорящий, приведя те или иные основания, побудил слушателя к тому, чтобы тот принял связанное с утверждением «*р*» притязание на значимость, то есть счел «*р*» истинным. Вообще, значение

выражения «убедить» подразумевает, что субъект в силу веских оснований принимает то или иное мнение. Поэтому предложение

(1') *Наконец я с помощью лжи убедил Н, что р* кажется парадоксальным; его можно скорректировать в том смысле, что

(2) *Наконец я с помощью лжи уговорил Н поверить (заставил его поверить), что р.*

Если мы не удовлетворяемся указанием на лексическое значение слова «убедить» и хотим объяснить, почему предложение (1') содержит в себе семантический парадокс, который можно устранить предложением (2), то нам следует исходить из той внутренней связи, которая существует между выражениями «убедить кого-либо в чем-либо» и «достичь в чем-либо обоснованного согласия». Убеждения *в конечном счете* покоятся на достигнутом в ходе дискурса консенсусе. Но тогда предложение (1') означает, что *Н* сформировал свое убеждение в таких условиях, в которых убеждения формироваться не могут. Ведь эти условия противоречат прагматическим предпосылкам аргументации вообще, в данном случае, правилу (2.1). Что эта предпосылка справедлива не только здесь и теперь, но и, неизбежным образом, для любой дискуссии, можно в дальнейшем показать, обратив внимание проponentа, берущегося отстаивать истинность предложения (1'), на то, как он запутывается в *перформативном противоречии*. Приводя какое-либо основание в поддержку истинности (1') и вступая таким образом в дискуссию, проponent, кроме прочего, принимает и ту предпосылку, что с помощью лжи он никогда не сможет *убедить* оппонента, а разве только *уговорить* его принять что-либо за истину. Но тогда содержание обосновываемого утверждения противоречит одной из предпосылок, при

которых высказывание проponentа может считаться обоснованием.

Подобным же образом следовало бы указать перформативные противоречия и в высказываниях проponentа, намеревающегося обосновать предложение:

(3') *После того как мы вывели из дискуссии А, В, С... (то есть заставили их замолчать или навязали им свою интерпретацию), мы смогли, наконец, убедить себя в том, что N существует по праву,* — причем в отношении *А, В, С...* должно иметь силу, что они, во-первых, принадлежат к кругу тех, кого *затронуло* бы утверждение нормы *N*, и, во-вторых, как *участники дискуссии* ни в каком релевантном отношении не отличаются от остальных ее участников. При любой попытке обосновать предложение (3') проponent непременно вступал бы в противоречие с аргументативными предпосылками, изложенными в пунктах (3.1)—(3.3).

Конечно, то обстоятельство, что Алексис излагает эти предпосылки в форме правил, может привести к недоразумению, если считать, будто все реально проводимые дискурсы должны удовлетворять этим правилам. Очевидно, что во многих случаях дело обстоит иначе, и нам во всех случаях приходится довольствоваться лишь приблизительным соответствием. Возможно, недоразумение в первую очередь связано с двусмысленностью самого слова «правило». Ибо правила дискурса в том смысле, в каком о них говорит Алексис, не являются для дискурса *конститутивными* в том же смысле, что и, к примеру, правила шахматной игры для реально разыгрываемой шахматной партии. В то время как правила шахмат фактически *определяют* игровую практику, правила дискурса представляют собой лишь форму *изложения* молчаливо принимаемых и интуитивно созна-

ваемых прагматических предпосылок особо отличной речевой практики. Если всерьез сравнивать аргументацию с практикой игры в шахматы, то эквивалентом шахматных правил выступают, скорее всего, те правила, по которым строятся и обсуждаются отдельные аргументы. Для того чтобы практическая аргументация была безукоризненной, эти правила должны быть соблюдены *фактически*. Правила же (3.1)—(3.3) означают лишь, что участники дискуссии должны *предполагать* приблизительное и достаточное для целей аргументации соблюдение указанных условий, независимо от того, имеет ли (и в какой мере) это предположение в данном случае *противоречащий фактам* характер или не имеет.

Поскольку дискурсы подвержены пространственно-временным ограничениям и развертываются в контекстах общественной жизни; поскольку характеры участников дискуссии не интеллигибельны и могут побуждаться также иными мотивами, нежели единственно допустимый мотив совместного поиска истины; поскольку приходится упорядочивать чередование тем и докладов, регламентировать начало, окончание и возобновление дискуссии, обеспечивать релевантные требования и оценивать компетенции, постольку возникает потребность в *институциональных мерах*, способных настолько нейтрализовать неизбежные эмпирические ограничения, а также внешние и внутренние воздействия, которых можно избежать, что идеализированные условия, всегда уже предполагаемые участниками дискуссии, можно будет соблюдать хотя бы в достаточном приближении. Эти тривиальные проявления необходимости *институционализации дискурсов* никоим образом не противоречат отчасти расходящемуся с фактами содержанию их предпосылок. Скорее, попытки институ-

циализации, со своей стороны, послушно следуют нормативным целевым представлениям, которые мы *непроизвольно* заимствуем в интуитивном предпонимании аргументации как таковой. Это утверждение можно подвергнуть эмпирической проверке на материале тех правомочий, иммунитетов, регламентов и т. д., с помощью которых теоретические дискурсы учреждаются в научных, а практические, к примеру, в парламентских предприятиях.<sup>75</sup> Если мы хотим избежать «ошибки излишней конкретизации», нам нужно тщательно отличать правила дискурса от конвенций, которые служат для институционализации дискурсов, то есть для того чтобы идеальное содержание аргументативных предпосылок сохраняло свою значимость в эмпирических условиях.

Если мы, проведя эти краткие разъяснения и отложив на потом более точный анализ, примем правила, предварительно предложенные Алекси, то наряду со слабым, то есть не предопределяющим наши суждения понятием оправдания норм, будем располагать достаточно сильными посылками, для того чтобы вывести принцип U.

Если каждый, кто присоединяется к дискуссии, должен, кроме прочего, принять предпосылки, содержание которых может быть представлено в форме правил (3.1)—(3.3), и если мы также знаем, что значит гипотетически обсуждать, должны ли быть введены в действие те или иные нормы, то каждый, кто всерьез предпринимает попытку *дискурсивно* подкрепить притязания на нормативную значимость, интуитивно принимает методические условия, которые сродни косвенному признанию принципа U. Ведь из приведенных правил дискурса вы-

<sup>75</sup> См.: Habermas J. Die Utopie des guten Herrschers // Kleine Politische Schriften I ß IV. F. a. M., 1981. S. 318 ff.

текает, что какая-либо спорная норма лишь тогда может получить одобрение со стороны всех участников практического дискурса, когда *U* имеет силу, то есть:

— когда прямые и побочные действия, которые *общее* следование спорной норме предположительно возымеет для удовлетворения интересов *каждого отдельного* индивида, могут быть *без какого бы то ни было принуждения* приняты всеми.

Если же теперь ясно, как принцип универсализации может получить обоснование посредством его трансцендентально-прагматического вывода из аргументативных предпосылок, то *саму этику дискурса* можно построить на экономном положении *D*, гласящем,

— что на значимость могут претендовать только те нормы, которые получают (или могли бы получить) одобрение со стороны всех заинтересованных лиц как участников практического дискурса.<sup>76</sup>

Намеченное обоснование этики дискурса позволяет избежать путаницы при употреблении выражения «моральный принцип». Единственным моральным принципом оказывается приведенный принцип обобщения, который действует как аргументативное правило и принадлежит к логике практического дискурса. Принцип *U* следует тщательно отличать:

<sup>76</sup> Несколько иная формулировка того же самого положения имеется у Камбартеля: *Kambartel F. Moralisches Argumentieren // Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie. F. a. M., 1974. S. 54 ff.* Камбартель называет обоснованными те нормы, для которых можно получить одобрение со стороны всех, кого они касаются, в некоем «рациональном диалоге». Для обоснования необходим «рациональный диалог (или проект такого диалога), ведущий к одобрению всеми участниками того обстоятельства, что обсуждаемая ориентация может получить одобрение со стороны всех заинтересованных лиц в вымышленной ради нее и лишенной искажений коммуникативной ситуации» (68).

— от каких бы то ни было содержательных принципов или основных норм, которые могут служить лишь *предметом* моральной аргументации;

— от нормативного содержания предпосылок аргументации, которые могут быть представлены в виде правил (например, правил (3.1)—(3.3));

— от принципа *D*, основоположения этики дискурса, которое выражает основное представление теории морали, но не принадлежит к логике аргументации.

Прежние попытки дать обоснование этики дискурса страдают тем, что *правила* аргументации накоротко замыкаются в них на *содержания* и *предпосылки* аргументации — и смешиваются с «моральными принципами» как основоположениями философской этики. Принцип *D* представляет собой целевое утверждение, которое философ старается обосновать в своем качестве теоретика морали. Намеченная нами программа обоснования в качестве, как, наверное, можно теперь сказать, наиболее перспективного пути описывает трансцендентально-прагматическое обоснование некоего нормативно-содержательного правила аргументации. Последнее, разумеется, избирательно, но имеет формальный характер; оно совместимо не со всеми содержательными моральными и правовыми принципами, но, как правило аргументации, не предполагает никакого содержательного урегулирования. Все содержания, каких бы фундаментальных норм действий они ни касались, должны попасть в зависимость от реальных (или предпринятых в качестве замены, проведенных в целях защиты) дискурсов. Теоретик морали может участвовать в них как заинтересованное лицо, а в случае надобности — как знаток дела, но он не может вести эти дискурсы *под свою диктовку*. Теория морали, которая, подобно тому, как это делает, например, теория справедливости Ролза,

простирается и в содержательные области, должна рассматриваться как некий вклад в тот дискурс, который развертывается между гражданами государства.

(в) Камбартель охарактеризовал трансцендентально-прагматическое обоснование этики дискурса как такой образ действий, при котором проponent пытается уличить оппонента, «задающего вопрос об обосновании разумного принципа, выраженного в аргументативной форме, в том, что он, если правильно понять цель, которую преследует его вопрошание, сам уже стал на почву этого самого принципа».<sup>77</sup> Спрашивается, на какой статус может притязать этот способ обоснования? Одна из сторон вовсе отказывается говорить об обосновании, поскольку (как подчеркивает Г. Ф. Гетманн) признание чего-либо предполагаемого, в отличие от признания чего-либо обоснованного, всегда гипотетично, всегда зависит от предварительно одобренного целеполагания. В противоположность этому сторонники трансцендентальной прагматики указывают, что необходимость признать действительным пропозициональное содержание неотъемлемых предпосылок тем менее гипотетично, чем более всеобщими являются дискурсы и соответствующие компетенции, к которым применяется метод анализа предпосылок. С «целью» аргументации как таковой мы не можем обращаться столь же произвольно, что и с условными целями того или иного действия; эта цель таким образом сплетена с intersубъективной жизненной формой владеющих языком и дееспособных субъектов, что по своей собственной воле мы не можем ни поставить ее, ни обойти. Другая сторона опять-таки возлагает на трансцендентальную

<sup>77</sup> *Kambartel F.* Wie ist praktische Philosophie konstruktiv möglich? // *Kambartel.* 1974. S. 11.

прагматику далеко идущее притязание на окончательное обоснование, так как последнее (что подчеркивает, к примеру, Кульманн) должно послужить абсолютно надежным, избавленным от фаллибизма всякого опытного познания базисом абсолютно достоверного знания: «В чем невозможно осмысленно — не противореча самому себе — сомневаться, поскольку это предполагается при осмысленной аргументации, и что по тем же причинам невозможно осмысленно — не допуская *petitio principii* — обосновать, так это надежный, абсолютно неколебимый базис. Как участники аргументации, мы в силу необходимости всегда уже приемлем принадлежащие к этим предпосылкам высказывания и правила и оказываемся не в состоянии, усомнившись в них, проникнуть глубже, все равно, для того ли, чтобы опровергнуть их значимость, или чтобы подвести под их значимость основания».<sup>78</sup> На это следует сказать, что тип аргументов, охарактеризованный Х. Ленком как *petitio tollendi*,\* годен лишь на то, чтобы продемонстрировать *неустрашимый характер* определенных условий или правил; с их помощью можно только указать оппоненту, что в перформативном отношении он пользуется тем, от чего в дальнейшем следует отказаться.

Указанием на перформативные противоречия можно установить те правила, без которых не может начаться аргументативная игра: если мы вообще намерены рассуждать аргументированно, то им нет никакой альтернативы. Тем самым доказывается *безальтернативность* этих правил для практики аргументации, при том что сама она не получает *обоснования*. Разумеется, ведь эти правила уже должны быть признаны участни-

<sup>78</sup> *Kuhlmann.* 1981. S. 57.

\* Предвосхищение отрицания (*лам.*).

ками дискурса в качестве разумного факта лишь в силу того, что они сами усердно занимаются аргументированием. Но трансцендентальная дедукция в том смысле, в каком понимал ее Кант, не может быть произведена такими аргументативными средствами. В отношении предпринятого Апелем трансцендентально-прагматического исследования предпосылок аргументации справедливо то же, что и для трансцендентально-семантического исследования предпосылок суждений опыта, проведенного Стросоном: «Система понятий, лежащая в основе нашего опыта, своей необходимостью обязана отсутствию альтернатив. Это доказывается тем, что любая попытка разработать альтернативную систему понятий терпит неудачу в силу того, что активно использует структурные элементы той конкурирующей системы, которую она хочет сменить... До тех пор, пока метод Стросона таким образом направляется на внутривопрепятственные имплицативные отношения, не представляется и возможности для априорного оправдания некоей системы понятий, поскольку остается принципиально открытым вопрос, не переменят ли однажды познающие субъекты свой способ мышления о мире».<sup>79</sup> Шенрих с вызовом обращается против чрезмерной нагруженности этой *слабой формы трансцендентального анализа*, замечая: «Таким образом, хитростью полученное от скептика признание определенных понятийных отношений имплицации может притязать не более чем на квазиэмпирическую значимость».<sup>80</sup>

То обстоятельство, что Апель тем не менее упрямо придерживается трансцендентально-прагматического

притязания на окончательность обоснования, объясняется, по моему мнению, непоследовательным возвращением к фигурам мысли, которые он сам обесценил, энергичным усилием сменив парадигму философии сознания на парадигму философии языка. В интересной статье об априорных чертах коммуникативного сообщества он не случайно вспоминает о Фихте, которому посредством «вдумчивого осуществления и воспроизведения» хотелось мало-помалу «растворить факты разума в его голой фактичности».<sup>81</sup> Хотя Апель говорит об «остаточном метафизическом догматизме» Фихте, он ставит, если я правильно его понимаю, трансцендентально-прагматическое притязание на окончательное обоснование как раз на почву той идентификации истинности высказываний и достоверности переживаний, которая может быть предпринята только при рефлексивном воспроизведении действия, которое перед тем было совершено интуитивно, то есть только в контексте философии сознания. Коль скоро мы находимся на аналитическом уровне

<sup>79</sup> Schönrich G. Kategorien und transzendente Argumentation. F. a. M., 1981. S. 196 ff.

<sup>80</sup> Ibid. S. 200.

<sup>81</sup> Apel. 1973, Bd 2. S. 419: «Наш путь почти всегда таков, что мы а) что-то совершаем, несомненно, руководимые в этом свершении непосредственно деятельным в нас принципом разума. — То, что мы в этом случае, собственно, собой представляем, на высочайшей вершине самих себя, и в чем мы растворяемся, это все же еще лишь фактичность, — и что мы вслед за тем б) сами изучаем и открываем тот закон, который и руководил нами механически в этом первом свершении, то есть то, что раньше усматривалось непосредственно, усматриваем ныне опосредованно, из принципа и основания его бытия таким, каково оно есть, то есть постигаем его в генезисе его определений. Таким образом мы от фактических частей поднимаемся к генетическим; каковое генетическое все же, в каком-то другом отношении, опять-таки может быть фактическим, и мы поэтому будем вынуждены опять подняться к тому, что является генетическим по отношению к этой фактичности, пока не придем к абсолютному генезису, к генезису наукоучения» (Fichte J. G. Werke (Medicus). Leipzig, 1910 etc., Bd IV. S. 206).

языковой прагматики, такая идентификация для нас невозможна. Это становится ясным, если мы очерченным выше образом отличим друг от друга этапы обоснования и приведем их по отдельности, один за другим. Представленное в виде программы обоснование этики дискурса требует, стало быть:

(1) указания обобщающего принципа, выполняющего функцию аргументативного правила;

(2) установления неотъемлемых и нормативно-содержательных прагматических предпосылок аргументации вообще;

(3) развернутого изложения этого нормативного содержания, например, в виде перечня правил дискурса; и

(4) демонстрации того обстоятельства, что в связи с идеей оправдания норм между (3) и (1) имеет место отношение материальной импликации.

Шаг анализа, указанный в пункте (2), путеводной нитью которого является поиск перформативных противоречий, опирается на майевтический образ действий, который служит тому, чтобы:

(2а) обратить внимание скептика, приводящего то или иное возражение, на интуитивно сознаваемые предпосылки;

(2б) придать этому дотеоретическому знанию эксплицитную форму так, чтобы скептик смог узнать в этом описании свои интуиции; и

(2в) проверить выдвинутый проponentом тезис о безальтернативности эксплицитированных предпосылок, используя для этого противоположные примеры.

Шаги анализа (б) и (в) несомненно заключают в себе гипотетические элементы. Описание, в котором некое «know how»\* должно быть переведено в «know

\* Знаю, как (англ.).

that»,\* представляет собой гипотетическую реконструкцию, которая может лишь более или менее корректно передавать содержание интуиций; поэтому оно нуждается в майевтическом подтверждении. А утверждение, что для данной предпосылки не существует никакой альтернативы, что она принадлежит, скорее, к слою неотъемлемых, то есть всеобщих и необходимых предпосылок, имеет статус допущения; подобно гипотетической формулировке закона оно подлежит проверке на материале отдельных случаев. Конечно, интуитивное знание правил, которое владеющие языком и дееспособные субъекты используют, для того чтобы вообще принимать участие в дискуссиях, в известном смысле не подвержено ошибкам, но ошибочной вполне может оказаться наша реконструкция этого дотеоретического знания и то притязание на значимость, которое мы с ним связываем. *Уверенность*, с которой мы применяем на практике наше знание правил, не переходит на истинность реконструктивных предложений для гипотетических всеобщих предпосылок, ибо эти предложения мы не можем выставить на обсуждение каким-либо иным образом, нежели тем, каким логик или лингвист представляют на суд свои теоретические описания.

Впрочем, не будет особого вреда, если мы не станем приписывать трансцендентально-прагматическому обоснованию характер окончательного обоснования. Тогда этика дискурса впишется, скорее, в круг тех реконструктивных дисциплин, которые занимаются основаниями познания, языка и действия. Если мы уже не стремимся более к фундаментализму традиционной трансцендентальной философии, то получаем новые возможности, чтобы проверить в деле этику дискурса.

\* Знаю, что (англ.).



Конкурируя с другими этиками, она может быть пущена в ход для описания эмпирически обнаруживаемых моральных и правовых представлений, она может встраиваться в теории развития морального и правового сознания как на уровне социокультурного развития, так и на уровне онтогенеза, и таким образом становится доступной для косвенной проверки.

Нам нет нужды держаться притязаний этики на окончательность обоснования также и при учете ее предполагаемой релевантности в сфере жизненного мира. Повседневные *моральные* интуиции не нуждаются в том, чтобы их объяснял философ. В этом случае понимание философией самой себя в качестве терапевтической меры, как оно было введено Виттгенштейном, представляется мне как нигде на своем месте. Философская этика выполняет просветительскую функцию разве что в отношении той путаницы, которую она сама произвела в сознании образованного человека, — то есть лишь в той мере, в какой ценностный скептицизм и правовой позитивизм утвердились в качестве повсеместно исповедуемых идеологий и через систему образования внедрились в обыденное сознание. Тот и другой с помощью неверных толкований блокируют естественным образом приобретаемые в процессе социализации интуиции и при чрезвычайных обстоятельствах могут способствовать тому, чтобы охваченные образовательным скептицизмом академические слои оказались морально разоружены.<sup>82</sup>

<sup>82</sup> Иначе дело обстоит с политической релевантностью этики дискурса, насколько она затрагивает морально-практические основания правовой системы, и вообще, политическое отграничение частной области морали. В этом отношении, а именно для руководства практикой эмансипации, этика дискурса может приобрести значение при ориентировке направленности действий. И конечно, не как этика,

## 8. Мораль и нравственность

Спор между когнитивистом и скептиком, конечно, еще не улажен на уровне определений. Последний остается недоволен отказом от притязаний на окончательное обоснование и перспективой поиска косвенных подтверждений теории дискурса. Он может прежде всего усомниться в действенности трансцендентально-прагматического выведения морального принципа (а). И даже если бы ему пришлось согласиться, что таким путем можно обосновать этику дискурса, он еще не истратил бы всего своего пороха. Скептик может, во-вторых, прикнуть к возродившемуся по политическим мотивам строю неоаристотеликов и неогегельянцев, указывающих на то, что введением этики дискурса мы немногого достигаем в отношении подлинных интересов философской этики, поскольку она предлагает нам в лучшем случае пустые формализмы, которые могут даже привести к роковым практическим последствиям (б). Эти два «последних» возражения скептика я хотел бы рассмотреть лишь настолько, насколько это необходимо, для того чтобы прояснить основания этики дискурса, лежащие в сфере теории действия. Из-за внедрения морали в сферу нравственности ограничениям подлежит и этика дискурса — не таким, впрочем, ограничениям, которые могли бы обесценить ее критическую функцию и укрепить скептика в его роли контрпросветителя.

(а) То обстоятельство, что трансцендентально-прагматическая стратегия обоснования делается зависимой

то есть не за счет непосредственных предписаний, а косвенным путем, через критическую общественную теорию, плодотворную в истолковании различных ситуаций, теорию, в которую она встраивается, например, для различения между особыми интересами и теми, что допускают обобщение.

от возражений скептика, содержит в себе не одну лишь выгоду. Такие аргументы производят впечатление только на того оппонента, который вообще утомляется своего противника чести вступить с ним в дискуссию. Скептик, который заранее видит, что неминуемо будет пойман на перформативных противоречиях, с самого начала станет отклонять навязываемую ему игру в «кто кого перехитрит» и откажется вступать в какую бы то ни было дискуссию. *Последовательный скептик* лишает трансцендентального прагматика почвы для его аргументов. Так, например, он может в отношении собственной культуры вести себя как этнолог, который в недоумении присутствует при философской дискуссии как при непонятном ему ритуале некоего достопримечательного людского племени. Этот привитый Ницше взгляд ныне вновь оказался в чести благодаря Фуко. Состояние дискуссии изменяется в одночасье: развивая дальше свои соображения, когнитивист сможет теперь только говорить о скептике, но не говорить со скептиком. Как правило, он будет вынужден капитулировать и сознаться, что против скептика, когда тот выходит из борьбы, бессильны любые средства; он скажет, что готовность вступить в дискуссию, и вообще, готовность отдать себе отчет в своих действиях должна предполагаться на деле, если мы не хотим, чтобы тема моральной теории утратила свой смысл. Должна существовать некая остаточная способность принимать решения, которую нельзя обработать с помощью аргументации — в этом месте волевой момент проявился бы по праву.

Между тем мне кажется, что теоретик морали не имеет права успокаиваться на этом. Скептик, который одним своим поведением мог бы вырвать у него из рук его собственную тему, хотя и не сохранял бы за собой последнего слова, все же оставался бы, так сказать, в

своем перформативном праве: он молча и с внушительным видом продолжал бы отстаивать свою позицию.

На этой стадии дискуссии (если ее еще можно считать таковой) соображение относительно того, что своим поведением скептик отрекается от своего членства в сообществе людей, ведущих аргументированные дискуссии, помогло бы не в меньшей, но и не в большей степени. Отказываясь вступать в дискуссию, он не может, к примеру, даже косвенно отрицать, что включен в ту или иную социокультурную форму жизни, вырос среди взаимосвязей коммуникативного действия и воспроизводит в них свою жизнь. Одним словом, он может отрицать мораль, но не нравственность, присущую тем жизненным отношениям, в которых он проводит, так сказать, дни напролет. В противном случае ему пришлось бы искать убежища в самоубийстве или в какой-нибудь тяжелой душевной болезни. Иными словами, он не может вырваться из повседневной коммуникативной практики, в которой вынужден непрерывно занимать позицию притягивания или непритягивания; насколько скептик *вообще* остается в живых, ту робинзонаду, в которой он мог бы, сохраняя молчание и внушительный вид, продемонстрировать свой отказ от коммуникативного действия, нельзя себе представить даже как развертывающуюся в его воображении попытку.

Однако, как мы уже видели, субъекты коммуникативного действия, рассуждая друг с другом о чем-либо происходящем в мире, должны ориентироваться на притязания на значимость, в том числе и на притязания на ассерторическую и нормативную значимость. Поэтому не существует ни одной социокультурной жизненной формы, которая не нацеливалась бы, по крайней мере косвенным образом, на продолжение коммуникативного действия с помощью аргументативных

средств — сколь бы рудиментарны ни были формы аргументации и сколь бы мало ни были институционализированы процессы достижения взаимопонимания. Коль скоро мы рассматриваем дискуссию как особым образом регламентированную форму межличностного общения, мы можем определить ее как рефлексивную форму действия, ориентированного на достижение взаимопонимания. Те прагматические предпосылки, которые мы раскрыли на уровне процедур, дискуссии *заимствуют* из предпосылок ориентированного таким образом действия. Отношения взаимности, на которых основано признание друг друга вменяемыми субъектами, уже встроены в то действие, в котором обретается *корень* дискуссии. Поэтому отказ от аргументированной дискуссии, предпринятый радикальным скептиком, оказывается пустым демаршем. Даже тот, кто последователен в своем отказе от дискуссии, не может выйти из повседневной коммуникативной практики; он остается во власти ее предпосылок, а последние, в свою очередь, по крайней мере отчасти тождественны предпосылкам аргументативной дискуссии вообще.

Конечно, нужно было бы более детально рассмотреть, какие нормативные содержания может вскрыть анализ предпосылок ориентированного на взаимопонимание действия. Пример такого анализа предлагает А. Гевирт, попытавшийся вывести основные этические нормы из структур и всеобщих прагматических предпосылок целенаправленного действия.<sup>83</sup> Он применяет presuppositional анализ к понятию способности спонтанного и целенаправленного действия, чтобы показать, что всякий рационально действующий субъект *должен* рассматривать игровое пространство своих дей-

ствий, а также ресурсы для достижения целей как некие блага. Примечательно, однако, что телеологическое понимание действия недостаточно, для того чтобы обосновать понятие *права* на такие «необходимые блага» тем же трансцендентально-прагматическим способом, что и сами эти блага.<sup>84</sup> Если за основу взять понятие коммуникативного действия, то, следуя тому же самому методу, можно выработать понятие рациональности, достаточно сильное, для того чтобы *довести* трансцендентально-прагматическую дедукцию морального принципа до самих базисных значимостей ориентированного на взаимопонимание действия.<sup>85</sup> Здесь мне придется пока оставить все как есть.<sup>86</sup>

<sup>84</sup> Это показано у А. Макинтайра (1981. Р. 64 ff): «Гевирт говорит, что всякий, кто считает, что предпосылки выполнения им какого-либо рационального действия по необходимости являются благом, должен, следуя логике, считать также, что у него есть право на эти блага. Но совершенно ясно, что введение понятия права требует оправдания как в силу того, что в данном месте это понятие совершенно ново для Гевирта, так и в силу особого характера, свойственного понятию права. Прежде всего ясно, что заявление о том, что у меня есть право на какое-либо действие или какую-либо вещь, относится к совершенно иному типу утверждений, чем заявление о том, что мне что-то нужно, что я чего-то хочу или получу от чего-либо пользу. Из первого — если принимать во внимание только это соображение — следует, что другие не должны препятствовать моим попыткам сделать что-либо или обладать чем бы то ни было, независимо от того, во благо это мне или нет. Из второго это не следует. И при этом нет разницы, о каком именно роде блага или пользы идет речь».

<sup>85</sup> Habermas. 1981. Bd I. Kap. I, III. См. также: *White St. K.* On the Normative Structure of Action // *The Review of Politics*. 1982. N 44. P. 282 ff.

<sup>86</sup> Впрочем, Р. С. Питерс пропагандирует такую аналитическую стратегию в другой связи: «Сказать... что люди должны больше полагаться на свой разум, что им следует больше заниматься оправданием, получаемым из первых рук, означает утверждать, что они систематически не справляются с работой, которая на них уже возложена. Не следует совершать некую разновидность натуралистической ошиб-

<sup>83</sup> Gewirth A. *Reason and Morality*. Chicago, 1978.

Если заменить понятие целенаправленного действия более широким понятием действия, ориентированного на достижение взаимопонимания, и положить его в основу трансцендентально-прагматического анализа, то на горизонте, конечно же, еще раз появится скептик с вопросом о том, не предопределил ли это выделение нормативно-содержательного понятия социального действия морально-теоретическую цель всего исследования.<sup>87</sup> Если исходить из того, что действия, нацеленные на взаимопонимание, и действия, ориентированные на достижение успеха, разделены строгой дизъюнкцией, то как раз возможность перехода от коммуникативного действия к стратегическому предоставляет скептику новый шанс. Теперь он мог бы упорствовать не только в своем отказе от аргументации, но и в отказе осуществлять коммуникативные действия, и таким образом постараться *во второй раз* лишить почвы анализ предпосылок, обращенный теперь не на дискурс, а на действие.

Чтобы возразить на это, нужно суметь показать, что взаимосвязи коммуникативного действия образуют некий взаимозаменяемый порядок. В этом месте я хочу

---

ки, основывая требования, предъявляемые к образу жизни, на тех чертах человеческой жизни, которые делают ее собственно человеческой. Ибо это было бы повторением ошибок, присущих древнегреческой доктрине действия. Скорее следует сказать, что человеческая жизнь уже свидетельствует в пользу требований разума. Без некоторого одобрения людьми таких требований их жизнь стала бы неинтересна. Но, принимая эти требования, они ведут себя таким образом, который не годится, для того чтобы им удовлетворить. Зависимость от истины вписана в жизнь человека». *Peters R. S. Education and the education of teachers. London, 1977. P. 104 ff.*

<sup>87</sup> Очень остро ставит этот вопрос Т. А. Маккарти; см.: *Oelmlüller W. (Hrsg.). Transzendentalphilosophische Normenbegründungen. 1979. S. 134 ff.*

отказаться от концептуальных аргументов и удовлетвориться одним эмпирическим указанием, которое может убедить противную сторону в том, что коммуникативному действию присуще центральное значение. Возможностью *выбирать* между коммуникативным и стратегическим действием абстрактна в силу того, что она дана только в случайной перспективе отдельного актора. В перспективе жизненного мира, которому так или иначе принадлежит актор, эти два способа действия не находятся в свободном доступе. Ведь символические структуры всякого жизненного мира воспроизводят себя в формах культурной традиции, социальной интеграции и социализации, а эти процессы, как я показал в другом месте,<sup>88</sup> могут быть осуществлены только через посредство ориентированного на взаимопонимание действия. В выполнении упомянутых функций этому посредничеству нет никакой равносильной замены. Поэтому и для отдельных индивидов, которые могут обрести и утвердить свою тождественность не иначе как через усвоение традиций, через принадлежность к социальным группам и через свое участие в социализующих интеракциях, выбор между коммуникативным и стратегическим образом действий открыт только в абстрактном смысле, то есть от случая к случаю. Они не располагают возможностью надолго выпасть из контекстов ориентированного на взаимопонимание действия. Такое выпадение означало бы уход в монадическую обособленность стратегического действия — или же в шизофрению и самоубийство. Практикуемое в течение длительного времени, оно обладает саморазрушительной силой.

(6) Если бы скептик последовал за продолжающейся уже без его участия дискуссией и осознал бы, что

---

<sup>88</sup> *Habermas. 1981. Bd 2. S. 212 ff.*

демонстративный отказ от аргументации и ориентированного на взаимопонимание действия приводит его к некоему экзистенциальному тупику, возможно, он в конце концов был бы готов принять предложенное обоснование морального принципа и согласиться с приведенным основоположением этики дискурса. Конечно, он делает это лишь затем, чтобы исчерпать те возможности аргументации, которые у него еще остались: он ставит под сомнение сам смысл такой формалистской этики. Укорененность аргументативной практики во взаимосвязях коммуникативного действия, погруженного в жизненный мир, и без того напомнили ему гегелевскую критику в адрес Канта; теперь скептик направит ее против когнитивиста.

В формулировке А. Веллмера это возражение гласит, «что это только кажется, что с идеей „дискурса, свободного от отношений господства“ мы обрели объективный масштаб, которым могли бы „измерять“ практическую рациональность, свойственную тем или иным индивидам или обществам. В действительности было бы самообманом полагать, что мы можем эмансипироваться от будто бы нормативно нагруженной фактичности нашей исторической ситуации вместе с транслируемыми в ней традиционными нормами и критериями рациональности, чтобы, так сказать, „со стороны“ постичь и историю в целом, и наше положение в ней. Попытка, осуществленная в этом направлении, могла бы окончиться только теоретическим произволом и практическим террором».<sup>89</sup> Мне нет надобности повторять те контраргументы, которые Веллмер развивает в своей блестящей статье; но я хочу, по крайней мере, перечис-

лить те аспекты, в которых обвинение в формализме заслуживает обсуждения.

I. Основоположение этики дискурса соотносится с некоей процедурой, а именно с дискурсивным подкреплением притязаний на нормативную значимость; и постольку этика дискурса по праву может быть названа *формальной*. Она не предлагает никаких содержательных ориентиров, но только процедуру: процедуру практического дискурса. Последний, разумеется, предназначен не для продуцирования оправданных норм, а для проверки действительности предложенных и гипотетически взвешенных норм. Содержание практических дискурсов должно быть привнесено в них извне. Намерение осуществить тот или иной практический дискурс обесмыслилось бы, если бы не горизонт жизненного мира, окружающего определенную социальную группу, и если бы не конфликты, связанные с действиями в определенной ситуации, в которой их участники считают своей задачей урегулирование какого-либо спорного общественного дела на основе консенсуса. Конкретная исходная ситуация с нарушением согласия в отношении норм, с которой как со своим antecedentом так или иначе соотносятся практические дискурсы, определяет те предметы и проблемы, которые «предстоит» обговорить. Тем самым, эта процедура формальна не в смысле абстрагирования от содержаний. В своей открытости дискурс отличается как раз тем, что условные содержания «привносятся» в него. Конечно, эти содержания обрабатываются в дискурсе таким образом, что частные оценочные точки зрения отпадают в итоге как не способствующие достижению консенсуса; не эта ли избирательность и делает обсуждаемую процедуру непригодной для решения практических вопросов?

<sup>89</sup> Wellmer A. *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*. Konstanz, 1979. S. 40 ff.

II. Если мы определяем практические вопросы как вопросы «добропорядочной жизни», которые относятся к целому той или иной частной формы жизни или к целому той или иной индивидуальной жизненной истории, то этический формализм действительно бросается в глаза: принцип универсализации действует подобно ножу, одним взмахом отделяющему «благое» от «справедливого», оценочные высказывания от строго нормативных. Хотя культурные ценности и содержат притязание на интерсубъективную значимость, но настолько сплетены с тотальностью той или иной особой жизненной формы, что не могут с самого начала претендовать на нормативную значимость в строгом смысле слова; они являются разве что *кандидатами* на то, чтобы получить воплощение в нормах, которые должны способствовать осуществлению всеобщего интереса.

Тогда участники дискурса могут лишь в той степени дистанцироваться от норм и нормативных систем, выделяемых из целокупности общественных жизненных взаимосвязей, насколько это необходимо, для того чтобы принять по отношению к ним гипотетическую установку. Объединенные в некое сообщество индивиды не могут избрать гипотетическую установку в отношении той жизненной формы или жизненной истории, в которой сформировалась их собственная самоидентификация. Все это требует более точно определить область применения деонтологической этики: она распространяется только на практические вопросы, которые можно обсуждать рационально, то есть в перспективе достижения консенсуса. Она имеет дело не с приоритетом тех или иных ценностей, а с присущей нормам действия значимостью должностования.

III. В дальнейшем остается, однако, сомнение герменевтического характера: не лежит ли в основе того

способа, который в этике дискурса применяется для обоснования норм, некая преувеличенная и даже опасная в своих практических последствиях идея. С основоположением этики дискурса дело обстоит так же, как и с прочими принципами: оно не может урегулировать проблемы, связанные с его собственным применением. Применение правил требует практического умения, которое *предшествует* истолкованному с точки зрения этики дискурса практическому разуму, и во всяком случае, не подчиняется, в свою очередь, правилам дискурса. Но тогда основоположение этики дискурса может обрести действительность только с учетом той способности, которая привязывает его к локальным договоренностям исходной герменевтической ситуации и ограничивает его провинциальностью определенного исторического горизонта.

С этим нельзя спорить, если рассматривать проблемы применения правил с позиции третьего лица. И все же рефлексивная точка зрения герменевтика не обесценивает трансцендирующие все локальные договоренности притязания дискурсивного принципа; ведь участник дискуссии не может избавиться от него до тех пор, пока он, находясь в перформативной установке, всерьез принимает смысл собственной нормам значимости должностования и не объективирует нормы в качестве социальных фактов, в качестве всего лишь чего-то, что имеет место в мире. Трансцендирующая сила *фронтально понимаемого* притязания на значимость обладает также эмпирической действительностью *и не может быть превзойдена* рефлексивными усмотрениями герменевтика. История оформления основных прав в современных конституционных государствах ставит уйму примеров тому, что те или иные случаи применения принципов, когда они только-только получили

признание, никоим образом не подвержены ситуативным колебаниям, а принимают некий *направленный ход*. Универсальное содержание этих норм в зеркале изменившихся интересов само предоставляет заинтересованным лицам возможность осознать частный и избирательный характер применения правил. То или иное применение может исказить смысл самих норм; к тому же, в аппликативном измерении, предполагающем наличие определенного умения, мы можем действовать в большей или меньшей степени *скованно*. В этом измерении возможны *процессы обучения*.<sup>90</sup>

IV. В действительности практические дискурсы подлежат тем ограничениям, о которых следует вспомнить в связи с фундаменталистским самоосознанием. Эти ограничения со всей необходимой ясностью разработаны Веллмером в его еще не опубликованной работе о «Разуме и пределах рационального дискурса».

*Во-первых*, практические дискурсы, в которых должна получить свое выражение и адекватность интерпретации потребностей, сохраняют внутреннюю взаимосвязь, с одной стороны, с эстетической, а с другой — с терапевтической критикой; а обе эти формы аргументации не разделяют посылку строгих дискурсов, согласно которой всегда следует в *принципе* стремиться к достижению рационально мотивированного согласия, причем «в принципе» подразумевает здесь идеальное условие: только если бы дискуссию можно было проводить достаточно открыто и продолжать достаточно долго. Если же различные формы аргументации образуют, в конце концов, систему и не

могут быть изолированы друг от друга, то в силу сопряженности с менее строгими формами аргументации также и более строгие притязания практического дискурса (равно как и теоретического и экспликативного) оказываются отягощены залогом, проистекающим из обусловленности разума той или иной общественно-исторической ситуацией.

*Во-вторых*, практические дискурсы не могут быть избавлены от давления общественных конфликтов в той же мере, что и теоретические и экспликативные. Они в большей степени «нагружены действием», поскольку спорные нормы нарушают равновесие в отношениях интересубъективного признания. Даже когда спор вокруг норм ведется дискурсивными средствами, он остается укорененным в «борьбе за признание».

*В-третьих*, практические дискурсы, как и все другие виды аргументации, можно уподобить островкам, которым грозит затопление в море практики, где способ улаживать возникающие по ходу действия конфликты, ориентируясь на образец консенсуса, вовсе не является доминирующим. Средства достижения взаимопонимания снова и снова вытесняются инструментами насилия. Поэтому действие, ориентированное по этическим принципам, должно сообразоваться с императивами, преследующими стратегические цели. Проблема этики, основанной на принципе ответственности, который принимает в расчет временное измерение, в своих основоположениях тривиальна, поскольку из самой этики дискурса можно извлечь характерную для этики ответственности точку зрения в отношении ориентированной на будущее оценки побочных результатов коллективного действия. С другой стороны, из этой проблемы вытекают вопросы политической этики, которая имеет дело с апориями, присущими практике, руковод-

<sup>90</sup> Здесь я ссылаюсь на развитую Тугендхатом концепцию «нормативного обучения», изложенную в: *Frankenberg G., Rödel U. Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz*. F. a. M., 1981.

ствующейся целями эмансипации, и должна поднимать те самые темы, которые некогда были подняты в революционной теории Маркса.

В такого рода ограничениях, которым неизменно подлежат практические дискурсы, заявляет о себе власть истории, препятствующая трансцендирующим притязаниям и интересам разума. Скептик, конечно же, склонен драматизировать наличие этих пределов. Ядро проблемы состоит попросту в том, что моральные суждения, которые на лишенные контекста вопросы дают лишенные мотивировки ответы, требуют некоего *выравнивания*. Нужно только прояснить для себя ту работу абстракции, которой универалистские концепции морали обязаны своим превосходством над всеми конвенциональными концепциями, и тогда старая проблема отношения между моралью и нравственностью предстанет достаточно тривиальной.

Для участника дискурса, занятого проверкой гипотез, блекнет актуальность взаимосвязей опыта, проводимого в сфере жизненного мира; нормативный характер существующих институтов представляется ему нарушенным в той же мере, что и объективный характер вещей и событий. В дискурсе мы воспринимаем обжитый мир повседневной коммуникативной практики, так сказать, в искусственной ретроспективе; ибо в свете гипотетически взвешенных притязаний на значимость мир институционально упорядоченных отношений *морализируется*, подобно тому как *теоретизируется* мир наличных обстоятельств вещей — то, что до сих пор признавалось несомненным фактом или нормой, может теперь иметь или не иметь места, оказаться действенным или недейственным. Впрочем, современное искусство в постановке проблем произвело сравнимый сдвиг в царстве субъективности; мир переживаний *эстетизирует-*

ся, то есть освобождается от рутины *повседневного восприятия* и условностей повседневного действия. Рекомендуется поэтому смотреть на отношение между моралью и нравственностью как на часть более сложной взаимосвязи.

Кроме прочего, Макс Вебер охарактеризовал западный рационализм ссылкой на то, что в Европе формируются экспертные культуры, перерабатывающие культурное предание в рефлексивной установке и при этом изолирующие одну от другой ее в узком смысле когнитивную, эстетически-выразительную и морально-практическую составляющие. Они специализируются либо в вопросах истины, либо в вопросах вкуса, либо в вопросах справедливости. Ввиду этой внутренней дифференциации так называемых «ценностных сфер» — научного производства, искусства и критики, права и морали — на культурном уровне по отдельности выступают те элементы, которые в жизненном мире образуют узел, с трудом поддающийся развязке. Наряду с этими ценностными сферами впервые появляются рефлексивные точки зрения, откуда жизненный мир представляется «практикой», с которой должна сообщаться теория, «жизнью», с которой в соответствии с требованиями сюрреализма могло бы примириться искусство, или же «нравственностью», вступить в отношение с которой должна мораль.

С точки зрения участника моральной аргументации, обретшего дистанцию по отношению к жизненному миру, где переплетены само собой разумеющиеся моральные, когнитивные или экспрессивные по своему происхождению культурные единицы, этот мир предстает как сфера нравственности. Обязанности настолько сплетены там с конкретными жизненными привычками, что могут получить свою очевидность из осново-



полагающих достоверностей. Вопросы справедливости поднимаются там только в горизонте *всегда уже разрешенных вопросов* о добропорядочной жизни. Перед не знающим снисхождения морализующим взглядом участника дискурса эта тотальность утрачивает свою значимость, присущую ей от природы, слабеет нормативная сила фактического положения дел, и хорошо знакомые учреждения могут обернуться таким же числом случаев, справедливость которых проблематична. Перед этим взглядом распадается наследуемый по традиции состав норм, распадается на то, что может быть оправдано, исходя из принципов, и то, что обладает еще лишь фактической силой. Исчезает сплав действенности и социальной значимости, характерный для жизненного мира. В то же время практика повседневности разделяется на нормы и ценности, то есть на практическую составляющую, которую можно подчинить требованиям строго морального оправдания, и составляющую, не относящуюся к сфере морали, которая охватывает особые ценностные ориентации, интегрированные в тот или иной индивидуальный или коллективный образ жизни.

Разумеется, культурные ценности также трансцендируют фактический ход действий; они сгущаются и образуют исторические или биографические узлы ценностных ориентаций, в свете которых субъекты могут отличить «добропорядочную жизнь» от воспроизводства их «голой жизни». Но идеи «добропорядочной жизни» не относятся к тем представлениям, которые маячат впереди в виде абстрактного долженствования; они таким образом придают тождественность индивидуам и их группам, что образуют интегральную составную часть той или иной культуры или личности. Следовательно, формирование моральной точки зрения идет

рука об руку с дифференциацией в практической сфере: *вопросы морали*, которые могут в принципе получить рациональное разрешение в аспекте обобщаемости интересов или *справедливости*, отделяются теперь от *вопросов оценки*, которые во всеобщем аспекте предстают как вопросы *добропорядочной жизни* (или самоосуществления) и которые доступны рациональному рассмотрению только в лишенном проблематичного характера горизонте исторически конкретной жизненной формы или индивидуального образа жизни.

Если представить себе результаты этой абстрагирующей работы морали, то станут ясными, с одной стороны, прирост рациональности, вызванный изоляцией вопросов справедливости, а с другой стороны — вытекающие отсюда проблемы опосредования между моралью и нравственностью. В горизонте жизненного мира практические суждения как свою конкретность, так и мотивирующую действия силу заимствуют во внутренней связи с несомненно действенными идеями добропорядочной жизни, с институционализованной нравственностью вообще. Никакая проблематизация в этом кругу не может проникать настолько глубоко, чтобы были утрачены преимущества реально существующей нравственности. Именно это происходит с теми усилиями абстракции, которых требует моральная точка зрения. Поэтому Кольберг говорит о переходе к *постконвенциональной* ступени морального сознания. На этой ступени моральное суждение избавляется от локальных договоренностей и от исторической окрашенности той или иной частной жизненной формы; больше нельзя уже ссылаться на значимость этого обусловленного жизненным миром контекста. И ответы на вопросы морали сохраняют теперь за собой только свойственную усмотрениям силу рациональной мотивации; вместе с бес-

спорными очевидностями того фона, который образует жизненный мир, они утрачивают и движущую силу эмпирически действенных мотивов. Чтобы обрести практическую действенность, любая универалистская мораль должна возместить эти потери в конкретной нравственности, на которые она идет ради достижения когнитивных преимуществ. Универалистские версии морали сопряжены с теми формами жизни, которые в свою очередь настолько «рационализированы», что дают возможность для умелого применения всеобщих моральных усмотрений и предоставляют мотивы для претворения усмотрений в моральные действия. Только те формы жизни, которые в этом смысле «идут навстречу» универалистским версиям морали, соответствуют необходимым условиям, следуя которым результаты абстрагирующей работы по деконтекстуализации и демотивации можно было бы вновь сделать обратимыми.

#### 4. МОРАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ И КОММУНИКАТИВНОЕ ДЕЙСТВИЕ<sup>1</sup>

Дискурсивная теория этики, программу обоснования которой я только что представил,<sup>1</sup> не является самодостаточной; она отстаивает универалистские, то есть очень сильные тезисы, но претендует в отношении этих тезисов на относительно слабый статус. Обоснование проводится, по существу, в два шага. Сперва в качестве аргументативного правила для практических дискурсов вводится принцип универсализации *U*; затем это правило обосновывается исходя из содержания прагматических предпосылок аргументации вообще, в связи с экспликацией смысла притязаний на нормативную значимость. Принцип универсализации, по образцу *reflective equilibrium*\* Ролза, можно понимать как реконструкцию повседневных интуиций, лежащих в основе беспристрастной оценки моральных конфликтов, к которым приводят некоторые действия. Второй шаг, с помощью которого должна быть показана всеобщая, превосходящая точку зрения одной определенной культуры значимость *U*, опирается на выявление всеобщих и необходимых предпосылок аргументации. Но этим ар-

<sup>1</sup> За критический комментарий я приношу свою благодарность Максу Миллеру и Гертруде Нуннер-Винклер.

<sup>1</sup> См. наст. том, с. 67 и далее.

\* Равновесные соображения (*лат.*).

гументам больше нельзя навязывать априорный смысл трансцендентальной дедукции в духе кантовой критики разума; они служат обоснованием лишь того обстоятельства, что «нашей» разновидности аргументации нет никакой видимой альтернативы. В этом отношении и этика дискурса, как и другие реконструктивные науки,<sup>2</sup> опирается исключительно на гипотетические реконструкции, для которых мы должны искать убедительные подтверждения, и прежде всего, естественно, на том уровне, на котором она конкурирует с другими теориями морали. Кроме того, такая теория открыта и даже предназначена для *косвенного* подтверждения *другими* согласующимися с ней теориями.

В качестве такого подтверждения можно интерпретировать разработанную Л. Кольбергом и его коллегами теорию развития морального сознания.<sup>3</sup> Согласно этой теории развитие моральной способности суждения от детских лет, через юность и вплоть до зрелого возраста осуществляется по инвариантному образцу; центральную нормативную точку линии развития, подвергаемой эмпирическому анализу, образует мораль, руководствующаяся принципами: здесь можно распознать существенные черты этики дискурса. В этом случае согласованность между нормативной и психологической теорией, с точки зрения этики, состоит в следующем. Против универалистских вариантов этики повсеместно приводится то обстоятельство, что для других культур характерны *другие* представления о морали. В от-

<sup>2</sup> О методологии реконструктивных наук см.: Garz D. Zur Bedeutung rekonstruktiver Sozialisationstheorien in der Erziehungswissenschaft — unter besonderer Berücksichtigung der Arbeiten von L. Kohlberg: Diss. Phil. Hamburg, 1982.

<sup>3</sup> См. библиографию работ Кольберга в: Kohlberg L. Essays on Moral Development. Vol. 1. San Francisco, 1981. P. 423—428.

вет на релятивистские сомнения этого рода кольбергова теория морального развития предлагает возможность (а) свести эмпирическое многообразие обнаруживаемых нами моральных воззрений к варьированности *содержаний* в пределах универсальных *форм* морального суждения и (б) объяснить остающиеся еще и после этого структурные различия как различия между ступенями развития моральной способности суждения.

Создается, правда, впечатление, что согласованность результатов обесценивается наличием внутренней несоответственности между обеими теориями. Ибо кольбергова теория морального развития уже пользуется результатами философской этики для описания когнитивных структур, руководствующихся принципами, которые лежат в основе моральных суждений. Используя какую-либо нормативную теорию, например теорию Ролза, в качестве существенной составной части эмпирической теории, психолог, конечно же, одновременно подвергает ее косвенной проверке. Ведь эмпирическое подтверждение тех допущений, которые принимаются в психологии развития, переносится на *все* составные части теории, из которой выведены получившие подтверждение гипотезы. Тогда из всех теорий морали мы отдадим предпочтение той, которая лучше справится с этим испытанием. Сомнения относительно замкнутого кругового характера этой проверки не кажутся мне основательными.

Конечно, эмпирическое подтверждение некоей теории  $T_c$ , которая предполагает значимость основных допущений некоей нормативной теории  $T_n$ , нельзя расценивать как независимое подтверждение для  $T_n$ . Но постулаты независимости во многих отношениях проявили себя как слишком сильные. Так, данные, привлекаемые для проверки теории  $T_c$ , невозможно описать вне зависимости от языка этой теории. Конкурирующие теории

$T_{c1}$ ,  $T_{c2}$  также невозможно оценить независимо от тех парадигм, откуда происходят их основные понятия. На метатеоретическом (или межтеоретическом) уровне господствует один лишь принцип когерентности: все происходит как при составлении головоломки — мы должны увидеть, какие элементы подходят друг к другу. Хотя стремящиеся к овладению всеобщими компетенциями реконструктивные науки и разрывают тот герменевтический круг, в плену которого остаются науки о духе, в том числе и понимающие науки об обществе, однако и для генетического структурализма, который, подобно теориям морального развития, развиваемым последователями Пиаже, преследует честолюбивые планы постановки универсальных по своему смыслу вопросов,<sup>4</sup> герменевтический круг замыкается на метатеоретическом уровне. Здесь поиск «независимых очевидностей» оказывается бессмысленным; речь идет еще лишь о том, можно ли на основе описаний, предпринимаемых в свете *нескольких* теоретических прожекторов, составить более или менее надежную карту местности.

Это регулируемое с когерентных точек зрения *разделение труда* между философской этикой и психологией развития, нацеленное на рациональное реконструирование дотеоретического знания, которым обладают субъекты, способные выносить компетентные суждения, требует как от науки, так и от философии, чтобы они по-иному поняли самих себя.<sup>5</sup> Оно не только несоединимо с притязанием на исключительность, выдвинутое некогда программой построения единой науки в качестве стандартной формы для номологических опытных наук, но столь же несовместимо и с фундаментализмом транс-

цендентальной философии, стремящейся во всем давать окончательные обоснования. Как только трансцендентальные аргументы изымаются из той языковой игры, которая ведется в рефлексивной философии, и переформируются в духе Стросона, доказательная цель трансцендентальных дедукций теряет свой смысл; теряет свое право на существование и та иерархия, которая имела место между априорным познанием оснований и апостериорным познанием явлений. Рефлексивное обращение к тому, что Кант удержал в виде результатов конститутивной работы субъекта, или, как мы говорим сегодня, реконструкция всеобщих и необходимых предпосылок, при которых владеющие языком и дееспособные субъекты достигают взаимопонимания относительно чего-либо происходящего в мире, — это познавательное усилие философа не менее подвержено ошибкам, чем все остальное, что попадает в изнурительный и очистительный процесс научной дискуссии и — до поры до времени — может в нем устоять.<sup>6</sup>

Если философия станет понимать самое себя не фундаменталистски, то она, разумеется, не только избавится от тех задач, справиться с которыми ей оказалось не под силу; этим у философии не только что-то отнимется, но также и прибавится шанс на известную раскованность действий и на вновь обретенное во взаимодействии с реконструктивными науками доверие к себе. При этом стабилизируется отношение взаимной зависимости.<sup>7</sup> Следовательно, чтобы вернуться к нашему предмету, не только

<sup>6</sup> Bubner R. Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente // Kuhlmann W., Böhler D. (Hrsg.). Kommunikation und Reflexion (FS Apel). F. a. M., 1982. S. 304 ff. Бубнер ссылается на дискуссию, опубликованную в: Bieri, Horstmann, Krüger (Eds). Transcendental Arguments and Science. Dordrecht, 1979.

<sup>7</sup> Ср. наст. том, с. 7 и далее.

<sup>4</sup> Kesselring Th. Entwicklung und Widerspruch. F. a. M., 1981.

<sup>5</sup> См. наст. том, с. 60 и далее.

моральная философия должна получать косвенные подтверждения со стороны психологии развития морального сознания, но и последняя, в свою очередь, вынуждена обращаться к данным философии.<sup>8</sup> Это я и хотел бы показать на иллюстративном примере теории Кольберга.

### *1. Основные философские допущения теории Кольберга*

Лоренс Кольберг, работающий в традиции американского прагматизма, ясно сознает философские основания своей теории.<sup>9</sup> С момента выхода в свет «Теории справедливости» Ролза Кольберг использует прежде всего эту этику, примыкающую к Канту и учению о натуральном праве, использует для того, чтобы придать остроту своим философским воззрениям на «природу морального суждения», вдохновленным поначалу Мидом: «Эти исследования описывают черты „моральной точки зрения“, которая предполагает, что подлинно моральные суждения заключают в себе такие свойства, как беспристрастность, способность к обобщению, обратимость и прескриптивность».<sup>10</sup> Существует прежде всего три позиции, с точки зрения которых Кольберг вводит заимствованные в философии посылки: когнитивизм (а), универсализм (б) и формализм (в).

<sup>8</sup> Хороший пример тому предлагает исследование: Keller M., Reuss S. Der Prozess der moralischen Entscheidungsfindung // MS. International Symposium on Moral Education, Fribourg, Sept. 1982.

<sup>9</sup> Ср. в немецких трудах: Eckensberger L. H. (Hrsg.). Entwicklung des moralischen Urteilens. Saarbrücken, 1978; последняя работа: Lind G., Hartmann H., Wakenhut R. (Hrsg.). Moralisches Urteilen und soziale Umwelt. Weinheim, 1983.

<sup>10</sup> Kohlberg L. A Reply to Owen Flanagan; см.: Ethics. 92. 1982; Justice as Reversibility // Essays on Moral Development. Vol. 1. San Francisco, 1981. P. 190 ff.

В дальнейшем мне хотелось бы (1) прояснить, почему этика дискурса лучше всего подходит, для того чтобы с позиций (а), (б) и (в) дать объяснение «моральной точке зрения». Затем я намерен (2) показать, насколько для этики дискурса необходимо то самое понятие «конструктивного обучения», которым оперируют Пиаже и Кольберг; тем самым она становится пригодной для описания когнитивных структур, выявляемых в процессах обучения. Наконец, (3) этика дискурса может дополнять теорию Кольберга еще и постольку, поскольку она, в свою очередь, отсылает к теории коммуникативного действия. Этой внутренней взаимосвязью мы и воспользуемся в нижеследующих разделах, для того чтобы обрести убедительные позиции для вертикальной реконструкции ступеней, которые проходит развитие морального суждения.

(1) Три аспекта, в которых Кольберг пытается прояснить понятие морального, учитываются во всех когнитивистских этиках, развиваемых в русле кантовской традиции. Позиция, представленная К.-О. Апелем и мною, обладает, однако, тем преимуществом, что основные допущения когнитивизма, универсализма и формализма можно вывести из морального принципа, обоснованного средствами этики дискурса. Для этого принципа я предложил следующую формулировку:

— Каждая действенная норма должна удовлетворять тому условию, что прямые и побочные действия, которые *общее* следование ей предположительно возымеет для удовлетворения интересов *каждого* отдельного индивида, могут быть без какого бы то ни было принуждения приняты *всеми*, до кого она имеет касательство (U).

(а) *Когнитивизм*. Так как принцип универсализации в качестве правила аргументации способствует установлению консенсуса относительно допускающих обобще-

ние максим, его обоснование показывает в то же время, что морально практические вопросы могут быть разрешены с помощью обращения к неким основаниям. Моральные суждения обладают когнитивным содержанием; в них выражаются не только случайные чувственные установки, предпочтения или решения того или иного субъекта речи или действия.<sup>11</sup> Этика дискурса опровергает *этический скептицизм*, объясняя, как могут быть обоснованы моральные суждения. Ведь любая теория развития моральной способности суждения должна предполагать как уже данную эту возможность различать правильные и ложные моральные суждения.

(б) *Универсализм*. Из U непосредственно вытекает, что каждый, кто вообще принимает участие в аргументированных дискуссиях, в принципе может прийти к одинаковым суждениям относительно приемлемости тех или иных норм действий. Обоснованием принципа U этика дискурса оспаривает основное допущение *этического релятивизма*, гласящее, что значимость моральных суждений измеряется только рациональными или ценностными стандартами той культуры или жизненной формы, которой в том или ином случае принадлежит выносящий эти суждения субъект. Если бы моральные суждения не смели выдвигать притязания на всеобщую значимость, теория морального развития, с ее намерением указать всеобщие пути этого развития, с самого начала была бы обречена на неудачу.

(в) *Формализм*. Принцип U действует по типу некоего правила, которое элиминирует все конкретные ценностные ориентации, вплетенные в целое некоей частной жизненной формы или индивидуальной жизненной

истории как не поддающиеся обобщению содержания, и тем самым из всех оценочных вопросов «добропорядочной жизни» сохраняет в качестве допускающих аргументированное решение только строго нормативные вопросы справедливости. Приводя обоснование U, этика дискурса обращается против основных допущений так называемых *материальных этик*, ориентированных на вопросы счастья и онтологически выделяющих среди прочих тот или иной определенный тип нравственной жизни. Разрабатывая сферу свойственной нормам действительности долженствования, этика дискурса ограничивает область того, что имеет моральную действительность, от области ценностных *содержаний* культуры. Только благодаря фильтру этой, строго деонтологической точки зрения нормативной правильности или справедливости из массы практических вопросов могут быть выделены те, что доступны для рационального разрешения. По ним и скроены моральные дилеммы Кольберга.

Конечно, содержание этики дискурса этим еще не исчерпывается. В то время как принцип универсализации указывает некое правило аргументации, основное морально-теоретическое представление, вместе с понятием «принятия идеальных ролей» заимствованное Кольбергом в теории коммуникации Джорджа Герберта Мида,<sup>12</sup> выражается в принципе этики дискурса, согласно которому:

— каждая действенная норма нашла бы одобрение со стороны всех затрагиваемых ею лиц, если бы только

<sup>11</sup> Об этой эмотивистской позиции см.: *Harmann G. Das Wesen der Moral. F. a. M., 1981. S. 38 ff.*

<sup>12</sup> Место «идеального наблюдателя» заступает «идеальная языковая ситуация», для которой существенные прагматические предпосылки аргументации как таковой постулируются как уже выполненные. Ср.: *Alexy P. Eine Theorie des praktischen Diskurses // Oelmler W. (Hrsg.). Transzendentalphilosophische Normenbegründungen. Paderborn, 1978.*

они могли принять участие в каком-либо практическом дискурсе (D).

Этика дискурса предлагает не какие-либо содержательные ориентиры, но опирающуюся на определенные предпосылки *процедуру*, которая должна гарантировать беспристрастность в формировании суждений. Как процедура, практический дискурс предназначен не для продуцирования оправданных норм, а для проверки того, насколько действительны гипотетически взвешенные нормы. Только этим процедурным характером этика дискурса отличается от *других* когнитивистских, универсалистских и формалистских этик, в том числе и от ролзовой теории справедливости. Принцип D позволяет осознать, что U выражает лишь нормативное содержание некоей процедуры дискурсивного волеобразования и потому его следует тщательно отличать от содержаний аргументации. Все содержания, сколь бы фундаментальные нормы действий ими ни затрагивались, нужно поставить в зависимость от реальных (или предпринимаемых в качестве замены, проводимых в целях защиты) дискурсов. Основное положение этики дискурса запрещает особо выделять, ссылаясь на философский авторитет, какие-либо определенные нормативные содержания (например, определенные принципы справедливого распределения) и *раз и навсегда* закреплять их средствами теории морали. Коль скоро какая-нибудь нормативная теория, наподобие теории справедливости Ролза, проникает в содержательные области, она расценивается всего лишь как некий, быть может, весьма компетентный вклад в проводимую практическую дискуссию, но не имеет отношения к философскому обоснованию «моральной точки зрения», характеризующей практические дискурсы *вообще*.

Процедурное определение моральной сферы уже содержит только что рассмотренные основные допущения

когнитивизма, универсализма и формализма и позволяет с достаточной остротой отделить когнитивные структуры от содержаний моральных суждений. В дискурсивных процедурах можно, в частности, обнаружить те операции, которых Кольберг требует в отношении моральных суждений на постконвенциональном уровне: полную *обратимость* точек зрения, с которых участники дискурса излагают свои аргументы; *универсальность* в смысле включенности всех заинтересованных лиц; наконец, *взаимность* в равном признании притязаний каждого участника со стороны всех остальных.

(2) С помощью принципов U и D этика дискурса выделяет признаки действительных моральных суждений, которые могут служить нормативным исходным пунктом для описания пути развития моральной способности суждения. Кольберг различает прежде всего *шесть ступеней морального суждения*, которые в измерениях обратимости, универсальности и взаимности могут быть поняты как *постепенное приближение* к структурам беспристрастной или справедливой оценки релевантных в моральном отношении конфликтов, возникающих при тех или иных действиях:

Таблица 1

#### Ступени морали (по Кольбергу)<sup>13</sup>

##### Уровень А. Преконвенциональный уровень

##### Ступень I. Ступень наказаний и повиновения.

*Содержание:* правильным признается буквальное повиновение правилам и авторитету, избежание наказания и непричинение физического вреда.

1. Правильно избегать нарушения правил, повиноваться ради повиновения и избегать нанесения физического ущерба людям и их собственности.

<sup>13</sup> Kohlberg. 1981. P. 409 ff.

2. Основаниями, для того чтобы поступать правильно, служат стремление избежать наказания и верховная власть авторитета.

**Ступень 2.** Ступень следования индивидуальным инструментальным целям и целям обмена.

1. Правильно следовать правилам, когда этого требуют чьи-либо непосредственные интересы. Правильно идти навстречу своим собственным интересам и потребностям и позволять другим делать то же самое. Правильно также то, что совершается честно, то есть равный обмен, справедливая сделка или соглашение.

2. Основанием, для того чтобы поступать правильно, служит соблюдение своих собственных потребностей или интересов в мире, где каждому приходится признать, что остальные тоже имеют свои интересы.

### Уровень В. Конвенциональный уровень

**Ступень 3.** Ступень взаимных межличностных ожиданий, связей и согласия.

**Содержание:** правильным признается исполнение роли хорошего (обходительного) человека, забота о других и об их чувствах, преданность и доверие к партнерам, а также наличие мотивов для следования правилам и ожиданиям.

1. Правильно жить, сообразуясь с тем, чего ожидают от тебя твои близкие, или с тем, чего один человек вообще ожидает от другого в его роли сына, сестры, друга и т. п. «Быть хорошим человеком» весьма важно и подразумевает наличие веских мотивировок к тому, чтобы проявлять заботу об окружающих. Здесь подразумевается также поддержание межличностных связей, доверия, преданности, уважения и благодарности по отношению к другим людям.

2. Основаниями, для того чтобы поступать правильно, служат потребность выглядеть хорошим как в своих собственных глазах, так и в глазах окружающих, забота о других, а также то обстоятельство, что, поставив себя на место другого человека, ты желал бы хорошего обождения с собой (Золотое правило).

**Ступень 4.** Ступень социальной системы и ее сознательного поддержания.

**Содержание:** правильным признается исполнение своих общественных обязанностей, охранение общественного порядка и поддержание благосостояния общества в целом или отдельной группы.

1. Правильно будет исполнять свои действительные обязанности, которые ты уже взял на себя. Законы должны охраняться, за исключением тех крайних случаев, когда они приходят в противоречие с другими четко установленными общественными обязанностями и правами. Правильно также способствовать процветанию общества в целом, какой-либо группы или учреждения.

2. Основаниями, для того чтобы поступать правильно, служат поддержание данного установления в целом, уважение к самому себе или сознание того, что определенные обязательства выполнены, а также постановка вопроса: «Что если бы каждый поступал таким же образом?».

### Уровень С. Постконвенциональный или принципиальный уровень

Моральные решения генерируются правами, ценностями или принципами, с которыми согласны (или могли бы согласиться) все индивиды, составляющие или учреждающие то или иное общество в целях осуществления честных и взаимовыгодных практических действий.

**Ступень 5.** Ступень первоочередных прав и общественного договора или пользы для общества.

**Содержание:** правильным признается охранение базисных прав, ценностей и законных договоренностей, принятых в обществе, даже если они противоречат конкретным правилам и законам какой-либо группы.

1. Правильным будет осознать, что среди людей имеют хождение различные ценности и мнения, что большинство ценностей и правил имеют относительный характер. Эти «относительные» правила следовало бы, однако, охранять в интересах беспристрастности и постольку, поскольку они воплощают в себе общественный договор. Но некоторые безотносительные ценности и права, такие как жизнь и свобода, должны охраняться в любом обществе и вне зависимости от мнения большинства.

2. Основанием, для того чтобы поступать правильно, служит, в общем и целом, чувство обязанности повиноваться закону, поскольку общественный договор заключен, для того чтобы поступать по закону и сохранять верность ему ради блага всех людей и чтобы обеспечить свои собственные права и права других. Семейные, дружеские, дове-



рительные и деловые обязательства тоже представляют собой некие заключенные по свободному решению соглашения или договоренности и подразумевают уважение к правам других людей. Каждый заинтересован в том, чтобы законы и обязанности основывались на рациональном исчислении общей пользы: «наибольшее благо для наибольшего числа людей».

*Ступень 6.* Ступень универсальных этических принципов.

*Содержание:* эта ступень руководствуется универсальными этическими принципами, которым должен следовать весь человеческий род.

1. В определении того, что признать правильным, шестая ступень руководствуется универсальными этическими принципами. Обычно частные законы и общественные соглашения имеют силу именно потому, что они покоятся на таких принципах. Если законы попирают эти принципы, люди поступают в соответствии с принципами. Принципы эти суть универсальные принципы справедливости: равенство человеческих прав и уважение достоинства отдельного человеческого существа как индивида. Они представляют собой не просто общепризнанные ценности, но и всеобщие принципы, используемые при принятии частных решений.

2. Основанием, для того чтобы поступать правильно, служит то обстоятельство, что, будучи разумным существом, ты усмотрел действительность этих принципов и обязался их соблюдать.

Переход от одной ступени к другой Кольберг понимает как *обучение*. Моральное развитие означает, что взрослеющий индивид таким образом перестраивает и дифференцирует так или иначе имеющиеся в его распоряжении когнитивные структуры, что он лучше, чем прежде, может решать проблемы, относящиеся к тому же роду, а именно к основанному на достижении консенсуса улаживанию релевантных в моральном отношении конфликтов, к которым приводят те или иные действия. При этом подросток понимает свое собственное моральное развитие как процесс обучения. Ибо на каждой более высокой ступени он должен иметь возможность объяснить, в какой мере моральные сужде-

ния, которые рассматривались им в качестве правильных на предыдущей ступени, были ошибочными. Соглашаясь с Пиаже, Кольберг истолковывает этот процесс обучения как конструктивную работу обучающегося. Когнитивные структуры, лежащие в основе моральной способности суждения, должны объясняться не как обусловленные в первую очередь влияниями внешнего мира или врожденными программами и особенностями процесса созревания, а как результат творческой реорганизации наличного когнитивного инвентаря, не способного справиться с проблемами, упрямо возникающими снова и снова.

Этика дискурса постольку согласуется с этой *конструктивистской* концепцией обучения, поскольку она понимает дискурсивное волеобразование (как и аргументацию вообще) как рефлексивную форму коммуникативного действия и требует для перехода от действия к дискурсу определенной *перемены установки*, к какой, по-видимому, изначально не способен подрастающий ребенок, скованный рамками повседневной коммуникативной практики.

Притязания на значимость, на которые безусловно ориентируются участники повседневной коммуникативной практики, становятся, собственно, темой и проблематизируются в процессе аргументации. При этом участники дискуссии принимают гипотетическую установку в отношении спорных притязаний на значимость. Таким образом, в практическом дискурсе они оставляют пока в стороне действительность той или иной оспариваемой нормы — ведь именно в соревновании между проponentом и оппонентом и должно впервые выясниться, *заслуживает* ли она того, чтобы быть признанной, или нет. Смена установки при переходе от коммуникативного действия к дискурсу в случае обсуж-

дения вопросов справедливости осуществляется так же, как и при обсуждении вопросов истинности. То, что при наивном подходе к вещам и событиям до сих пор считалось «фактом», теперь должно рассматриваться как то, что может как существовать, так и не существовать. И подобно тому, как факты превращаются в «обстояния вещей», которые могут иметь, а могут и не иметь места, устоявшиеся социальные нормы превращаются в варианты урегулирования, которые могут быть либо приняты как действенные, либо отринуты как лишённые действенности.

Если же теперь, в ходе мысленного эксперимента, представить себе фазу взросления, стянутой к некоему уникальному, критическому моменту времени, в который юноша словно впервые, и в то же время с непреклонной и всепроницающей решимостью, принимает гипотетическую установку по отношению к нормативным контекстам своего жизненного мира, то будет выявлена *природа проблемы*, с которой надлежит справиться каждому, кто совершает переход от конвенционального уровня морального суждения к постконвенциональному. Устоявшийся в силу наивной привычки, стяжавший безоговорочное признание социальный мир межличностных отношений, регулируемых посредством закона, враз лишается своих корней и своей значимости, присущей ему от природы.

Если в этом случае юноша не может и не хочет возвращаться к традиции и к бесспорной самотождественности того мира, откуда он ведет свое происхождение, он должен (под угрозой полной дезориентации) на уровне основных понятий восстановить порядки и нормативы, распавшиеся под его разоблачительным взглядом, как только он принял гипотетическую установку. Они должны быть, таким образом, воссозданы на разва-

линах традиций, утративших свою ценность после того, как был распознан их всего лишь конвенциональный и нуждающийся в оправдании характер, чтобы вновь введенное строение устояло перед более трезвым критическим взглядом человека, который уже не может и в дальнейшем не проводить различия между социально значимыми и действенными, между получившими фактическое признание и еще только *достойными* признания нормами. Прежде всего сюда относятся принципы, по которым может быть спланировано новое строение и созданы действенные нормы; напоследок же всегда остается некая процедура рационально мотивируемого выбора между принципами, которые в свою очередь признаются нуждающимися в оправдании. Соразмеряемая с повседневными моральными действиями смена установки, которой этика дискурса требует для особо выделяемой ею процедуры, а именно для перехода к аргументированной дискуссии, сохраняет в себе нечто неестественное — она подразумевает разрыв с наивностью напрямую выдвигаемых притязаний на значимость, с интересубъективным признанием которых всегда связана повседневная коммуникативная практика. Эта неестественность является отголоском той катастрофы в развитии, которая некогда и в историческом плане обозначила обесценение мира традиции и спровоцировала приложение напряженных усилий для его реконструкции на более высоком уровне. Таким образом, в ставший уже привычным для взрослого человека переход от руководствующегося нормами действия к испытующему нормы дискурсу уже встроено то, чего Кольберг в качестве конструктивного процесса обучения требует для *всех* ступеней развития.

(3) Однако теория Кольберга требует не только намеченного в пункте (1) прояснения *центрального нор-*

*мативного пункта* морального развития и экспликации рассмотренного в пункте (2) понятия обучения, но также и анализа *иерархической модели*. Эту заимствованную опять-таки у Пиаже модель поступенного развития некоторой компетенции, в данном случае, стало быть, моральной способности суждения, Кольберг описывает с помощью трех сильных гипотез:

I. Ступени морального суждения образуют инвариантную, необратимую и последовательную очередность дискретных структур. Этим допущением исключается, что:

различные испытываемые достигают одной и той же цели различными путями развития;

один и тот же испытываемый совершает регресс от более высокой к более низкой ступени; и

в ходе своего развития он скачком минует какую-либо из ступеней.

II. Ступени морального суждения образуют иерархию в том смысле, что когнитивные структуры более высокой ступени «снимают» таковые структуры той или иной более низкой ступени, то есть в одно и то же время и замещают, и сохраняют их в реорганизованной и дифференцированной форме.

III. Каждую ступень морального суждения можно охарактеризовать как некое структурированное целое. Этим допущением исключается, что испытываемому в данный момент времени приходится выносить суждение относительно различных моральных содержаний на различных уровнях. Неисключенными остаются так называемые феномены смещения, в которых проявляется последовательное закрепление вновь приобретенных структур.

Ядро этой модели образует, как видно, вторая гипотеза. Две другие гипотезы можно ослаблять или модифицировать, но с представлением о некоем пути развития, который можно описать как *иерархически упорядоченную последовательность структур*, модель поступенного развития связана от начала и до конца. Вместо понятия иерархической упорядоченности Кольберг и

Пиаже применяют также понятие «логики развития». Это выражение выдает прежде всего некое замешательство перед лицом того факта, что предполагаемые когнитивные структуры, относящиеся к следующим друг за другом ступеням, хотя и состоят в неких интуитивно постижимых внутренних отношениях друг к другу, ускользают тем не менее от анализа, развертываемого исключительно в логико-семантических понятиях. Кольберг оправдывает логику развития своих шести ступеней морального суждения, подчиняя их соответствующим социоморальным перспективам.

Таблица 2

#### Социальные перспективы (по Кольбергу)<sup>14</sup>

**Ступень 1.** Данная ступень характеризуется эгоцентрической точкой зрения. На этой ступени индивид не учитывает интересов других людей и не осознает их отличными от интересов актора, а также не соотносит между собой две различные точки зрения. Действия оцениваются скорее в терминах физической последовательности, а не в терминах психологической заинтересованности других лиц. Авторитетная точка зрения смешивается со своей собственной.

**Ступень 2.** Эта ступень придерживается точки зрения конкретного индивида. На этой ступени индивид отделяет собственные интересы и точки зрения от интересов и точек зрения авторитетов и других людей. Он сознает, что каждый должен преследовать свои индивидуальные интересы, а последние противоречат друг другу так, что право становится относительным (в конкретном индивидуалистическом смысле). Индивид интегрирует противоречащие друг другу индивидуальные интересы или соотносит их друг с другом посредством инструментального обмена услугами ввиду инструментальной потребности в других людях и в их доброй воле, или посредством честного придания каждому лицу одинаковой значительности.

**Ступень 3.** Эта ступень принимает точку зрения индивида в его отношении к другим индивидам. На этой ступени индивид сознает

<sup>14</sup> Ibid.

разделяемые им с другими чувства, а также соглашения и ожидания, которые получают первенство перед индивидуальными интересами. С помощью «конкретизированного Золотого правила» он соотносит между собой различные точки зрения, переносясь в положение другого лица. Однако он не принимает в расчет обобщенную «системную» точку зрения.

**Ступень 4.** Эта ступень отличает общественную точку зрения от межличностных соглашений или мотивов. На этой ступени индивид принимает системную точку зрения, определяющую роли и правила игры. Он принимает во внимание отношения между индивидами с точки зрения того места, какое они занимают в системе.

**Ступень 5.** Эта ступень характеризуется принятием точки зрения общественных приоритетов, свойственной индивиду, сознающему ценности и права, приоритетные для общественных соглашений и договоров. Индивид интегрирует различные перспективы с помощью формальных механизмов согласия, договора, объективной беспристрастности — и соответствующих процессов. Он принимает во внимание моральную точку зрения и точку зрения закона, осознает противоречие между ними и затрудняется их интегрировать.

**Ступень 6.** Для этой ступени характерна перспектива моральной точки зрения, из которой выводятся или на которой основываются общественные установления. Эта точка зрения свойственна любому разумному индивиду, сознающему природу морали или основную моральную предпосылку, требующую уважения к другому как к цели, а не к средству.

Кольберг описывает социоморальные перспективы таким образом, что их соотносимость со ступенями морального суждения ясна интуитивно. Впрочем, это правдоподобие покупается тем, что в его описании социально-когнитивные условия моральных суждений уже смешиваются со структурами самих этих суждений. К тому же социально-когнитивные условия проанализированы не настолько остро, чтобы можно было сразу же увидеть, почему приводимая очередность иерархична в смысле логики развития. Быть может, эти сомне-

ния удастся унять, если кольберговы социоморальные перспективы заменить ступенями смены перспектив, которые к тому времени исследовал Р. Селман.<sup>15</sup> Мы увидим, что такой шаг действительно небесполезен, но его недостаточно для оправдания приведенных моральных ступеней.

Сначала нужно еще показать, что описания, предлагаемые Кольбергом в табл. 1, соотносятся с условиями, на которых строится иерархическая модель логики развития. Эта задача разрешается на пути анализа понятий. У меня создалось впечатление, что эмпирические изыскания только тогда могут повести нас дальше, когда им в виде реконструктивной гипотезы уже предложено интересное и достаточно точное решение. В дальнейшем мне хотелось бы проверить, может ли подход, основанный на этике дискурса, чем-либо помочь в разрешении этой проблемы.

Этика дискурса использует трансцендентальные аргументы, коими демонстрируется неустранимый характер определенных условий. С их помощью оппоненту можно показать, что в перформативном плане он пользуется такими средствами, которые должны быть устранены, и тем самым впадает в перформативное противоречие.<sup>16</sup> При обосновании принципа *U* дело идет, в частности, об идентификации прагматических предпосылок, без которых не может начаться аргументативная игра. Каждый, кто принимает участие в практике аргументации, должен пойти на эти нормативно-содержательные условия, альтернативы для которых не су-

<sup>15</sup> Selman R. L. The Growth of Interpersonal Understanding. New York, 1980.

<sup>16</sup> Lenk H. Logikbegründung und rationaler Kritizismus // Z. Ph. Forschung. 1970. 24. S. 183 ff.

ществует. Уже в силу того, что сами они отдаются процессу аргументации, участники дискуссии вынуждены признать этот факт. Трансцендентально-прагматическое *доказательство* служит, таким образом, тому, чтобы довести до нашего сознания тот круг условий, в котором мы, не имея возможности *ускользнуть в какую-либо альтернативу*, всегда обнаруживаем себя в нашей аргументативной практике; отсутствие же альтернатив означает, что эти условия неизбежны для нас фактически.

Хотя этот факт разума и не удастся *обосновать* дедуктивно, его можно тем не менее *прояснить* следующим шагом, понимая аргументирующую речь как особую и притом весьма примечательную разновидность действия, ориентированного на достижение взаимопонимания. Только в том случае, если мы возвращаемся в сферу теории действия и рассматриваем дискурс как продолжение коммуникативного действия иными средствами, мы понимаем собственную суть этики дискурса: в коммуникативных предпосылках аргументации мы можем найти содержание принципа U, потому что аргументированные дискуссии представляют собой от-refлектированную форму коммуникативного действия и что в структурах ориентированного на взаимопонимание действия всегда уже предположены те отношения взаимности и признания, вокруг которых вращаются *все* моральные идеи — как в повседневной жизни, так и в философских этических учениях. Правда, эта суть, как видно уже из кантовского обращения к «факту разума», имеет некую натуралистическую коннотацию; но она никоим образом не возникает в силу ложного натуралистического вывода. Ибо и Кант, и представители этики дискурса опираются на такие аргументы, с помощью которых они, находясь в рефлексивной уста-

новке, а не в эмпирической установке объективирующего наблюдателя, обращают внимание на неустранимость тех всеобщих предпосылок, которым *всегда* уже подчинена наша повседневная коммуникативная практика и которые мы не можем «выбирать», как выбираем марку автомобиля или ценностные постулаты.

Трансцендентальный способ обоснования отвечает встроенности практического дискурса во взаимосвязи коммуникативного действия; в этом отношении этика дискурса отсылает к теории коммуникативного действия (и сама обусловлена ей). Именно от нее мы можем ожидать помощи в вертикальном реконструировании ступеней морального сознания, ибо она касается структур опосредуемой языком и руководствующейся нормами интеракции, в которых *связано вместе* то, что аналитически разделено в психологии в аспекте смены перспектив, морального суждения и действия.

Кольберг возлагает бремя обоснования логики развития на социоморальные перспективы. В этих социальных перспективах должны выражаться способности социального познания; но приведенные в табл. 2 ступени не совпадают со ступенями смены перспектив, предложенными Селманом. Нужно будет отделить друг от друга два измерения, которые сливаются в описании Кольберга: саму перспективную структуру и те представления о справедливости, которые «заимствуются» в том или ином социально-когнитивном инвентаре. Эти нормативные точки зрения не приходится «протаскивать», поскольку основным понятиям «социального мира» и «руководствующейся нормами интеракции» внутренне уже присуще моральное измерение.

При построении своей концепции Кольберг, по-видимому, тоже исходит из понятий конвенциональной ролевой структуры. С ней ребенок знакомится сначала

в частном виде на третьей ступени, чтобы затем получить обобщенное представление на четвертой. Ту ось, вокруг которой словно вращаются социальные перспективы, образует «социальный мир» как совокупность межличностных взаимодействий, институционально упорядоченных и потому обладающих легитимной значимостью в социальной группе. На *первых двух ступенях* подросток еще не располагает этими концептами, тогда как на *двух последних* он достигает той позиции, благодаря которой отвлекается от конкретного общества и может проверить действенность существующих норм. Благодаря этому переходу те основные понятия, в которых для подростка конституировался социальный мир, превращаются непосредственно в основные моральные понятия. Эти взаимосвязи между социальным познанием и моралью я и хотел бы проследить с помощью теории коммуникативного действия. Попытка прояснить в ее рамках предложенные Кольбергом социальные перспективы обещает ряд некоторых преимуществ.

Концепция действия, ориентированного на достижение взаимопонимания, содержит в себе нуждающиеся в разъяснении понятия «социального мира» и «руководствующейся нормами интеракции». Социоморальная перспектива, которую подросток формирует на третьей и четвертой ступенях и которой он научается пользоваться рефлексивно на пятой и шестой, может быть встроена в систему *мировых перспектив*, которые в соединении с системой *перспектив говорящего* лежат в основе коммуникативного действия. Кроме того, взаимосвязь между концепциями мира и *притязаниями на значимость* открывает возможность соединить рефлексивную установку в отношении «социального мира» (у Кольберга это «перспектива общественных приорите-

тов») с гипотетической установкой участника процесса аргументации, тематизирующего соответствующие притязания на значимость; тем самым можно будет объяснить, почему «моральная точка зрения», понимаемая в аспекте этики дискурса, вытекает из рефлексивного осознания конвенциональной ролевой структуры.

Этот подход с позиции теории действия позволяет понимать развертывание социоморальных перспектив во взаимосвязи с достижением *децентрированного миропонимания*. Кроме того, он привлекает наше внимание к структурам самих интеракций, в горизонте которых подросток конструктивным образом усваивает основные социально-когнитивные понятия. Понятие коммуникативного действия можно рассматривать в качестве исходного пункта для реконструирования ступеней интеракции. Эти *ступени интеракции* можно описать с помощью перспективных структур, которые так или иначе воплощены в различных типах действия. Поскольку эти воплощенные и интегрированные в интеракциях перспективы непринужденно подчиняются порядку, устанавливаемому логикой развития, ступени морального суждения можно, наконец, обосновать, двигаясь от моральных ступеней Кольберга через социальные перспективы к ступеням интеракции. Этой цели служат следующие шаги.

Прежде всего я напому некоторые результаты, к которым пришла теория коммуникативного действия, чтобы показать, каким образом понятие социального мира образует составную часть децентрированного миропонимания, лежащего в основе ориентированного на взаимопонимание действия (II). В этом случае исследования смены перспектив, проведенные Флавелем и Селманом, должны послужить исходным пунктом для анализа двух ступеней интеракции; при этом я хочу

проследить преобразование преконвенциональных типов действия по двум направлениям — как стратегического действия, так и действия, регулируемого нормами (III). Далее мне хотелось бы на основе анализа понятий прояснить, как введение в коммуникативное действие гипотетической установки способствует образованию взыскательной коммуникативной формы дискурса; как из рефлексивного осмысления «социального мира» вытекает моральная точка зрения; и как, наконец, ступени морального суждения можно объяснить сведением их через социальные перспективы к ступеням интеракции (IV). Это обоснование моральных ступеней, выполненное с точки зрения логики развития, должно получить подтверждение в дальнейших эмпирических исследованиях; пока же я хочу использовать наши рассуждения только для того, чтобы прояснить некоторые из аномалий и нерешенных проблем, которые стоят сегодня перед теорией Кольберга (V).

## II. О перспективной структуре действия, ориентированного на достижение взаимопонимания

Я назову теперь некоторые концептуальные аспекты действия, ориентированного на достижение взаимопонимания (1), и вкратце обрисую, как связанные между собой понятия социального мира и действия, регулируемого нормами, вытекают из децентрированного миропонимания.

(1) Содержание понятия коммуникативного действия я подробно объяснил в другом месте;<sup>17</sup> здесь же мне

<sup>17</sup> Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. F. a. M., 1981; а также: Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns // Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. F. a. M., 1984.

хотелось бы напомнить те наиболее важные точки зрения, опираясь на которые я предпринял настоящее формально-прагматическое исследование.

(а) *Ориентация на взаимопонимание или ориентация на успех.* Социальные интеракции могут быть более или менее кооперативными и стабильными, более или менее конфликтными и нестабильными. Вопросу о том, как возможен социальный порядок, задаваемому в рамках теории общества, в теории действия соответствует вопрос о том, как участники интеракции (по меньшей мере двое) могут координировать планы своих действий таким образом, чтобы Другой, не возбуждая конфликта и во всяком случае избегая риска прервать интеракцию, мог «соединить» свои действия с действиями Я. Поскольку акторы ориентируются исключительно на достижение *успеха*, то есть на *последствия* своих действий, постольку они стараются достичь своих целей, оказывая внешнее влияние на понимание ситуации их соперником, на его решения и мотивы, с использованием оружия или подкупа, угроз или посулов. Координация действий субъектов, которые, таким образом, обращаются друг с другом *стратегически*, зависит от того, насколько эгоцентрический подсчет собственной выгоды уравновешивается подсчетом выгоды с противной стороны. Тогда степень кооперации и стабильности зависит от удовлетворения интересов участников взаимодействия. В противоположность этому я говорю о *коммуникативном* действии, когда акторы идут на то, чтобы внутренне согласовывать между собой планы своих действий и преследовать те или иные свои цели только при условии *согласия* относительно данной ситуации и ожидаемых последствий, которое или уже имеется между ними, или о нем еще только предстоит договорить-

ся. В обоих случаях предполагается телеологическая структура действия, поскольку актерам приписывается способность к целенаправленному действию и заинтересованность в осуществлении своих планов. Но *стратегическая модель* может довольствоваться описанием структур действия, непосредственно ориентированного на достижение успеха, в то время как *модель действия, ориентированного на достижение взаимопонимания*, должна определить специфические условия для достигаемого в процессе коммуникации согласия, при которых Другой может соединить свои действия с действиями Я.<sup>18</sup>

(б) *Взаимопонимание как механизм координации действий*. Понятие коммуникативного действия определено таким образом, что акты взаимопонимания, связующие между собой планы действий различных участников и соединяющие целенаправленные действия в единую и связную интеракцию, не могут быть, в свою очередь, сведены к телеологическому действию.<sup>19</sup> Процессы взаимопонимания нацелены на достижение согласия, которое зависит от рационально мотивированного одобрения содержания того или иного высказывания. Согласие невозможно навязать другой стороне, к нему нельзя обязать соперника, манипулируя им: то, что *явным образом* производится путем внешнего воздействия, нельзя *считать* согласием. Последнее всегда покоится на общих убеждениях. Формирование убеждений можно проанализировать по реакции на приглашение к речевому акту. Речевой акт удастся только

тогда, когда другой человек принимает содержащееся в нем приглашение, занимая, пусть даже косвенным образом, утвердительную позицию по отношению к притязанию на значимость, которое может быть подвергнуто принципиальной критике.<sup>20</sup>

(в) *Ситуация действия и ситуация речи*. Если мы вообще понимаем действие как процесс овладения некоей ситуацией, то понятие коммуникативного действия наряду с телеологическим аспектом проведения в жизнь того или иного плана действий выделяет в этом процессе коммуникативный аспект совместного истолкования ситуации, и вообще, аспект достижения консенсуса. *Ситуация* представляет собой некий фрагмент, выделенный в жизненном мире применительно к той или иной теме. *Тема* возникает в связи с интересами и целями участников действия; она очерчивает *релевантную область* тематизируемых предметов. Индивидуальные *планы действий* акцентируют тему и определяют *актуальную потребность во взаимопонимании*, которая должна быть удовлетворена в ходе интерпретативной работы. В этом аспекте ситуация действия есть одновременно ситуация речи, в которой действующие лица попеременно принимают на себя *коммуникативные роли* говорящего, адресата и соприсутствующих при этом лиц. Этим ролям соответствуют точки зрения первого и второго лица, как перспективы участников коммуникации, и точка зрения третьего лица, как перспектива наблюдателя, в которой отношение Я—Ты можно наблюдать и тем самым опредмечивать в качестве интересубъективной взаимосвязи. Эта система *перспектив говорящего* перекрещивается с системой *мировых перспектив* (см. ниже (ж)).

<sup>18</sup> Habermas. 1971. Bd 1. S. 127 ff.

<sup>19</sup> Ср.: Apel K.-O. Intentions, Conventions and Reference to things // Parret H., Vouveresse J. (Eds). Meaning and Understanding. Bln., 1981. P. 79 ff. См. его же: Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Rationalität unterscheiden? (MS. F. a. M., 1983).

<sup>20</sup> Habermas. 1981. Bd 2. S. 82 ff.



(г) *Фон жизненного мира*. Коммуникативное действие можно понимать как круговой процесс, в котором положение актора двояко: он является *инициатором* действий, рассчитав которые, можно овладеть той или иной ситуацией; и в то же время *продуктом* традиций, в которых он живет, сплоченных групп, к которым он принадлежит, и процессов социализации, в которых он достигает зрелости.

В то время как сопряженный с той или иной ситуацией фрагмент жизненного мира в качестве некоей проблемы надвигается на действующего индивида, так сказать, спереди, сзади его поддерживает жизненный мир, который не только образует *контекст* процессов понимания, но и предоставляет для них *ресурсы*. Тот или иной общий для многих жизненный мир предлагает определенный запас культурных самоочевидностей, из которого участники коммуникации в своих интерпретативных усилиях заимствуют устраивающий всех образец истолкования.

Эти устоявшиеся в культуре фоновые допущения составляют лишь одну компоненту жизненного мира; сплоченность групп, интегрированных на основе тех или иных ценностей, и компетенции образующих общество индивидов, в ином отношении, как культурные традиции, тоже служат ресурсами для действий, ориентированных на достижение взаимопонимания.<sup>21</sup>

(д) *Процесс взаимопонимания между миром и жизненным миром*. Жизненный мир образует, таким образом, интуитивно уже заранее понимаемый *контекст* ситуации действия; в то же время он поставляет *ресурсы* для процессов истолкования, в которых участники коммуникации стараются покрыть возникающую в той

или иной ситуации действия потребность во взаимопонимании. Но если участники коммуникативного действия хотят по взаимному согласию претворить в жизнь свои планы на основе общего понимания ситуации действия, то им приходится договариваться *о чем-то происходящем в мире*. При этом они выдвигают формальный концепт мира (как совокупности существующих обстоятельств вещей) в качестве той системы отсчета, с помощью которой они могут решить, что в том или ином случае имеет или не имеет места. Однако изложение фактов представляет собой лишь одну из многих функций языкового общения. Речевые действия служат не только для представления (или предвосхищения) состояний и событий, когда говорящий ссылается на что-либо существующее в *объективном мире*. Они служат еще и для установления (или возобновления) межличностных отношений, когда говорящий ссылается на что-либо в *социальном мире* интеракций, регулируемых на основании закона, а также для манифестации переживаний, то есть для самопредставления, когда говорящий ссылается на что-либо в *субъективном мире*, к которому у него есть привилегированный доступ. В основу своих усилий по достижению взаимопонимания участники коммуникации кладут систему отсчета, состоящую не менее чем из трех миров. Таким образом, согласие в повседневной коммуникативной практике может опираться одновременно на разделяемое несколькими субъектами пропозициональное знание, на согласие в нормативном плане и на взаимное доверие.

(е) *Ссылки на мир и притязания на значимость*. Достигают ли участники коммуникации согласия, определяется по тем позициям притягивания-непритягивания, исходя из которых адресат приемлет или отвергает выдвинутые говорящим притязания на значимость. В установке,

<sup>21</sup> Habermas. 1981. Bd 1. S. 385 ff.

ориентированной на взаимопонимание, говорящий *каждым* своим членораздельным высказыванием выдвигает притязание на то, что:

произнесенное высказывание истинно (то есть предпосылки существования указанного пропозиционального содержания соответствуют действительности);

с учетом данного нормативного контекста речевое действие правильно (то есть, что легитимен сам нормативный контекст, которому оно подчинено); и

в манифестируемой речевой интенции подразумевается то же, что и выражается явно.

Кто отклоняет приглашение к членораздельному речевому акту, тот оспаривает действительность того или иного высказывания по крайней мере в одном из трех аспектов: *истинности, правильности* или *правдивости*. Своим «нет» он заявляет о том, что высказывание не выполняет по меньшей мере одну из своих функций (представления обстоятельств вещей, обеспечения межличностной связи или манифестации переживаний), поскольку оно не согласуется либо с *этим* миром объективно существующих обстоятельств вещей, либо с *нашим* миром легитимно упорядоченных межличностных отношений, либо с *тем или иным* миром субъективных переживаний. В нормальных условиях повседневной коммуникации эти аспекты никоим образом не различаются отчетливо; но в случае, когда возникает разлад и проблемы упрямо не хотят разрешаться, компетентные субъекты речи могут провести различие между отдельными *ссылками на мир*, тематизировать отдельные *притязания на значимость* и настроиться на то, что в том или ином случае выступает перед ними как нечто объективное, нормативное или субъективное.

(ж) *Мировые перспективы*. Итак, если эксплицировать структуры ориентированного на взаимопонимание

действия, руководствуясь точками зрения, указанными в пунктах (а)—(е), то можно осознать те *возможности*, которыми, согласно данному анализу, располагает компетентный субъект речи. У него в принципе есть выбор между *когнитивным, интерактивным* и *экспрессивным модусом применения языка* и соответствующими классами *констативных, регулятивных* и *репрезентативных речевых действий*, для того чтобы в аспекте некоего универсального притязания на значимость сосредоточиться либо на вопросах истинности, либо на вопросах справедливости, либо на вопросах вкуса или самовыражения личности. У него есть выбор между *тремя фундаментальными* установками и соответствующими мировыми перспективами. Кроме того, децентрированное миропонимание позволяет ему принимать в отношении внешней природы не только *объективирующую*, но и *нормосообразующую* или *экспрессивную* установку; в отношении общества — не только *нормосообразующую*, но и *объективирующую* или *экспрессивную*; в отношении внутренней природы — не только *экспрессивную*, но и *объективирующую* или *нормосообразующую* установку.

(2) *Децентрированное миропонимание* предполагает, таким образом, дифференциацию ссылок на мир, притязаний на значимость и основных установок. Этот процесс сводится, в свою очередь, к *проведению различий между миром и жизненным миром*. В каждом сознательно осуществляемом коммуникативном процессе в той или иной мере воспроизводится эта дифференциация, с трудом усваиваемая в ходе онтогенеза речевой и деятельностной способности: от рассеянного, только интуитивно присутствующего и абсолютно достоверного фона жизненного мира отделяются сферы тех предметов, *о которых* в том или ином случае может быть

достигнуто нетвердое согласие. Чем дальше продвигается эта дифференциация, тем яснее становятся различимы, с одной стороны, горизонт бесспорных, intersubъективно разделяемых и нетематизируемых самоочевидностей, остающийся за спиной участников коммуникации; а с другой — то, что в качестве конституированных в их внутреннем мире содержаний коммуникации находится перед ними — объекты, которые они могут воспринимать и которыми могут манипулировать, обязующие нормы, которые они могут соблюдать или нарушать, а также привилегированным образом доступные переживания, которые они могут манифестировать. В какой мере участники коммуникации воспринимают то, относительно чего они хотят достичь взаимопонимания, в качестве *чего-то существующего в мире*, чего-то отрешенного от образованного жизненным миром фона и на этом фоне выдающегося, в той мере явным образом *удостоверенное* отличается от имплицитно создаваемых *достоверностей*, а передаваемые друг другу содержания приобретают характер знания, которое подразумевает возможность обоснования, притязает на действенность и критикует ее, и потому не без оснований может быть оспорено.<sup>22</sup>

Для наших намерений важно отличать мировые перспективы от перспектив говорящего. С одной стороны, участники коммуникации должны обладать определенной компетенцией, чтобы в случае надобности принять

в отношении существующих обстоятельств вещей объективирующую, в отношении регулируемых на основании закона межличностных отношений — нормообразующую, а в отношении собственных переживаний — экспрессивную установку (и еще раз варьировать эти установки в зависимости от соотносительности с каждым из трех миров). С другой стороны, для того чтобы иметь возможность *договориться друг с другом относительно чего-либо* существующего в объективном, социальном или субъективном мире, они должны также принять установки, сопряженные с коммуникативными ролями первого, второго и третьего лица.

Децентрированное миропонимание характеризуется, таким образом, *комплексной перспективной структурой, вбирающей в себя* как перспективы, обоснованные в рамках заданной тремя мирами формальной системы отсчета и связанные с *установками по отношению к миру*, так и перспективы, заложенные в самой речевой ситуации и связанные с *коммуникативными ролями*. Грамматическими коррелятами этих мировых и субъективных перспектив выступают три основных модуса употребления языка, с одной стороны, и система личных местоимений — с другой.

Решающим доводом в пользу нашей постановки вопроса является здесь то, что в ходе *развития* этой комплексной перспективной структуры мы получаем в свои руки также и ключ к желанному обоснованию ступеней морали на основе логики развития. Прежде чем в двух последующих разделах я обращусь к соответствующим исследованиям, мне хотелось бы привести основную мысль, которой я при этом буду руководствоваться.

Я убежден, что ведущий к децентрированному миропониманию *онтогенез мировых перспектив и перспектив говорящего* поддается прояснению только во

<sup>22</sup> Это излишне упрощенное противопоставление пренебрегает различием между теми составляющими жизненного мира, которые *ни разу* не были извлечены и тематизированы из интуитивно наличествующего фонового знания, и теми хотя бы *однажды* тематизированными его составляющими, которые были вновь интегрированы в жизненный мир и тем самым признаны бесспорными *вторично* (на это мое внимание обратил У. Маттисен).

взаимосвязи с развитием соответствующих структур интеракции. Если мы, вместе с Пиаже, отправляемся от действия, то есть от *активного разбирательства конструктивно обучающегося субъекта с окружающим его миром*, то, во-первых, нетрудно допустить, что комплексная система перспектив вырастает из двух корней: с одной стороны, из перспективы наблюдателя, которую ребенок приобретает в ходе воспринимающе-манипулирующего обращения с окружающим его физическим миром, а с другой — из взаимно соотносенных друг с другом перспектив отношения Я—Ты, которые усваиваются ребенком в символически опосредованном обращении с соответствующими лицами (в рамках социализирующей интеракции). Перспектива наблюдателя закрепляется позднее в объективирующей установке по отношению к внешней природе (то есть к миру существующих обстоятельств вещей), в то время как перспективы отношения Я—Ты упрочиваются в тех установках первого и второго лица, которые связаны с коммуникативными ролями говорящего и слушателя. Этой стабилизацией они обязаны преобразованию и дифференциации исходных перспектив: перспектива наблюдателя встраивается в систему мировых перспектив, а перспективы Я—Ты восполняются до системы перспектив говорящего. При этом развитие структур интеракции может служить путеводной нитью для реконструкции этих процессов.

Во-вторых, я рассмотрю следствия той гипотезы, согласно которой *восполнение системы перспектив говорящего* проходит в два шага, которые можно грубо выделить в их развитии. С точки зрения структуры преконвенциональная ступень интеракции может быть понята как воплощение перспектив Я—Ты, усвоенных в ходе выполнения ролей говорящего и слушателя, в опреде-

ленные типы действия. Тогда введение перспективы наблюдателя в область интеракции и сопряжение ее с перспективами Я—Ты позволяет вывести координирование действий на новый уровень. В результате обеих этих трансформаций возникает полноценная система перспектив говорящего: коммуникативные роли первого, второго и третьего лица объединяются только после перехода к конвенциональной ступени интеракции.

По-другому *восполняется система мировых перспектив*. Чтобы реконструировать этот процесс, мы можем опереться на то наблюдение, что на конвенциональной ступени интеракции друг другу противостоят два новых типа действия, а именно стратегическое действие и руководствующаяся нормами интеракция. Поскольку, интегрируя перспективу наблюдателя в область интеракции, ребенок научается воспринимать такие интеракции — и свое участие в них — в качестве процессов, происходящих в объективном мире, постольку по линии конфликтного поведения, направленного на реализацию собственных интересов, может сформироваться тип действий, ориентированных чисто на достижение успеха. Но одновременно с привыканием к стратегическому образу действий в поле зрения вступает и альтернативная возможность нестратегического действия. И коль скоро *восприятие* социальных интеракций дифференцируется в этом смысле, подросток не может уклониться от императива, обязующего его на конвенциональном уровне реорганизовать также и будто бы оставленные в стороне типы нестратегического действия. При этом социальный мир руководствующихся нормами интеракции, которые могут быть тематизированы, отделяется от фонового жизненного мира.

Я намерен поэтому, в-третьих, развить гипотезу, согласно которой введение перспективы наблюдателя в

область интеракции дает также импульс к тому, чтобы конституировать социальный мир, а также оценить те или иные действия с точки зрения соблюдения или нарушения норм, получивших общественное признание. Для того, кто принадлежит к социальному миру, последний составляет в точности из тех норм, которые определяют, какие интеракции в том или ином случае входят в совокупность оправданных межличностных отношений; все акторы, для которых имеет силу такой набор норм, принадлежат одному и тому же социальному миру. А кроме того, с понятием социального мира связана и нормообразующая установка, то есть та *перспектива*, в которой говорящий соотносится с общепризнанными нормами.<sup>23</sup>

Основные социально-когнитивные понятия «социального мира» и «руководствующегося нормами взаимодействия» формируются, таким образом, в рамках децентрированного миропонимания, обязанного своим возникновением дифференциации мировых перспектив и перспектив говорящего. Эти весьма сложные предпосылки кольберговых социальных перспектив должны, наконец, вложить в наши руки путеводную нить, для того чтобы свести ступени морального суждения к ступеням интеракции.

В дальнейшем речь может идти только о том, чтобы, опираясь на имеющиеся эмпирические исследования, сделать достаточно убедительными только что изложенные допущения относительно онтогенеза мировых

<sup>23</sup> Соответствующая гипотеза для построения внутреннего мира, отграниченного от мира объективного и мира социального, интересует нас лишь постольку, поскольку с этим субъективным миром переживаний, которые могут быть при случае тематизированы, связана еще одна основная установка и третья перспектива, *восполняющая систему мировых перспектив*.

перспектив и перспектив говорящего. Такая гипотетическая реконструкция в лучшем случае может послужить руководством для дальнейших исследований. Конечно, наши гипотезы требуют проведения не без труда устанавливаемого различия между (а) коммуникативными ролями и перспективами говорящего, (б) осуществлением этих перспектив в различных типах интеракции и (в) перспективной структурой такого миропонимания, которое допускает выбор между основными установками по отношению к объективному, социальному и субъективному миру. Я сознаю трудности, вытекающие из того, что мне придется извне *применить* аналитические точки зрения, приведенные в пунктах (а), (б) и (в), к материалу, обнаруженному в предшествующих исследованиях.

### *III. Интеграция перспектив участника и наблюдателя и преобразование преконвенциональных типов действия*

Прежде всего я займусь истолкованием приводимых Р. Селманом ступеней смены перспектив в аспекте постепенного построения системы полностью обратимых перспектив говорящего (1). Далее я опишу четыре различных типа интеракции, в коих представлены перспективы отношения Я—Ты, чтобы затем на примере преобразования конфликтного поведения, руководствующегося осуществлением собственных интересов, в стратегическое действие показать, к каким результатам приводит введение в область интеракции перспективы наблюдателя (2). В заключение я реконструирую процесс преобразования действия, руководствующегося авторитетом, и кооперативного поведения, руководствующегося осуществлением тех или иных интересов, в дей-

ствие, регулируемое нормами, для того чтобы показать, что комплексная структура перспектив действия, ориентированного на достижение взаимопонимания, может развиваться только по этой линии.

(1) В своем сводном изложении Селман характеризует три ступени смены перспектив, используя понятия *личности и отношения*.<sup>24</sup>

Таблица 3

### Перспективы действия (по Селману)

**Ступень 1.** Принятие дифференцированной и субъективной перспективы (между 5 и 9 годами).

**Понятие о личности: дифференцированная.** На первой ступени ключевым концептуальным достижением является установление ясного различия между физическими и психологическими чертами личности. Как результат, проводится различие между интенциональными и неинтенциональными актами, а также порождается новое сознание того, что каждый человек живет уникальной и скрытой субъективной психологической жизнью. Однако мысли, мнения или чувственные состояния индивида представляются единым целым, а не каким-либо их смешением.

**Понятие об отношении: субъективное.** Субъективные перспективы, присущие себе самому и другому, ясно различены и осознаются как потенциально расходящиеся. Однако все еще представляется, что субъективное состояние другого человека можно четко определить простым физическим наблюдением. Соотношение этих перспектив понимается односторонне и однонаправленно, в терминах перспекти-

<sup>24</sup> Я опускаю нулевую ступень, где ребенок еще не предпринимает проведения каких-либо различий, которые заслуживали бы рассмотрения в нашей связи. Столь же мало я обращаю внимание и на четвертую ступень, ибо она уже предполагает введение понятия нормы действия, которое, как мы увидим, не может быть реконструировано только с учетом смены перспектив, но требует применения социально-когнитивных понятий, имеющих иное происхождение: Селману не удается различить третью и четвертую ступени только с позиций смены перспектив.

вы актора и с точки зрения воздействия на него. К примеру, при таком простом, однонаправленном понимании соотношения перспектив и причинности в межличностном взаимодействии, подарок доставляет человеку радость. Там, где имеет место какое-либо представление об обоюдной направленности и взаимности, оно ограничивается физическим аспектом: ребенок, которого ударили, дает обидчику сдачи. Считается, что на какое-либо действие индивид должен отвечать подобным же действием.

**Ступень 2.** Принятие саморефлексивной (от второго лица) и взаимонаправленной перспективы (между 7 и 12 годами).

**Понятие о личности: саморефлексивная (второе лицо).** Ключевыми концептуальными достижениями на второй ступени выступает развитие у ребенка способности мысленно выходить за пределы собственной позиции и принимать саморефлексивную точку зрения (или точку зрения второго лица) в отношении своих мыслей и поступков, а также понимание того, что и другие могут поступать таким же образом. Мысли или чувственные состояния личности рассматриваются как составные, например, совмещающие в себе любопытство, испуг и удовольствие, но все еще как комплексы изолированных друг от друга и последовательных или примешивающихся друг к другу аспектов, например любопытство и удовольствие с некоторой примесью испуга. При этом учитывается, что как сам ребенок, так и другие индивиды способны открыто совершать такие действия, которые они, быть может, и не хотели (не намеревались) совершить. Личности рассматриваются как способные на двоякую ориентацию в социуме: на видимые явления, которые можно выставить напоказ, и на обладающую большей подлинностью скрытую реальность.

**Понятие об отношении: взаимонаправленное.** Различия между перспективами рассматриваются как относительные, ввиду того что на второй ступени ребенок осознает уникальность ряда устанавливаемых каждой отдельной личностью ценностей и целей. Осознанная двусторонность взаимных отношений составляет отличительный признак понятия об отношениях на второй ступени. Речь идет о взаимонаправленности мыслей и чувств, а не одних только действий. Ребенок переносит себя на место другого лица и понимает, что другой сделает то же самое. В строгих логико-механических терминах ребенок усматривает теперь в смене перспектив возможность бесконечного регресса («Я знаю, что она знает, что я знаю, что она

знает...» и т. д.). Ребенок осознает также, что различие внешнего проявления и внутренней реальности означает, что индивид может обмануть других людей в отношении своих внутренних состояний, чем полагаются строгие пределы возможности принимать внутреннюю точку зрения другого лица. По сути дела, обоюдонаправленность, характеризующая этот уровень, приводит на практике к разряжению обстановки, когда обе стороны оказываются удовлетворены, но и попадают в относительную изоляцию: два отдельных индивида принимают во внимание самих себя и другую сторону, но упускают из виду систему отношений между ними.

**Ступень 3.** Принятие перспективы третьего лица и взаимной перспективы (между 10 и 15 годами).

**Понятие о личности: третье лицо.** На третьей ступени личность рассматривается подростками как некая система установок и ценностей, сохраняющая относительно постоянное в течение долгого времени, в противоположность подверженному случайным изменениям смещению состояний, которое имело место на второй ступени. Решающий концептуальный прорыв осуществляется в направлении способности принимать истинную точку зрения третьего лица, выходить за пределы не только своей собственной, непосредственной точки зрения, но и за пределы самого себя как целостной системы. Здесь формируется представление о том, что мы могли бы назвать «наблюдающим Я», благодаря которому подросток видит (и полагает, что другие тоже видят) себя в одно и то же время и действующим лицом, и объектом действия, в одно и то же время и действует, и размышляет о том, какие последствия это действие вызовет для него самого, размышляет о том, как сам он взаимодействует с самим собой.

**Понятие об отношении: совместное.** Перспектива третьего лица позволяет большее, нежели только принять точку зрения другого на самого себя; истинная перспектива третьего лица, характерная для третьей ступени, в одно и то же время включает в себя и координирует между собой собственную перспективу и перспективу другого (или других), и потому та или иная система или ситуация и все, кто участвует в ней, рассматриваются с точки зрения третьего лица или в иной обобщенной перспективе. Несмотря на то что на втором уровне логика бесконечного регресса как вперед, так и назад действительно обнаруживалась, выводы из нее сделаны не были. На третьей ступени становятся ясны ограниченность и крайняя тщетность попыток до-

стичь понимания интеракции с помощью модели бесконечного регресса, и перспектива третьего лица на этом уровне позволяет подросткам выйти в абстракции за пределы межличностного взаимодействия и в одно и то же время совместно обдумывать и координировать между собой собственные перспективы и перспективы другого лица (или других лиц), а также взаимодействие между ними. Мыслящие субъекты видят на этой ступени потребность в координации взаимонаправленных перспектив и полагают, что социальная удовлетворенность, понимание или какое-либо решение должны быть взаимными и скоординированными, для того чтобы быть подлинными и эффективными. Отношения представляются, скорее, в виде неких непрерывно развивающихся систем, в коих происходит взаимный обмен мыслями и опытом.<sup>25</sup>

В возрастную группу от 5 до 9 лет<sup>26</sup> укладывается процесс овладения языком. Принятие неполных перспектив, характерное для первой ступени, надстраивается уже на устойчивом цоколе интересубъективности, опосредованной с помощью языка. Если вслед за Дж. Г. Мидом исходить из того, что подросток достигает понимания тождественных значений, то есть интересубъективно действенных конвенций в отношении этих значений, посредством постепенного принятия в ходе интеракции перспектив и установок некоего эталонного лица, то исследованное Селманом развитие перспектив *действия* примыкает к уже завершенной истории смены перспектив в языковой области. Ребенок, умеющий го-

<sup>25</sup> Selman R. L. The Growth of Interpersonal Understanding. New York, 1981. P. 38 ff; Keller M. Kognitive Entwicklung und soziale Kompetenz. Stuttgart, 1976; Geulen D. Perspektivenübernahme und soziales Handeln. F. a. M., 1982.

<sup>26</sup> Возрастные показатели, конечно же, относительно и изменяются в зависимости от исследуемой ситуации. Из естественных контекстов наблюдения видно, что дети (в современных западных обществах) уже в более ранний период располагают соответствующими компетенциями.

ворить, уже научился тому, как с коммуникативными целями адресовать то или иное высказывание слушателю и как, напротив, понимать самого себя в качестве адресата такого высказывания. Он овладевает взаимонаправленными отношениями Я—Ты между говорящим и слушателем, как только научается отличать слова от действий. Тогда он отличает акты общения с неким слушателем, то есть *речевые* действия и их эквиваленты, от актов воздействия на какой-либо физический или социальный объект. Следовательно, исходная ситуация, от которой мы будем отталкиваться в наших рассуждениях, характеризуется тем, что взаимоотношение между говорящим и слушателем установилось на уровне *коммуникации*, но еще не на уровне *действия*. Ребенок понимает, что Другой *имеет в виду* в своих высказываниях, требованиях, заявлениях и пожеланиях, и знает, каким образом Другой *понимает* высказывания Я. Но эта взаимонаправленность перспектив говорящего и слушателя, относящаяся к тому, что *сказано*, еще ничего не говорит о *взаимонаправленности действенных ориентаций* и в любом случае не может быть автоматически распространена на структуру ожиданий, имеющих место со стороны действующего индивида, на те перспективы, исходя из которых акторы разрабатывают и стараются осуществить планы своих действий. Кроме взаимонаправленности перспектив говорящего *координация планируемых действий* требует некоторого *ограничения перспектив действия*. С этой точки зрения Селмановы ступени можно интерпретировать следующим образом.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Взаимосвязь между употреблением притяжательных местоимений и перспективами действия освещена в работе: Böhm K. Children's Understanding and Awareness of German Possessive Pronouns. Nijmegen, 1983. P. 156 ff.

Для *первой ступени* Селман постулирует, что ребенок хотя и различает между собой перспективы толкования и действия, присущие различным участникам интеракции, но при оценке действий других индивидов еще не способен, сохраняя свою собственную позицию, перенестись в то же время на место другого. Поэтому он не может и оценить с точки зрения другого свои собственные действия.<sup>28</sup> Ребенок начинает отличать внешний мир от мира внутреннего, к которому у него есть привилегированный доступ; однако у него отсутствуют четко определенные базовые социально-когнитивные понятия для мира нормативных отношений, которые Кольберг приводит для конвенциональной ступени социальных перспектив. На этой ступени ребенок корректно использует повествовательные и побудительные предложения, предложения, выражающие желания и намерения. С нормативными предложениями он еще не связывает какого-либо ясного смысла; повелительные предложения еще не различаются сообразно тому, связывает ли с ними говорящий некое субъективное властное притязание или же нормативное, то есть неличностное притязание на значимость.<sup>29</sup>

Первый шаг к координации планируемых действий различных участников интеракции на основе общего для них понимания ситуации состоит тем самым в том, чтобы распространить *взаимонаправленное отношение между говорящим и слушателем на отношение между*

<sup>28</sup> Selman R. L. Stufen der Rollenübernahme in der mittleren Kindheit // Döbert R., Habermas J., Nunner-Winkler G. (Hrsg.). Entwicklung des Ichs. Köln, 1977. S. 111.

<sup>29</sup> Растущая деперсонализация авторитета исследуется в работе: Damon W. Zur Entwicklung der sozialen Kognition des Kindes // Edelshtein W., Kellner M. (Hrsg.). Perspektivität und Interpretation. F. a. M., 1982. S. 110 ff, cp.: 121 ff.



акторами, истолковывающими общую *ситуацию действия* в свете тех или иных своих планов, исходя из различных перспектив. Селман не случайно характеризует эту ступень смены перспектив через точку зрения «второго лица». Ведь с переходом ко *второй ступени* подоросток научается обращать друг на друга деятельностные ориентации говорящего и слушателя. Он может перенестись на точку зрения другого индивида и знает, что и другой может перенестись на его точку зрения, в перспективу действия Я; Я и Другой могут по мере надобности принимать в отношении собственных деятельностных ориентаций установку противной стороны. Тем самым *коммуникативные* роли первого и второго лица обретают эффективность в плане координации *действий*. Встроенная в перформативную установку говорящего перспективная структура имеет теперь определяющее значение не только для достижения взаимопонимания, но и для самой интеракции. Тем самым перспективы Я—Ты используются говорящим и слушателем для эффективной координации их действий.

Эта перспективная структура вновь изменяется с переходом к *третьей ступени*, поскольку в область интеракции вводится перспектива наблюдателя. Естественно, дети сызмала научаются корректному употреблению местоимения третьего лица, коль скоро они понимают друг друга, когда разговор заходит о других лицах, их высказываниях, их имуществе и пр. Они также могут уже принимать объективирующую установку по отношению к воспринимаемым и допускающим манипуляцию вещам и событиям. Теперь же подростки учатся из перспективы такого наблюдателя вновь обращаться к межличностному отношению с тем или иным участником интеракции, в которое они вступают в перформативной установке. Они соединяют последнюю с

нейтральной установкой стороннего лица, которое просто присутствует при процессе интеракции в роли слушателя или зрителя. При таком условии образовавшаяся на предыдущей ступени *взаимонаправленность деятельностиных ориентаций* может предстать в качестве предмета и доведена до сознания в своей *системной взаимосвязи*.

Такое восполнение системы действенных перспектив означает в то же время и актуализацию полноценной, заложенной в грамматической системе личных местоимений системы перспектив говорящего, которая позволяет выйти на новый уровень организации диалога.<sup>30</sup> Новизна структуры состоит в том, что взаимное ограничение деятельностиных ориентаций первого и второго лица может быть понято как таковое из перспективы некоего третьего. Коль скоро структура интеракции преобразуется в указанном смысле, его участники могут не только взаимно *перенимать* друг у друга действенные перспективы, но и *обменивать* перспективы участников интеракции на перспективу наблюдателя и трансформировать их друг в друга. На этой, третьей ступени смены перспектив осуществляется построение «социального мира», которое было подготовлено на второй ступени. Прежде чем показать, как это происходит, я должен сперва охарактеризовать те типы межличностного взаимодействия, которые при переходе от второй ступени к третьей преобразуются в стратегическое или в руководствующееся нормами действие.

<sup>30</sup> Auwärter M., Kirsch E. Zur Interdependenz von kommunikativen und interaktiven Fähigkeiten in der Ontogenese // Martens K. (Hrsg.). Kindliche Kommunikation. F. a. M., 1979. S. 243 ff; dies., «Katja, spielst du mal die Andrea?» // Mackensen R., Sagebiel F. (Hrsg.). Soziologische Analysen, Bln. T. U., 1979. S. 473 ff; dies., Zur Ontogenese der sozialen Interaktion. MS. München, 1983.

(2) Изначально Селман развивал свою теорию на основе клинических опросов, следовавших за показом двух киносюжетов. В центре внимания одного из этих коротких фильмов находится Холли, восьмилетняя девочка; дилемма, с которой она столкнулась, отражает конфликт между обещанием, которого добился от нее отец, и отношениями с подругой, которой она должна помочь.<sup>31</sup> История построена таким образом, что в этом конфликте в столкновение друг с другом приходят те две системы действий, которые прежде всего обладают значимостью для детей соответствующей возрастной группы: семья и круг друзей. Дж. Юннис сравнил друг с другом социальные отношения, которые, как правило, имеют место, с одной стороны, между детьми и взрослыми, а с другой — между сверстниками, с точки зрения структуры.<sup>32</sup> Он характеризует их различными формами взаимонаправленности. Несимметричная форма взаимонаправленности, а именно *отношение дополнителности между разнородными поведенческими ожиданиями*, складывается, скорее, в условиях перепада властного авторитета, то есть в семье, тогда как в усло-

<sup>31</sup> «Холли — восьмилетняя девочка, которая любит лазить по деревьям. Она может вволю заниматься этим, благо деревьев в округе хватает. Однажды, спускаясь с одного высокого дерева, она упала с нижней ветви на землю, но не ушиблась. Ее отец видел, как она упала. В сильном испуге он просит ее пообещать ему, что она не будет больше лазить по деревьям. Холли дает обещание. В тот же день она встречается со своей подругой Шин. Котенок Шин забрался высоко на дерево, запутался в ветвях и не может слезть вниз. Нужно немедленно что-то предпринять, чтобы он не свалился оттуда. Только Холли умеет так хорошо лазить по деревьям, что смогла бы добраться до котенка и спустить его на землю, но она вспоминает об обещании, которое дала своему отцу» (Selman // Dobert, Habermas, Nunner-Winkler. 1977. S. 112).

<sup>32</sup> Youniss J. Die Entwicklung von Freundschaftsbeziehungen // Edelstein, Keller. 1982. S. 78 ff.

виях равных дружеских отношений, напротив, устанавливается *симметрия между однородными поведенческими ожиданиями*. В плане координации действий управляемая авторитетом дополнительность приводит к тому, что один из участников интеракции держит под своим контролем тот вклад, который вносит в интеракцию другой; напротив, взаимонаправленность, управляемая реализацией интересов, означает, что участники интеракции взаимно контролируют в нем свои роли.

По-видимому, комплементарные социальные отношения, управляемые авторитетом, с одной стороны, и симметричные социальные отношения, управляемые интересами, — с другой, определяют два *различных типа* интеракции, которые могут воплощать в себе *ту самую перспективную структуру*, а именно ту взаимонаправленность перспектив действия, которая характеризует вторую ступень исследованной Селманом смены перспектив. В действиях обоих типов встроены перспективы Я—Ты, которые принимают в отношении друг друга говорящий и слушатель. Согласно Селману, дети на этой ступени имеют в своем распоряжении и аналогичные по своей структуре понятия поведенческих ожиданий, властного авторитета, мотивов действия и способности к действию. Эта социально-когнитивная оснастка позволяет проводить различие между внешним миром и внутренней сферой личности, приписывать участникам взаимодействия интенциональные намерения и ориентацию на удовлетворение тех или иных потребностей, а также отличать намеренные действия от ненамеренных. Тем самым дети приобретают и способность в случае необходимости направлять интеракцию по пути обманных маневров.

В отношениях сотрудничества их участники отказываются прибегать к обману. В отношениях, управляе-

мых авторитетом, зависимость сторона даже в конфликтной ситуации не может воспользоваться обманным маневром. Возможность воздействовать на поведение Другого путем обмана существует только при том условии, что Я рассматривает социальные отношения как симметричные (а) и истолковывает ситуацию действия под углом зрения конфликтующих друг с другом потребностей (б). Это *конкурентное поведение* требует *взаимного воздействия* Я и Другого друг на друга. Конечно, такого рода конкуренция находит место и в рамках института семьи, то есть в условиях объективно существующего перепада властного авторитета у разных поколений; но в данном случае ребенок ведет себя по отношению к представителям старшего поколения так, как если бы между ним и ими имело место отношение симметрии. Поэтому было бы лучше различать между собой преконвенциональные типы действия не по системам, в которых это действие разворачивается, а с более абстрактной точки зрения форм его взаимонаправленности.

Во втором и четвертом случаях конфликты разрешаются с помощью различных стратегий. В случае, если ребенком воспринимается собственная зависи-

Таблица 4  
Преко́нвенциональные типы действия

Форма взаимонаправленности	Ориентация действия	
	на сотрудни- чество	на конфликт
Дополнительность (управляется авторитетом)	1	2
Симметрия (управляется интересами)	3	4

мость, он попытается разрешить конфликт между своими потребностями и императивными заданиями, получаемыми им от противной стороны, тем путем, на котором его минуют грозящие ему санкции; он будет строить свои действия на таких соображениях, которые по своей структуре сходны с суждениями, относящимися к первой моральной ступени Кольберга (см. табл. 1). В случае же, если власть воспринимается ребенком как равно распределенная, он может попытаться обратить себе на пользу те возможности обмана, которые предоставляет ему отношение симметрии. Дж. Г. Флавель моделирует этот случай в своем эксперименте с монеткой.<sup>33</sup>

Психологическое исследование смены перспектив остановилось сперва на этом особом случае, то есть на одном из четырех типов интеракции. Как известно, Флавель выбирает для своих экспериментов следующую ситуацию: под двумя перевернутыми чашками спрятана та или иная сумма денег (соответственно один или два никеля), которая указана также и на обращенномверху донышке этих чашек. Испытуемым наглядно демонстрируется, что между надписанной и действительно спрятанной суммой имеет место отношение, которое можно изменять произвольно. Задача состоит в том, чтобы втайне распределить монетки таким образом, чтобы человек, которого затем приглашают выбрать чашку, под которой, как ему кажется, спрятана большая сумма, ошибся и ушел ни с чем. Условия определены таким образом, что испытуемые попадают в рамки элементарного состязательного поведения и стараются *косвенным образом повлиять* на решения, при-

<sup>33</sup> Flavell J. H. et al. The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children. New York, 1968.

нимаемые противной стороной. Ограниченные этими рамками участники взаимодействия исходят из того, что (а) каждый преследует только свои собственные интересы — денежные или какие-либо другие; (б) обоим известны интересы другого лица; (в) вступать в прямые переговоры запрещается — каждому приходится строить гипотезы относительно того, как поведет себя другой; (г) требуются или, во всяком случае, допускаются обманные маневры с обеих сторон; и (д) притязания на нормативную значимость, которые могли бы быть связаны с самими правилами игры, в рамках игры не обсуждаются. Смысл игры понятен: партнер будет стараться достичь максимального выигрыша, а испытуемый должен этому помешать. Таким образом, если испытуемые располагают той перспективной структурой, которую Селман приписывает второй ступени, то они выберут стратегию, которую Фламель обозначает как *стратегию В*. Ребенок догадывается, что другой руководствуется денежными соображениями, и будет искать два никеля под той чашкой, на которой обозначена сумма, приводя этому следующее обоснование: партнер исходит из того, что я хотел бы его провести и потому не стану класть два никеля под ту чашку, на которой указана соответствующая сумма.

Таков полученный в экспериментальных условиях пример состязательного поведения, в котором воплощены взаимонаправленные перспективы отношений Я—Ты (см. четвертый случай в табл. 4). По линии этого типа действий хорошо прослеживается ход преобразования преконвенциональной ступени интеракции. Коль скоро испытуемые располагают перспективной структурой, которую Селман приписывает третьей ступени, они выберут фламелеву *стратегию С*. А именно, они станут раскручивать спираль рефлексии дальше

и примут во внимание, что партнер сумеет распознать и выбранную ими *стратегию В* (вместе с той взаимонаправленностью действенных перспектив, которая лежит в ее основе). К пониманию этого подросток приходит, как только ему удастся опредметить взаимонаправленные отношения между Я и Другим с точки зрения наблюдателя и представить их как некую систему. Тогда в принципе он будет в состоянии даже осознать структуру этой игры двух соперников: если предположить, что оба ее участника ведут себя рационально, то вероятность выигрыша и проигрыша распределяется поровну, так что Я может с равным успехом принять как одно, так и другое решение.

Стратегия С характеризует, таким образом, действия, которые возможны только на конвенциональной ступени интеракции, если, как было предложено, для этой ступени потребна комплексная перспективная структура, соответствующая третьей ступени Селмана.<sup>34</sup> С этой точки зрения можно охарактеризовать преобра-

<sup>34</sup> Flavell. 1968. С. 45 ff. О соотношении ступеней смены перспектив Селмана и фламелевых стратегий см.: Selman. 1981. S. 26 ff. «Ступень 2 (В) приписывается реакциям тех детей, которые демонстрируют свое понимание того, что другому ребенку известно, что субъект действия в свою очередь знает, что: а) один выбор имеет определенные преимущества перед другим (например, в денежном отношении); б) этот выбор может повлиять на выбор другого ребенка; и в) последний в свою очередь оказывает определенное воздействие на тот выбор, который должен сделать субъект действия. Следует подчеркнуть, что достижение успеха на этом уровне подразумевает, что ребенок располагает пониманием взаимонаправленного характера процесса социального познания; принимая решение на основе соображений и действий, приписываемых им другому, ребенок видит также, что другой способен подобным же образом приписывать определенные соображения и действия ему самому... Мыслительная ступень 3 (С) достигается после того, как ребенок осознает, что ему следует принять во внимание, что его оппонент в свою очередь может

зование преконвенционального состязательного поведения в стратегическое действие благодаря координации перспектив наблюдателя и участника взаимодействия.

При этом меняется и понятие о действующем субъекте, поскольку Я способно теперь приписывать Другому в отношении принимаемых установок и достигаемых преимуществ некую модель, сохраняющую свою стабильность в течение длительного времени. Если до сих пор казалось, что Другой в крайнем случае благо-разумно руководствуется своими меняющимися потребностями или интересами, то теперь он воспринимается как субъект, интуитивно следующий правилам рационального выбора. Но за этим исключением не требуется больше никаких структурных изменений в социально-когнитивной оснащенности. Во всех других отношениях преконвенционального инвентаря хватает и для стратегически действующего субъекта; для него достаточно того, что он формирует поведенческие ожидания на основе приписываемых намерений, понимает мотивы действий в терминах вознаграждения и наказания и истолковывает власть авторитета как способность поощрять позитивными санкциями или угрожать негативными (см. табл. 5).

В отличие от элементарного состязательного поведения (четвертый случай в табл. 4) три остальных преконвенциональных типа действия (первые три случая в табл. 4) невозможно столь же экономными сред-

принимать во внимание его собственные мотивы и стратегии. На этом уровне понимания ребенок способен в абстракции выйти за пределы этой диады и увидеть, что каждый игрок может одновременно принять во внимание и свою собственную перспективу, и перспективу другого в их взаимной направленности; этот уровень абстракции мы назовем теперь уровнем *взаимного перспективизма*.

Таблица 5  
Переход к конвенциональной ступени интеракции (1):  
от преконвенционального состязательного поведения  
к стратегическому действию

Тип действия	Социально-когнитивная оснащенность			
	перспективная структура	структура поведенческого ожидания	понятие авторитета	понятие мотивации
Пре-конвенциональное состязательное поведение	Взаимонаправленное соединение действенных перспектив (Селман: ступень 2; Фламель: стратегия В)	Частный образец поведения; приписывание скрытых намерений	Извне санкционированное волеизъявление эталонных личностей	Ориентация на вознаграждение или наказание
Стратегическое действие	Координация перспектив наблюдателя и участника (Селман: ступень 3; Фламель: стратегия С)			

ствами переместить на конвенциональную ступень интеракции.

(3) До сих пор я прослеживал те дифференциации, которые стратегический тип действия обнаруживает в себе по линии состязательного поведения. Согласно гипотезе, которой я отдал предпочтение, переход к конвенциональной ступени интеракции происходит за счет того, что перспектива наблюдателя сливается с пер-

спективной отношения Я—Ты и образует систему перспектив действия, которые могут быть трансформированы друг в друга. Одновременно восполняется система перспектив говорящего; тем самым организация диалога выводится на новый уровень. Между тем развитие коммуникативных способностей не должно интересовать нас. Я предпочел бы исследовать, какие изменения происходят при переходе к конвенциональной ступени с другими преконвенциональными типами действия (первые три случая по табл. 4).

При этом я снова ограничусь одними лишь структурными признаками и оставляю в стороне вопрос о том, как объясняется динамика изменения перспективной структуры действия. Мне хотелось бы всего-навсего аналитически отделить друг от друга пути развития стратегического действия и действия, регулируемого нормами. Исходная проблемная ситуация характеризуется тем, что:

— направляющей действие силы авторитета, присущего эталонным личностям, или непосредственной ориентации на собственные потребности не достаточно более для того, чтобы покрыть накапливающуюся потребность в координации;

— составительное поведение уже перестроено по типу стратегического действия и тем самым освобождено от *непосредственной* ориентации на собственные потребности;

— таким образом возникает поляризация между установками, ориентированными на успех и на взаимопонимание, которая понуждает к выбору между типами действия, включающими или не включающими в себя возможность обмана, и в то же время нормализует этот выбор.

При таких условиях применение преконвенциональных способов координации действий в тех поведенче-

ских областях, которые не определяются конкуренцией, оказывается затруднительным. Социально-когнитивная оснастка должна быть реструктурирована таким образом, чтобы можно было запустить механизм нестратегической, а именно ориентированной на достижение взаимопонимания координации действий, не зависящий ни от властных отношений с конкретными эталонными лицами, с одной стороны, ни от прямой связи с собственными интересами субъекта — с другой. Ступень этого конвенционального, но не стратегического действия требует введения основных социально-когнитивных понятий, сосредоточенных вокруг концепта надличностной воли. Ведь концепт поведенческого ожидания, покрываемого надличностным авторитетом (то есть социальной роли), сглаживает различие между чужими повелениями и собственными намерениями и в равной мере изменяет как понятие авторитета, так и понятие интереса.

Селман (1980) и Дэймон<sup>35</sup> дали согласующееся в существенных чертах описание развития у детей подросткового возраста понятий о дружбе, о личности, о группе и об авторитете. Как показывают наблюдения над ранней стадией межличностного взаимодействия между матерью и ребенком, проведенные в рамках этологии человека, эти основные понятия обладают чрезвычайно сложной историей развития, простирающейся вплоть до первых месяцев жизни.<sup>36</sup> По-видимому, социально-

<sup>35</sup> Damon W. The Social World of the Child. San Francisco, 1977.

<sup>36</sup> Schaffer H. R. Acquiring the concept of the dialogue // Bornstein M. H., Kessen W. (Eds). Psychological Development from infancy. Hillsdale, 1979. P. 279 ff; Sylvester-Bradley B. Negativity in early infant-adult exchanges // Robinson W. P. (Ed.). Communication in Development. New York, 1981. P. 1 ff; Trevarthen C. The foundations of intersubjectivity // Olson D. R. The Social Foundations of Language and Thought. New York, 1980. P. 316 ff. Обзор результатов исследования дают Auwärter, Kirsch (MS. München, 1983).

когнитивные способности, которые к подростковому возрасту постепенно развиваются из этого роста наиболее ранних социальных привязанностей и intersубъективных отношений, только отчасти исчерпываются в области constitutive поведения, ибо такое преконвенциональное поведение может быть преобразовано в стратегическое действие без того, чтобы введение в область интеракции перспективы наблюдателя охватывало социально-когнитивную оснащенность во всей ее широте. Напротив, глобальное изменение структуры, прослеженное Селманом в четырех измерениях,<sup>37</sup> необходимо при переходе к действию, которое регулируется нормами. Это может быть связано с тем, что по этой линии развития реорганизуются те три преконвенциональных типа действия, которые исключают допустимый при конкурентном поведении обман и предназначены для достижения консенсуса. Эмпирический подход к предварительным формам действия, регулируемого нормами, предлагается в исследованиях совместной обработки проблем распределения и вызванных теми или иными действиями конфликтов в различных равновозрастных группах.<sup>38</sup> Способность разрешать межличностные проблемы на основе консенсуса со своими сверстниками, как правило, возрастает в ходе взросления и когнитивного созревания. Эта способность является хорошим индикатором, выявляющим механизмы координации действий, которые можно использовать на различных ступенях развития.

В дальнейшем я ограничусь рассмотрением понятия о надличностном авторитете и о норме действия, пото-

<sup>37</sup> Selman. 1980. S. 1 ff.

<sup>38</sup> Miller M. Moral Argumentations among Children // Linguistische Berichte. 1981. S. 1 ff; ders., Argumentationen als moralische Lernprozesse // Ztschr. Pädagogik. 1982. № 28. S. 299 ff.

му что они являются конститутивными для четко определенного понятия социального мира как совокупности легитимно регулируемых межличностных отношений. В то время как с точки зрения ребенка властные или, к примеру, дружеские отношения на преконвенциональном уровне представляют собой отношения обмена (например, когда послушание обменивается на руководство или на обеспечение безопасности, то или иное притязание — на вознаграждение, услуга — на другую услугу или на доказательство доверия), категория обмена уже не годится для отношений, реорганизованных на конвенциональной ступени.<sup>39</sup> Представления о социальных узах, об авторитете, о лояльности отрываются от особых контекстов и от связи с эталонными личностями и превращаются в нормативные понятия моральной обязанности, легитимности правил, должностования, присущего авторитарным повелениям и т. д.

Такой шаг подготавливается еще на второй ступени интеракции, то есть на основе взаимно перекрещивающихся перспектив действия, если подросток (А) во взаимодействии с той или иной эталонной личностью (В) обучается по образцу поведения частного характера.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Это сразу становится видно при попытке описать конвенциональную ступень интеракции в терминах теории обмена. См.: Damon // Edelstein. Keller, 1982. S. 121 ff, в особенности третий уровень социального регулирования.

<sup>40</sup> В простейшем случае ожидания со стороны В относительно того, что А будет следовать его императиву q, и обратное ожидание А, что его желание r будет удовлетворено со стороны В, связываются попарно. В рамках социализирующей интеракции такая связь вытекает для В из тех норм, которые регулируют отношение между родителями и детьми; однако в контексте этой родительской заботы А воспринимает нормативную связанность взаимодополняющих поведенческих ожиданий исключительно как регулярность эмпирического опыта. Высказывая свое желание r, А будет предполагать, что В ис-

В другом месте я внес свое предложение по реконструкции этого перехода, которое, впрочем, служит лишь целям понятийного анализа.<sup>41</sup>

Так как для ребенка за частными поведенческими ожиданиями родителей стоит прежде всего только внушительная, несущая в себе сильную эмоциональную окраску авторитетность противоположной стороны, задачу, связанную с переходом к конвенциональной ступени интеракции, следует усматривать в том, чтобы императивное волеизъявление вышестоящей личности было переработано в авторитетность надличностной воли, высвобожденной от связи с этой определенной личностью. Как известно, Фрейд и Мид в согласии друг с другом допускали, что частные поведенческие образцы в той мере освобождаются от привязанных к определенному контексту намерений и речевых актов отдельных лиц и приобретают внешний облик общественных норм, в какой связанные с ними санкции *интернализуются* в процессе смены установок, то есть усваиваются личностью подростка и тем самым становятся независимыми от властных санкций со стороны конкретных эталонных лиц. При этом императивный смысл «ожидания» сдвигается таким образом, что А и В подчиняют каждый свое индивидуальное волеизъявление некоей *комбинированной* воле, *делегированной*, так сказать, в направлении *обобщенного* в социальном плане поведенческого

полнит это желание в *ожидании*, что и А в свою очередь последует императиву q, выраженному со стороны В. Принимая это ожидание со стороны В в отношении самого себя, А приобретает понятие об *образце поведения*, который условно связывает между собой взаимно ограничивающие и дополняющие друг друга частные поведенческие ожидания со стороны А и В.

<sup>41</sup> Относительно нижеследующего см.: Habermas. 1981. Bd 2. S. 554 ff.

ожидания. Таким образом перед А возникает *императив более высокого уровня*, соответствующий обобщенному для всех членов той или иной социальной группы образцу, который оба они, А и В, имеют в виду, когда выражают свое повеление q или пожелание г.

В то время как Фрейд разъясняет психодинамику этого процесса, Мид интересуется *социально-когнитивными условиями социализации*. Он объясняет, почему частный поведенческий образец может быть обобщен только тогда, когда А научится принимать объективирующую установку по отношению к собственным действиям и таким образом отделять систему взаимно перекрещивающихся действенных перспектив А и В от особых контекстов, в которых в тот или иной момент оба этих лица встречаются друг с другом. Только если А в своем взаимодействии с В усваивает в то же время и ту установку, которую по отношению к ним обоим принял бы в качестве стороннего зрителя какой-либо член их социальной группы, он может осознать *взаимозаменяемость* занимаемых А и В позиций. При этом А может также осознать, что то, что прежде казалось ему конкретным, приноровленным к этому ребенку и к этим родителям образцом поведения, для В всегда уже следовало из интуитивного понимания норм, регулирующих отношения между родителями и детьми вообще. С интернализацией конкретных ожиданий А формирует свое понятие о социальном, а именно обобщенном для всех членов группы поведенческом образце, места в котором не зарезервированы для него и его партнера, а в принципе могут быть заняты всеми членами их социальной группы.

Этой социальной генерализацией поведенческого образца не остается незатронутым и присущий ему императивный смысл. Отныне А понимает интеракции, в которых А, В, С, D и т. д. высказывают свои императив-



вы или желания, или следуют им, как осуществление *коллективной групповой воли*, которой А и В вместе подчиняют свое волеизъявление. *Социальная роль* держится на авторитете обобщенного для данной группы императива, на объединенной силе конкретной группы, которая требует лояльности и идет навстречу лояльности. Тем самым изменяются и внутренне присущие социальным отношениям формы взаимонаправленности. Исполняя свои социальные роли в сознании того, что в качестве членов социальной группы они *вправе* ожидать друг от друга в указанных ситуациях определенных действий и в то же время *обязаны* следовать правомерным поведенческим ожиданиям других лиц, участники интеракции опираются на симметричную форму взаимонаправленности, хотя *содержания* исполняемых ими ролей, как и прежде, распределяются, дополняя друг друга, между различными адресатами.

Основанная на санкциях власть социальной группы, на которой держится исполнение социальных ролей, утрачивает характер императива более высокого уровня, разумеется, лишь в той мере, в какой подросток еще раз осознает уже представший перед ним фактически властный характер социальных институтов и укореняет их власть в самом себе как систему внутреннего контроля за поведением. Только в том случае, если А рассматривает групповые санкции как свои собственные, от него *самого* исходящие и к нему *самому* направленные, ему приходится *предположить* свое согласие с той или иной нормой, нарушение которой он таким образом карает. В отличие от социально обобщенных императивов, социальные институты обладают значимостью, которая восходит к интересующему признанию, к одобрению со стороны заинтересованных лиц. Утвердительные высказывания, поддерживающие

этот консенсус, сохраняют на первых порах двусмысленный характер. С одной стороны, они уже *не* означают просто того «Да», которым расторопный слушатель отвечает на то или другое повеление *q*. Такое «Да» было бы равносильно предложению, выражающему некое намерение и соотносящемуся с надлежащим действием  $h_{(q)}$  и тем самым представляло бы собой выражение одного лишь не связанного нормами произвола. С другой стороны, упомянутые высказывания *еще не* относятся к тому роду «Да», которое говорится в адрес притязания на значимость, допускающего критическую оценку. В противном случае мы должны были бы допустить, что фактическая значимость норм действия с самого начала и повсюду покоилась на рационально мотивированном согласии всех заинтересованных лиц — против этого явно свидетельствует репрессивный характер, выражающийся в том, что большинство норм обретают действенность в форме социального контроля. Однако социальный контроль, осуществляемый над нормами, значимыми для какой-либо отдельной группы, основывается не *только* на репрессиях.

Это все еще двусмысленное традиционалистское понимание опирается уже на представление о легитимности норм действия. В горизонте этого представления социальные роли, подобающие поначалу первичным группам, обобщаются в качестве составных частей некоей нормативной системы. Тем самым конституируется мир легитимно упорядоченных межличностных отношений, а концепт ролевого действия перерабатывается в понятие о руководствующей нормами интеракции. С учетом легитимной значимости норм обязанности отделяются от склонностей, а ответственное действие — от случайных или невольных проступков. Нижеследующая схема (табл. 6) позволяет обозреть со-

Таблица 6

Переход к конвенциональной ступени интеракции (2):  
от преконвенционального кооперативного поведения  
к регулируемому нормами действию

Типы действий	Основное социально-когнитивное понятие			
	перспективная структура	структура поведенческого ожидания	понятие авторитета	понятие мотивации
Управляемая авторитетом интеракция	Взаимонаправленная связанность перспектив действия (Селман, ступень 2)	Частный поведенческий образец	Авторитет эталонных лиц; извне санкционированное волеизъявление	Лояльность по отношению к отдельным лицам; ориентация на вознаграждение или наказание
Управляемая интересами кооперация				
Рольевое действие	Координация перспектив наблюдателя и участника (Селман, ступень 3)	Социально обобщенный поведенческий образец: роль	Интернализированный авторитет индивидуального волеизъявления = лояльность	Обязанность вместе склонности
Руководствующая нормами интеракция		Социально обобщенные роли: система норм	Интернализированный авторитет надличностной коллективной воли = легитимность	

ответствующие изменения в социально-когнитивном оснащении, в подробности которых мне нет нужды вдаваться.

#### IV. К вопросу об обосновании моральных ступеней с точки зрения логики развития

После того как, следуя путеводной нити исследования смены перспектив, я развернул предложенную мной реконструкцию двух ступеней интеракции, мне хотелось бы теперь вернуться к нашему первоначальному вопросу о том, можно ли таким образом соотнести социальные перспективы Кольберга со ступенями интеракции, чтобы сделать убедительным обоснование моральных ступеней с точки зрения логики развития. Прежде всего я хочу посмотреть, каким предстает в свете предшествующих рассуждений онтогенез децентрированного миропонимания, структурно закрепленного в ориентированном на взаимопонимание действии. При этом необходимо будет ввести ступень дискурса в качестве третьей ступени интеракции (1). Введение гипотетической установки в область интеракции и переход от коммуникативного действия к дискурсу означает применительно к социальному миру придание морального характера тем или иным существующим нормам. Это обесценение от природы значимых установлений понудит преобразовать социально-когнитивную оснастку конвенциональной ступени непосредственно в основные понятия морали (2). Наконец, я сведу воедино те точки зрения логики развития, исходя из которых социальные перспективы могут быть подчинены различным ступеням интеракции, а соответствующие формы морального сознания могут быть оправданы в качестве ступеней (3).

(1) Преконвенциональную ступень интеракции можно, вслед за Селманом, охарактеризовать через взаимонаправленность деятельностных перспектив, которыми обладают ее участники. Эту взаимонаправленность я истолковал как результат введения в различные типы действия перспектив говорящего, а именно перспектив Я—Ты, которые прежде были усвоены ребенком вместе с коммуникативными ролями говорящего и слушателя. Тогда конвенциональную ступень интеракции можно охарактеризовать через систему перспектив действия, которая формируется путем координации перспективы наблюдателя с перспективами участников действий. Это введение перспективы наблюдателя в область интеракции позволяет (а) восполнить систему перспектив говорящего, после чего коммуникативные роли первого и второго лица соединяются с коммуникативной ролью третьего лица (это сказывается на уровне организации диалога). Обновление перспективной структуры является необходимым условием (б) для преобразования конфликтного поведения, руководствующегося реализацией собственных интересов, в стратегическое действие и (в) для образования тех базовых социально-когнитивных понятий, которые структурируют действие, регулируемое нормами. С построением социального мира легитимно упорядоченных межличностных отношений формируются (г) нормосообразующая установка и соответствующая перспектива, дополняющие основные установки и мировые перспективы, связанные с внутренним и внешним миром. Эта система мировых перспектив находит свое языковое соответствие в трех основных модусах применения языка, которые в перформативной установке могут систематически связываться или различаться компетентными субъектами речи. В пунк-

тах (а)—(г) реализуются, наконец, структурные предпосылки коммуникативного действия, при котором (д) планы действия участников интеракции координируются механизмом языкового взаимопонимания. Регулируемое нормами действие репрезентирует один из многих типов действия, ориентированного чисто на достижение взаимопонимания.<sup>42</sup>

Во взаимосвязи проанализированных на настоящий момент типов действия четко различенный облик коммуникативного действия, конечно, представляет интерес лишь постольку, поскольку соответствующая ему, а именно дискурсивная, форма рефлексии представляет собой третью ступень интеракции, пусть и примечательную своей относительной разгруженностью в действительном плане. Аргументированные дискуссии служат тому, чтобы представить в виде темы и испытать те притязания на значимость, которые наивно привносятся в диалог и выдвигаются сначала имплицитно. Участие в дискуссиях характеризуется принятием *гипотетической установки*; в этой перспективе вещи и события превращаются в обстоятельства вещей, которые могут как существовать, так и не существовать; точно так же и существующие, то есть фактически признаваемые или социально действенные нормы превращаются в такие, которые могут быть как действительными, то есть заслуживающими признания, так и недействительными. На обсуждение выносятся истинность ассерторических высказываний или правильность норм (или соответствующих нормативных высказываний).

Усложнение перспективной структуры продолжается и на этой третьей ступени интеракции. На конвенциональной ступени были сведены вместе взаимона-

<sup>42</sup> Habermas. 1981. Bd 1. S. 437 ff.

правленные перспективы участников взаимодействия и перспектива стороннего наблюдателя, то есть те два элемента, которые уже сформировались, но еще не были скоординированы на преконвенциональной ступени. Теперь, на третьей ступени, подобным же образом сводятся воедино те две системы мировых перспектив и перспектив говорящего, которые каждая в своих пределах были уже сформированы, но еще не были скоординированы между собой на второй ступени. С одной стороны, система как бы гипотетически преломленных мировых перспектив конститутивна в отношении тех притязаний на значимость, которые составляют собственную тему аргументированных дискуссий. С другой стороны, система полностью обратимых перспектив говорящего конституирует те пределы, в которых включенные в нее участники аргументации могут достичь рационально мотивированного согласия. Стало быть, в дискурсе обе системы должны соотноситься друг с другом. Это усложнение перспективной структуры можно прояснить для себя и с помощью следующего интуитивного соображения. Характерное достижение конвенциональной ступени состояло в том, что при совершении какого-либо действия акторы, исходя из взаимонаправленных отношений с противной стороной, рассматривают самих себя в качестве участников взаимодействия, но *в то же время*, выходя за пределы действия, могут и наблюдать за собой как за объектом, как за составной частью связанной интеракции. В рамках межличностной интеракции перспективы обязательно пересекались: перспектива наблюдателя выделялась и связывалась с коммуникативной ролью третьего лица, то есть безучастно присутствующего зрителя. Подобно этому, в отношении достигнутого дискурсивным путем согласия спра-

ведливо теперь, что в своем акте одобрения чего-либо акторы полагаются на полную обратимость своих отношений со всеми другими участниками аргументации, но *в то же время*, независимо от фактически достигнутого консенсуса, относят изъятие своего одобрения только за счет убедительности более весомого аргумента. Перспективы и здесь скрещиваются в межличностных рамках коммуникации, кажущейся невероятной в своих предпосылках: преломленные в рефлексии мировые перспективы связываются с ролями оппонента и пропонента, которые критикуют и отстаивают те или иные притязания на значимость.

Конечно, та или иная более высокая ступень интеракции отличается не только скоординированностью прежде разрозненных перспектив, но и интеграцией прежде разрозненных *типов интеракции*. Как мы видели, в действиях ролевого типа таким образом удалось интегрировать две формы взаимонаправленности, которые на первой ступени интеракции выражались в различных типах действия. Не только в постепенно вызревавшем понятии о значимости должностования, но уже в понятии о лишенном привязки к отдельным личностям императиве более высокого уровня, в котором выражается интересубъективный авторитет общей воли, были синтезированы комплементарные и симметричные отношения — пусть даже и ценой поляризации между действием, регулируемым нормами, с одной стороны, и стратегическим действием — с другой. Именно эта расщепленность в известной мере преодолевается на третьей ступени интеракции. В процессе аргументации ориентированная на достижение успеха установка соревнующихся сторон во всяком случае принимает коммуникативную форму, в которой иными средствами продолжается действие, ориентированное на достиже-

ние взаимопонимания. В ходе аргументированной дискуссии оппоненты и проponentы разрешают *свое соперничество с помощью аргументов*, стремясь убедить друг друга и таким образом прийти к консенсусу. Эта диалектическая ролевая структура подготавливает эвристические формы для совместных поисков истины. Конфликт между соперниками, принявшими установку на достижение успеха, она может поставить на службу целям достижения консенсуса в той мере, в какой аргументы функционируют не в качестве средств взаимонаправленного влияния — принуждение, оказываемое лучшими аргументами, в дискурсе сообщается убеждениям участвующих в нем вполне «непринужденно», то есть передается изнутри, по пути рационально мотивированных изменений собственной установки.

(2) С переходом к постконвенциональной ступени интеракции взрослый человек преодолевает наивность повседневной практики. Он покидает данный ему от природы социальный мир, в который он вступил при переходе к конвенциональной ступени. Для участника дискурса блекнет актуальность взаимосвязи опыта; в не меньшей степени, нежели объективный характер вещей и событий, блекнет для него и нормативный характер существующих порядков. С этого метакоммуникативного уровня открываются лишь ретроспективы мира прожитой жизни: мир наличествующих обстоятельств вещей теоретизируется, а мир легитимно упорядоченных отношений морализируется в свете гипотетических притязаний на значимость. Как только морализация охватывает общество, а стало быть ту структуру нормативно интегрированных отношений, которую подростку еще только предстояло конструктивным образом усвоить, иссякает нормативная сила фактического: с обособленной точки зрения деонтологической

значимости социальные установления, лишившиеся покровов своей естественности, могут обернуться столь же многочисленными случаями, в которых справедливость проблематична. Эта проблематизация как бы задерживает действие. Она останавливает ход коммуникативного действия, перерезает связующие нити между социальным миром и его контекстом, образованным жизненным миром, и подрывает те достоверности, которые интуитивно перетекают в социальный мир из жизненного мира. Одновременно интеракции предстают в ином свете. Ведь как только они подвергаются оцениванию с чисто моральных точек зрения, они эмансипируются, с одной стороны, от локальных соглашений, а с другой — лишаются яркой исторической окрашенности, свойственной тем или иным жизненным формам. Интеракции, подпадающие под притязание со стороны руководящегося принципами автономного действия, характерным образом становятся все более абстрактными.

В той мере, в какой социальный мир высвобождается из контекста жизненной формы, которая фактически является делом привычки, но выступает в модусе фоновой достоверности, и в какой принимающий гипотетическую установку участник дискурса обретает дистанцию по отношению к нему, лишившиеся своей почвы нормативные системы нуждаются, конечно же, в каком-то *другом* основании. Это новое основание должно быть получено в ходе реорганизации базовых социально-когнитивных понятий, находившихся в нашем распоряжении на предшествующей ступени интеракции. При этом та же самая перспективная структура полностью децентрированного миропонимания, по вине которой только и появляется эта проблема, предлагает и средства для ее разрешения. Нормы действия, в свою

очередь, предстают теперь как подлежащие нормированию; они подчиняются принципам, то есть нормам более высокого уровня. Понятие легитимности норм действия разлагается на составляющие, в которых выражается фактическое признание норм и то обстоятельство, что они достойны признания; социальная значимость существующих норм не совпадает более с действенностью норм оправданных. Этой дифференциации понятий нормы и долженствования соответствует дифференциация понятия обязанности; уважение к закону не расценивается более *per se*\* в качестве нравственного мотива. Гетерономии, то есть зависимости от существующих норм, противоплагается предъявляемое действующему субъекту требование, чтобы он возводил в определяющее основание своих действий не социальную значимость, а, скорее, действенность той или иной нормы.

С введением понятия автономии сдвигается и понятие о способности к ответственным действиям. Ответственность становится особым случаем вменяемости; последняя означает, что действие ориентируется на полагемое в качестве универсального и рационально мотивированное согласие: морально действует тот, кто действует на основе усмотрения сути дела.

Из понятия о способности к действию, формирующегося на постконвенциональной ступени интеракции, становится ясно, что моральное действие представляет собой тот случай регулируемого нормами действия, при котором действующий субъект ориентируется на притязания на значимость, прошедшие рефлексивную проверку. К моральному действию предъявляется притязание на то, чтобы улаживание возникающих в ходе дей-

ствий конфликтов опиралось только на обоснованные суждения: такое действие руководствуется моральными усмотрениями.

Это четкое понятие морали может сформироваться только на постконвенциональной ступени. Интуитивное представление о моральном также и на предшествующих ступенях связано с представлением об основном на консенсусе разрешении конфликтов, возникающих в ходе действий. Но при этом участники взаимодействия исходят, скажем, из идей добропорядочной и справедливой жизни, которые позволяют переместить и упорядочить конфликтующие потребности. Только высвобождение социального мира из потока культурных самоочевидностей делает из автономного обоснования морали неминуемую проблему: те точки зрения, которые должны обеспечить возможность консенсуса, сами теперь становятся спорными. Независимо от случайно сложившихся общностей социального происхождения, от политической принадлежности, культурного наследия, от передаваемой по традиции формы жизни и т. д. компетентные субъекты действия лишь тогда могут сослаться на «моральную точку зрения», на *точку зрения, избавленную от контrovers*, когда и при расходящихся ценностных ориентациях они не могут обойтись без ее принятия. Эту моральную точку отсчета они должны поэтому заимствовать из тех структур, в которых *всегда* уже обнаруживают себя все участники интеракции, насколько они вообще действуют коммуникативно. Такого рода точку зрения заключают в себе, как показывает этика дискурса, всеобщие прагматические предпосылки аргументации как таковой.

Переход к руководствующемуся принципами моральному суждению — это только первый, еще нуждающийся в завершении шаг, делая который взрослый че-

\* Само по себе (лат.).

ловек освобождается от традиционного мира наличных норм. Ибо принципы, которые полагаются в основу суждения о нормах (например, принципы справедливого распределения), выступают во множестве и сами нуждаются в обосновании. Моральная точка зрения не может быть обретена в каком-либо «первом» принципе или в каком-либо «последнем» обосновании, то есть за пределами круга самой аргументации. Оправдательной силой обладает только дискурсивная процедура подтверждения притязаний на нормативную значимость; и этой силой аргументированные дискуссии обязаны, в конечном счете, своей укорененности в коммуникативном действии. Искомая «моральная точка зрения», предшествующая всем возможным контрверзам, возникает из фундаментальной взаимонаправленности, присущей действию, ориентированному на достижение взаимопонимания. Эта взаимонаправленность выступает прежде всего, как мы видели, в формах управляемой авторитетом дополнителности и управляемой интересами симметрии; затем во взаимонаправленности поведенческих ожиданий, объединенных в социальных ролях, а также во взаимонаправленности прав и обязанностей, объединенных в нормах; и наконец в идеальном обмене ролями в дискурсивной речи, который должен обеспечить возможность свободной и равномерной реализации прав на универсальный доступ к аргументированной дискуссии и на равенство шансов участия в ней. На этой третьей ступени интеракции идеализированная форма взаимонаправленности начинает определять совместные поиски истины, ведущиеся неким коммуникативным сообществом, которое в принципе не имеет границ. В этом отношении обоснованная средствами этики дискурса мораль ориентируется на образец, который, можно сказать, с самого начала внут-

ренне присущ предприятию языкового взаимопонимания.

(3) После того как мы провели обзор социально-когнитивного оснащения и перспективной структуры на трех ступенях интеракции, я хотел бы вернуться к социоморальным перспективам, из которых Кольберг непосредственно выводит представление о ступенях морального развития. С помощью социальных перспектив Кольберг определяет те точки зрения, исходя из которых может быть установлен тот или иной измененный порядок оспариваемых интересов и проведено улаживание конфликтов на основе консенсуса. Как теперь видно, эти точки зрения проистекают из сочетания той или иной находящейся в нашем распоряжении перспективной структуры с соответствующей идеей добропорядочной и справедливой жизни. Как видно из двух правых столбцов нижеследующей табл. 7, первая из этих компонент понятна сама по себе; в объяснении нуждается вторая компонента.

На первый взгляд, непонятно, каким образом нормативная составляющая социальных перспектив, а именно представление о справедливости, вытекает из социально-когнитивной оснащенности соответствующих ступеней интеракции.

Прежде всего нужно учесть то проанализированное Дюркгеймом обстоятельство, что интегрированная в нормах структура общественных отношений *изначально* имеет моральный характер. Основным феноменом морали является обязующая сила норм, которые могут быть нарушены действующими субъектами. Поэтому все основные понятия, конститутивные для регулируемого нормами действия, уже содержат в себе моральное измерение, которое актуализуется и исчерпывается исключительно в оценке конфликтов и нарушений тех

Таблица 7

## Ступени интеракции, социальные перспективы и ступени морали

Типы действия	Когнитивные структуры						
	Перспективная структура	Структура поведенческого ожидания	Понятие авторитета	Понятие мотивации	Социальные перспективы		Ступени морального суждения
					перспектива	представление о справедливости	
Преконвенционный:  Управляемая авторитетом интеракция	Взаимонаправленная связь перспектив действия	Частный поведенческий образец	Авторитет эталонных личностей; извне санкционированное волеизъявление	Лояльность по отношению к отдельным лицам; ориентация на вознаграждение или наказание	Эгоцентрическая перспектива	Дополнительность повеления и послушания	1
Управляемое интересами сотрудничество						Симметрия возмещения ущерба	2

Таблица 7 (продолжение)

Типы действия	Когнитивные структуры						Ступени морального суждения
	Перспективная структура	Структура поведенческого ожидания	Понятие авторитета	Понятие мотивации	Социальные перспективы		
					перспектива	представление о справедливости	
Конвенционный:  Рольевое действие	Координация перспектив наблюдателя и участника	Социально обобщенный поведенческий образец: социальная роль	Интернализированный авторитет на индивидуального волеизъявления = лояльность	Обязанность вместо склонности	Перспектива первичной группы	Рольевая конформность	3
Руководствующая нормами интеракция		Социально обобщенные роли: система норм	Интернализированный авторитет надличностной коллективной воли = легитимность		Перспектива коллектива (системная моральная точка зрения)	Конформность с существующей системой норм	4



Таблица 7 (продолжение)

Типы действия	Когнитивные структуры					Ступени морального суждения
	Перспективная структура	Структура поведенческого ожидания	Понятие авторитета	Понятие мотивации	Социальные перспективы	
Постконвенциональный  Дискурс	Интеграция мировых перспектив и перспектив говорящего	Правило для проверки норм: принцип	Идеальная значимость вместилища социальной	Автономия вместо гетерономии	Перспектива принципов (общественный приоритет)	Ориентация на принципы справедливости
		Правило для проверки принципов: обоснования норм			Процедурная перспектива (принятие идеальных ролей)	Ориентация на процедуру обоснования норм

или иных норм. С построением социального мира и с переходом к руководствующейся нормами интеракции все социальные отношения приобрели *косвенным образом* нравственный характер. Золотые правила и повиновение законам представляют собой этические императивы, которые лишь согласуются с тем, что уже заложено в социальных ролях и в нормах, прежде чем разразится какой бы то ни было моральный конфликт: с дополнительностью поведенческих ожиданий и с симметрией прав и обязанностей.

Но, кроме этого, мы должны также учитывать то обстоятельство, что обеспечивающая достижение консенсуса точка зрения конформности в отношении ролевых ожиданий и норм лишь потому непринужденно следует из социально-когнитивного инвентаря, что социальный мир на конвенциональной ступени еще встроен в контекст жизненного мира и связан с достоверностями этого мира. Мораль еще не отделилась от нравственности, присущей той или иной частной жизненной форме, с которой мы безоговорочно свыклись, еще не обрела самостоятельности как мораль. Обязанности настолько вплетены в конкретные жизненные привычки, что могут получать свою очевидность из фоновых достоверностей. Вопросы о справедливости задаются здесь в кругу *всегда* уже разрешенных вопросов добропорядочной жизни. Религиозные или классические философские этики, делающие своей темой эту взаимосвязь нравственной жизни, понимают и оправдывают моральные феномены не из них самих, а из горизонта некой целокупности, понятой в священноисторическом или космологическом смысле.

Мы видели, как развязывается этот узел после введения гипотетической установки. Под рефлектирующим взглядом участника дискурса социальный мир рас-

падает на требующие своего оправдания конвенции; фактический состав наследуемых норм делится, с одной стороны, на факты социальной жизни, с другой стороны, на нормы — последние утратили свое прикрытие, исходившее от очевидностей жизненного мира, и должны получить оправдание в свете принципов. Таким образом, *ориентация на принципы справедливости* и, в конечном итоге, *на процедуру дискурсивного обоснования норм* вытекает из неизбежной морализации ставшего проблематичным социального мира. Таковы те представления о справедливости, которые на постконвенциональной ступени занимают место конформности в отношении ролей и норм.

На преконвенциональной ступени мы не можем говорить о представлениях о справедливости в том же смысле, что и на последующих ступенях интеракции. Социальный мир еще не конституирован здесь в указанном смысле. Социально-когнитивные понятия, которыми располагает ребенок, лишены четко очерченного измерения деонтологической значимости. Точки зрения, обладающие социально связующей силой, ребенку приходится заимствовать из того инвентаря, с помощью которого взаимно перекрещивающиеся перспективы действия интерпретируются в смысле властных отношений или внешних влияний. Поэтому преконвенциональные *представления о привязанности* или *лояльности* опираются либо на дополнительную между повелением и послушанием, либо на симметрию возмещения. Обе эти формы взаимонаправленности образуют натуралистический, внутренне присущий самой структуре действия зародыш представлений о справедливости. Но последние только на конвенциональной ступени воспринимаются *в качестве* таковых. И только на постконвенциональной ступени выявляется, так ска-

зать, истина мира преконвенциональных представлений, состоящая в том, что идею справедливости можно извлечь только из идеализированной формы взаимонаправленности, подчиненной дискурсу.

Этих указаний должно до поры до времени быть достаточно для придания убедительности тому обстоятельству, что между ступенями морального развития и социальными перспективами, с одной стороны, и ступенями интеракции — с другой, существуют структурные связи, которые получают свое оправдание в упорядоченности, приведенной в табл. 7. Конечно, эта упорядоченность только тогда может вынести груз задачи обоснования с точки зрения логики развития, когда в отношении самих ступеней межличностного взаимодействия можно показать то, что я до сих пор молчаливо подразумевал под термином «ступени», а именно что предложенная *иерархия типов действия* отражает взаимосвязь *логики развития*. Разумеется, эту предвосхищающую теоретическую характеристику я намеревался сделать очевидной посредством введения самих ступеней интеракции, а в особенности посредством реконструкции переходов от одной ступени к другой. Следовало, во-первых, показать, что из элементарных перспектив первого и второго лица и наблюдателя складываются все более усложняющиеся перспективные структуры, стремящиеся к децентрированному миропониманию субъектов, действующих с ориентацией на достижение взаимопонимания. С точки зрения *прогрессирующей децентрации миропонимания* ступени интеракции выражают в себе некое направленное и кумулятивное развитие. Во-вторых, в ходе определенных координирующих действий мы отличили эти ступени интеракции друг от друга. На преконвенциональной ступени деятельностные перспективы различных участ-

ников взаимодействия взаимно соотносятся друг с другом. На конвенциональной ступени с этими перспективами связывается перспектива наблюдателя. В завершение интегрируются сформированные на этом основании системы мировых перспектив и перспектив говорящего. Эти *фрагменты* свидетельствуют о том, что следующие друг за другом структуры перспектив образуют *дискретные целокупности*. В-третьих, мы видели, что в регулируемом нормами действии ясно выражена в преконвенциональных типах действия противоположность между управляемой авторитетом дополнителем и управляемой интересами симметрией преодолевается точно так же, как и в аргументативной игре — противоположность между ориентациями на достижение консенсуса или успеха, возникающая в отношениях между регулируемым нормами и стратегическим действием. Кажется, это обстоятельство подтверждает, что на той или иной более высокой ступени когнитивные структуры, присущие низшей ступени, замещаются, но в то же время и сохраняются в реорганизованном виде. Это с трудом поддающееся анализу отношение «снятия» *предшествующих структур*, конечно же, следовало бы детально показать на примере преобразований социально-когнитивной основы.

В рамках отдельных измерений мы все-таки можем констатировать определенные тенденции. К примеру, из более простых структур *поведенческого ожидания*, путем применения их к ним самим и их генерализации, могут быть получены более сложные структуры: обобщенное в социальном плане ожидание в отношении взаимонаправленных поведенческих ожиданий порождает нормы, а генерализованное применение норм к самим нормам порождает принципы, посредством ко-

торых могут быть нормированы сами нормы. Подобным же образом более сложные понятия *нормативной значимости* и *автономии* происходят из более простых понятий императивного волеизъявления и личной лояльности или из ориентации на удовольствие или неудовольствие. Центральная компонента значения того или иного элементарного понятия освобождается от своего контекста и заостряется таким образом, что в понятийной перспективе концепта более высокого уровня предшествующий концепт стилизуется как *противопонятие*. К примеру, авторитетные заявления эталонной личности на следующей ступени превращаются в *простой* произвол, контрастирующий с легитимным волеизъявлением; личная преданность или ориентация на удовольствие или неудовольствие оборачивается *просто* склонностью, контрастирующей с представлением об обязанностях. Сообразно тому и легитимность действительных норм на следующей ступени понимается как всего лишь фактическая, *просто* социальная значимость, противопоставляемая идеальной значимости, в то время как действие, исходящее из конкретных обязанностей, считается теперь чем-то гетерономным, противостоящим автономии.

Подобное раздвоение и обесценивание происходит и при переходе от понятия об извне налагаемом взыскании к понятиям стыда или вины, или при переходе от понятия естественной идентичности к ролевой тождественности или тождественности Я.<sup>43</sup> Такие указания программны по своей природе. Требуется уточненное понятие логики развития, чтобы со всей серьезностью

<sup>43</sup> Habermas J. Moralentwicklung und Ich-Identität // Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. F. a. M., 1974. S. 74 ff.

предпринять аналитические исследования такого рода и чтобы показать, каким образом социально-когнитивная оснащенность начальных ступеней может быть подвергнута процедурам рефлексии (применения соответствующих понятий к самим себе), обобщения и идеализирующего абстрагирования.

В связи с ходом предыдущих рассуждений выявляются те преимущества, которые могут возникать, если моральное развитие интерпретировать в рамках теории коммуникативного действия — преимущества как для более точного определения взаимосвязи между моральным суждением и социальным познанием, так и для обоснования моральных ступеней с точки зрения логики развития.

Прежде всего выявилась вариативность тех типов интеракции, в которых так или иначе воплощаются одни и те же перспективные структуры. Полностью децентрированное миропонимание развертывается только по линии тех поведенческих областей, которые не определяются конкуренцией. Оно становится рефлексивным при переходе от конвенционального действия к дискурсивной речи. Продолжение коммуникативного действия средствами аргументации характеризует ступень интеракции, которая дает повод выйти за пределы исследованных Селманом ступеней смены перспектив. Происходящая в аргументированной дискуссии интеграция мировых перспектив и перспектив говорящего образует место, где стыкуются социальное познание и постконвенциональная мораль.

Эти разъяснения дают некоторые преимущества при попытке обосновать ступени морального суждения с точки зрения логики развития. Как мы видели, кольберговские социальные перспективы, на которые возложено бремя предоставления такого доказательства, могут

быть подчинены ступеням интеракции, иерархически упорядоченным в соответствии со структурами перспектив и базовыми понятиями. При этом прежде всего становится ясно, каким образом представления о справедливости возникают из форм взаимонаправленности, присущих тем или иным ступеням взаимодействия. С переходом от регулируемого нормами действия к практическому дискурсу основные понятия руководствующейся принципами морали непосредственно проистекают из необходимой с точки зрения логики развития реорганизации наличного социально-когнитивного оснащения. Этим шагом социальный мир подвергается морализации, причем встроенные в социальные взаимодействия формы взаимонаправленности, становящиеся в ходе их разработки все более абстрактными, образуют как бы некое натуралистическое ядро морального сознания.

Оправдаются ли достигнутые здесь существенные интерпретативные успехи также и в плане исследовательской стратегии, будет видно на другом уровне. Для начала я хотел бы использовать предложенные реконструкции только для того, чтобы прояснить некоторые затруднения, с которыми теории Кольберга приходилось бороться последние годы.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> При этом я не стану углубляться в критику методического образа действий: *Kurtines W., Greif E.* The development of moral thought // *Psychological Bulletin.* 1974. 81. P. 453 ff; см. также: *Oser F.* Die Theorie von L. Kohlberg im Kreuzfeuer der Kritik — eine Verteidigung, *Bildungsforschung u. Bildungspraxis.* 1981. 3. S. 51 ff. В настоящем месте я также не могу обсуждать и важный вопрос транскультурной действительности иерархической модели: *Gibbs J. C.* Kohlberg's Stages of Moral Judgement // *Harvard Educ. Rev.* 1977. 47. P. 5 ff.

V. Аномалии и проблемы.  
Вклад в построение теории

Обсуждение кольбергова подхода сосредоточивает сегодня прежде всего на *четырёх проблемах*. Поскольку до сих пор не удалось экспериментально подтвердить гипотетически введенную шестую ступень морального суждения, спрашивается, может ли вообще, и если может, то в каком смысле, на постконвенциональном уровне идти речь о каких-либо *естественных* ступенях. Случаи регрессии в позднем юношеском возрасте, то есть на третьем десятилетии жизни, заставляют, далее, усомниться в том, правильно ли выбрана *нормативная точка отсчета морального развития*, то есть, прежде всего, могут ли способности суждения и действия, присущие зрелому в моральном отношении взрослому человеку, быть адекватно определены в свете когнитивистских и формалистических теорий. Как и прежде, остается проблематичным и то, каким образом можно ввести в иерархическую модель группу *релятивистов* или *приверженцев ценностного скептицизма*. И наконец, открытым остается вопрос, как связать структуралистскую теорию с познаниями в области психологии Я, с тем чтобы оказались учтены и *психодинамические аспекты формирования суждений*. Природа этих проблем станет более понятна, если выяснить, какую степень свободы приобретает подросток с переходом от регулируемого нормами действия к дискурсу и с обретением дистанции по отношению к естественным образом сформированному социальному миру (1); какие проблемы возникают в опосредовании между моралью и нравственностью, коль скоро социальный мир подвергается морализации и отрезается от притока достоинств жизненного мира (2); какого выхода ищет

юноша, останавливаясь на дистанцировании от обесцененного мира традиционных норм и не предпринимая дальнейших шагов, для того чтобы полностью реорганизовать все социально-когнитивное оснащение конвенциональной ступени (3); и какие разногласия обнаружатся между моральными суждениями и действиями, если не удастся отделить друг от друга установку на успех и установку на достижение взаимопонимания (4).

(1) За последние десятилетия Кольберг не раз пересматривал свою оценочную схему. Во всех ли отношениях его новейший оценочный метод, в основе которого лежит *Standard Form Scoring Manual*,<sup>45</sup> представляет собой некое улучшение, — это вопрос, на который я не дал бы безоговорочно утвердительного ответа; теории, развиваемые в традиции Пиаже, при кодировке ответов требуют теоретически организованного герменевтического истолкования, которое нельзя застраховать от случайной ошибки, то есть перевести на операциональные рельсы в целях нейтрализации весьма сложного комплекса предпонимания. Как бы там ни было, вновь предпринятое оценивание материалов опроса заставило Кольберга опустить введенную им поначалу шестую ступень, поскольку в продольных исследованиях (проведенных в США, Израиле и Турции) ей не нашлось уже никаких очевидных подтверждений. Сегодня он медлит с решением вопроса о том, идет ли в случае ступени 6 речь о некоей психологически идентифицируемой естественной ступени или о некоей «философской конструкции».<sup>46</sup> Если бы такой пересмотр

<sup>45</sup> Colby A. Evolution of a moral-developmental theory // Damon W. (Ed). Moral Development. San Francisco, 1978. P. 89 ff.

<sup>46</sup> Кольберг подчеркивает, что шестая ступень конструировалась на материале немногочисленных элитных примеров и, в числе прочего, на высказываниях Мартина Лютера Кинга: «Такие элитные фигу-

основывался не на одних только проблемах измерения, то он, конечно, затронул бы и статус пятой ступени. Ведь как только мы оставим попытку вообще различать какие-либо ступени на постконвенциональном уровне, перед нами сразу же встанет вопрос, репрезентируют ли моральные суждения, руководствующиеся принципами, некую естественную ступень *в том же смысле*, что и суждения, размещенные на преконвенциональной и конвенциональной ступенях.

В свете теории дискурса я подспудно предпринял уже *иную* интерпретацию двух последних ступеней морального развития и провел различие между ориентациями на всеобщие принципы, с одной стороны, и ориентацией на процедуру обоснования возможных принципов, с другой (см. табл. 7). При этом принципы, независимо от того, приписываются ли они утилитаристским, естественноправовым или кантианским этикам, уже не служат более основанием какой бы то ни было ступенчатой дифференциации. Сообразно этому предложению, релевантное различие возникает только между двумя *ступенями рефлексии*. На пятой ступени принципы рассматриваются в качестве некоей последней основы, не нуждающейся в дальнейшем обосновании, тогда как на шестой эти принципы не только применяются с известной гибкостью, но и явным образом релятивизируются в отношении процедур оправдания. Конечно, эта дифференциация рефлексивных ступеней должна получить свою значимость в рамках определенной нормативной теории. Следует показать, что личность, которая доверяет легитимирующей силе процедуры обо-

---

ры не подтверждают существования шестой ступени в качестве естественной ступени развития» (Philosophic issues in the Study of Moral Development. MS. Cambridge. June 1980).

снования, а не только очевидности всеобщих принципов, может с большим успехом противостоять скептическим возражениям, а потому и выносить суждения с большей последовательностью. С другой стороны, существуют философские этики, оспаривающие эту приверженность процедурам и настаивающие на том, что процедура морального обоснования не обладает никаким иным статусом и не достигает чего-либо большего, нежели универсальный нравственный принцип. Пока этот спор между философами не улажен, основные допущения этики дискурса следовало бы отстаивать там, где они конкурируют с другими философскими воззрениями, а не понимать натуралистически, как высказывания о ступенях, естественным образом присущих моральному сознанию. Во всяком случае в самой этике дискурса нельзя почерпнуть никаких оснований для овеществляющего толкования, которое придавало бы *ступеням рефлексии* статус естественных *ступеней развития*, представленных во внутренней психической сфере.

Но если для принятия некоторых постконвенциональных ступеней отсутствует эмпирическая очевидность, то проблематичным становится и описание, предлагаемое Кольбергом для пятой ступени. Существует, по крайней мере, подозрение, что идеи общественного договора и наибольшей пользы для наибольшего числа людей находятся во власти специфических традиций, распространенных прежде всего в англосаксонских странах, и представляют собой определенное для особой культуры содержательное выражение морального суждения, руководствующегося принципами.

Присоединяясь к соображениям Дж. Гиббса, Томас Маккарти к тому же обращает наше внимание на то, что отношение сведущего в моральной теории психо-

лога к своим подопечным методически релевантным образом меняется, коль скоро они достигают постконвенционального уровня и принимают гипотетическую установку по отношению к своему социальному миру: «Я склонен предположить, что подход Кольберга помещает субъекта, находящегося на более высокой ступени морального развития, по крайней мере в том, что касается его компетенции, на том же самом рефлексивном или дискурсивном уровне, что и сведущего в морали психолога. Мышление субъекта отличается теперь своей децентрированностью, дифференцированностью и рефлексивностью, что является условием для вступления в сферу аргументации теоретика морали. Тем самым начинает разрушаться асимметрия между дорефлексивным и рефлексивным, между действующими теориями и истолкованиями, которые лежат в основе реконструктивной модели. Субъект в состоянии теперь спорить с теоретиком о вопросах морали».<sup>47</sup>

В той же связи Маккарти проводит параллель между социоморальным и когнитивным развитием: «Пиаже считает, что фундаментальные функции разума неизвестны индивиду на низших ступенях познания. На высших же уровнях субъект может подвергать рефлексии первоначально скрытые мыслительные операции и имплицитные познавательные достижения более ранних ступеней, то есть он может включиться в эпистемологическую рефлексию. Тем самым субъект, по крайней мере, в том, что касается компетенции, помещается на том же самом дискурсивном уровне, что и специалист в области когнитивной психологии. Здесь тоже начинает разрушаться асимметрия между неот-

рефлектированным умением (know-how) субъекта и рефлексивным знанием (know-that) исследователя. Субъект теперь в состоянии спорить с теоретиком о структуре и условиях познания».<sup>48</sup> На уровне формальных операций взрослый человек рефлексивно усвоил то интуитивное знание, которое прежде давало ему возможность успешно справляться со своими задачами. Тем самым он обрел способность разворачивать далее конструктивные процессы обучения средствами реконструкции. В принципе, в поле его компетенции попадают отныне и реконструктивные науки.

В отношении методологии этих наук отсюда следует, что психолог, желающий проверить свои допущения на формально-операциональной стадии, имеет дело с такими испытуемыми, к которым он принципиально должен относиться как к *равным* участникам в деле этой научной реконструкции. Сама теория учит его тому, что на этой ступени исчезает та асимметрия, которая на предыдущих ступенях имела место между дорефлексивными достижениями и попыткой их рефлексивного охвата. Пока пользующийся реконструктивным методом психолог видит самого себя стоящим в открытом горизонте исследовательского процесса, результаты которого нельзя предвосхитить, он вынужден признавать *равный статус* за испытуемыми, находящимися на высшей ступени компетенции.

То же самое справедливо для тех опрошенных, которые решают предложенные им моральные дилеммы из установки участника дискурса, выносящего постконвенциональные суждения. Насколько такие участники разделяют перспективу проводящего опрос специалиста в области психологии морали, их суждения не имеют

<sup>47</sup> McCarthy Th. A. Rationality and relativism // Thompson J. B., Held D., Habermas J. Critical Debates. London, 1982. P. 74.

<sup>48</sup> Ibid.

всего лишь характер высказываний, наивно порождаемых неким интуитивным пониманием правил. Испытуемые, принадлежащие постконвенциональному уровню, настолько втягиваются в предприятие моральной философии, а именно в реконструкцию основополагающих повседневных моральных интуиций, что выносимые ими моральные суждения уже не только *отражают* дотеоретическое знание, то есть дают ему дорефлексивное выражение, но и *истолковывают* его в качестве начатка теоретического знания. Сформулированные на основании принципов моральные суждения невозможны без начальных шагов по реконструкции основополагающих моральных интуиций и потому *in nuce\** уже обладают смыслом морально-теоретических суждений. Как только постконвенциональное мышление выходит за пределы традиционного мира норм, оно попадает на ту же арену, на которой разворачивается и спор теоретиков морали; этот спор приводится в движение историческим опытом, и на время его можно разрешить, прибегая к философской аргументации, но не к путям развития, идентифицируемым средствами психологии.

(2) Нелегко разобраться в другом комплексе проблем, вызвавшем в последние годы обширную дискуссию. Дискуссия была развязана сообщениями Н. Хаана<sup>49</sup> и С. Гиллиган.<sup>50</sup> Непосредственным поводом послужили сомнения в том, не уводит ли в определенных критических случаях поступенное упорядочение моральных суждений слишком далеко от интуитивного понимания испытуемого субъекта, чувствительного к во-

<sup>49</sup> Haan N. Two Moralities in Action Context // J. Pers. Soc. Psych. 1978. 36.

<sup>50</sup> Gilligan C. In a different Voice: Women's Conceptions of Self and Morality // Harv. Ed. Rev. 1977. 47. P. 481 ff.

\* В зародыше (*lat.*).

просам морали. Речь при этом идет, с одной стороны, о женщинах, высказывания которых следовало бы отнести к третьей ступени, хотя сами они склонны предполагать за собой более высокую моральную зрелость, а с другой стороны — о тех испытуемых, которые помещаются на уровень релятивистского ценностного скептицизма (ступень 4½, см. ниже), хотя их высказывания представляются, скорее, более зрелыми, чем обычные постконвенциональные суждения. Гиллиган и Мерфи напоминают о том, что по критериям Кольберга в среднем больше половины населения США осталось бы за пределами постконвенционального уровня морального сознания. Но прежде всего они ссылаются на данные исследования, говорящие о том, что в одной выборке большинство из 26 опрошенных, которые после применения пересмотренного метода оценивания были помещены сначала на постконвенциональную ступень, позднее откатились на релятивистские позиции (4½).<sup>51</sup> Хотя Кольберг оспаривает те факты, на которые в первую очередь опираются его критики<sup>52</sup> — завышенное представление о себе у испытуемых женского пола на нижних ступенях и случаи не поддающейся теоретическому объяснению регрессии — дискуссия привлекла внимание к проблемам, которые, если говорить на традиционном философском языке, связаны с отношением между моралью и нравственностью.

Гиллиган и Мерфи утверждают (ссылаясь на монографию Перри о преодолении абсолютистского мышле-

<sup>51</sup> Gilligan C. Murphy J. M. The Philosopher and the Dilemma of the Fact // Kuhn D. (Ed). Intellectual Development Beyond the Childhood. San Francisco, 1980. После окончания моей рукописи появилась соответствующая монография: Gilligan C. In a different Voice. Cambridge, 1982.

<sup>52</sup> Kohlberg. 1982.



ния в позднем подростковом возрасте<sup>53</sup> и обращаясь к допущениям Ригеля относительно постформальных операций),<sup>54</sup> что имеет место постконвенциональное развитие, ведущее от кольберговских ступеней 5 и 6 (post-conventional formal:\* PCF) к ступени, которую они называют «контекстуальным релятивизмом» (postconventional contextual:\*\* PCC). На этой ступени взрослый человек, достигший моральной зрелости благодаря прошлым конфликтам и приобретенному опыту, научается преодолевать те абстракции, которыми обременена строго деонтологическая мораль справедливости кантовского образца, абсолютизирующая точку зрения нормативной правильности. Эта *релятивистская этика ответственности* настраивается на реальные, а не только на гипотетически взвешиваемые дилеммы; она учитывает сложность жизненных ситуаций, связывает аспект справедливости с аспектами заботы и ответственности за доверившихся нам людей и, выходя за рамки абстрактного понятия автономии, требует более широкого понятия о зрелой личности: «В то время как логические понятия равенства и взаимонаправленности могут поддерживать основанную на принципах мораль универсальных прав и взаимного уважения, опыт морального конфликта и выбора как будто указывает, скорее, на особые обязательства и ответственность за последствия, которые могут быть предусмотрены и поняты только в рамках более контекстуальной системы

<sup>53</sup> Perry W. B. Forms of intellectual and ethical development in the college years. New York, 1968.

<sup>54</sup> Riegel K. Dialectical Operations, Human Development. 1973. Vol. 16. P. 345 ff; см. также Riegel K. (Hrsg.). Zur Ontogenese dialektischer Operationen. F. a. M., 1978.

\* Постконвенциональные формальные (англ.).

\*\* Постконвенциональная контекстуальная (англ.).

отношений. Равновесие между двумя этими точками зрения кажется нам ключом к пониманию морального развития взрослого человека. По нашему мнению, это потребует такой реструктуризации морального мышления, чтобы оно одновременно и включало в себя, и преодолевало принципиальное понимание высших ступеней в иерархии Кольберга.<sup>55</sup>

При этом позиция приверженца этики ответственности отличается от позиции ценностного скептицизма (на переходной стадии 4½); пусть и обе они релятивистские, но только контекстуальный релятивизм одновременно и опирается на этический формализм, и преодолевает его.

С точки зрения этики дискурса, дело обстоит несколько иначе. Фактически Гиллиган и Мерфи обсуждают проблемы, связанные с уже осуществленным переходом к морали, руководствующейся принципами. Последняя возникает, как мы видели, в результате своеобразной работы абстракции, которая лишает социальный мир как совокупность легитимно упорядоченных межличностных отношений его естественной стабильности и заставляет искать ему оправдание. Своей неколлективной фактичностью социальный мир обязан прежде всего укорененности в действенных в силу наивной привычки конкретных жизненных формах, которые остаются за спиной действующих субъектов в качестве бесспорного, до какой бы то ни было рефлексии присутствующего фона. Субъекты коммуникативного действия обладают эксплицитным знанием о существующих институциональных порядках, с которыми они со-

<sup>55</sup> Gilligan C., Murphy J. M. Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: a Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory. Hum. Developm. 1980. P. 159 ff.

относятся в своих речевых действиях; но на конвенциональной ступени это знание остается настолько тесно сплетено с имплицитными фоновыми достоверностями частных жизненных форм, что состав норм, получивших intersubjective признание, приобретает абсолютную действенность. Если же теперь социальный мир подвергается морализации с позиции участника дискурса, принявшего гипотетическую установку, и тем самым извлекается из тотальности жизненного мира, то разделяется и это слияние действенности и социальной значимости. В то же время практическое единство привычной повседневной коммуникации распадается на нормы и ценности, то есть на ту часть практического, которая может подпасть под требование морального оправдания с точки зрения деонтологической значимости, и на другую, не поддающуюся морализации его часть, которая охватывает особые ценностные конфигурации, интегрированные в том или ином коллективном или индивидуальном образе жизни.

Культурные ценности, сросшиеся и воплощенные в тотальностях жизненных форм и жизненных историй, пронизывают ткань повседневной коммуникативной практики, в которой выражается экзистенция и обеспечивается тождественность действующих субъектов и от которой они не могут дистанцироваться таким же образом, как и от институциональных порядков их социального мира. Культурные ценности тоже трансцендируют фактический ход действий; уплотняясь, они образуют исторические и биографические узлы ценностных ориентаций, в свете которых субъекты могут отличать «добропорядочную жизнь» от воспроизводства их «голой жизни». Но идеи добропорядочной жизни не относятся к тем представлениям, которые просто маячат впереди в виде абстрактного долженствования; групповая и ин-

дивидуальная тождественность выражается в них настолько, что они образуют интегральную составную часть той или иной культуры или личности. Кто ставит под вопрос жизненные формы, в которых образуется его собственная тождественность, должен поставить под вопрос и свое собственное существование. Дистанция, вырабатываемая в таких критических жизненных ситуациях, имеет иной вид, нежели отстояние занятого проверкой норм участника дискурса от фактичности наличных установлений.

Таким образом, формирование моральной точки зрения идет рука об руку с дифференциацией внутри практической сферы: *моральные вопросы*, которые в принципе могут быть рационально разрешены в аспекте допускающих обобщение интересов или в аспекте *справедливости*, отличаются теперь от *оценочных вопросов*, которые в наиболее всеобщем аспекте предстают как вопросы *добропорядочной жизни* и подлежат рациональному обсуждению только *внутри* горизонта исторически конкретной жизненной формы или индивидуального образа жизни. Конкретная нравственность наивно привычного жизненного мира может быть охарактеризована тем, что моральные вопросы связываются с оценочными в еще один неразрешимый узел, тогда как в рационализированном жизненном мире вопросы морали получают самостоятельность в противопоставлении проблемам добропорядочной жизни: сначала они должны быть разрешены автономно, то есть *как* вопросы справедливости. В этом «сначала» и выявляется та проблема, которая рассматривается под титулом «этики ответственности».

Ведь за тот выигрыш в рациональности, к которому приводит обособление вопросов справедливости, тоже приходится заплатить свою цену. Вопросы добропоряд-

дочной жизни обладают тем преимуществом, что на них можно ответить исходя из горизонта очевидностей жизненного мира. Они с самого начала показывают себя как привязанные к контексту и потому *конкретные* вопросы. Соответствующие ответы сохраняют ту *мотивирующую действия* силу, которая присуща всегда предполагаемой в этих контекстах жизненной форме. В рамках конкретной нравственности, в которых движется конвенциональная мораль, моральные суждения заимствуют как свою конкретность, так и мотивирующую действия силу из своей внутренней связанности с идеями добропорядочной жизни и институционализованной нравственности. Проблематизация на этой ступени не проникает настолько глубоко, чтобы в результате оказались утрачены преимущества существующей нравственности. Но именно это происходит с переходом к постконвенциональной морали. Та абстрагирующая работа, в ходе которой социальный мир подвергается морализации и тем самым отрывается от своего образованного жизненным миром заднего плана, приводит к двум последствиям: введением строго деонтологических точек зрения моральные вопросы таким образом изымаются из своих контекстов, что моральные ответы сохраняют за собой лишь присущую усмотрениям силу рациональной мотивировки.

Однако моральные вопросы никогда не задаются ради них самих; они возникают вместе с заинтересованностью в том, чтобы получить некое руководство к действию. *Поэтому лишенные мотивировок ответы на изъятые из их контекстов вопросы должны быть возвращены в сферу практики.* Для того чтобы оказаться действенной в практическом плане, мораль должна восполнить потери, понесенные конкретной нравственностью, с которой она пока примиряется ради получе-

ния когнитивных преимуществ. Демотивированные ответы на деконтекстуализованные вопросы могут достичь практической действительности, если будут разрешены *две вытекающие отсюда проблемы*: в равной мере должны быть отменены абстрагирование от контекстов действия и отрыв дающих рациональную мотивировку усмотрений от эмпирических установок. Любая когнитивистская мораль заставит действующего субъекта столкнуться с вопросами *специфического для данной ситуации применения моральных усмотрений и их закрепления в качестве мотивации*.<sup>56</sup> И обе проблемы могут быть разрешены только в том случае, если к моральному суждению что-то *добавляется* — герменевтическое усилие или интернализация властного авторитета.

Конструирование «ступени» контекстуального релятивизма вызвано недостаточным осознанием основной проблемы, состоящей в должном опосредовании между моралью и нравственностью. С. Гиллиган не проводит, прежде всего, достаточного различия между *когнитивной проблемой* применения и *мотивационной проблемой* закрепления моральных усмотрений. Поэтому она склоняется к тому, чтобы отличать постконвенциональный формализм (PCF) от постконвенционального контекстуализма (PCC) по их отношению к гипотетически взвешиваемым или, соответственно, актуальным ситуа-

<sup>56</sup> Универсальная проблема применения норм к ситуациям действия ставится уже на конвенциональной ступени морального суждения и интеракции; здесь речь идет об особом заострении этой проблемы, которое имеет место, когда вскрываются взаимосвязи, в которых нормы, с одной стороны, и ситуации действия — с другой, *отсылают друг к другу* как составляющие *одной и той же* жизненной формы, то есть когда они предварительно скоординированы между собой. Ср.: Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960.

циям действия. Но вопрос о том, сделаю ли я то, что должен сделать, затрагивает только мотивационную сторону проблемы опосредования. Другая сторона этой проблемы имеет когнитивную природу: как мне в данной ситуации, для того чтобы действовать в соответствии с ней, следует понимать всеобщее предписание, которое говорит лишь о том, что я должен делать.

Во-вторых, С. Гиллиган не сознает, что обе эти проблемы возникают лишь после того, как мораль уже абстрагирована от нравственности, а на основной вопрос моральной философии о возможности обоснования норм уже получен ответ в духе когнитивистской этики. Вопрос о специфическом для данного контекста применении всеобщих норм нельзя смешивать с вопросом об обосновании. Поскольку моральные нормы не содержат в себе уже и правила их применения, действие, исходящее из морального усмотрения, требует дополнительно способности герменевтического разумения или, по словам Канта, рефлектирующей способности суждения. Но отсюда ни в коей мере не вытекают следствия, которые поставили бы под вопрос ранее принятое решение в пользу позиции универсализма.<sup>57</sup>

В-третьих, контекстуальный релятивизм должен восполнить те недостатки, которые выявляются на постконвенциональном уровне морального суждения, если не удастся справиться с обеими вышеозначенными проблемами. О *моральном ригоризме* мы можем говорить, когда отсутствует герменевтическая восприимчивость к проблеме применения и когда абстрактные моральные

<sup>57</sup> Kuhlmann W. Reflexion und kommunikative Erfahrung. F. a. M., 1975; Böhler D. Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode // Fuhrmann M., Jauf H. R. Pannenberg W. (Hrsg). Text und Applikation, München, 1981. S. 483 ff; Habermas. 1981. Bd 1. S. 193 ff.

усмотрения применяются непосредственно к конкретным ситуациям: *fiat justitia, pereat mundus*.<sup>\*</sup> Противопоставление этики склонности и этики ответственности, предпринятое Максом Вебером, в значительной своей части питается этой популярной критикой Канта. Об *интеллектуализации* мы говорим, когда моральные абстракции выполняют функции защиты. С. Гиллиган склонна опрометчиво считать эти *недостатки* признаками *нормальной* ступени постконвенционального мышления (PCF).

Наконец, она увязывает различие между PCF и PCC с противоположностью между ориентацией на справедливость, с одной стороны, и ориентацией на заботу или ответственность в отношении определенного круга лиц — с другой, и выдвигает гипотезу, согласно которой эти ориентации неравномерно распределены между двумя полами.

Однако если уяснить себе:

что в строгом смысле «моральная точка зрения» конституируется только с переходом от второй ступени интеракции к третьей посредством того,

что социальный мир подвергается морализации из гипотетической установки участника аргументации и отщепляется от жизненного мира;

что в результате деонтологической абстракции вопросы справедливости отделяются от вопросов добропорядочной жизни;

что моральные вопросы отрываются тем самым от своих контекстов точно так же, как и ответы на них — от своих эмпирических мотивов;

и что из этого отрыва вытекает необходимость контекстного подхода к применению моральных усмотрений и их особого мотивационного закрепления, —

<sup>\*</sup> Пусть погибнет мир, но да пребудет справедливость (лат.).

то решение этой проблемы требует опосредования между моралью и нравственностью, выходящего за пределы того, чего могут достичь моральные суждения в рамках деонтологической этики. Поэтому вряд ли имеет смысл дополнять или подвергать пересмотру ступени морального суждения. Обе вышеупомянутые проблемы лежат на другом уровне, нежели способность выносить моральные суждения; они требуют развития способностей, относящихся к другой категории, а именно разума и восприимчивости к контексту, с одной стороны, и автономного самоуправления, с другой. Критические замечания, высказанные в ходе развязанной С. Гиллиган дискуссии,<sup>58</sup> можно сгруппировать исходя из следующих позиций.

#### Когнитивная проблема применения

(а) Те, кто хотел бы дополнить моральные ступени Кольберга либо еще одной постконвенциональной ступенью (С. Гиллиган), либо введением некой параллельной ступенчатой иерархии (Н. Хаан), не проводят достаточно четкого различия между моральными и оценочными вопросами, между вопросами справедливости и вопросами добропорядочной жизни. Применительно к индивидуальному образу жизни последнему соответствует различие между аспектами самоопределения и

самоосуществления.<sup>59</sup> Зачастую вопросы о более предпочтительных жизненных формах или жизненных целях, а также вопросы, связанные с оценкой характера и образа действий, ставятся лишь после того, как уже получены ответы на моральные вопросы в более узком смысле слова.<sup>60</sup> Впрочем, определенная с позиции этики дискурса моральная точка зрения не допускает рядом со справедливостью или нормативной правильностью никаких конкурирующих точек зрения *равного ранга*. Если в действенных нормах должны быть воплощены допускающие свое обобщение интересы, то в нормативной значимости уже учтен принцип всеобщего благодеяния (*principle of beneficence*\* Франкена<sup>61</sup>) или принцип не наносящей никаких привилегий заботы и ответственности за других (*care and responsibility* — насколько в этих понятиях представлены *моральные* принципы).

(б) Формулировка морального принципа в рамках этики дискурса исключает также ограничение сферы

<sup>59</sup> Habermas. 1981. Bd 2. S. 147 ff.

<sup>60</sup> Это имеет место, например, в исследованных С. Гиллиган случаях принятия решения в пользу аборта: последствия, к которым такое решение приведет в отношениях с другом или супругом, в профессиональной карьере жены и мужа, в семейной жизни и т. д., принимаются во внимание лишь тогда, когда сам аборт представляется в моральном отношении допустимым. Подобным образом дело обстоит и с проблемами развода или половой неверности. Оба случая, описываемые Гиллиган и Мерфи (1981), подтверждают: только в том случае, если сама половая неверность представляется без сомнения допустимой в моральном отношении, приобретает значение вопрос о том, при каких обстоятельствах *утаивание* фактического положения дел от человека, которого это непосредственно и опосредованно касается, является в меньшей степени оскорбительным и в большей степени щадящим, нежели незамедлительное признание в нем.

<sup>61</sup> Frankena W. K. Ethics, Englewood Cliffs. 1973. P. 45 ff.

\* Принцип благодеяния (англ.).

<sup>58</sup> Прежде всего: Kohlberg L., Candee C. The Relationship between Moral Judgement and Moral Action. MS. Cambridge, 1980; Tilmann Habermas. Responsibility and its Role in the Relationship between Moral Judgement and Action. MS. Cambridge, 1981; Nunner-Winkler G. Two Moralities? A critical discussion of an ethic of care and responsibility vs. An ethic of rights and justice // Gewirth J., Kurintz W. (Eds). Morality and Moral development, Basic Issues in Theory and Research (готовится к печати).

действия морального суждения, производимое в рамках этики склонности. Учет прямых и побочных действий, к которым предположительно поведет всеобщее применение в существующих контекстах какой-либо спорной нормы, не нуждается в какой бы то ни было *дополнительной* точке зрения в рамках этики ответственности. Правда, и будучи истолкованным с позиции этики дискурса практический разум требует практической проницательности в применении правил. Но из-за обращения к этой способности практический разум не встраивается в горизонт определенной эпохи или особой культуры. В сфере применения тоже возможны процессы обучения, руководствующиеся универсалистским содержанием применяемой нормы.

(в) Принятие идеальных ролей служит ключом к обоснованию процедурного типа. Оно требует выполнения весьма существенных когнитивных операций. Последние в свою очередь внутренне взаимосвязаны с мотивами и чувственными установками, например эмпатией. Участие в судьбе «ближнего», который зачастую оказывается самым дальним, в случаях социокультурной дистанции является необходимым эмоциональным условием, для того чтобы со стороны участника дискурса можно было ожидать определенных когнитивных достижений. Подобные связи между познанием, способностью вчувствования и любовью к ближнему могут приобрести значимость для применения всеобщих норм с герменевтической восприимчивостью к контексту. Эта осуществляемая в ходе обоснования и применения норм интеграция познавательных достижений и чувственных установок характерна для любой *зрелой* способности морального суждения. Только это понятие о зрелости обращает наше внимание на проявления морального ригоризма как на то, что наносит

ущерб способности суждения; однако оно не должно приноситься в постконвенциональное мышление *извне*, в смысле противоположности между этикой любви и этикой законоустановлений, а должно вытекать из адекватного описания наивысшей моральной ступени как таковой.<sup>62</sup>

### Мотивационная проблема закрепления

(а) Те, кто хотел бы дополнить кольберговы моральные ступени в указанном смысле, не проводят достаточно четкого различия между развитием морали и развитием Я. В системе личности моральной способности суждения соответствуют механизмы контроля за поведением или структуры Сверх-Я. Последние формируются на высших ступенях только при дистанцировании от социального мира и в размежевании с ним как с нормативно интегрированной структурой отношений, свойственной тому или иному общественному окружению; структуры Сверх-Я допускают анализ в базовых социально-когнитивных терминах, относящихся к регулируемым нормами действию. Напротив, тождественность Я формируется в более комплексных взаимосвязях коммуникативного действия, а именно в обращении со структурами объективного, социального и субъективного мира, постепенно выделяющихся из контекстов жизненного мира.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Впрочем, в морально-теоретическом отношении молодой Гегель был еще кантианцем, когда разрабатывал историческую противоположность между христианской этикой любви и иудейской этикой закона. См. ранние произведения в издании Зуркампа.

<sup>63</sup> О понятии тождественности и концепции развития Я см.: Habermas. 1976. S. 67 ff; Döbert, Habermas, Nunner-Winkler. 1977. S. 9 ff; Noam G., Kegan R. Soziale Kognition und Psychodynamik // Edelstein, Keller. 1982. S. 422 ff.

(б) Постконвенциональное разъединение морали и нравственности означает, что основные моральные воззрения не перекрываются более самоочевидностями культуры, достоверностями жизненного мира вообще. Тем самым и усмотрения лишаются устоявшихся в культуре эмпирических мотивировок. Чтобы устранить возникающий в результате этого разлад между моральными суждениями и моральными действиями, нужна система внутренних механизмов контроля за поведением, которые безоговорочно принимают к руководству основанные на принципах моральные суждения и дают индивиду возможность *управлять самим собой*; эта система должна функционировать автономно, то есть независимо от мягкого, но тем не менее все же внешнего давления со стороны фактически признанных, легитимных порядков. Этим условиям может удовлетворить только полная интернализация нескольких в высшей степени абстрактных и всеобщих принципов, которые, согласно этике дискурса, открываются как принципы, имплицитно содержащиеся в процедуре обоснования норм. Теперь эти постконвенциональные структуры Сверх-Я можно *протестировать*, в том числе и поверяя ответы на вопросы типа «Что я должен делать?» ответами на вопросы типа «Что я стал бы делать?». Такие «суждения ответственности», которыми спрашиваемый выражает свое *намерение* также и действовать в соответствии со своими моральными суждениями или свою *уверенность* в этом, все еще находятся на том же когнитивном уровне, что и моральные суждения. Даже если их позволительно интерпретировать как выражение той или иной склонности, все же, *будучи суждениями*, они никоим образом не могут гарантировать согласованности между суждениями и действиями. Возможно, *такого рода* мотивационное закрепление, без

которого нельзя претворить в действие постконвенциональную мораль, заключено в структуре способности к действию, то есть входит в состав социально-когнитивной осястки, преобразованной в постконвенциональном плане. Однако удовлетворяют ли на деле психодинамические процессы потребностям этой структуры, явствует не из *ответов* на вопросы типа «Почему непременно я?», а только из самой практики.<sup>64</sup>

(в) Даже когда удастся перейти к постконвенциональной ступени морального суждения, недостаточная мотивационная закрепленность может ограничивать способность к автономному действию. *Одной* особенно примечательной формой проявления этой рассогласованности между суждением и действием является интеллектуализация, благодаря чему тщательно разработанная моральная оценка явно выраженных конфликтов, к которым приводят те или иные действия, используется для защиты от конфликтов, вызываемых теми или иными влечениями и остающихся скрытыми.

(3) Третью трудность составляет группа моральных суждений, понудивших Кольберга ввести промежуточный тип 4½. Речь идет о релятивистских высказываниях, которые производятся, скорее, со стратегической, нежели с моральной точки зрения. Сперва Кольберг и его соратники склонялись к тому, чтобы подчеркивать их сходство с инструментальным гедонизмом второй ступени. С другой стороны, они не могли располагать эти суждения на преконвенциональной ступени, поскольку испытуемые этого типа использовали аргументацию более высокого уровня; гипотетическая установ-

<sup>64</sup> В этом отношении Кольберг и Кэнди (1981) возлагают на «*responsibility-judgements*» (суждения ответственности) чересчур тяжелые задачи.

ка, исходя из которой они оценивали социальный мир, не подвергая его морализации, также говорила в пользу родства их высказываний с суждениями, относящимися к постконвенциональной ступени. Поэтому Кольберг локализовал эти суждения в промежутке между конвенциональным и постконвенциональным уровнем; он поместил их на переходной стадии, которая нуждается, скорее, не в структурном описании, а в объяснении с точки зрения психодинамики, как проявление еще не преодоленного критического подросткового возраста.<sup>65</sup> Такая интерпретация неудовлетворительна, поскольку она не в состоянии объяснить возможность стабилизации этого уровня суждений. В пользу стабилизации говорит, кроме прочего, тот факт, что ценностный скептицизм «ступени» 4½ претерпел также философскую проработку и по линии Вебера-Поппера отстаивается как позиция, заслуживающая серьезного внимания.

Эмпирически обоснованный ценностный скепсис, объединяющий субъективистские подходы в этике, подвергает сомнению фундаментальное рационалистическое допущение, на котором основывается также и кольбергова теория морального развития. Современный приверженец ценностного скептицизма оспаривает возможность того, чтобы моральные вопросы разрешались с помощью приведения веских оснований, то есть неким intersubjektivno обязующим образом; он проводит метаэтические исследования, которые должны объяснить, как обманчивый характер возникающих в повседневной жизни моральных состояний укоренен в нашем языке. Только психология — это, конечно, не тот форум, на который следовало бы вынести спор

<sup>65</sup> Döbert R., Nunner-Winkler G. Adoleszenzkrise und Identitätsbildung. F. a. M., 1975.

между скептиком и когнитивистом.<sup>66</sup> Он должен вестись с использованием философских аргументов — во всяком случае, из этого исходит теория развития морального сознания. Психология же должна уметь объяснить, почему ценностный скепсис, который будто бы произрастает все же из логики развития морального сознания, выступает в качестве естественной стадии внутри этого развития. Кольберг не должен довольствоваться введением в иерархию ступеней морали некоей переходной ступени, объясняемой только с психодинамической точки зрения; принятое в целях классификации, это решение обязывает его к тому, чтобы указать *место переходной стадии* также и *с точки зрения логики развития*, то есть дать структурное описание ступени 4½ подобно тому, как это сделано для других ступеней. Предложенное им описание этому требованию не удовлетворяет.<sup>67</sup>

#### Таблица 8

##### Переходная ступень 4½

##### Уровень В/С: переходный уровень

Это постконвенциональный, но еще не принципиальный уровень.

*Содержание перехода.* Ступень 4½ — это ступень личного и индивидуального выбора. Последний основывается на эмоциях; сознание представляется столь же произвольным и относительным, сколь и такие идеи, как идея «обязанности» или «правильного в моральном отношении» поступка.

*Переходная социальная перспектива.* Перспектива этой ступени соответствует перспективе индивида, стоящего вне своего собственного общества и рассматривающего себя в качестве индивида, который принимает свои решения без каких-либо обобщенных обязательств по отношению к обществу или какой-либо договоренности с

<sup>66</sup> См. настоящий том, с. 64.

<sup>67</sup> Kohlberg. 1981. P. 411.



ним. Человек может выбирать между различными обязанностями, определенными теми или иными частными сообществами, но он не обладает принципами для такого выбора.

Неудобный для теоретического осмысления феномен переходной ступени я объяснил бы тем, что соответствующая группа опрошенных осуществляет переход к постконвенциональному уровню лишь частично. Если не удастся в полной мере интегрировать перспективы говорящего с мировыми перспективами и социальный мир не смыкается с соответствующей нормособоразующей установкой, то как раз в тех случаях, когда темой становятся попавшие под вопрос *притязания на нормативную значимость*, не удастся и наладить предполагаемую в дискурсе координацию между ориентированной на достижение успеха установкой стратегически действующего индивида и ориентированной на взаимопонимание установкой индивида, желающего продолжать коммуникативное действие другими, а именно аргументативными средствами. Социально-когнитивная оснащенность конвенциональной ступени интеракции реорганизуется в этом случае лишь настолько, что подросток, хотя и заучивает теоретическую аргументацию, но останавливается, так сказать, на пороге сферы моральной аргументации. В другом месте я описал эту гипотезу следующим образом.<sup>68</sup>

Развивая способность гипотетического мышления в морально-практических вопросах, юноша выполняет необходимое и достаточное условие для *преодоления конвенционального образа мыслей*; однако этот шаг еще не предопределяет выбора между двумя альтернативными путями развития. Приобретенную дистанцию

по отношению к миру конвенций, которые в результате их гипотетического включения в горизонт возможностей утрачивают наивную силу социальной значимости и тем самым обесцениваются в результате рефлексии, юноша может использовать по-разному. Либо он постарается и на новом уровне рефлексии сохранить тот *смысл значимости* норм и предложений должностования, который был присущ отжившему миру конвенций, обладавших фактической значимостью; тогда ему придется, не отказываясь от этической перспективы, реконструировать основные понятия моральной сферы. Социальную значимость фактически существующих норм он должен будет соотносить с той нормативной значимостью, которая удовлетворяет критериям рационального обоснования. Такое удержание реконструированного смысла нормативной значимости является необходимым условием *для перехода к постконвенциональному образу мыслей*. Либо же юноша избавится от конвенционального образа мыслей, не переходя к постконвенциональному. В этом случае крушение мира конвенций он связывает с распознаванием ложного когнитивного притязания, с которым до сих пор были сопряжены конвенциональные нормы и предложения должностования. Тогда основные моральные понятия в их утратившем когнитивную ценность конвенциональном виде нуждаются в ретроспективном прояснении. Юноша должен устранить разногласие между моральными интуициями, которыми *как и прежде* определяется его неотрerefлиktированное повседневное знание и действие, и (мнимым) проникновением в иллюзорный характер этого конвенционально-морального сознания (хотя и обесцененного посредством рефлексии, но никоим образом не утратившего своих функций в повседневности). Место обновленного в постконвенциональном

<sup>68</sup> Reply to my Critics // Thompson, Held. 1982. P. 260 ff.

плане этического сознания заступает метаэтическое проявление моральных иллюзий. Это проявление тем легче может преодолеть указанные разногласия, чем удачнее теоретический скепсис оказывается примирен с интуициями, не ослабевающими в практической сфере. В этом отношении этический скептицизм М. Вебера, который и в теоретическом плане оставляет нетронутым экзистенциальный характер ценностных связей, достигает, к примеру, большего, чем эмотивизм Стивенсона, который хочет отделаться от моральных интуиций, объявляя их чувственными установками. В перспективе теории Кольберга эти метаэтические версии должны мириться со ступенчатым подразделением в свете логики развития и со своей *подчиненностью* когнитивистским этикам.

(4) Последняя проблема у теории Кольберга общая со всеми теми подходами, которые проводят границу между компетенцией и ее исполнением. Поскольку компетенции можно фиксировать всегда только в осязаемых формах их проявления, то есть на материале феноменов, в которых они реализуются, эти теоретические подходы сталкиваются с особыми проблемами измерения. Только в той мере, в какой их удастся разрешить, факторы, определяющие реализацию компетенций, могут быть отделены от теоретически постулируемых способностей. Рекомендуется отличать факторы, которые должны присоединиться к приобретенной компетенции в качестве *дополнения* или *могут* присоединиться к ней как *побуждающие* и *ускоряющие* факторы, от *препятствующих* и *тормозящих* факторов, которые обретают действенность в роли своеобразного фильтра.

Конечно, было бы грубым упрощением рассматривать моральные суждения в качестве меры компетен-

ции, а моральные действия — в качестве меры ее реализации. С другой стороны, мотивационное закрепление постконвенциональной способности суждения в аналогичным образом устроенных структурах Сверх-Я является примером определяющих реализацию компетенций факторов *дополняющего* характера, без которых не могут обрести практической действенности моральные суждения, относящиеся к этой ступени.<sup>69</sup> Как правило, расхождения между суждением и действием, конечно, можно будет свести к воздействию тех или иных *препятствующих* факторов. Об этом имеется немало интересных исследований.<sup>70</sup> Среди негативных факторов, определяющих реализацию компетенций, имеются такие, которыми можно объяснить тот или иной дефицит мотивации; а среди последних, в свою очередь, особый интерес представляют защитные механизмы, впервые систематически исследованные Анной Фрейд, поскольку они препятствуют необходимому в структурном отношении формированию мотивов, а потому и могут быть проанализированы *с точки зрения структуры*.

Отождествление и проекция — два фундаментальных, приобретенных в раннем детстве механизма защиты от конфликтов. По-видимому, только на конвенциональной ступени интеракции из этих корней формируется знакомая система защитных механизмов.<sup>71</sup> Послед-

<sup>69</sup> Döbert R., Nunner-Winkler G. Performanzbestimmende Aspekte des moralischen Bewußtseins // Portele G. (Hrsg.). Sozialisation und Moral. Weinh., 1978.

<sup>70</sup> Edelstein W., Keller M. Perspektivität und Interpretation // Edelstein, Keller (Hrsg.), 1982; Döbert R., Nunner-Winkler G. Abwehr und Bewältigungsprozesse in normalen und kritischen Lebenssituationen. MS. München, 1983.

<sup>71</sup> Haan N. A Tripartite Model of Ego Functioning // J. Neurol. and Mental Disease. Vol. 148. N 1, 1969. P. 14—29.

ние различаются по тому, как они *подмывают* возникающее на этой ступени различие между действиями, ориентированными на взаимопонимание, и действиями, ориентированными на достижение успеха. Защита в общем осуществляется за счет того, что сооружаемые во внутренне психической сфере коммуникативные барьеры отделяют остающийся неосознанным стратегический аспект действия (служащий исполнению неосознанных желаний) от явно выраженной интенции действия, нацеленного на достижение взаимопонимания. Таким образом, субъект сам может обмануть себя в том, что он объективно нарушает общие предпосылки действия, ориентированного на достижение взаимопонимания. Бессознательно мотивируемые действия можно объяснить латентной, то есть скрываемой от самого себя и от других дифференциацией между стратегическим и коммуникативным действием, причем присутствующий защитным действиям эффект самообмана может быть истолкован в смысле нарушения внутриспсихической коммуникации. Эта интерпретация пользуется понятием о систематическом образом искажаемой коммуникации, которая может в зеркальном отражении выступать на межличностном и на внутриспсихическом уровне. Но это понятие само еще должно быть рассмотрено с точки зрения теории коммуникации.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> Интересную модель «ложного самопонимания» предлагает Лев-Бер (Low-Ber M. Selbsttäuschung // Diss. Phil. Univ. Frankfurt, 1982).

## Б. В. Марков МОРАЛЬ И РАЗУМ

К работам Хабермаса редакторы должны писать не предисловие, а послесловие. Они несколько тяжеловесны по стилю и терминологии, но понятны, чего не скажешь о книгах современных французских философов, предшественники которых всегда гордились тем, что их язык доступен, открыт всем образованным народам и слоям. Во всяком случае о Хабермаса нельзя сказать, что он озабочен преодолением «классического письма». Наоборот, чтение его работ показывает, что возможности рациональной критики неисчерпаемы. Читать его действительно трудно, ибо его проза соединяет критико-идеологическую и аналитическую традиции. К тому же, как и всякий ответственный философ в ходе своей интеллектуальной эволюции, он озабочен проблемами морали и стремится превратить ее из обязательной, но бесполезной проповеди в нечто действительно регулирующее наши практические и речевые действия.

Таким образом, разъяснение все же необходимо, и оно окажется весьма большим. Прежде всего нужно рассказать о философе, который несомненно входит в первую десятку современных мыслителей.

Юрген Хабермас (род. 18.06.1929 г.) — философ и социолог, с 1964 г. — профессор университета во Франк-

фурте-на-Майне, с 1970 г. — содиректор Института научно-технического мира им. Макса Планка в Штарнберге, в настоящее время на пенсии, занимается научной работой. Главным трудом Хабермаса является двухтомная «Теория коммуникативного действия» (Theorie des kommunikativen Handelns). Кроме нее он написал еще более десятка книг, среди которых можно отметить: «Структурное изменение общественности» (Strukturwandel der Öffentlichkeit, 1962), «Техника и наука как идеология» (Technik und Wissenschaft als Ideologie, 1968), «Познание и интерес» (Erkenntniss und Interesse, 1968), «К логике социальных наук» (Zur Logik der Sozialwissenschaften, 1973), «Философский дискурс Модерна» (Der philosophische Diskurs der Moderne, 1985).

Хотелось бы актуализировать идеи Хабермаса, о котором говорят с почтением, но нередко нейтрализуют как «живого классика». Перевод данной книги сам по себе имеет важную культуртрегерскую функцию, но мне кажется, что он полезен и для углубленного понимания наших собственных проблем как политических, так и философских. Первая презентация Хабермаса в нашей стране совпала с горбачевской перестройкой и из-за скепсиса по отношению к ней оказалась неудачной: утопизм гласности и бездеятельность институтов общественности, бессилие с таким трудом достигаемого консенсуса — все это мы прочитали не из книг Хабермаса, все это развернулось перед нашими глазами, причем не только на экранах ТВ, но и в реальной жизни. Кроме того, большая часть молодых философов симпатизирует сегодня французским философам и знает о Хабермасах как об оппоненте Лиотара и Деррида. В спорах с ними он выступил защитником проекта модерна, который, как он считает, не только не провалился, но и вообще не был осуществлен. В исполнении его состоит главная за-

дача современников. Этот проект был весьма непростым, к тому же была утрачена существенная часть его — моральное действие, встроить которое обратно в слишком развитые в техническом отношении целерациональные или инструментальные действия кажется ему важнейшей задачей. Кризис модерна состоял в том, что различные подсистемы общества автономизировались, каждая из них, первоначально будучи средством совершенствования целого, стала самоцелью. Сегодня стратегические, целевые действия, которые раньше определялись историческими потребностями людей, принимаются исходя из возможностей и потребностей бюрократической, технической, научной подсистем общества, а не из интересов выживания людей. Все это определяет актуальную задачу дать голос общественности, которая могла бы противостоять узковедомственным решениям чиновников и экспертов. Это характерно не только для Европы, но и для России, и остается актуальным сегодня, хотя и в иных формах чем в 60-х и 70-х годах, когда Хабермас разработал свою модель «противоинститутов».

### Позитивизм в социологии и истории

Современная история конституируется как всемирная, опирающаяся на базис индустриального общества, и это привело к освобождению от исторического опыта зависимости человека от природной и жизненной субстанции. История, понимаемая как тотальность, включает научный рационализм, господствующий благодаря техник над историческими случайностями. Научное самообъективирование стало частью нашей практической жизни, и поэтому вряд ли можно принять романтическую критику рационализма, опирающуюся на экзистен-

циальный опыт. В экзистенциальной критике наука выглядит как источник отчуждения и посему подлежит преодолению. Но кто и как сегодня это способен сделать? Поэтому было бы правильным попытаться освободиться от позитивистского понимания науки и спросить: нельзя ли сделать ее орудием рефлексии и эмансипации, а не отчуждения?

Позитивизм служит синонимом некой тупости, его представителям не даны высшие духовные переживания: видение сущности, чувство стиля, преклонение перед нравственными ценностями. Они опираются на факты и в ответ на вопрос, как узнать истину, отвечают: идите и наблюдайте. И еще, позитивист представляется как прагматик, предпочитающий дело бесплодной рефлексии. О. Конт в «Курсе позитивной философии» указывал, что позитивное означает действительное в противоположность химере, нужное и полезное — в противоположность ненужному и бесполезному, очевидное и очное — в противоположность расплывчатому, организованное — в противоположность неорганизованному. В манифесте «Венского кружка» позитивизм также провозглашался «научным миропониманием», «методическим материализмом», «рациональной реконструкцией мышления». О. Нейрат писал: «Современное научное миропонимание характеризуется связью с эмпирическими фактами, систематической экспериментальной проверкой, логическим объединением всех процессов с целью создания единой науки, которая может служить улучшению общего дела».<sup>1</sup>

Позитивизм — не только идеология реального движения, но и образ, созданный его противниками, и,

как всякий образ врага, он несет в себе много из того, что способствует самоидентификации через конструирование чужого. Он оказывается «подсознанием» таких тонких идеалистических доктрин, как феноменология, герменевтика, экзистенциализм и т. д. Он нужен им для утверждения факта собственного существования, и это отчетливо видно на примере конструирования так называемой «натуралистической установки» Гуссерля. Большинство его работ начиналось с описания ее недостатков, что, вероятно, способствовало повышению энергетического пафоса самого писателя и подогревало интерес читателей. Но поскольку Гуссерль сам ссылался на очевидное самодостовверное знание, то так и неясно, чем же «дающее знание» в феноменологии отличается от «непосредственно данного» позитивистов.

После войны в Германии возник вопрос о позитивизме. Представители Франкфуртской школы считали, что под именем научного разума абсолютизируется обскурантизм. Постулат свободы от ценностей предполагает разделение фактов и решений, эмпирических регулярностей в сфере исторических и природных явлений и социальных норм, управляющих человеческим поведением. Факты и события не требуют оправдания, а поступки подлежат оценке. В позитивизме эти две сферы считаются автономными и наделенными собственным эмпирическим базисом. Гипотезы о регулярностях подтверждаются или опровергаются фактами, а социальные нормы определяются решениями. Эти две сферы — бытия и долженствования — не зависят друг от друга. Онтологический дуализм приводит к дуализму знания и ценностей. Витгенштейн считал, что вопрос о смысле этических норм неразрешим научным способом, ибо ценностные высказывания в принципе, по

<sup>1</sup> Neurath O. Wege der wissenschaftlichen Auffassung // Erkenntnis. Bd 3. S. 118.

своей «логической форме», не находятся в логической связи с теоретическими высказываниями.

В современной научной культуре сделан новый шаг: провозглашение свободы от ценностей. Для этого были серьезные основания, которые обнаружили в ходе появления «арийской физики» и «народной биологии». Однако и опыт классической физики вовсе не был нейтральным, а поддерживался технической практикой и системой труда XVII столетия. Классическая механика разделяет природу на элементы в соответствии с техникой фабричного производства. Овеществление труда, вытеснение потребительской стоимости меновой сопровождаются освобождением инструментального знания от ценностей жизненного мира. Логическая элиминация субъективного похожа на невротическое вытеснение, ибо практический интерес, состоящий в манипулировании вещью природы, остается главным мотивом познания, которое манифестируется как нейтральное теоретическое созерцание. Без каких-либо дискуссий экономический интерес становится господствующим, но контроль за ним не ведется. По мнению Хабермаса, диалектика как критическое самосознание должна разоблачать иллюзию, что применение научного инструментария само по себе способствует эмансипации человека.<sup>2</sup> Не отрицая значимости позитивных наук, он утверждал, что позитивизм опирается на такое понимание науки, которое чревато иррационализмом. То есть сама действительность науки, ее применение в современном обществе являются искаженными и нуждаются в эмансипации. Хабермас верил в силу саморефлексии. Это и стало причиной глубокой дискуссии с постмодерном, предста-

<sup>2</sup> Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften. F. a. M., 1982. S. 43.

вители которого считали, что наука сама порабощает человека и не может быть эмансипирована.

Следует отличать позитивизм в науке от позитивизма в социологии и истории. В нашей литературе критике подвергались научный позитивизм, который к диалектическому материализму как раз наиболее близок. Наоборот, «спор о позитивизме» в Европе затрагивал методологию социальных наук. Истоки этого спора были заложены представителями Франкфуртской школы в критике позитивизма. Философско-научное миропонимание там смешано с технократизмом, а позитивизм становится символом индустриальной культуры вообще. Согласно точке зрения «критического рационализма», рациональность в позитивизме — это рациональность господствующей системы порядка. Она является порождением «негативной диалектики разума» и объясняется комплексом вины у представителей науки и прогресса. Хоркхаймером и Адорно в «Диалектике Просвещения» были высказаны следующие аргументы против позитивизма: 1. Инструментальное понимание разума. (Согласно «технологическому априоризму» природа рассматривается как сырье для контролирующего и преобразующего производства). 2. Разрыв между созерцанием и пониманием, диктат логической «адской машины». 3. Реализация единства и гармонии за счет гомогенизации культуры. 4. Технократизм и постановка разума на службу индустриальному обществу.

У Вебера рационализация понимается как социальный процесс, характеризующийся преодолением традиционных (сакральных) форм легитимации и установлением целерациональных критериев деятельности в результате институализации науки и техники, индустриализации труда, урбанизации жизни, формализации

права, демократизации общества, консумеризации<sup>3</sup> человеческих отношений. Вебер видит опасность онаучивания и технизации жизни, однако причиной этого считает неправильное использование науки и техники. Критические рационалисты видят в науке и технике идеологию господства, которая им присуща изначально и не может быть изъята без того, чтобы они исчезли. Какое-то время люди «легитимировали» право науки и техники вмешиваться в жизнь и распоряжаться веществом природы и общественными отношениями тем, что они обеспечивали комфорт. Однако сегодня очевидны и опасные последствия безудержной технизации. Наступил век разочарования и критики. Маркузе считает, что в рамках некапиталистического общества возможны иные наука и техника, которые будут поддерживать отношения не господства, а сотрудничества и соучастия.

Сохранив критический настрой Франкфуртской школы, Хабермас остался защитником рациональности, против которой еще до войны выступили Хоркхаймер и Адорно и позже Маркузе. Он также разделяет с ними критику инструментального разума, но сохраняет дистанцию по отношению к диалектике. Более того, он осуществляет археологические раскопки останков наивного позитивизма в феноменологии и герменевтике, пытается дополнить их методами критики идеологии и глубинного психоанализа и вместе с тем остается приверженцем классического проекта рациональности. Это свидетельство «позитивности» современного критического философа показывает, что невозможно отказаться от предпосылок, складывающихся до и помимо критической рефлексии. Основанием философствования

<sup>3</sup> Consume (англ.) — потреблять, расходовать.

у Хабермаса выступают рациональные дискуссии свободной общественности. Будучи локомотивом современной истории, она вырабатывает критерии рациональности и защищает их как некую традицию, способствующую выживанию. Это такой разум, который выступает формой жизни. Поэтому по отношению к нему неуместны абстрактные критические аргументы. Требования этой рациональности перформативны, они не являются достоянием учебников, ибо означают обещание и действие.

В работе «Наука и техника как идеология» Хабермас не разделяет утопических мечтаний относительно науки и считает, что техника не подлежит гуманизации, так как она изначально гуманна, то есть человечна, антропологична: возникающая как продолжение хватающей руки, догоняющих добычу ног, прицеливающегося и измеряющего взгляда, завистливой мысли и желания власти, техника идентична структуре труда, структуре целерациональной деятельности. До тех пор, пока существуют труд и управление, техника не изменит своей природы, и это «до тех пор» можно понимать как «никогда». Никакое общественное устройство, никакой даже самый гуманный и культурный период истории не смогут ни окончательно отказаться, ни принципиально изменить изначальную суть техники. Дело не в технике как таковой, а в том, что она превращена в идеологию. То есть взамен больших идеологий прошлого, прямо и открыто формулирующих интересы того или иного класса, сегодня общество объединяется системой вещей, комфортом, рынком, целерациональностью. Таким образом, наука и техника составляют основу легитимации господства в современном обществе.

Такие формы идеологии, как наука и техника, хороши тем, что способствуют деполитизации и в принципе

не вызывают критики. Тем, кто протестует против власти, говорят: если вы не хотите нищеты, болезней, безумия, то должны придерживаться существующих рациональных правил поведения. При этом рациональным объявляется то, что вроде бы несомненно (здоровье, комфорт, удовлетворение потребностей) и вместе с тем сомнительно, ибо покупается такой ценой, о которой лучше не думать. И если бы не очевидные отрицательные последствия этих форм господства, то, вероятно, еще долго они бы не оказались под вопросом. Среди различных негативных последствий онаучивания жизни более всего Хабермаса беспокоит исчезновение моральности как основы межлических отношений, как безусловного и абсолютного признания Другого. Основное противоречие, как и Кант, он видит в различии свободы и необходимости, в примирении технической целесообразности и экономических возможностей с моральными требованиями. Полем их примирения выступает коммуникация. Коммуникация как деятельность, опосредованная символами, опирается на строгие нормы, признаваемые сообществом совместно живущих и общающихся между собою людей. Метафизическое противоречие необходимости и свободы приняло в современном обществе следующую конкретную форму: в институты общества, устанавливаемые ранее на основе опосредованного языком взаимодействия, проникли «подсистемы» экономической и государственной машин, игравшие ранее служебную роль. Поскольку они стали автономными, то социальные решения принимаются исходя из интересов не совместно живущих людей, а технико-экономико-административных институтов. Таким образом, социальность и рациональность срачиваются, и это не случайное заболевание, которое может быть преодолено самолечением по

рецептам «негативной диалектики» и даже радикальными способами возврата к жертвоприношениям и растрате (Батай) или трансгрессии и субверсии (Фуко). Человеческое поведение все дальше отходит от системы норм, сформировавшихся на моральной основе, и все сильнее интегрировано в саморегулирующиеся системы типа «человек—машина». Вместе с тем техника — это самостоятельная реальность, и ее нужно не разрушать, а правильно эксплуатировать и заботливо за ней ухаживать. Для этого ее нужно поместить в поле коммуникации и сделать предметом общественного обсуждения. Только в открытых дискуссиях свободной общественности могут быть найдены взвешенные решения о границах рациональности, которая пока еще одной стороной обращена к технической, а другой к социальной организации. «Коммуникация, в которой был бы реставрирован ее политический характер, — вот единственная среда, в которой возможно то, что заслуживает имени „рационализация“».<sup>4</sup>

### Философия

Что такое философия сегодня? В начале века заговорили о преодолении метафизики. Гуссерль считал ошибочным построение философии по образцу науки и критиковал ее за «натуралистическую установку», состоящую в «подкладывании» эмпирических объектов в чистые акты сознания, в понимание его как «отражения». Хайдеггер видел причину упадка метафизики в забвении вопроса о бытии. В своих последних сочинениях он писал, что ее нужно не преодолевать, а предоставить самой себе. По-другому она расценивалась в

<sup>4</sup> Habermas J. Technik und Wissenschaft als Ideologie. S. 68.



неопозитивизме, а именно как набор бессмысленных предложений (Карнап), в крайнем случае — поэзия, но не наука (Шлик), как языковая болезнь (Витгенштейн), состоящая в ошибочном «объектном» понимании спекулятивных выражений. О. Нейрат из этого сделал вывод о том, что есть представители метафизики, но они ничего не представляют.

Вопрос о философии обострился в наше время до того, что некоторые авторы даже констатировали ее смерть. Разумеется, как и в случае с тезисом Ницше «Бог мертв», эту констатацию следует понимать как изменение философии, причем не столько по содержанию, сколько по форме. Автор утверждения о смерти философии М. Фуко имел в виду отказ от академической формы ее существования, и это было созвучно настроениям П. Фейерабенда и Р. Рорти, которые также считали безответственной и опасной претензию философов говорить от лица Бытия или Истины. Никто не может видеть того, чего не видят другие. «Большие философы» теперь рассматриваются в свете социологической и культурантропологической техники исследования, как некие уже вымирающие представители экзотических культур, которые, обладая набором своеобразных фантазмов, построили когерентную систему символов и концептов.

К. О. Апель возражает против тезиса о конце философии. Он считает, что прошло время «великих философов», формулирующих окончательные истины, но остается философия как рефлексия над своими собственными ошибками и преодоление раскола теории и практики. Он выделяет две главные современные формы рефлексии: критический рационализм (сциентизм) и герменевтику (наука о духе), — и считает, что критический рационализм не только не обосновывает мо-

ральных норм, но сам нуждается в оправдании ими, а притязающая на универсальный статус герменевтика, наоборот, некритично принимает продукты социальных технологий за «существо дела».<sup>5</sup>

Хабермас пытается найти ответ на вопрос, что такое философия сегодня. Как и Апель, он считает, что время больших философов не впереди, а уже позади: «Учителя мысли стяжали себе дурную славу».<sup>6</sup> В соответствии со своими демократическими симпатиями оба философа видят в больших философах гениев, которые не только создают фундаментальные системы, но и закрывают своим авторитетом поиски новых возможностей. Они рисуют современным философам, унаследовавших от прошлого позу величия, как надутых мандаринов, которые используют притязание говорить «о самом главном» в собственных интересах.

Для правильной оценки философии необходимо, но недостаточно разделить две вещи. Во-первых, существование, так сказать, высших истин, доступных только философии, которая призвана говорить о «первой и последней сути всех вещей». Философия объективно выступает царицей наук и вообще основанием любой жизнедеятельности, что нашло выражение в гумбольдтовской модели университета, где метафизика предшествовала занятию науками и правом. Во-вторых, амбиции самих философов и их фактическую ангажированность. Уже первые философы говорили от имени самой авторитетной инстанции — самого бытия и притязали на управление государством. Однако при этом они не думали о частном интересе и не выглядели ангажированными,

<sup>5</sup> *Apel K. O. Transformation der Philosophie. F. a. M., 1973. Bd 1. S. 25.*

<sup>6</sup> *Наст. изд. С. 7.*

так как часто вступали в противоречие с обыденными мнениями. Философы и правители должны быть как бы чужестранцами, если иметь в виду местоположение, позволяющее мыслить и управлять незаинтересованно, сохранять некоторую дистанцию по отношению не только к интересам той или иной группы людей, но и к родине, ее традициям, обычаям, нравам. Философ и совершенный правитель должны выступать от имени идей и законов, только в этом случае они могут претендовать на управление людьми. Собственно такого понимания места философии придерживался Гуссерль, и оно все еще живет в сознании многих уважаемых мэтров в мире академической философии.

Хабермас раскрывает несколько форм сохранения универсалистской позиции. Он не анализирует специально онтологию, ибо считает, что вопрос о ней сегодня не стоит, во всяком случае так прямо, как он был поставлен в античности: философы выступают стражами порядка бытия и считают его основой приватной и общественной жизни. Для многих современных философов все еще притягательна позиция трансцендентализма, в котором вопрос об основаниях переводится в плоскость теории познания и стоит как проблема обоснования знания. Хабермас отмечает, что, несмотря на изменение большой авторитетной инстанции (ссылки на разум, а не на бытие), которую представляет трансценденталистский философ, функция репрезентации, а тем самым господства, сохраняется: «Притязая на то, чтобы раз и навсегда прояснить основания наук, раз и навсегда определить границы опытного познания, философия указывает наукам их место».<sup>7</sup> При этом, разграничивая практический разум и способность сужде-

<sup>7</sup> Наст. изд. С. 8—9.

ния от теоретического познания, трансцендентальная философия притязает на роль судебной инстанции по отношению ко всей культуре в целом. Хабермас отмечает: «Существует взаимосвязь *фундаменталистской* теории познания, отводящей философии роль, согласно которой она *указывает место* наукам, и охватывающей культуру в целом *неисторической* системой понятий, где философия берет на себя не менее сомнительную роль *судьи*, вершащего правосудие над суверенными областями науки, морали и искусства».<sup>8</sup>

Преимущества универсализма заключаются в том, что объективно незаинтересованная точка зрения позволяет быть экспертом и корректировать ошибки. Как бы власть ни стремилась приручить философию, в конце концов она необходима и для ее самосохранения. Как бы родина и народ ни призывали философа к ответственности, они сами, чтобы сохраниться в своем историческом развитии, должны изменяться, и это тоже требует философской дистанции от непосредственного «здесь» и «теперь».

Но есть и другая позиция философов, и она весьма характерна для России. Философия не должна предаваться абстрактным идеям и тем более навязывать их жизни, и это касается как политики, так и повседневности. Разум, который диктует, как жить, выступает как репрессивная инстанция. Наоборот, сама философия должна черпать свою силу из глубин народного бытия, где хранится нравственное начало. Только оно и является тем подлинным местом, хранителем которого должен быть философ, а вовсе не чистый разум, который к тому же заблудился на своих собственных дорогах и попал на службу власти.

<sup>8</sup> Там же. С. 9—10.

Например, А. Блок в статье «Интеллигенция и революция» высказывает типично российскую точку зрения, которая радикально противоположна взглядам Гуссерля. Последний считал себя европейцем и даже представителем человечества. Он возмущался тем, что необразованные массы узурпировали власть и отстранили его от преподавания философии. Наоборот, Блок, сожалея о сожженной библиотеке (это глубокий образ: книги постепенно, по мере ухода, предательства и деградации людей, становятся самым дорогим на свете), принимает приговор народа, который, как выразился М. Бахтин, является «первичным автором» истории и которому должна служить интеллигенция. Возможно, Блок ошибался, думая, что подвыпившие матросы, сами того не зная, являются носителями мессианского начала. Возможно, славянофильская концепция народа, от имени которого и должны говорить интеллектуалы, не соответствовала тем массам людей, которые были втянуты в революцию. Но, несмотря на все эти возможности, как оказалось, мы и сегодня стоим перед тем же трудным выбором, который, каждый по-своему, осуществляли Гуссерль и Блок. Этот невозможный выбор осуществляется, если судить с точки зрения общепринятой логики, каким-то непонятным, парадоксальным образом, ибо он соединяет несоединимое. Действительно, вопрос стоит так: кому служит философ — мировому духу или родине, народу. Многим кажется очевидным, что философия репрезентирует то и другое. Но не безответственно ли утверждать, что это легко и автоматически сочетаемо.

Хабермас написал жесткую, многим кажущуюся несправедливой статью о Хайдеггере, в которой показал, что его философия не только не дистанцирована от национал-социализма, но внутренне связана с ним. Ко-

нечно, аргумент убийственный, тем более что сам Хайдеггер в интервью журналу «Шпигель» признал ошибкой свою короткую увлеченность политикой и сказал, что философия должна быть «немного в стороне», но вопрос можно поставить по-другому. Если есть убеждения, причем такие, которые вырабатываются у значительного числа людей на основе жизненно-исторического опыта, то почему бы этим интересам и убеждениям не стать основой политического движения. Это означает, что «почва и кровь» — используем этот старый, но интенсивный символ для обозначения тела культуры и места его обитания — так или иначе дает о себе знать. Вопрос, следовательно, состоит в том, как он проявляется. Философия, даже не будучи ангажированной интересами, все-таки стремится к воплощению своих идей. Эти идеи философы-универсалисты мыслят как абсолютные. Но как может земной, принадлежащий к тому или иному культурному сообществу человек видеть или понимать универсальное. Ясно, что иного пути постижения абсолютного нет, но также ясно и то, что это невозможный, парадоксальный опыт. Можно предположить, что он является не столько логическим, сколько этическим. Если логика заставляет рассматривать свои верования как универсальные, то этика советует признать возможность других мнений. Вопрос о философии решается как этический вопрос.

Поскольку сегодня все согласны с тем, что философ не может претендовать на то, что он видит, и знает то, чего не знают другие, кажется, что он лишается привилегированного места в общественных переговорах. Во всяком случае, ряд радикальных мыслителей высказали мысль о «смерти философии». В своей «Критике философии» Р. Рорти убежден в том, что философия не является не только «указчиком места», но также и «хра-

нителем рациональности». Это кажется последовательным, ибо критика узко понимаемой научной рациональности стала настолько заволаживающей, что иногда думают, что можно вообще обойтись без разума, который представляется как большая авторитетная инстанция, миф о которой поддерживается философами исключительно для того, чтобы оправдать свои претензии на верховное место и, следовательно, на власть в социальном пространстве. Хабермас предпринимает весьма трудный компромисс, который состоит в том, чтобы уступить место, но сохранить роль. Возможно ли это, и если да, то не окажется ли сохранение роли «хранителя рациональности» одновременно и созданием нового места? Вполне возможно, что оно не будет локализовано в политических институтах общества и вообще в границах какого-либо национального государства, а приобретет, как современный капитал, транснациональный характер. От этого теряется связь с почвой, если иметь в виду ее как национальную культуру, но властные полномочия значительно расширяются. Не меньшие парадоксы поджидают тех, кто считает академическую форму организации философии с мыслителями-мэтрами во главе неким паразитическим образованием, оставшимся в наследие от монархических или тоталитарных режимов. Устранение этого института вовсе не приведет автоматически к устранению ее властных и даже репрессивных функций. Хабермас предлагает лишить философию и философов привилегированного места и предоставить ее дискурс обществу, которая будет использовать разум для совершенствования дискуссии относительно стратегических ориентаций общества. Разум нельзя отбрасывать, необходимо его, так сказать, «демократизировать», передать из рук философов-мэтров в руки общественности.

Хабермас считает, что теория новоевропейского сознания предполагает отказ от религиозно-метафизических истолкований универсума и доверие к рациональности, в которой главное значение имеют процедуры проверки и обоснования, будь то познавательных, моральных или религиозных верований. Он считает, что такая теория вовсе не обязательно предполагает фундаментализм и что можно отказаться от него, но сохранить при этом верховенство разума при обсуждении человеческих проблем. Этот замысел он выполняет на примере сравнения анализа кантовского фундаментализма Гегелем, который выдвинул новую модель гибкого, развивающегося диалектического разума, и отказа от рациональности в современной философии, который привел к разрушительным последствиям. Хабермас выдвигает тезис о том, что философия, защищая притязания разума, выполняет роль не «указчика места» и «судьи», а «местоблюстителя» и «интерпретатора».

В отношении Гегеля Хабермас справедливо отмечает, что его амбиции оказались еще более грандиозными, чем у Канта, он «наделяет философию ролью актуального и всемирно-исторического значения по отношению к культуре в целом».<sup>9</sup> Критико-аналитическая рецепция отбрасывает притязание на окончательное обоснование, но сохраняет за философом роль «эксперта», осуществляющего процедуры тестирования способов употребления языка. Прагматическая и герменевтическая трансформация философии состоит в том, что на место трансцендентального субъекта выступает субъект жизненной практики. Основаниями познания выступают исторические традиции, интеракция, языковая игра, диалог, текст, в которых работа сознания не

<sup>9</sup> Там же. С. 13.

сводится к калькулированию понятий, а раскрывается в своих до- или внепонятийных актах понимания или предпонимания и признания другого.

Родоначальником тезиса об «упразднении философии» является К. Маркс. Хабермас выделяет три современные формы ее преодоления. Витгенштейн считал философию языковой болезнью, которая должна вылечить прежде всего самое себя. Конечно, Хабермас не прав, считая такое лечение слишком радикальным, означающим самоупразднение философии, ибо у Витгенштейна философия превращается из системы в деятельность по обслуживанию разного рода фиксированных, репрессированных, словом, патогенных дискурсов. Батай и Хайдеггер предлагают еще более радикальные варианты деструкции метафизики. В частности, поздний Хайдеггер, выдвинувший тезис о том, что мы еще не мыслим, предложил на место философа фигуру мыслителя-поэта, который «мыслит» не головой, а рукой.

Считая все эти попытки устранения философии неприемлемыми, Хабермас в духе своей теории коммуникации предлагает модель сотрудничества или кооперации между философией, наукой, культурой и жизненными практиками. Он верит, что трансцендентальный и диалектический способы обоснований, «...в их умеренном варианте», могут плодотворно сотрудничать друг с другом.<sup>10</sup>

Проблема, однако, в том, останется ли философия философией, если она умерит свои притязания. Да, большая авторитетная инстанция, от лица которой говорит философ, исторически меняется: Бытие, Бог, Разум, Свободная Общественность. Но даже если при этом опуститься до самого нижнего уровня и признать право

<sup>10</sup> Там же. С. 28.

философа репрезентировать собственное мнение, то этим вовсе не устраняется притязание на тотальность. Стоит заговорить перед аудиторией или написать текст (каковы бы при этом ни были попытки деконструкции самого себя как автора) философ неизбежно возрождает большую авторитетную инстанцию. И лучше всего это подтверждает сам Хабермас — крупнейший мыслитель современности, слово которого имеет значительный вес. Философ может удержаться от самовозвеличивания, но может ли он отвечать за возвеличивание его другими? И, главное, как он должен тогда мыслить и писать, если возьмет на себя эту ответственность?

Ответ Хабермаса на непростой вопрос, как мы должны философствовать сегодня, схематично говоря, состоит в следующем. Сегодня, в соответствии с тремя Критиками Канта, в культуре выделились автономные области культуры с собственными критериями обоснования. Эксперты в области науки, морали и искусства сегодня уже не могут найти единства. Зато на уровне повседневности эти дискурсы постоянно переплетаются и взаимодействуют. Тогда философ мог бы выполнять функции интерпретатора сложной игры когнитивно-инструментального, морально-практического и эстетически-экспрессивного уровней коммуникативного разума. Хабермас так обозначает проблему современной философии: «Каким же образом сферы науки, морали и искусства, заключенные ныне в оболочку экспертных культур, могут раскрыться и, не нарушая при этом самобытной рациональности этих сфер, так подключиться к оскудевшим традициям жизненного мира, чтобы разрозненные моменты разума вновь уравнивали друг друга в повседневной коммуникативной практике?»<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Там же. С. 32.

Современная философия переживает кризис легитимации, ибо стремилась говорить от имени каких-либо авторитетных инстанций. Однако вера в их универсальность сегодня считается неоправданной. Бытие и Бог молчат в ответ на наши вопросы, а разум оказывается историческим. Труд, власть, капитал и либидо выступают локомотивами истории в теориях Маркса, Ницше и Фрейда. Попытками им противостоять стали герменевтика Гадамера и теория коммуникативной деятельности Хабермаса. Они указали на опыт нравственного признания, который является условием открытия истины, будь то в форме самораскрывающегося в диалоге бытия или консенсуса свободной общественности. В постсоветском культурном пространстве также возрождаются надежды на моральный дискурс. Осознавая мультисистемность общества, трудно признать язык какой-либо из его подсистем за универсальный. Даже научный дискурс, который внедряется во все сферы жизни, наталкивается на сопротивление. Зато мораль кажется применимой к самым разнообразным сферам человеческой деятельности, ибо с помощью дифференциации на плохое и хорошее можно оценивать все остальные феномены. Однако философия не может сводиться к морали, как она не сводится к науке или идеологии. Необходимость дистанцирования вызвана осмыслением границ опыта морального осуждения, который является весьма распространенным в российской истории. Другим мотивом является тот факт, что мораль не может оценивать сама себя. Какая мораль считается хорошей? Та, которая совпадает с моим представлением о границах плохого и хорошего? Но тогда те, кто принимает мою мораль в качестве универсальной, сильно рискуют своим благополучием.

Философия должна дистанцироваться от науки, идеологии и морали. Философы являются как бы иноплане-

тянами в собственной стране. Это необходимо прежде всего в интересах самого общества, если оно хочет знать слепые пятна собственного самосознания и ориентироваться в перспективах собственного развития. Но как философы могут видеть и знать то, чего не видят и не знают другие? Они, конечно, имеют право ссылаться на Абсолютное и требовать от людей, чтобы те поступали в соответствии с его масштабами. Однако на самом деле «абсолютные» требования, будь то нормы морали или критерии рациональности, понимаются и применяются в разное время по-разному.

### Понимание и объяснение

Если понимать социальную реальность как некий жизненный процесс, тогда теорию можно представить как его математическую модель, но то, что называют теорией, в социальных науках опирается на некоторые реальные институты, организующие поведение людей. И в естествознании есть роды и виды: сущности и законы, причины и следствия, однако они не считаются чем-то безусловно онтологически заданным, а интерпретируются как вспомогательные схемы, организующие явления. Таким образом, экономические и социальные теории базируются на системе институтов общества, которые задают правила и нормы поведения людей. Отсюда общественные науки и даже этика и право могут быть построены по образцу дедуктивных наук, как теории стратегического действия. Но на их основе описываются не факты, а гипотетико-нормативные правила действия, имеющие статус долженствования. Если естествознание описывает предметы, которые не нуждаются в понимании, ибо не имеют свободы, то социальные науки изучают поведение человека,

который должен придерживаться институциональных правил. Это значит, что социальные теории не могут быть построены по образцу естествознания, ибо они целенаправляются самой социальной реальностью. Естественнаучные теории также опираются на стратегические принципы. Однако в них существуют общие эталоны, благодаря которым возможна единая картина мира. Еще М. Вебер определял социальное поведение как мотивированную и социально ориентированную субъективную деятельность. Она не может осуществляться вне целей и ценностей, и наблюдение в ней осуществляется как понимание символов. Этот опыт понимания не есть что-то произвольное, ибо он контролируется коммуникацией с объектом, даже если объект не существует. Так, было бы желательно спросить Брута, зачем он убил Цезаря, но это уже невозможно, и поэтому интервью в истории заменяется длительным и кропотливым изучением источников. Однако этот процесс также осуществляется под контролем коммуникативных правил.

Социальные действия являются интенциональными в широком смысле этого слова, и среди них Хабермас выделяет пограничный случай — стратегическое действие, связанное с категориями власти, богатства, институтами и целями. Такие решения укоренены также и в антропологии, в культурных традициях, в том числе и в неэксплицированных, но выступающих условиями понимания поступков. В деятельности они проявляются как групповые ожидания, стереотипы поведения, культурные образцы, выражающие самосознание общества. Признавая все эти «моральные» правила, позитивисты-социологи не считают их субъективными и тем самым нуждающимися в каком-то специальном «понимании».

Началом теории социального действия считается известная работа Миллера, Галантера и Прибрама «Планы и структура поведения» (1960). Можно привести характерный пример анализа «мотивированного» поведения: когда я замерз, то встал из-за письменного стола и включил отопление. Здесь речь идет о взаимосвязи двух событий: понижения температуры, сопровождающегося ощущением холода, и включения отопления. На самом деле это видимость объяснения, так как человек хочет быть в тепле. Это самоочевидное допущение тем не менее существенно, так как обнаруживает несходство в объяснении человеческих поступков и движения вещей. Если мотивы в первом случае совершенно уместны, то никто не приписывает (после распада аристотелевской парадигмы) стремлений и намерений, желаний и влечений природным объектам. Причина как бы позади явления, она то, что «подталкивает»; напротив, мотив и цель — впереди. Они определяют поступки людей как такое несуществующее, которое тем не менее оказывается иногда более действенным, чем наличное бытие. Этот пример существен и для демонстрации отличия объяснения мотива от герменевтического понимания смысла. Сложные культурные действия требуют отсылки к специфическим для того или иного общества нормам и верованиям, однако существуют такие поступки, которые характерны для любого человеческого организма, так как характеризуют стимулированное поведение. Целерациональность здесь задается как адаптация в рамках отношения «стимул—реакция». Если применить это объяснение к отдаленным историческим эпохам, к другой культуре, то оно, вероятно, также потребовало бы герменевтического понимания, ибо, наверное, нет ни одной потребности, которую бы человек не «сублимировал» в культурный акт. Бихевиористы не от-

рицают интенциональности человеческих поступков, но считают вполне достаточным описать их в терминах поведения по схеме «стимул—реакция».

Редукция интенциональных высказываний о смысле в фактофиксирующие предложения сталкивается с серьезными трудностями. Логика классов, где перенос истинности осуществляется формально, не годится для интенциональных высказываний, где речь идет о ценностях, намерениях, надеждах и т. п. Опираясь на теорию знаков Ч. Морриса, бихевиористы сводили употребление символов человека к сигналам, управляющим поведением животных. Если событие А вызывает в адаптивном поведении событие Б, то оно интерпретируется как знак. Организм, реагирующий на него, выступает в качестве интерпретатора, поведение которого определяется потребностями. Естественные знаки Моррис называет сигналами, а немотивированные знаки-жесты — символами. Язык состоит из принятых в языковом сообществе знаков, которые интерпретируются по определенным правилам в зависимости от ситуации. Языковая ситуация состоит в употреблении символов, имеющих константное значение, которое усваивается благодаря наблюдению за способами действий. Однако в современной культуре значение как бы задано заранее и не зависит от группового соглашения. Поэтому тезис «логического атомизма», согласно которому значением базисных высказываний являются непосредственные положения дел, также не выдерживает критики, так как тождество значения устанавливается на основе ожидания определенного поведения партнера, а не путем индуктивного обобщения. Ролевое поведение коррелятивно intersубъективному смыслу действия и связано с признанием партнерства. Значение задается не способом действий, а ожиданием определенных дейст-

вий в ответ на поданный знак. Отсюда редукция языка, скорее, возможна к переживаниям intersубъективных норм, чем к поведению.

Преимущество бихевиористской теории знаков и социального действия состоит в том, что предполагает подтверждение фактами. Напротив, понимание интенционального действия, опирающееся на смысловую интерпретацию, вообще исключает как факты, так и теорию. Промежуточным построением между позитивистской и герменевтической программами является теория интеракции. Система норм социального поведения в этом случае выступает как основа языковой коммуникации. При этом лингвистика пользуется описанием правил употребления языка, а герменевтика — традиций, складывающихся в культуре. Но вопрос упирается в «стыковку» аналитической и герменевтической программ. Социология ориентируется на институализированные ценности, выполняющие роль нормативов действия. Это ведет к существенной модификации бихевиористской теории за счет дополнения ее нормативной и аксиологической дисциплинами. Получившаяся в результате модель применяется не к событиям, или к смысловым образованиям как таковым, а к институционально значимым нормам, которые не зависят от интенций субъекта, а наоборот, определяют субъективное полагание смысла. Нормы и правила манифестируют институты, в то время как их объективный смысл остается скрытым. Он раскрывается благодаря пониманию социальных фактов.

В естественнонаучной теории понятия и принципы образуют логически связную систему, которая благодаря правилам интерпретации функционально соотносится с эмпирическим базисом. Построение социологических теорий также пошло по пути введения теорети-



ческих понятий, выполняющих определенные функции. Однако в социальных науках эти связи как объективные, так и интенциональные: цели действующего субъекта определяются нормами общества, а также зависят от технических средств их реализации. Таким образом, оказываются в одинаковой мере возможными два пути раскрытия объективно-интенциональных связей на основе рефлексии понимания и построения биологической модели, в которой организующим началом поведения изолированных индивидов выступает единство системы. Это и приводит к расцвету герменевтики и системного подхода в современной методологии социального познания. Т. Парсонс определяет общественную систему как взаимосвязь институтов, интегрирующих традиции и роли, необходимые для существования социума. Очень эффективной для объяснения функционирования норм оказывается кибернетическая модель: институты выполняют функцию регуляторов, обеспечивающих самосохранение системы. Парсонс выделяет внешние и внутренние условия самосохранения и считает особенно важными ценностные параметры, которые пригодны для измерения: 1) степени реализуемости поставленных целей; 2) приспособляемости к экстремальным условиям; 3) интеграции и стабилизации существующих институциональных норм и образцов.

Логические основы функционалистского подхода были разработаны Гемпелем и Нагелем. Модели, опирающиеся на биологические методы бихевиоризма, оказываются недостаточными для описания общества. Приспособление к среде не объясняет того обстоятельства, что масштаб исторической жизни определяется интерпретацией господства в той или иной системе. Ценности, которые определяют поведение людей и используются для управления, не даны, а «находятся» и

обсуждаются в процессе политической деятельности. И это не теоретический процесс, так как ценности канализируют энергию влечений, что и делает ценности предметом как объективного, так и интенционального понимания.

Математические и формальные положения в отличие от исторических текстов не требуют понимания. Неудивительно, что в современных социальных теориях существует стремление аналитического определения смысла социального действия. Однако такой подход годится только для нормативной, но не для эмпирической, дескриптивной части социальных дисциплин, где приходится иметь дело с такими событиями, которые и совершаются, и воспринимаются на основе ценностей. Так мы приходим к модели социальной реальности, в свое время выдвинутой еще Дильтеем: в гуманитарной науке субъектом исследуется такой объект, который сам является субъектом. Историки имеют дело с объективациями духа. Так возникает вопрос об условиях возможности интерсубъективного понимания.

Понимание — это не сенсорный, а коммуникативный опыт. Его интерсубъективность зависит от решения проблемы стандартов. Если нет объективных эталонов — линеек, часов, весов и т. п., то как тогда можно установить инвариантные величины? Коммуникативный опыт — это разговор и понимание, возникающие между двумя субъектами, каждый из которых является участником переговоров. Он также имеет много общего с игрой, где имеет место интеракция.

Угроза объективности наступает с двух сторон: со стороны наблюдателя, инструментарий которого навязывает как вопросы, так и интерпретацию ответов, и со стороны партнера, который избегает сетей понимания интервьюера-наблюдателя. Неудивительно, что герме-

невтика, настаивающая на принципиальности субъектно-субъектного отношения в гуманитарном познании, вызывает множество возражений. Поэтому, когда структуралистами было объявлено о «смерти субъекта», то все, кажется, вздохнули с облегчением.

Ориентация на поиск законов и построение теорий, стремление дать явлениям то или иное объяснение (механическое, телеологическое, функциональное) представляет собой некую норму, которая уже не контролируется средствами самой науки. Позитивисты считали, что эти установки точно так же, как и логические аксиомы, хотя и не доказываются внутри самой парадигмальной науки, однако оправдываются ее практическими успехами. В сущности, они не так уж и не правы. Если знание — это ценность, то все то, что ведет к его увеличению — это тоже ценность. Стало быть, процесс познания — это процесс подъема по лестнице ценностей, такой же, например, как и святость. Таким образом, речь идет уже не столько о различии познания и оценки: веры и знания, сколько о различных ценностях и различных видах веры. Например, Поппер как раз и стремится провести различие между двумя видами веры.<sup>12</sup>

По мнению Хабермаса, такое решение неудовлетворительно. Если научное знание отделено от смысла практики, а нормативы от реальных взаимодействий, то возникает неразрешимая дилемма: или я не могу подтвердить свои намерения рациональными аргументами и опытом и не могу доказать, как следует себя вести, или я веду себя корректно в том случае, если опираюсь на социальные нормы, которые недоказуемы фактами.

<sup>12</sup> Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 304.

Но все-таки мы неправильно бы поняли протест Хабермаса, если бы думали, что между познанием и социальными нормами есть неразрешимое противоречие. Как раз наоборот, они хорошо согласованы друг с другом. Раскрытие этой согласованности составляет одну из задач Поппера и объясняет причины эффективности его методологии в качестве программы социальных реформ. Социальные нормы входят в арматуру законов науки, или, говоря языком М. Фуко, само их разделение выступает предпосылкой практик преобразования мира, практик знания-власти. Фуко подробно расписал, каким образом научное сообщество, дисциплинарное подразделение науки и т. п. осуществляют одновременно научные и социальные функции: они отделяют осмысленные проблемы и высказывания от бессмысленных и устанавливают различие между нормой и патологией в обществе.

Базис науки и критерии рациональности напоминают уголовный кодекс, и неудивительно, что в соотношении базиса и теории мы сталкиваемся с логическим кругом, подобным тому, что выявляется при попытке решения проблемы легитимации. Но в любом случае предполагается, а точнее навязывается, соответствие правовых норм и практических преступлений, законов и фактов. Отсюда нельзя не согласиться с Гадамером, что соотношение теории и опыта, законов и фактов нужно обсуждать в технике герменевтического круга и предпонимания. Научное познание — это институт говорящих и совместно действующих людей. В процессе коммуникации они устанавливают критерии научной значимости и поэтому так называемый эмпирический базис предполагает предпонимание социальных норм. Предпосылкой исследования является предпонимание его смысла. Деятельность ученого или судьи не сводит-

ся, как когда-то высказался Т. Кун, к решению головоломок. Они не просто счетные машинки, прикладываемые заранее заданные эталоны к наблюдаемым объектам, а разделяют ответственность с законодателем. В работе «Начала геометрии» Э. Гуссерль вновь подчеркнул эту ответственность ученого и даже высказался в том смысле, что хотя открытие геометрии было спонтанным и случайным, однако смысл его устанавливается в ходе истории. Вопрос о факте неотделим от вопроса о праве.

Дело в том, что вопрос о праве, оправдание, легитимация — не менее сложный и спорный, чем вопрос об истине. В позитивизме он решается с точки зрения практического успеха: рациональная вера — это такая, которая гарантируется успехом в сфере расширенного воспроизводства. Таким образом, решение о принятии или отклонении базиса определяется герменевтическим предпониманием, управляемым саморегулирующейся системой общественного труда: каждый отдельный индивид жаждет успеха, но его критерии задаются системой. Такое решение только по видимости напоминает герменевтическое предпонимание Хайдеггера и Гадамера. Гадамеровское предпонимание опирается на консенсус говорящих людей. Герменевтический опыт — это не преобразование и покорение природы, а изменение самого себя. Исторические традиции складываются как опыт исторического выживания, как раскрытие сути дела. Не в научном познании и поставляющем производстве, а в предании и традиции, основанных на ручном труде, раскрывается бытие. По мнению Хабермаса, и наука зародилась в таких исторических условиях, когда имел место консенсус относительно смысла и целей человеческой жизнедеятельности. Он складывался как сохранение жизни на основе общественного

труда. Эта предпосылка была мировоззренчески прозрачной настолько, что со времен Платона она вытесняется на задний план сознания и уже не участвует в научной деятельности. Культивируется теоретическая установка, раскрываемая как чистое созерцание.

«Коммуникативное действие» опирается на такие символические (языковые или неязыковые) акты, при помощи которых субъект может понимать и контролировать действия окружающих его людей. С одной стороны, коммуникативное действие направлено на сообщение, с другой — на переговоры: языковое сообщение достигает своей цели, если принимается другими членами языкового сообщества. При этом, с точки зрения деятельностного подхода, важно не столько содержание, сколько форма, благодаря которой осуществляется достижение консенсуса. Понимание будет достигнуто, если слушатель воспринимает сообщение и может ответить да или нет. Однако понимание неверно ограничивать чисто речевым актом, так как цель общения лежит вне языка. В таком случае его можно определить как часть социального действия. Однако Хабермас решительно возражает против такого сведения. Понимание — это не сами действия, а их координация. Социологов, таким образом, понимание интересует настолько, насколько оно способствует кооперации действий. Оправдано ли исследование социального действия в терминах понимания? Очевидно, что социальный процесс не сводится только к пониманию, в своих целях он явно управляется рынком. Компетентные решения принимаются предпринимателями на основе экономических норм. Право и законы рыночного обмена образуют институциональные рамки стратегических действий предпринимателей. Однако эти ориентированные на экономический успех действия также связа-

ны с необходимостью понимания, поэтому социальное действие оказывается одновременно коммуникативным. Классическая модель рынка не нуждается в отдельном регулировании действий отдельных людей. В такой организации функциональная взаимосвязь действий стабилизируется независимо от процесса взаимопонимания, но это не означает, что механизмы рынка вообще не коммуникативны. А. Смит, возражая сторонникам старых механизмов достижения единства на основе христианского прощения, указывал, что рынок не только разъединяет, но и объединяет людей тем, что связывает их как товаропроизводителей и покупателей. Также очевидно, что эту объединяющую роль рынка можно институционализировать как норму и ее понимание использовать для достижения эффективного единства общества на основе экономических действий. Теория коммуникативного действия видит свою задачу в соединении экономического и нравственно-исторического действия путем организации общественной критической рефлексии по поводу стратегических решений. Если в герменевтике понимание задается онтологически, то в социологии оно должно опираться на консенсус совместно живущих людей.

Перевод герменевтики на понятия социологии прежде всего сталкивается с проблемой социальной интерпретации главного понятия «смысл». В социальных науках субъектно-объектная модель трансформируется с учетом того обстоятельства, что ученый, изучающий общество, сам к нему принадлежит. Это означает, что оно соединяет в себе теоретическое и дотеоретическое знание об обществе. Исследовательская практика есть часть общественной системы: то, как ученые дискутируют друг с другом, в какие отношения они включаются в ходе интеракции в рамках научных институтов, какие

нормы и образцы они разделяют — все это не зависит от индивида. Поэтому исследовательская практика является частью повседневных практик и может изучаться соответствующими методами. Можно ли в социальных науках пренебречь этой зависимостью от социального жизненного мира? Для этого необходимо уточнить, что значит быть участником этого жизненного мира? Сводится ли оно к языковой деятельности, или включает какие-то иные способы принадлежности к воспроизводству общественных отношений? Выражение «быть составной частью социального мира» можно пояснить указанием на символы, которые производят люди как говорящие и действующие существа: утверждения, убеждения, ценности, произведения искусства, предметы материальной культуры, а также на институты, общественные системы и другие стабилизирующие учреждения. Наиболее фундаментальными признаками принадлежности к социальному жизненному миру являются речь и действие. Однако они недостаточны для объяснения того, почему люди находят перед собой уже структурированный объект. При этом важно учитывать, что это не природная, естественная структурированность, а что она сама является продуктом таких дотеоретических структур, с помощью которых социальные субъекты производят эти объекты. Эта досимволически структурированная действительность, социальная реальность проникает и в правила производства говорящим субъектом социальных правил и отношений. Социальный исследователь должен определенным образом «относиться» к изучаемой им социальной реальности. Чтобы описывать, надо понимать, а чтобы понимать — быть участником. Ясно, что такое «отношение» участия не похоже на наблюдение и не может контролироваться принятыми в науке способами, ибо наблюдение сцепляется с пониманием смысла.

Смыслопонимание — это коммуникативный опыт, предполагающий участие в процессе понимания, уяснения. Этот процесс является перформативным в том смысле, что речь выступает формой действия, то есть является не просто сообщением о социальной реальности, но ее изменением. Предписания институтов и других общественных учреждений подлежат исполнению. Это предполагает герменевтическую просвещенность социального субъекта. Однако как соединить перформативно-герменевтическую установку участника социального жизненного мира с объективной установкой его исследователя? Как один и тот же человек может совмещать обе позиции? Сегодня мы уже не можем принять ни позитивистское, ни эмпирико-герменевтическое решение этого вопроса. Хабермас предлагает использовать методологические возможности коммуникативного опыта. При этом «нагруженными» оказываются не только социальные, но естественнонаучные теории (постпозитивизм). Однако социальные теории оказываются нагруженными вдвойне: до того как загрузить опыт теоретическим значением, социальный исследователь понимает его смысл на дотеоретическом уровне. Социальный исследователь не может находиться в позиции инопланетянина, с изумлением взирающего на жизнь землян, но тем не менее старательно описывающего явления и отыскивающего регулярности. Таким образом, если в науке герменевтика требуется на метатеоретическом уровне, то в социологии — на уровне объектов. Эта «герменевтика» не сводится к интерпретации, ибо опирается на участие, она характеризуется «перформативностью», то есть условием понимания выступает активное действие в социальном жизненном мире. Но такое «знание» имеет совсем иной статус, нежели научное, оно покоится на неконтролируемых основаниях. Так, восприятие высказы-

ваний другого человека предполагает понимание последнего, как участника социального и языкового взаимодействия. Социальный исследователь всегда втянут в разговор, как партнер, интервьюер, слушатель, зритель, и включен в перформативное взаимодействие личностей. Перформативная установка одной личности на другую выражается ценностно и отличается от констатации истинного положения дел. Человек всегда оценивает то, что есть, на основе социально значимых образцов. Ничто не воспринимается в перформативной установке как готовый факт. Коммуникативное действие включает как собственное предпочтение, так и оценку притязаний другого. Объективная позиция в социальной науке также строится на оценках, ибо истинная реальность — то, во что верят познаваемые субъекты, расценивается как «предрассудок», «проекция», «иллюзия» и т. п.

Поскольку коммуникативный опыт устанавливает значение в связи с притязаниями и оценками, а социальный исследователь не может описывать свои объекты неценностно, постольку возникает вопрос о контролируемости этих установок. Он получает решение в трех ведущих исследовательских программах: 1. Теория самоуправляющихся систем (Луман). 2. Теория действия. 3. Феноменология Шютца. В теории последнего место пространственно-временных координат и эталонов измерения как базиса унифицированного описания и понимания различных физических явлений занимает некое дотеоретическое понимание жизненного мира, имеющееся у всякого теоретика. Принадлежность к социальному жизненному миру, чувство «Мы», чувство «Я», позиция третьей личности — все это очевидности, о которых мы знаем до всякого теоретизирования. Однако наука возможна там и тогда, где и когда имеет место «Третья личность», незаинтересованная и не

участвующая, способная трезво посмотреть на происходящее, не принимающая его в качестве «дома», ибо он оказывается одновременно и тюрьмой. Феноменология и герменевтика лишены критической рефлексии, они слишком доверчивы к социальному бытию. И все-таки социальный исследователь не может встать в положение постороннего наблюдателя, так как он в этом случае не сможет понять, а следовательно, и критиковать настоящее.

Единственным выходом, полагает Хабермас, остается принять методологию теории коммуникативного действия. Именно общие коммуникативные структуры, господствующие над говорящими и действующими субъектами, открывают доступ как к контексту жизненного мира, так и к критической рефлексии, способствующей его корректировке. Коммуникативное действие как символически опосредованная интеракция, во-первых, задает систему отсчета для описания и понимания происходящего, для конституирования его как предмета познания, во-вторых, коммуникативное действие — это конкретно-исторический процесс производства социальной реальности. Критическая рефлексия, включенная в коммуникативное действие, освобождает герменевтику от блокировки искаженной, разрушенной онтологии, ориентирует исследователя на освобождение личности и социума от помех коммуникации. Этот рефлексивный опыт и выступает как эмансипирующая практика. Она ориентирует не только на осознание предпосылок понимания, но прежде всего на раскрытие систематических разрывов коммуникации. Ее ориентирующее значение состоит в направленности на действие, на реконструкцию дотеоретического знания, на которое опирается говорящий и действующий субъект, на реконструкцию правил, при посредстве кото-

рых достигается языковая компетентность, возникающая благодаря действию институтов, образующих языковой контекст коммуникации. Несмотря на свои универсальные притязания, теория коммуникативного действия связана с практическим процессом коммуникации общественности, включающей рефлексии и критику самих оснований коммуникации.

### Свобода и дискурс

Согласно Марксу, производство сознания вовлечено в социально-экономический процесс, и поэтому на его освобождающую силу, как мечтали левые гегельянцы, нельзя опереться. Такого же мнения придерживаются и французские интеллектуалы.

Хабермас не считает разум полностью ангажированным. С одной стороны, он не разделяет оптимизма Гуссерля, хотя и считает, что ориентация на чистые идеи обеспечивает дистанцированность от воздействия идеологом и мифологом, которые повлияли на Хайдеггера. С другой стороны, пытаясь сохранить разум и рациональность, он пытается выйти за пределы философии сознания. Наиболее важной при этом можно считать теорию коммуникативного действия, в которой объединяются ведущие силы модерна и прежде всего разум и моральность, дисциплинарно разделенные Кантом. Наиболее эффективное выражение коммуникативное действие получает в дискурсе. В чем состоит эмансипирующая роль дискурса? Во-первых, он выступает средством социализации, образования и воспитания, благодаря ему происходит научение, повышение компетентности и интересубъективности. Во-вторых, дискурс, как форма коммуникации, втягивает людей в отношение признания, в ходе которого высказывания другого по-

нимаются, рефлексиируются, интерпретируются, критикуются, уточняются и, наконец, принимаются или отвергаются. В-третьих, дискурс вынуждает высказывать собственные мнения от первого лица, которые подвергаются столь же тщательной критике и проверке. В-четвертых, дискурс способствует достижению консенсуса на основе открытости или, как мы говорили в эпоху перестройки, «гласности». Важно заметить, что это социально-политическое понятие наполнено у Хабермаса глубоким философским содержанием, открытость он понимает как выявление привычных и поэтому часто анонимных и незаметных предпосылок, которые определяют наши вопросы и ответы. Открытость, главное понятие феноменологической герменевтики, еще не универсально. Недостаточно указать на предвзвешенность как на фундамент познания. Хабермас критикует Гадамера за излишнюю доверчивость к герменевтическому опыту и считает, что критическая рефлексия должна распространяться в том числе и на понимание «существа дела», которое якобы служит путеводной нитью диалога. На самом деле поле диалога уже создано заранее, и нет гарантий, что оно не искажено социальными воздействиями. Хабермас в дискуссиях с Гадамером указал на наличие в дискурсе невротических разрывов и идеологических искажений, против которых бессильна герменевтика, нуждающаяся поэтому в дополнении психоанализом и критикой идеологии.

У интеллектуалов, выбирающих левую сторону дискурса, объектом критики оказывается власть, осуществляемая государством в сфере идеологии. Неудивительно, что после Маркса критика идеологии сложилась в весьма влиятельное философское направление, во многом определившее мировоззрение Хабермаса — одного из представителей так называемой Франкфуртской шко-

лы. Своеобразие его мысли определяется сознанием того, что марксистское «производство» уже недостаточно для объяснения динамики современного общества, «капитал» которого производят уже не мускулистые руки рабочего класса, а мозг интеллектуалов. Изменился не только источник капитала, но и устройство сетей, в которых он циркулирует, испытывает разнообразные превращения, присваивается и переприсваивается.

По мнению Хабермаса, символический капитал общества производится сегодня интеллектуалами, то есть скорее «учащимися», чем «трудящимися», и циркулирует он посредством дискурса. Дискурс на самом деле не такое уж простое понятие. Буквально переводимый как рассуждение, он оброс коннотациями и у Хабермаса обозначает некую способность свободной общественности обсуждать — рефлексировать, реконструировать, критиковать предпосылки социального бытия. Дискурс общественности — своеобразный противоститут, средство эмансипации от давления технологической структуры, которая, став чрезвычайно усложненной, автономизировалась, вышла из-под контроля людей. Наука и техника, а также социальная машина — бюрократический аппарат, задуманные как средства улучшения жизни, превратились в самоцель и теперь сами диктуют планы социального развития. Сегодня наука блокирована государством, которое берет на себя решение вопроса о применимости ее открытий. Наоборот, дискурс общественности направлен на вопрос о практическом использовании науки. Он открывает возможность неограниченной коммуникации, дискуссии, в ходе которой достигается консенсус. Это не просто диалог, а форма коллективной рефлексии и реконструкция проблематических допущений, которые выявляются, обсуждаются и таким образом принимают-

ся или отклоняются в процессе аргументативной деятельности.

Маркс, как и его современники, родившиеся при капитализме, описывал историю с точки зрения развития производительных сил. В современном обществе на первый план выходит динамика организационных структур и социальных институтов, а также мировоззренческо-идеологический фактор, и это опрокидывается на историю. Например, в структурализме системы родства в первобытном обществе регулируют доступ к средствам производства и разделение общественного богатства, они также задают брачные запреты и предписания, которые в свою очередь оправдываются мифологической картиной мира.

Хабермас считает главной опорой современного общественного порядка некоторые универсалии, укорененные в практику, сознание и речевую деятельность и связывает развитие с критико-рефлексивной деятельностью. Понимание роли рефлексивной практики в развитии современного общества характерно и для Лумана, с которым Хабермас завязал интересную и имеющую важные последствия дискуссию, в результате которой он сумел доказать, что дискурс может играть не только легитимирующую, но и эмансипирующую роль. В процессе развития образования мнений и повышения компетентности он выделил несколько стадий: 1) язык, как символически опосредованная интеракция, в ходе которой формируется сознание другого; 2) пропозициональная речь, основанная на позиции наблюдателя; 3) аргументирующий дискурс, в котором возникает место для реализации этического признания другого как формального условия коммуникации. Первые две ступени связываются с развитием ролевых отношений. Особенно совмещение нескольких ролей производит

фундаментальный сдвиг в коммуникативной деятельности. Например, охотник или любой непосредственный участник трудовой деятельности (в данной книге ребенок, непосредственно контактирующий с предметами жизненного мира) создает в процессе стратегического, обусловленного практическим интересом действия инструментальный символический язык, непосредственно обслуживающий мир жизни. Принимая на себя функцию главы семьи, мужчина одновременно обретает позицию наблюдателя и координатора деятельности, и благодаря этому складывается объективирующая установка. Более высокая ступень культуры образуется с появлением роли судьи и возникновением проблемы легитимации власти, в ходе решения которой поднимается значимость аргументации.

Хабермас переворачивает марксово понимание соотношения труда и сознания и настаивает на том, что идеология и мировоззрение являются ответственными за формирование институциональных структур и развитие производительных сил. Такой вывод он делает на том основании, что в современном обществе государство активно вмешивается в хозяйственную деятельность, что приводит к дезинтеграции общественных институтов. Схематично картина противоречий исторического развития выглядит примерно так: 1. Противоречия между усилением управленческих функций и формированием институтов и ослаблением социальной интеграции (традиционное общество). 2. Противоречие между усилением управленческих действий в системе труда и уменьшением их вклада в социальную интеграцию (либеральный капитализм). 3. Противоречие между усилением научного управления обществом и уменьшением его вклада в достижение социального тождества (поздний капитализм).



Процесс легитимации власти в традиционном обществе постепенно привел к ослаблению институтов семьи и родства, устойчивость которых, как и всего общества в целом, обеспечивается институтом собственности. В классовом обществе господство связано с обеспечением порядка, и оно постепенно эволюционирует в форму управления хозяйством, потребности которого определяются идеологией. В позднем капитализме происходит кризис традиционных институтов, падает доверие к государству. Привлечение научной рациональности для его оправдания привело к обратному результату, к выявлению его нерациональности. Более того, научно-техническая подсистема общества, оторванная от ценностей жизненного мира, автономизировалась и тоже стала испытывать кризис доверия. Отсюда, делает вывод Хабермас, возникла потребность в новом институте, который бы соединил инструментальное и коммуникативное действия.

Итак, главным фактором социальной эволюции оказывается противоречие между социальной организацией и социальной интеграцией общества. Усиление организации приводит к ослаблению интеграции. Социальная интеграция достигается на коммуникативном уровне, который в силу этого оказывается базовым и опережающим по отношению к процессам социального управления. Именно поэтому Хабермас делает вывод о необходимости реализации коммуникативного действия на уровне стратегического управления обществом, которое обеспечивается идеологией. Отказ от нее в пользу коммуникации создаст новые формы социального управления. Это объясняет дискуссию с Луманом, который изображал развитие общества в понятиях системного подхода.

Социальным технологиям, опирающимся на целерациональные критерии, Хабермас противопоставил ком-

муникацию и дискурс свободной общественности, в ходе которого происходит выявление и преодоление устаревших предпосылок социальной жизнедеятельности. С коммуникацией Хабермас связывает также возможность более пластичного, чем в гегелевской философии тождества, отношения отдельного и всеобщего. Если обыденная коммуникация нацелена на тождество, на интерсубъективность, то она нуждается в совершенствовании на основе диалектики общего и отдельного, индивидуального и внеиндивидуального. Эта возможность содержится в коммуникации: каждый из партнеров ожидает признания своего мнения и этим стремится проблематизировать общее мнение. Однако остается неясным, как индивид может в дискурсе утвердить свою уникальность, ведь даже свои притязания он должен сформулировать на общепринятом языке. Хабермас разграничивает коллективное тождество и дискурс. Коллективное тождество имеет социальный характер. Единство народа, нации, общества, достигалось ритуалом, верой, символами, языком. Начиная с XIX века оно мыслится как тождество Я и связано в философии с трансцендентальным субъектом. Другой универсальной формой тождества Я является понятие «гражданин мира». Такие осуществляемые рефлексивно формы Хабермас называет постконвенциональными и связывает с ними толерантность и пацифизм. Однако на деле они могут служить источником войн против меньшинств, борющихся за суверенитет.

Рассматривая коммуникацию как духовный процесс, Хабермас противопоставляет ее идеологии, которую он квалифицирует не только как иллюзорную, но и как искаженную форму интеграции. Преимущество коммуникации над идеологией состоит в том, что она включает в себя процедуры рефлексии, снимающей ис-

кажения, и реконструкции, которая призвана раскрыть реальные, как правило социальные, причины принуждения в диалоге. Рефлексию Хабермас понимает как своеобразную метагерменевтику, способную исправлять деформации сознания на основе критики мифов и иных предрассудков, а также выявлять условия, устранение которых делает искаженное сознание невозможным. Если идеалистическая герменевтика сознательно опирается на предрассудок как на предструктуру понимания, то она некритически принимает историческую реальность таковой, какова она есть. Рефлексия, по замыслу Хабермаса, должна способствовать эмансипации человека от принуждения со стороны общества. Рефлексия способствует интерсубъективности, на ее основе каждый партнер проверяет и корректирует правильность своего употребления языка. Главными критериями коммуникации Хабермас считает понятность, правильность и истинность. Рефлексивность, благодаря которой преодолевается деформация, так сказать «поверхности коммуникации», дополняется процедурой реконструкции, которая состоит в выявлении глубинных или перформативных структур, роль которых была описана в теории «речевых актов» Остина и Серля и в «генеративной грамматике» Хомского. Глубинные структуры Хабермас по традиции связывает с внутренними формами душевности (желаниями, предпочтениями, оценками). Указывая на их фундаментальную роль, он хотел исправить Маркса, однако французские критики немецкого философа, и особенно Делез, указали, что внутреннее на самом деле похоже на внешнее. Если вернуть перчатку, то ее внутренняя поверхность повторяет форму внешней. Так и душа оказывается своеобразной сценой, на которой разыгрываются роли, заданные социумом. Отсюда мысль о том, что дискурс

является неким «противоинститутом», способным противостоять власти, оказывается утопической. На самом деле дискурс на место одних императивов предлагает другие, полагая, что «все разумные люди» смогут прийти в отношении их к консенсусу. Но каковы критерии разумности, не сводятся ли они снова к европоцентристскому пониманию разума? А если это так, то как новая Европа собирается строить свои отношения с другими? На 17-м немецком философском конгрессе в 1996 г. в Лейпциге Гадамер, выслушав доклад Хабермаса, который демократично продвинул границу Европы до Великой Китайской стены и считал условием признания Другого, если Другой «дорастет» до Европы, не без иронии заметил, что нельзя не признать, что в Китае нет кризиса семьи и поэтому, может быть, сама Европа в чем-то должна дорасти до Другого.

Не есть ли коммуникация нечто бессильное, как всякие разговоры, и в чем источник ее «силы», если она выдвигается в качестве локомотива истории? Коммуникация протекает на основе обязательных правил, но не предполагает при этом каких-то трансцендентных оснований. Правила, по мнению Хабермаса, укоренены в структурах самой аргументации и не нуждаются в каком-либо внешнем авторитете, ибо признаются любым компетентным субъектом, включающимся в процесс общения. В обосновании производительной силы коммуникации Хабермас опирается на теорию трансцендентальной прагматики К. О. Апеля: речь утверждает себя посредством своих собственных перформативных актов. Помимо них нет никаких авторитетных инстанций, которые могли бы быть призванными для подкрепления аргументации. И, наряду с этим, речь лишена репрессивности: в дискурсе аргументации являются структуры такой речевой ситуации, которая

иммунизирована против репрессивности и неравенства. Коммуникация у Хабермаса наделена свойством нравственного признания и поэтому расценивается им как нечто превосходящее труд, который, лишившись нравственного начала, привел не к освобождению, а к отчуждению. Проблемы с проектом классики у Хабермаса такие же, как у Маркса с миссией рабочего класса: вопрос упирается в политическую волю. Но если «производство» пролетариата не удалось из-за растущей апатии и бюрократизации коммунистических партий, то что спасет «свободную общественность», которая не является какой-либо партией и функционирует как своеобразный «противоинститут». Вместе с тем, только обсуждая общие проблемы выживания, выявляя устаревшие догмы и находя консенсус относительно путей спасения, а также противодействуя политико-экономическим программам, стратегические принципы которых определяются возможностями и потребностями технологии политики, общество способно совместить человеческое и нечеловеческое (техническое, государственное, хозяйственное и т. п.). Отсюда возникает задача дополнить целерациональную деятельность моральными нормами, которую Хабермас ставит в работе «Моральное сознание и коммуникативное действие».

### Этика как метод философии

Всегда с интересом знакомясь с очередной попыткой Хабермаса спасти философию в ее академической форме, я прихожу к выводу, что, испробовав диалектику, феноменологию, аналитическую философию, герменевтику, критику идеологии, системный подход, теорию интеракции и перформативности и даже психоанализ, в конце концов Хабермас предпринимает попытку

превратить этику в метод философии. Такой поход ни у кого не вызовет возражений, разве что недоумение от сближения совершенно разных вещей: этики и метода. Да, действительно, никто не сомневается в том, что мораль должна ограничивать науку, политику и бизнес от злоупотреблений и что именно философия должна пользоваться не только «бритвой Оккама» (символ критических и очищающих воздействий логики и методологии на обыденную практику), но и моральными обличениями. Однако все понимают, что практической пользы от этого нет почти никакой, что моральное обличение лишь создает видимость того, что кто-то знает о злоупотреблениях и предотвратит их. Это похоже на религиозное решение проблемы справедливости на Страшном суде. Но как воплотить справедливость в каждом конкретном поступке — это главный вопрос. Сегодня об этом думают все чаще, и результатом является разработка не столько общей теории морали, всеобщие нормы которой вообще-то принципиально не изменяются, как и законы логики, вот уже два тысячелетия, сколько построение таких дискурсов в науке, политике, бизнесе и т. п., в которые встроена этика, этика положительная, а не запретительная, прескриптивная, а не нормативная. Этика дискурса — это и есть то, что я назвал превращением этики в метод. Этические требования из внешних осуждений становятся конкретными рекомендациями, определяющими производство результатов, они встроены в дискурс и действуют внутри него, способствуют таким решениям, которые являются не только инструментальными, но и этическими.

Попытка обосновать этику в форме моральной аргументации, по мнению Хабермаса, может иметь успех в том случае, если между установленными логикой мо-

ральных суждений критериями значимости и решением моральных проблем в жизни будет иметь место некоторое соответствие. Хабермас для реализации этой программы разработал теорию коммуникативного действия, дополняющую, как он полагал, классические теории, опирающиеся на такие типы абсолютного действия как власть, труд, язык. «Коммуникативными я называю такие интеракции, в которых их участники согласуют и координируют планы своих действий; при этом достигнутое в том или ином случае согласие измеряется intersубъективным признанием притязаний на значимость».<sup>13</sup> При этом возникают притязания на истинность, правильность и правдивость сообразно тому, ссылаются ли участники коммуникации на положения дел в объективном мире, на социальные нормы или на собственное чувство, например, справедливости.

Коммуникативные рационально мотивированные действия Хабермас отличает от стратегических, в которых «один участник интеракции оказывает эмпирическое влияние на другого» (угрожая другому санкциями или же обещая вознаграждение). Таким образом, нельзя сказать, что коммуникация относится к опыту признания, как он описан Гегелем в диалектике господина и раба. Скорее, это нечто промежуточное между интеллигибельными и интенсивными, силовыми актами. Коммуникативные действия опираются на интенсивность речевых актов — перформативов, когда говорящий берет на себя обязательства добиваться исполнения своих притязаний. По отношению к притязаниям на истинность и правильность говорящий приводит рациональные аргументы в качестве гарантии, то есть дискурсивным путем добивается признания слушателей

<sup>13</sup> Наст. изд. С. 91.

и тем самым обеспечивает объединение планов действий различных людей.

Признание на основе социальных норм отличается от ссылок на объективное положение дел в мире. Например, моральная заповедь «не убий» не имеет эквивалента в мире эмпирического опыта, то есть не подтверждается положением дел в самой действительности, где убийство является, хотя и наказуемым, но обычным делом. Хабермас следующим образом выражает различие между познавательными и ценностными суждениями: на первый взгляд, те и другие объективны, и это создает иллюзию их сходства. На самом деле факты независимы по отношению к говорящему в ином смысле, чем социальные нормы. Факты существуют и «делают свое дело» независимо от признания говорящего, а нормы существуют лишь постольку, поскольку они признаются говорящими и служат правилами их действий. На этом основании Хабермас отрицает позитивистскую теорию моральных суждений, основанную на отождествлении их с познавательными. Он считает, что эффективные и долгосрочные моральные нормы проходят процедуру легитимации, то есть обоснования и оправдания с точки зрения справедливости.

Теория аргументации в сфере моральных суждений может быть реализована только в сфере «неформальной логики» практического дискурса, так как согласие в морально-практических вопросах не связано напрямую с эмпирическими подтверждениями и опирается на универсальный принцип морали, выполняющий функцию, похожую на ту, что обеспечивает «принцип индукции» в познании. Роль такого принципа играет «категорический императив» Канта. После споров, в ходе которых указывали на недостаток формализма кантовской этики, он утвердился именно в роли прин-

ципа универсальности, указывающего на общезначимость моральных норм и исключаящего те из них, которые не получают квалифицированного одобрения. По мнению Хабермаса, принцип универсализации не является достаточным, для того чтобы моральные нормы имели форму безусловно обязательных предложений. Универсальные нормы могут стать всеобщими правилами действия, если они получают признание со стороны всех личностей, к которым они имеют отношение. Опыт признания Хабермас связывает с тем, что всеобщее одобрение достигается в случае, если нормы познаваемым образом воплощают интерес, общий для всех затрагиваемых ими личностей.<sup>14</sup> Опыт нравственного признания является принципиально коммуникативным. Если объективные научные и даже интенциональные высказывания в принципе могут быть достигнуты одиноким субъектом, то, «согласно этике дискурса, та или иная норма лишь в том случае может претендовать на значимость, если все, до кого она имеет касательство, как участники *практического дискурса* достигают (или могли бы достичь) согласия в том, что эта норма имеет силу».<sup>15</sup>

Моральные вопросы, по мнению Хабермаса, не могут быть решены монологическим путем, но требуют коллективных усилий. Совершенно недостаточно понимать дело так, что каждый человек самостоятельно приходит к признанию моральных норм и после этого «голосует» за их принятие; по мнению Хабермаса, требуется реальная аргументация участников для достижения консенсуса. Таким образом, он понимает категорический императив как предложение для коллективного

обсуждения. Только в этом случае моральные нормы приобретут связь с личным интересом, который, в свою очередь, на форуме общественности получает оценку со стороны других личностей.

### Полемика с Тугендхатом

Все-таки есть отчетливое различие признания на основе рациональных аргументов, высказываемых в ходе общественных дискуссий, и на основе борьбы желаний или внешних противоборствующих сил. Строго говоря, как справедливость, основанная на принципах религии и морали, так и истинность, установленная на основе фактов, сами по себе являются бессильными. Чистая истина и чистая справедливость и в принципе должны быть бессильными, так как практический мотив, любой частный интерес приводят к отказу от них. Собственно, Гуссерль потому и боролся за чисто теоретическую установку в философии, что считал ее самым эффективным средством преодоления социальных, партийных и частных интересов. Однако истина не побеждает, если ей не помогают огнем и мечом, как в средние века, или иными авторитетными институтами. Итак, сила несправедлива, а справедливость бессильна.

Тугендхат предложил описание морального соглашения по аналогии с процессом формирования воли: хотя желательным является рациональное согласие, основанное на аргументах, но решающим оказывается практическое согласие, которое не всегда оказывается рациональным, но зато оно является актом воли, актом коллективного выбора, и поэтому в морали мы сталкиваемся с проблемами не оправдания, а соучастия. Эта концепция пытается избавиться от бессильной справедливости, прибегая к доброй воле людей,

<sup>14</sup> См. там же. С. 101.

<sup>15</sup> Там же. С. 104.

которая и выступает, взамен логоса или божества, авторитетной инстанцией морали для современного человечества.

Между тем эта позиция кажется Хабермасу некорректной, так как мораль претендует на то, чтобы оценивать любые действия, в том числе и компромисс сил: «Уподобление притязаний на значимость властным притязаниям делает беспочвенным и собственное предприятие Тугендхата, старающегося отличить оправданные нормы от неоправданных».<sup>16</sup> Как мы можем различать власть и мораль, если в качестве критерия норм выберем компромисс сил? Воля большинства приобретает моральные качества, если она основывается на таком всеобщем интересе, который может быть установлен в процессе дискурса и доказан при помощи рациональных аргументов.

Обратимся снова к проблеме соотношения силы и справедливости. Чистая сила не нуждается в оправдании, ибо она определяется не рациональными аргументами, а другой противостоящей ей силой, которая может поставить предел распространения первой. Однако на практике имеет место оправдание, то есть происходит включение рационального и морального дискурса в свободную борьбу сил. Что происходит с силой и справедливостью в процессе легитимации? Во-первых, сила, обосновывая свои притязания, превращается в право и связывает себя им. Во-вторых, справедливость, достигая компромисса с силой, становится реализованной не только в некоем идеальном царстве Бога, но и на Земле. Это рассуждение помогает понять направление мысли сторонников «этики дискурса» и, в частности, Хабермаса, который стремится расширить

<sup>16</sup> Там же. С. 116.

моральную аргументацию, принимая во внимание особенности практического сознания.

Однако одних практических переговоров, в ходе которых достигаются intersubjective нормы, выражающие интересы каждого участника коммуникации, недостаточно. Как бы поверх дискутирующих автономных индивидов существуют некие высшие масштабы. В греческой философии их задавал порядок Космоса, сообразно которому была организована общественная и частная жизнь. В средние века гарантом высшей справедливости выступал Бог и люди терпеливо ждали его суда, против чего восстал Достоевский. В новое время высшей авторитетной инстанцией стал разум, который легитимировал право и власть. Однако на что сегодня можем сослаться мы, когда все эти авторитетные инстанции перестали выполнять легитимирующие функции? Разумеется, на волю большинства, от имени которого и действуют законодательные и исполнительные органы демократического государства. Но у «либеральной демократии» масса проблем и в том числе в сфере морали и права. Так формально признаются права меньшинства, но вопросы решаются большинством, и у меньшинств нет иного способа защитить свои притязания, кроме как в форме протеста. Не меньше проблем и в отношениях между суверенными государствами, которые первоначально разубаиваются в боевой форме «парада суверенитетов», но, будучи нерешенными, каждый раз всплывают в новой конфликтной ситуации. Каждое сообщество придерживается таких норм, считает их «хорошими» и «оправданными», которые обеспечивают его развитие. Но как эти общества смогут урегулировать свои отношения, если их внутренние нормы подчас взаимоисключают друг друга. Все это заставляет нас в какой-то форме вернуть абсолютное,

трансцендентальное содержание моральных норм, которое явно поторопилось опровергать представители позитивной философии.

### Трансцендентально-прагматический подход К. О. Апеля

По мнению Хабермаса, беспристрастность, которую раньше обеспечивала вера в порядок бытия, Бога или в трансцендентальный разум, укоренена в структурах самой аргументации, и ее не следует привносить извне в качестве дополнительного нормативного содержания. Такой подход кажется парадоксальным. Историю разума, даже если речь идет о попытках доказательства бытия Бога и оправдания веры, мы обычно понимаем как опровержение всего того, что с ним не согласуется. Сам Бог, по мысли философов нового времени, должен был, прежде чем творить бытие, посоветоваться с разумом. Однако сегодня мы с удивлением и даже со страхом видим, что разум не может доказать своих собственных предпосылок и склоняется к определению их как «верований» или «правил». Но если наука тоже опирается на некие считающиеся достоверными и тем не менее недоказуемые как истинные предположения, то о какой «эпистемологии» моральных и тем более религиозных верований может идти речь. Наоборот, сами ученые и философы должны исследоваться методами культурантропологии наподобие представителей экзотических культур. Они уже не могут претендовать на роль экспертов. Но мы уже не имеем таких амбиций и понимаем, что никто не может посмотреть на мир со стороны. Но как в таком случае выработать общую позицию, признать общие моральные нормы, которые возвышались бы над частными интересами непосред-

венных участников жизненного мира? По мнению Хабермаса, трансцендентальные предпосылки должны вернуться обратно в науку и в остальные формы культуры как необходимые условия возможности единства и согласия людей. Но не будет ли это новой формой европоцентризма, который предпосылки своей культуры выражает как универсальные? Очевидно, что категорический императив Канта увязан с либерально-демократическим пониманием свободы. Вообще при попытках рационального обоснования универсальности моральных норм возникает одна из трех трудностей: логический круг, бесконечный регресс, произвольный разрыв цепи логических рассуждений («анабазис»). На эту сформулированную критическим рационалистом Х. Албертом «трилемму Мюнхгаузена» К. Апель ответил так называемым «перформативным парадоксом». Дело в том, что скептик, сомневающийся даже в собственном существовании, парадоксальным образом оказывается существующим по законам дискурса. Говоря «я не существую», самим актом речи скептик предполагает свое существование. Таким образом, идея аргументации, как и допущение «сознания вообще», задает возможные жесты подтверждения и опровержения. Последние не являются абсолютно независимыми ссылками на «саму действительность»: «То, что я, не впадая в действительное противоречие с самим собой, не могу ни оспорить, ни в то же время дедуктивно обосновать без формально-логического *restitutio principii*, принадлежит к тем трансцендентально-прагматическим предпосылкам аргументации, которые всегда уже должны быть признаны, чтобы аргументативная языковая игра могла сохранять свой *смысл*».<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Там же. С. 129.

Суть трансцендентально-прагматического подхода К. О. Апеля состоит в том, что универсальные принципы не допускают доказательств, так как являются предпосылками, а не выводами рационального рассуждения, и тем не менее разумный человек не может от них отказаться, ибо на них основана его жизнь. Среди многообразных предпосылок, или, как их называл Л. Витгенштейн, «правил» тех или иных языковых игр, «трансцендентальными» могут называться только такие, которые являются настолько всеобщими, что не могут быть подменены функциональными эквивалентами. Такие предпосылки характерны для публичного дискурса. Каждый субъект, вступающий в аргументацию по поводу критики тех или иных точек зрения, вынужден разделять с другими участниками коммуникации определенные предпосылки нормативного характера.

Очевидно, что принципы «свободы мнений», «справедливости» и т.п. будут признаваться участниками дискуссии, в том числе и теми, кто выступает с критическими опровержениями этих принципов. Однако это еще не значит, что эти принципы применяются вне поля аргументации, например в жизни, где решения принимаются исходя из действующих традиций, норм и законов. Как моральные обязательства, принимаемые участниками дискурса, переносятся на социальные действия? По мнению Хабермаса, этот перенос не является непосредственным. Речь может идти о выявлении этических норм практического дискурса. Здесь он непосредственно сталкивается с проблемой обоснования «принципа универсальности», который потенциально присутствует в предпосылках аргументации. Для ее решения он использует логическую реконструкцию правил дискурса, выполненную Р. Алекси: (1.1) никто не имеет права противоречить самому себе; (1.2) каждый,

кто приписывает предикат  $F$  объекту  $a$  должен употреблять  $F$  применительно к другому объекту, который подобен  $a$  во всех значимых отношениях; (1.3) разные говорящие не имеют права использовать одно и то же выражение с различными значениями.

Существуют также определенные процедурные правила достижения взаимопонимания, которые являются одновременно логическими и этическими: (2.1) каждый говорящий имеет право утверждать только то, что он сам думает; (2.2) тот, кто ставит на обсуждение какое-нибудь высказывание или же норму, которые не являются предметом дискуссии, должен привести для этого основания.

Наконец, для достижения согласия коммуникативный процесс должен удовлетворять следующим условиям: (3.1) каждый субъект, способный совершать действия и владеющий речью, имеет право участвовать в дискурсах; (3.2) а. каждый участник аргументации имеет право проблематизировать любое утверждение; б. каждый имеет право вводить в дискурс любое утверждение; в. каждый имеет право высказывать свои точки зрения, желания, потребности; (3.3) нельзя препятствовать пользоваться перечисленными правами.

Данные нормы не вызывают возражений, если можно выяснить их трансцендентальный статус. Он доказывается тем, что всякий, кто их оспаривает, попадает в «перформативное противоречие», то есть нельзя что-либо оспорить, не вступая в дискурс. Однако было бы ошибочно полагать, что этим доказана действительность этих правил за пределами дискурса. Их нельзя путать с правилами, например, шахматной игры, которая действительно не может иметь места без правил. Конечно, и аргументация осуществляется по определенным правилам, однако фактически они применяют-



ся по-разному. Дискуссии происходят в контексте общественных отношений, и участники коммуникации не являются интеллигибельными существами, а испытывают давление жизненных интересов. Для нейтрализации негативных эмпирических воздействий требуются мероприятия институционального характера, в основе которых, и это следует еще доказать, также лежат определенные нормы, которые не являются простыми соглашениями или компромиссом воли. Все это дает основания считать правила этического дискурса предпосылками для логического обоснования «принципа универсализации»: всеми личностями могут быть без каких-либо принуждений приняты те прямые и побочные последствия для осуществления интересов каждого индивида, которые предположительно произойдут в результате всеобщего соблюдения спорной нормы.<sup>18</sup> В качестве общей предпосылки, которую Хабермас характеризует как «единственный моральный принцип», выводится основное положение этики дискурса: только те нормы имеют право притязать на значимость, которые находят (или в состоянии найти) одобрение у всех личностей, к которым они имеют отношение, как у участников практического дискурса.<sup>19</sup> Он отличает его как этический принцип от содержательных, а также морального и логического принципов. Это очень важное замечание, связанное со статусом теоретика морали: его задача не обличать, а быть экспертом.

Несмотря на глубокую дружбу с Апелем, Хабермас высказывает, может быть, наиболее глубокие (что, вероятно, и обусловлено дружественностью — этой матерью философии) критические замечания о границах транс-

<sup>18</sup> Там же. С. 146.

<sup>19</sup> Там же. С. 146.

цендентальной прагматики. Основной упрек состоит в сохранении фундаментализма. Но он высказывается как-то походя и не уточняется. Апель, как и Стросон, считает, что категориальная система, лежащая в основе нашего опыта, не имеет альтернативы, и всякий, кто ее критикует, неизбежно пользуется теми же ресурсами. Вместе с тем было бы неправомерно делать из этого вывод о том, что поскольку изменение общепринятого сегодня взгляда на мир не мыслимо, не выразимо, постольку оно вообще невозможно. Хабермас считает, что «не будет особого вреда, если мы не станем приписывать трансцендентально-прагматическому обоснованию характер окончательного обоснования».<sup>20</sup> Более того, за счет отказа от фундаментализма будут обнаружены новые возможности проверки: в ходе конкуренции с другими этиками этика дискурса получит свое эффективное применение в качестве теоретического описания эмпирически обнаруживающихся правовых и моральных представлений. Философская этика будет выполнять терапевтическую, разъясняющую функцию в отношении ее применения, которое на практике искажено социально-идеологическими истолкованиями.

Иногда мне тоже кажется, что при любых попытках дистанцироваться от абсолютных сущностей или смыслов, свойственных современным философам, которые тяготеют к прежним амбициям своих предшественников знать «первое и последнее», при любых жестах от иронии до деконструкции мы оказываемся как бы заложниками дискурса или места, в котором он функционирует, и вынуждены выполнять некие онтологические обязательства: может быть, экзистенциальная драма философа состоит в том, что, лично не веря в

<sup>20</sup> Там же. С. 153.

абсолютные истины, он поставлен в такие условия, что вынужден их репрезентировать. Отсюда неустранимость онтологизма, который сегодня присутствует в формах неоплатонизма и неоаристотелианства. Но фундаментализм опасен тем, что реализуется часто в альтернативных позициях и при этом не имеет способов нейтрализации конфликта. Уже Кант обосновывал трансцендентальный метод как форму преодоления конфликта эмпиризма и догматизма. Апелль считает эту стратегию эффективной, ибо перевод онтологического противостояния и борьбы в плоскость языковых предпосылок дает надежду договориться. Этой же стратегии придерживаются и Хабермас, по мнению которого втягивание противоборствующих сторон в процесс аргументации обнаруживает между ними нечто общее, что исключает насилие. Собственно, это убеждение и есть грань, отделяющая его от Лиотара, который доказывал, что насилие не устранимо из коммуникации.

Это обстоятельство тревожит и Хабермаса, и он постоянно возвращается к возможности такого восстания против коммуникации, которое закончилось бы ее ниспровержением. Трансцендентально-практическое обоснование этики дискурса все-таки оставляет впечатление некой хитроумной нейтрализации позиции скептика и тем более радикального нигилиста. Будучи последовательными, они вообще могут лишиться трансцендентального прагматика опоры для аргументации. Так, например, подобно Ницше и Фуко можно занять некую культурантропологическую позицию и рассматривать философскую аргументацию как некий ритуал посвященных. Такая позиция исключает возможность протеста и вообще разговора. Когнитивный этик вынужден капитулировать перед такой позицией, ибо нет никаких средств аргументации против скептика, уклоняю-

щегося от разговора. Но означает ли это, что нигилист побеждает по формуле «а Васька слушает да ест»? Разбирая подобную позицию, Хабермас делает вывод о том, что на самом деле — это поражение нигилиста, а не философа: своим поведением скептик отрекается от своего членства в сообществе людей, ведущих аргументированные дискуссии.<sup>21</sup> Это серьезный намек на то, что за коммуникативным признанием все-таки стоят некие репрессивные институты: скептик может получить неудовлетворительную оценку на экзамене, «вылететь» из института и, покотившись далее по наклонной плоскости, оказаться на больничной койке и даже в тюремной камере. В этом смысле французские оппоненты Хабермаса были отчасти правы, указывая, что коммуникация не может удерживаться сама собой и требует силовой поддержки. Вместо того чтобы дискутировать по поводу некоммуникативных актов признания, Хабермас указывает на то, что нигилист, «молча, но внушительно» отрицающий не только мораль, но и споры с моралистом, вовсе не отрицает нравственности, ибо, выросший в пределах системы взаимосвязей жизненного мира, он воспроизводит и сохраняет себя на основе нравственных правил, так как в противном случае он должен был бы покончить жизнь самоубийством.

Скептик и даже радикальный нигилист не могут освободиться от сетей коммуникации, поскольку не существует никакой жизненной формы, которая бы не была ими опосредована. Так называемые прямые или спонтанные действия в качестве ресурсов своего осуществления вынуждены использовать те символические формы, которые усваиваются всеми действующими субъектами жизненного мира. Отказ от них приводит к

<sup>21</sup> Там же. С. 156.

шизофрении или к самоубийству, и эта перспектива загоняет скептика в «экзистенциальный тупик». Однако невозможно избавиться от сетей коммуникации как раз и означает, что она не является воплощением идеи свободного от принуждения дискурса. Хабермас справедливо полагает, что попытка освободить себя от ответственности перед традициями жизненного мира, абстрагироваться от фактичности нашей исторической ситуации заканчивается произволом в теории и терроризмом на практике. Но и некритическое признание «этики дискурса» оборачивается достаточно жестким насилием. В качестве выхода из этой дилеммы Хабермас предлагает ограничиться чисто формальным пониманием норм, которые не дают никаких смысловых ориентиров, но только указывают на процедуру практического дискурса, в котором только и проверяются данные этические нормы. Содержательным оказывается именно практический дискурс, возникающий в случае возникновения конфликта, решение которого осуществляется в горизонте жизненного мира определенной социальной группы. Хабермас пишет: «С основоположением этики дискурса дело обстоит так же, как и с прочими принципами: оно не может урегулировать проблемы, связанные с его собственным применением. Применение правил требует практического умения, которое *предшествует* истолкованному с точки зрения этики дискурса практическому разуму и, во всяком случае, не подчиняется в свою очередь правилам дискурса».<sup>22</sup> Основной принцип этики дискурса применяется конкретной личностью в соответствии со своим пониманием конкретной ситуации, и она, наравне с законодателем, несет ответственность за этот принцип.

<sup>22</sup> Там же. С. 165.

## Моральное сознание

Современный мир убежден в том, что социальный прогресс состоит в переходе от насилия, родовых и сословных предрассудков к закону и праву. Но являются ли они некими абсолютными нормами, возвышающимися над интересами классов и национальных государств, можно ли рассматривать их как истину и попытаться доказать, что среди разнообразных проектов права есть и такой, истинность которого может быть доказана и признана всеми остальными людьми, или же вопрос об истинности права и морали так же неразрешим, как и вопрос об истине той или иной религии? Смогут ли смириться люди с тем, что наряду с различными религиозными верованиями существуют различные нормы нравственности и даже морали, что следует проявлять терпимость по отношению к тем, у которых различие «плохого» и «хорошего» отличается от нашего? Или же мы, не в силах доказать истинность и тем самым абсолютное превосходство своей морали и веры над другими, вынуждены занять «генеалогическую» позицию, то есть вопрос об истинности заменим вопросом об источнике морали и религии. В этом случае мы откажемся от чужих, предлагаемых нам в качестве универсальных прав и свобод, и станем защищать свои, основанные на традициях наших предков. Наконец, что это такое «права человека», «законы свободного рынка», если не абсолютные «общечеловеческие» ценности? На самом деле, это большое заблуждение — смешивать ценности с истинами. Ценным является такое «добро», которое является полезным мне и моему коллективу, моей стране, если я имею достаточно сильный государственный инстинкт. Таким образом, если истина связана с дистанцированием от интересов, то цен-

ность связана с ними. Но в таком случае представляется невозможным достичь взаимного признания друг друга.

Хабермас разработал некую классификацию типов «абсолютного действия», среди которых он разделяет стратегические, норморегулирующие и коммуникативные действия. Если люди ориентируются исключительно на успех, на результаты своих действий, то они стремятся оказать экономическое давление и иные средства принуждения на окружающих. Такие стратегические действия вызваны интересами индивида, который живет в заданных средой условиях и, чтобы выжить, вынужден, преодолевая сопротивление внешнего мира и других личностей, силой реализовывать свои интересы. Строго говоря, на этом уровне одна сила определяется и ограничивается другой силой. Здесь есть сила, но нет ни истины, ни справедливости. Наоборот, у моралистов получается, что чистая справедливость совершенно бессильна и существует лишь в идиллическом сознании, например у кн. Мышкина (почему Достоевский назвал свой роман «Идиот», может быть он и сам критически относился к предраснодушию своего героя?). Можно ли совместить силу и справедливость? Русские философы «добра» считали, что это возможно на основе содержательного понимания и стремления людей к высшим ценностям, каковые они видели в православной вере. Однако им не удалось убедить в этом сторонников других религий.

Чтобы жить, а не воевать, общество, согласно Т. Гоббсу, заключило своеобразный договор, в который входили некоторые общеобязательные нормы, исключаящие насилие. Наряду с традиционными нормами юридические законы стали регуляторами и ограничителями стратегических действий, если они представляют угро-

зу для других людей. Однако возможны ли общечеловеческие нормы, и если возможны, то можно ли указать место, где они реализуются? Вряд ли сегодня кто-то станет оспаривать, что такие нормы существуют и большинство людей терпимо относится к нормам и верованиям других. Более того, эти нормы используются для критики и осуждения тех, кто своими действиями наносит вред окружающим или их имуществу. Но все-таки моральное обличение, осуждение и даже юридический приговор остаются чем-то внешним и формальным. Они не ведут к примирению. Когда-то молодой Гегель мечтал дополнить систему морального права христианской любовью, которая предполагает раскаяние со стороны преступника и прощение со стороны пострадавшего. Но такая модель примирения и нравственного признания кажется утопической. Сам Гегель в зрелом периоде своего творчества строит модель признания более трезво. Однако он рассматривает их как некие предварительные формы, которые снимаются в абсолютном познании. Примиряет и объединяет только разум и только на основе идей, а не любовь и вера, которые легко переходят в фанатическую ненависть.

Хабермас подвергает ревизии критику философии разума с точки зрения воли, экзистенции и либидо. Он не согласен, что разум является игрушкой в руках слепой воли, прагматического интереса, или социальных институтов. Но он считает, что инструментальный разум, отделившийся от моральных ценностей, действительно уже перестает служить человеку и даже обращается против него самого. Он хотел бы, как об этом свидетельствует название одной из книг, связать вместе «разум, нравственность и демократию». Он хотел, чтобы эта мечта не оставалась утопией, и поэтому искал место, где бы они соединялись, и нашел его в коммуни-

кативных действиях, которые предназначены для того, чтобы достичь согласия, взаимопонимания и признания в процессе переговоров, обмена мнениями и их обоснования.

### Теория психической эволюции морального сознания Л. Кольберга

Для подтверждения своей дискурсивной теории морали Хабермас привлекает теорию развития морального сознания, разработанную Лоренцом Кольбергом и его сотрудниками.<sup>23</sup> Согласно этой теории, развитие моральной способности суждения осуществляется на основе инвариантной для разных культур модели, имеющей нормативный характер. Неудивительно, что Хабермас усмотрел в этих психологических исследованиях развития морального сознания сильнейший аргумент против релятивизма, настаивающего на том, что в разных культурах принимаются различные моральные нормы. Они позволяют интерпретировать различные моральные точки зрения как *содержательные* вариации инвариантных *форм* морального суждения. Здесь возникает вопрос о соотношении метаэтической и психологической теорий, которое Хабермас понимает как двухстороннее требование, состоящее в том, чтобы как философия, так и наука «по-иному поняли самих себя».<sup>24</sup>

Кольберг симпатизирует традиции американского прагматизма, а после знакомства с «Теорией справедливости» Ролза более широко использует программу Канта. Истинно моральные суждения включают такие

основные черты, как беспристрастность, способность к универсализации, обратимость и нормативность. Философскими предпосылками его подхода выступают когнитивизм, универсализм и формализм.

Замысел Хабермаса состоит в том, чтобы использовать для подтверждения и развития этики дискурса понятие «конструктивного обучения», которое разработали Пиаже и Кольберг, и проинтерпретировать полученные ими результаты на основе теории коммуникативного действия. Хабермас формулирует ключевой принцип этики дискурса: «Каждая действенная норма должна удовлетворять тому условию, что прямые и побочные действия, которые *общее* следование ей предположительно возымеет для удовлетворения интересов *каждого* отдельного индивида, могут без какого бы то ни было принуждения приняты *всеми*, до кого она имеет касательство».<sup>25</sup> Сформулированный принцип содержит три существенных критерия: когнитивизм, универсализм и формализм.

А. Данный основной принцип этики дискурса предполагает, что морально-практические вопросы могут быть разрешены посредством рациональных обсуждений и аргументов, что личности имеют возможность различать между правильными и неправильными моральными суждениями.

Б. Из основного принципа также следует, что каждый участвующий в дискуссии принципиально способен прийти к одинаковым с другими суждениям относительно приемлемых норм действия.

В. Основной принцип элиминирует ценностные ориентиры, обусловленные партикулярными формами жизни, но сохраняет при этом такие нормативные во-

<sup>23</sup> Там же. С. 174.

<sup>24</sup> Там же. С. 176.

<sup>25</sup> Там же. С. 179.

просы о справедливости, которые могут быть разрешены в процессе аргументации.

Тут возникает касающееся соотношения общего и особенного, формального и содержательного сомнение, которое необходимо выявить и пояснить. Тупик релятивизма возникает из-за признания приоритета частного: мораль, как и религия, отделяется от авторитетных инстанций и становится частным делом каждого. Но остается проблема нравственной солидарности и единства людей, без решения которой непонятно, как они могут мирно сосуществовать друг с другом. Разные индивиды, группы, классы, сообщества, нации, государства и т. п. должны как-то договориться, чтобы иметь возможность сотрудничества. Ясно, что люди не испытывают особо горячих симпатий друг к другу. Например, Кант исходил из «злобно-недоверчивого взаимоотношения людей», но именно поэтому считал, что они должны быть вежливыми, если хотят, чтобы другие к ним относились подобающим образом. Это говорит о том, что наличие формальных правил сдержанно-уважительного отношения людей друг к другу уже открывает перспективную возможность их сосуществования. Этот пункт является для русских читателей настоящим камнем преткновения, так как мы связываем мораль с христианской любовью и считаем формальную вежливость совершенно недостаточной для достижения согласия людей. Мы думаем, что вежливость в любой момент может смениться агрессивным поведением. Но именно поэтому Хабермас настаивает на универсальности своего принципа. Возможно ли это практически? Скептицизм признает возможность вежливости между родственниками, друзьями, знакомыми, сослуживцами, но сомнительно, чтобы она имела универсальное значение, так как не существует общих форм для ее соблю-

дения. На это Хабермас отвечает поисками такого общего места, где реализуется всеобщий принцип этики — это дискурс. Возьмем крайний вариант: один субъект предъявляет другому ультиматум и тем самым фиксирует абсолютное различие в оценке. При этом другой, которому адресован текст, понимает его и может на него ответить. Таким образом, дипломатичность оказывается хотя и формальной, но все-таки достаточной формой сохранения мира. Она не решает содержательной проблемы, но удерживает людей от необдуманного поведения, дистанцирует их от непосредственных интересов. Думается, наш пример раскрывает возможности и одновременно границы этики дискурса. Конечно ее принципы формальны, но они открывают возможность дальнейших дружеских форм единства, которые достижимы уже на основании жизненной общности между различными субъектами.

Основной постулат этики дискурса: «Каждая действенная норма нашла бы одобрение со стороны всех затрагиваемых ею лиц, если бы только они могли принять участие в каком-либо практическом дискурсе»,<sup>26</sup> — должен гарантировать беспристрастность моральных суждений. При этом он не навязывается сверху, а наоборот, проверяется в практическом дискурсе, в ходе которого участники убеждаются в его преимуществе по сравнению с другими гипотетическими позициями. В этом состоит отличие от теории справедливости Ролза, в которой нормативная теория справедливости, хотя и обосновывается с точки зрения «рефлексивного равновесия», однако принимается как универсальная независимо от практических проверок. Наоборот, принцип этики дискурса, отделяя формальный план от содержа-

<sup>26</sup> Там же. С. 181—182.

ния, предполагает обратимость точек зрения, взаимность признания друг друга участниками дискурса.

Отличительные признаки общезначимых моральных суждений являются исходным пунктом описания эволюции морали, в которой Кольберг выделяет шесть ступеней:

I. Преконвенциональный уровень.

1. Ступень наказания и повиновения.

Нормативная правильность на этой стадии подразумевает буквальное повиновение нормам и власти личности-авторитета, стремление избежать наказаний и причинения физического вреда себе, окружающим, имуществу.

а. *Нормативное поведение*: избегать нарушения норм, повиноваться ради повиновения, избегать причинения вреда другим.

б. *Основание*: стремление избежать наказания, власть авторитета.

2. Ступень следования индивидуальным инструментальным целям и целям обмена.

а. *Нормативно правильное поведение*: заинтересованность в нормах, удовлетворение на их основе своих потребностей и интересов.

Нормативная правильность на этой стадии означает честность или справедливость; она может выражаться в равноправном взаимном обмене, в сделке, соглашении или договоре.

б. *Основание*: удовлетворение личностью своих собственных интересов и потребностей в таком мире, где личности обязаны признавать интересы других людей.

II. Конвенциональный уровень.

3. Ступень взаимных межличностных ожиданий, связей и согласия.

Нормативная правильность на этой стадии означает сыграть хорошую или «красивую» роль, означает заботиться о других людях и об их чувствах, сохранять лояльность и доверие в отношениях с партнером.

а. *Нормативно правильным* является жить в согласии с тем, что от тебя ожидают люди из непосредственного социального окружения, сохранять доверие со стороны других, хранить верность и уважение к ним, быть им благодарным.

б. *Основание*: потребность выглядеть достойно в своих собственных глазах и в глазах других людей; следование «золотому правилу нравственности»: если я поставлю себя на место другого человека, то я сам пожелаю поступать достойно и добродетельно.

4. Ступень социальной системы и ее сознательного поддержания.

Нормативная правильность здесь означает: исполнять свой долг в обществе, оказывать поддержку общественному строю и содействовать благополучию общества.

а. *Нормативно правильным* является исполнение своего реального долга; законы должны исполняться личностью, за исключением тех крайних случаев, когда они вступают в конфликт с другими непреложными социальными обязанностями или правами.

б. *Основание*: поддержка существования и функционирования системы институтов как целого, следование совести, как соответствия своих поступков определенным обязательствам.

III. Постконвенциональный уровень, или уровень твердых принципов.

Осознание прав, ценностей, принципов, с которыми согласны все индивиды, которые имеют своим проектом осуществление на практике честности, справедливости и общего блага.

5. Степень осознания фундаментальных прав, оказания поддержки общественному договору или общественной пользе.

Нормативная правильность состоит в поддержке основополагающим правам и ценностям, системе законных договоров, даже если они противоречат конкретным нормам определенной социальной группы.

а. *Нормативно правильным* является осознание плюрализма мнений и норм и ориентация на беспристрастность в проведении таких абсолютных норм, как право на жизнь и на свободу.

б. *Основание*: обязанность перед законом, принятым в результате общественного договора ради блага всех и для защиты моих прав и прав других людей.

6. Степень универсальных этических принципов.

Нормативными оказываются универсальные этические принципы, которых должно придерживаться все человечество.

а. *Нормативно правильным* является руководство универсальными этическими принципами справедливости: равноправие, уважение человеческого достоинства и неповторимой человеческой индивидуальности.

б. *Основание*: человек как рациональная личность имеет основание поступать правильно потому, что он убедился в нормативной общезначимости этих принципов и чувствует себя внутренне обязанным им следовать.

Переход от одной стадии к другой рассматривается как *научение*. Это означает, что моральные принципы следует рассматривать как результат не столько влияния окружения, или «генетической» программы, сколько процесса творческой реорганизации системы когнитивных способностей личности. Эта «смена установки» в исследовании эволюции морального сознания харак-

терна и для этики дискурса, в которой проблематизируются и критически обсуждаются позиции участников повседневной коммуникации. Смена установки означает преодоление наивно-легкомысленного или традиционалистского отношения к повседневным ценностям, но это не означает нигилизма, так как в качестве общей нормы выступает основное правило этики дискурса. Кольберг выводит свои принципы из «логики развития», а Хабермас придерживается трансцендентально-прагматической позиции. Этика дискурса опирается на неопровержимые опытом предпосылки. Каждый, кто участвует в аргументации, уже попадает под всеобщее условие, имеющее нормативное содержание, которое не оставляет альтернатив. Этика дискурса имеет универсальное значение, потому что аргументация — это продолжение коммуникативных действий рефлексивными средствами, которые предполагают взаимное признание, которое и является центром, вокруг которого циркулируют все моральные проблемы.

Естественно, что Хабермас пытается интерпретировать психологическую теорию развития Кольберга с точки зрения трансцендентальной теории познания. Кольберг как психолог оперирует понятиями «социального мира», «норморегулируемой интеракции» и т. п. и на их основе описывает своеобразие опыта признания, которое он, разумеется, не сводит к аргументации. Рефлексивная перспектива исторически у человечества и психологически у индивида формируется сравнительно поздно, и поэтому возникает проблема не столько психологического, сколько трансцендентального генезиса рефлексивного морального сознания как высшей ступени эволюции ступеней интеракции.

Главный теоретический и практический вопрос современности состоит в том, возможен ли социальный



порядок. Рассматривая историю общества, которая, как считают психологи-эволюционисты, как бы повторяется в развитии каждого индивида, можно выделить несколько стратегий сборки общественного тела. Но при этом очевидно, что единство, основывающееся на дружбе свободных граждан Афин, единство верующих, основанное на сострадании, или единство вкуса и вежливости публики — все это давно прошедшие способы реализации духовного единства. Автономные индивиды, жаждущие успеха, постоянно создают конфликты, и непонятно, каким образом существует общество, атмосферу которого наполняет враждебность. Отвечая на этот вопрос, Хабермас указывает на две возможности: стратегической координации интеракции, которая опирается на насилие или экономическое принуждение, и коммуникативного действия, ориентированного на согласие. Согласие не может быть насильственно внушено партнеру, оно зависит от рационального одобрения другими личностями моих высказываний. При этом коммуникативное действие, отмечает Хабермас, следует постигать «как круговой процесс, в котором ...положение актора двояко: он является *инициатором* действий, рассчитав которые можно овладеть той или иной ситуацией; и в то же время *продуктом* традиций, в которых он живет, сплоченных групп, к которым он принадлежит, и процессов социализации, в которых он достигает зрелости».<sup>27</sup> Контекст ситуации совместных действий задается жизненным миром, который осознается всеми участниками переговоров как общий. Однако кроме окружающей среды есть еще два мира: внешний (объективный) и внутренний (субъективный). Отсюда процесс согласования включает притязания на истинную значимость вы-

<sup>27</sup> Наст. изд. С. 202.

сказываний, на нормативность (соответствие традициям и нормам) и на правдивость (соответствие намерениям говорящего). Это предполагает, что говорящий в состоянии осуществить выбор между когнитивным, интерактивным и экспрессивным модусами употребления языка и различать констатацию положения дел, нормативные высказывания и выражения чувств и намерений. Чувствительность к перечисленным типам речевых актов Хабермас называет *децентрированным миропониманием*,<sup>28</sup> которому приписывает способность различать между жизненным миром и внешним миром, а также менять установки первого, второго и третьего лица. Эта варьируемость перспектив, способность партнеров занимать различные позиции и является самым важным условием консенсуса.

В предлагаемой вниманию читателя работе Хабермас использует результаты генетической психологии для описания эволюции «децентрированного мировоззрения». Так, у Пиаже конструктивная деятельность ребенка приводит к формированию позиции наблюдателя и пониманию соотносительности перспектив Я и Ты. В этом процессе социализации Хабермас выделяет доконвенциональную (непосредственное усвоение ролей говорящего и слушающего) и конвенциональную ступени интеракции. На первой ступени ребенок хотя и различает действия и символизацию, но еще не способен одновременно придерживаться своей точки зрения и ставить себя на место другой личности. Хотя он делает различие между внешним и внутренним мирами, однако еще не освоил отличие внеличных значений от императивов, специфику нормативной реальности, что связано с переходом на стадию конвенционального тождества.

<sup>28</sup> Там же. С. 197.

Теоретическую реконструкцию эволюционно-психологического исследования двух ступеней интеракции, выделенных Кольбергом, Хабермас дополняет реконструкцией дискурса как третьей ступени интеракции. Она характеризуется морализацией существующих норм, т.е. трансформацией социально-когнитивных способностей в фундаментальные категории морали. Дискурс — это рефлексивная форма интеракции, которая освобождена от бремени действий. Благодаря аргументации нормы становятся темой критических обсуждений. Поэтому для участников процесса аргументации характерна *гипотетическая* установка, согласно которой констатации фактов и нормы втягиваются в обсуждение и могут получить или не получить одобрение. Третья — *постконвенциональная* — ступень интеракции характеризуется также ростом комплексности. Если на конвенциональной стадии объединяются позиции деятеля и наблюдателя, то на стадии дискурса они соотносятся с притязаниями на значимость по отношению к объективному миру: «преломленные в рефлексии мировые перспективы связываются с ролями оппонента и проponenta, которые критикуют и отстаивают те или иные притязания на значимость».<sup>29</sup> На ступени конвенционального тождества стратегические действия, определяемые интересами, и межличностные отношения, регулируемые нормами, остаются полярно противоположными. Именно эта противоположность и должна быть преодолена на ступени постконвенционального тождества. В процессе аргументации оппонент и проponent вступают в соревнование друг с другом, чтобы убедить друг друга и достигнуть консенсуса. Притязание на успех превращается из условия конф-

<sup>29</sup> Там же. С. 241.

ликта в условие поиска истины и консенсуса на ее основе. Благодаря рефлексии приостанавливается непосредственное воздействие фактов и норм, которые пресекают возможность морали. Напротив, когда рефлексия приостанавливает абсолютизацию фактов и норм и они теряют свою «естественную» значимость, возникает возможность морализации.

Морализация, однако, содержит угрозу отрицания сложившегося порядка вещей. Когда-то Витгенштейн сказал, что книги по этике подобны взрыву бомбы, ибо они уничтожают остальные книги. Это подтверждают религиозно-моральные сочинения Л. Толстого, который осуждал писателей и ученых за то, что их занятия не способствуют победе добра над злом. Моральное обличение и поиски справедливости могли бы привести к тотальному протесту. Понимая это, Хабермас ищет такую форму реализации морали, которая, разрушая «естественные» — сложившиеся на почве практических интересов и социальных институтов — нормы и требования, стала бы новым *основанием* согласованной жизни людей. Нормы морали Хабермас определяет как универсальные регулятивы норм социальных действий. Последние подразделяются на фактические и на достойные быть признанными. Теперь уже недостаточно «уважения к законам», требуется моральное оправдание. При этом моральные действия притязают на то, чтобы улаживание конфликтов основывалось на разумно обоснованных суждениях. Благодаря связи с аргументацией мораль приобрела автономию, которой не имела раньше, когда она интерпретировалась в понятии блага, опирающегося на некую культурную очевидность и таким образом связывающего мораль с жизнью. «Моральная точка зрения, — пишет Хабермас, — не может быть обретаема в каком-либо „первом“ принципе или в

каком-либо „последнем” обосновании, то есть за пределами круга самой аргументации. Оправдательной силой обладает только дискурсивная процедура подтверждения притязаний на нормативную значимость».<sup>30</sup>

### Моральный порядок

Когда возникает вопрос о соотношении порядка и хаоса и возникает дилемма между анархией и тоталитаризмом? Все ли споры следует сводить к выбору между ними и нельзя ли сохранить дистанцию. Очевидно, что этот выбор нельзя назвать свободным, и на самом деле никто не хочет крайностей. Однако насколько спасает от этого рефлексивная позиция? Конечно, она позволяет относиться к проблеме отстраненно объективно и не слишком заинтересованно. Но насколько она приемлема практически? С одной стороны, кажется, что и в жизни крушение устаревших авторитетных инстанций, таких как Бог или абсолютная истина, на самом деле не привело ни к катастрофе, ни даже к исчезновению религии или науки. «Смерть Бога» означала отказ от представлений о нем как о репрессивной инстанции порядка, и это укрепляет нас в уверенности, что можно избежать выбора крайностями большого порядка и абсолютной анархией. С другой стороны, несмотря на знание о том, что словари людей, призывающих к той или иной крайней позиции, конечны, мы бываем принуждены к жесткому выбору не логическими аргументами или самообнаружением бытия, а некими внутренними мотивами, которые делают нас способными не замечать чужих страданий и заставляют поступать по жесткой логике морали. Именно мораль выступает ка-

жущейся безусловно авторитетной и справедливой инстанцией, которая оценивает любые события. И вместе с тем именно она в своей однозначности оказывается настолько нетерпимой, что приводит, как у Достоевского, к критике не только человека, но и Бога.

Не так-то просто дистанцироваться от морали и превратить ее в предмет объективного исследования, «свободного от ценностных суждений». Такую задачу ставил еще М. Вебер, который вслед за Ницше считал ее в высшей степени «инфекционной» и полагал, что ею нужно пользоваться в перчатках. Однако попытка создать такие стерильные инструменты до сих пор еще никому не удавалась. Во всяком случае, в составе любых человеческих произведений, будь то научные теории или правовые нормы, мы неизбежно натолкнемся на те или иные моральные предпочтения. Даже у Ницше, пытавшегося говорить о морали неморально, нетрудно найти множество ценностных утверждений (вроде «подтолкни слабого»), которые вовсе не безусловны. Урок Ницше следует усвоить, и поскольку нам очевидны как недостатки морализма, так и невозможность избавиться от ценностных суждений, остается кооперация с моралью, и она видится в том, чтобы попытаться найти такую этическую систему, которая бы выполняла по отношению к ходячим моральным кодексам рефлексивную функцию и позволяла бы в жизни оставаться моральным и справедливым. Все-таки в жизни не так, как в морали: человек не всегда добр и не всегда следует безусловному категорическому императиву. В разные исторические периоды и в разных культурах сегодня люди придерживаются разных норм морали, но нельзя отрицать, что на разных этапах своей эволюции они находят свои формы и способы оставаться добродетельными, честными и порядочны-

<sup>30</sup> Там же. С. 246.

ми. Моральный порядок осуществляется по-иному, чем думают философы. Абсолютные системы, будь то христианская мораль или английский либерализм, на самом деле действуют среди своих и предполагают исключение по отношению к чужим. В современном мультикультурном и социально разнородном обществе мораль выступает источником протеста. Она способствует не столько реалистическому решению проблем, сколько выражению недовольства. Мораль судит мир, исходя не из того, какой он есть, а из того, каким он должен быть.

Как и в случае с рациональностью, мораль ориентируется на идеал такого порядка, который предполагает единство. Однако о каком, собственно, единстве идет речь? Именно этот вопрос становится центральным для нашей эпохи, которую часто называют постмодерном. И думается, что именно в эту эпоху, несмотря на резкую критику морали, проблемы этики и антропологии выходят на передний план. Дело в том, что современное понятие единства опирается на этические принципы отношений между людьми: действительность человека утверждается в процессе признания его Другими, но таким образом и Другой оказывается признан мною. Теперь мы уже не можем заставлять всех думать, желать и оценивать одинаково, единство действий задается не трансцендентальными идеями, а предполагает признание Другого и даже, точнее, чужого, с которым мы должны жить в согласии. Речь идет не только об устранении образа врага, но и о преодолении отрицательного отношения к произведениям, открытиям, изобретениям, социальным институтам, которые в христианстве расценивались как греховные, в марксизме — как отчужденные, а в современной культуре — как антигуманные. Современная технонаука, машинное про-

изводство, масс-медиа и другие общественные системы, расцениваемые гуманитариями как опасные монстры, на самом деле являются такими продуктами человеческого труда, с которыми нужно не воевать, а жить в согласии и заботливо ухаживать за ними, следя при этом, чтобы они не использовались в качестве орудий угнетения человека.

Уже Кант, хотя это долго не замечали, различал свой и чужой разум, но только Мерло-Понти провозгласил программу изучения своего как чужого, а того, что кажется нам чуждым, как своего. Речь идет не о колонизации и присвоении, а о возможности собеседования и взаимодействия, которые исключают захват чужого и растворение его в своем. Так прежде всего нужно понимать опыт: не как интерпретацию или объяснение чужого на основе собственных понятий, а как взаимодействие своего и чужого, результатом которого, собственно, и является то, что называется событием. Это взаимодействие одновременно оказывается и поступком, который оказывается противоречивым единством насилия и страдания, и проблема в том, чтобы не ограничиться сожалением по поводу непредусмотренных последствий, а выйти на новый уровень отношений между ними. Классические утопии лгут, обещая всеобъемлющий порядок, и неудивительно, что мы не знаем другой альтернативы, кроме хаоса. Все предлагаемые системы от греческого Космоса, старокитайского Дао, средневекового божественного порядка до научной рациональности, охватившей своими сетями повседневный мир, искусственно замазывали стыки и трещины, которые Н. Луман называл парадоксами и тавтологиями, по отношению к которым вырабатывалась специфическая техника исключения на основе умолчания. Современное отношение к порядку может быть

выражено словами Фуко, который призывал к тому, чтобы стать иным, и говорил о возможности иного. Эти слова контрастируют с утверждением о том, что математическая истина или идеальный политический порядок не допускают альтернативы. На самом деле истина не терпит возражения, если ей «помогают» огнем или мечом. Но такие репрессивные порядки разваливаются и ввергают нас в хаос. Поэтому прежде всего необходимо изменение представлений о порядке и признание того, что все могло быть иначе, и мы сможем стать другими. Отсюда центральным становится вопрос о границе, которая должна переживаться не как ограничение, а как освобождение, предполагающее переход в ранее недоступное.

Другой стратегией порядка, которая отказывается от универсального рационализма, выступает любовь. Она, как грезил молодой Гегель, объединяет, а не разъединяет, она, по словам Канта, выступает целью прогресса. Если рациональный порядок, опирающийся на силу, в конце концов приводит к конфликту и распаду составляющих его частей, и никакой общественный договор не может долго сохранять единство враждующих индивидов, то любовь, сопровождающаяся прощением и покаянием, способна объединить даже преступника и жертву. Однако такое единство в основе тотальности целого на деле оказывается некой мягкой формой захвата чужого. В. В. Розанов говорил о «рыдательной покорности любви», тем самым понимая ее как новую форму зависимости. Иное признается, но оно вводится в некую тотальность целого, которому нет альтернативы. Любовь оказывается в построениях В. Соловьева и М. Шелера продвижением по лестнице ценностей, которые абсолютны. Однако как и в случае реконструкции истории рациональности, современная философия

любви исходит из того же самого идеала единства. Видя несостоятельность разума в деле единения, герменевтика, основанная на соучастии, предлагает свои рецепты спасения единства. Однако при этом забывают, что, например, Кант считал неэффективной этику, построенную на любви, ибо полагал, что единообразие приводит общество к состоянию безжизненной стагнации. Он исходил из антагонизма людей и полагал, что именно конкуренция является источником развития. Его мораль сугубо индивидуалистична и направлена на индивида, а не на всеобщее. Кант не генерализирует, а скорее ограничивает поле действия моральных норм: принимаются только такие, которые принимаются индивидом и в то же время оказываются принципами всеобщего законодательства. Кантовская мораль оказывается в оппозиции не столько к индивиду, сколько к обществу, которое нередко принуждает действовать вопреки категорическому императиву.

Таким образом, этика всегда обращена к индивиду и является формой ориентирования человека в мире. Она включает в себя как рефлексию общепринятых моральных норм, и этот момент обстоятельно разработан в «Теории справедливости» Д. Ролза, который вновь обратил наше внимание на то, что моральное чувство справедливости нередко оказывается репрессивным. Кажущееся очевидным, опирающееся на опыт личного страдания, оно вызывает к отмщению или протесту и не принимает никаких смягчающих обстоятельств. Именно поэтому ссорятся и враждуют близкие люди: друзья, супруги, соседи не могут простить обиду, и поэтому их любовь легко переходит в ненависть. Только дистанцирование от общих моральных норм, которые захватывают сердца и души людей, рефлексия над своими кажущимися бесспорными переживаниями способствуют

уравновешенному, сдержанному поведению. Отсюда вторая важная особенность этики — это искусство управления собой, способность контролировать и сдерживать себя от непосредственных реакций. Это имеет мало общего с аскетизмом, который является технологией реализации универсальной морали. Этическое ориентирование представляет собой поведение в изменяющемся мире и регулирование себя сообразно обстоятельствам. Нелепо вести себя в пивной как в храме, но и там человек не должен превращаться в животное.

Абсолютное — значит независимое. Но как тогда его можно определить? Моральна ли сама мораль, не является ли ошибочным само разделение на истинное и ложное? Эти вопросы убеждают в том, что ценностные и истинностные оценки применяются к любым феноменам, кроме самих себя. Но если отказаться от абсолютных масштабов, будь то рациональные идеи или моральные ценности, то на что может опереться человек в своих поступках? Если нет абсолютных различий на добро и зло, истину и ложь, то не окажемся ли мы во власти анархии? От этого парадокса современная философия пытается освободиться при помощи понятия метаисследования: наблюдение предполагает возможность описания наблюдаемого и самого наблюдателя. Но последнее происходит не прямо, а опосредованно, например, посредством языка. Так на место трансцендентального субъекта классической философии приходит метаязык. Благодаря этому не требуется поиск первоисточника или предельных оснований. Метаязык оказывается столь же исторически обусловленным, как и язык. Критерием приемлемости истинных или ценностных суждений выступает исторически обусловленное сознание, которое накапливает свой опыт тем, что делает предметом рефлексии собственные теории. Реф-

лексия при этом является не абсолютной, а столь же исторически ограниченной, как и теория, и не имеет никаких особых гносеологических преимуществ, являясь событием. Критерием ее достаточности является способность к описанию исходной теории, а не некая мистическая открытость большого смысла, конечной цели или подлинного бытия.

Понятие метаисследования имеет решающее значение для построения этики, как метатеории или рефлексии морали. Современное общество по сравнению с традиционным является мультисистемным, и при этом различные подсистемы оказываются автономными: если политика или мораль начинают регулировать экономику, то она приходит в упадок. И наоборот, если бюрократическая государственная машина или технаука станут определять все жизненные решения, то это также приведет к регрессу. Наше общество не может быть объединено на основе идеи тотальности. Именно это обстоятельство кажется наиболее тревожным и настолько опасным, что сегодня всерьез рассматривается проект возвращения к средневековым способам объединения людей, которые опираются на такие дисциплинарные пространства, как храмы, в которых люди, сопереживая страданиям Христа, осознавая собственное несовершенство, учились прощать и таким образом сохраняли единство разделенного на бедных и богатых общества. Сегодня христианская мораль и сострадание уже не могут консолидировать наше общество, которое интегрируется путем преодоления конфликтов между индивидуумом и государством. Мораль навязывает универсальный код различия на добро и зло, но сама при этом исключается из оценки с точки зрения этого различия. Это самотабуирование морали становится явным в силу неискоренимого стремления к истине. Как

говорил Ницше, христианская мораль разрушается правдивостью. Он таким образом пытался сломить ее самоуверенность, и то, что называют имморализмом Ницше, на деле оказывается попыткой найти новую форму морали, в которой бы было место многообразию моралей, имеющихся в разных культурах, обществах и даже у разных индивидуумов. Но в этом случае мораль может оцениваться не только как хорошая, но и как плохая, если она не совпадает с принятым мною различием добра и зла. Именно так становится возможным дистанцироваться от морали и обрести по отношению к ней некую перспективу. Теперь нормативная этика становится уже недостаточной, и приходится выбирать между различными моральными системами. Приходится признавать существование индивидов, опирающихся на другие моральные принципы, и при этом не ждать взаимности. Но как же тогда автономные, конкурирующие индивиды могут объединиться в общество, и каким является общество, в котором отсутствуют, и это уже факт, универсальные моральные нормы? Речь должна идти о некоем рынке признания, когда оно осуществляется не на основе долга или любви, а на основе «стоимостной» оценки акта признания, которое уподобляется товару. Тот, кто играет в игру признания другого, сильно рискует, ибо велика вероятность, что другой вовсе не ответит взаимным признанием. Отсюда моральное поведение современного человека опирается не на абсолютные нормы, а реализуется как такая стратегия, в которой решающим оказывается выбор между «выгодно» или «невыгодно». Мораль оказывается как бы блуждающей, спонтанной и сингулярной, свободно возникающей в одних случаях и исчезающей в других. Именно это обстоятельство делает этическую рефлексию морали практически актуальной.

Таким образом, стратегии шизоанализа не являются единственно верными реакциями на самотабуирование морали. В конце концов сторонники жесткого порядка припирают к стенке своих противников, говоря им: если вы призываете к анархии, то тем самым признаете и собственную гибель. На самом деле такая дилемма не реализуется, и даже лозунг о смерти Бога, конце метафизики, хотя и принимался за призыв на баррикады, однако на деле способствовал изменению устаревших представлений о религии и философии. Это обстоятельство убеждает, что человек имеет право воздержаться от большого выбора между крайностями и жить на краях порядков. Дело в том, что словари людей, призывающих сделать решительный выбор, конечны. Поэтому философия должна попытаться развить такую методологию самопонимания, которая бы исходила из признания как парадоксов, так и тавтологий морали. Ведь несмотря ни на что, люди по-прежнему находят способы оставаться моральными. Такие сущности, как «Бог», «бытие», «разум», «демократия», вовсе не выводят нас к некоему абсолютному, лишенному парадоксов самопониманию. Да, вне нас существуют земля и небо, другие люди, но кто может быть абсолютно уверен в окончательной истинности постижения их смысла, в правильном понимании того, что вообще есть смысл? Метафизики и теологи, моралисты и идеологи ориентируют нас на абсолютное, но на деле происходит вечное становление и вечное возвращение, которое в сфере самопонимания проявляется как изменение самопонимания.

На важное значение изменения самопонимания обратил внимание Н. Луман, который считал себя социологом, однако разработал такую концепцию общества, которая несомненно имеет философский статус. Он ис-

ходил из исторического наблюдения факта возрастания семантических затрат в современных обществах, которые организованы как сложные развивающиеся системы, состоящие из нескольких самостоятельных подсистем. Их организация становится все более сложной, а порядок все более искусственным. Отсюда возникает потребность в легитимации. Она реализуется двумя путями: один — либеральный — исходит из воли к власти, другой — социальный — из общественного договора. Однако ни тот ни другой не способны уравновесить общество, но это понимание блокируется тем, что общество либо создает некоторые «слепые зоны», о которых не принято говорить, либо переносит решение парадокса в будущее, когда тождество утопизируется: единства пока нет, но оно наступит в будущем. Эта опора на идеологию или утопию в современном обществе, которое объявило о «конце идеологии», тщательно скрывается тем, что практически признанными являются контридеологии. Блокирующий парадокс стабилизации порядка преодолевается тем, что хаотическое начало вводится в форме альтернативной идеологии, которые начинают различаться на прогрессивные и консервативные. Идеология темпорализуется, и развитие описывается не в терминах «до» и «после», а в понятиях «прошлое» и «будущее». Таким образом из проблемного поля современного самопонимания оказывается исключенным парадоксальное настоящее — оно оказывается «исключенным третьим», не прошлым и не будущим, а одновременно тем и другим. Анализ современности приводит к осознанию необходимости заниматься прежде всего повседневностью, сосредоточить внимание не столько на временном опыте сознания, сколько на анализе социальных и культурных пространств, в которых и осуществляется производство со-

знания. Самопонимание конкретного человека отличается от трансцендентального сознания философов, оно вовсе не удовлетворяет требованию единства, его истины не очевидны, а, напротив, случайны и сингулярны. То же самое характерно и для его ценностей. Ницше связывал их происхождение не с моральным различием на «добро» и «зло», а с утверждением себя. Как бы то ни было, сегодня ценности складываются на основе рыночных отношений и выступают такими выгодными предпочтениями, которые обеспечивают успех в процессе социальной коммуникации. Как парадокс мы осознаем то обстоятельство, что ценности, вместо того чтобы ориентировать коммуникацию, сами опираются на нее. Пытаясь разрешить его, герменевтика предприняла попытку истолкования ценностей на основе самоявляющегося бытия. Но такой путь ведет лишь к новым парадоксам, и выход состоит в признании конфликта ценностей, который решается каждым отдельным человеком в зависимости от ситуации, то есть контингентно, а не универсально. Однако общество блокирует такой выход нагнетанием страха, который становится эрзацем порядка. «Истина», «ценности», «человек», «Бог», перестали быть в центре внимания и переселены в некое «гетто», роль которого для них выполняет общество философов. Но как тогда реализовать притязание философов на то, чтобы выполнять в обществе роль кибернетической системы «второго порядка»?



## СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ . . . . .	5
1. ФИЛОСОФИЯ КАК «МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЬ» И «ИНТЕР- ПРЕТАТОР» . . . . .	7
2. РЕКОНСТРУКТИВНЫЕ И ПОНИМАЮЩИЕ НАУКИ ОБ ОБЩЕСТВЕ . . . . .	34
Вводные замечания . . . . .	34
Два модуса языкового употребления . . . . .	38
Интерпретация и объективность понимания . . . . .	43
Рациональные предпосылки интерпретации . . . . .	48
Пример кольберговой теории морального развития . . . . .	53
3. ЭТИКА ДИСКУРСА: ЗАМЕЧАНИЯ К ПРОГРАММЕ ОБОСНОВАНИЯ . . . . .	67
I. Предварительные соображения . . . . .	67
1. О феноменологии морального . . . . .	70
2. Объективистские и субъективистские подходы к этике . . . . .	79
II. Принцип универсализации как правило аргументации . . . . .	90
3. Притязания на ассерторическую и нормативную зна- чимость в коммуникативном действии . . . . .	91
4. Моральный принцип или критерий обобщения опре- деляющих действие максим . . . . .	99
5. Аргументация и соучастие . . . . .	108
III. Этика дискурса и ее основания в сфере теории действия . . . . .	120
6. Нужно ли обосновывать моральный принцип и можно ли это сделать? . . . . .	123

7. Структура и достоинство трансцендентально-прагма- тического аргумента . . . . .	130
8. Мораль и нравственность . . . . .	155
4. МОРАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ И КОММУНИКАТИВНОЕ ДЕЙСТВИЕ . . . . .	173
I. Основные философские допущения теории Кольберга . . . . .	178
II. О перспективной структуре действия, ориентированно- го на достижение взаимопонимания . . . . .	198
III. Интеграция перспектив участника и наблюдателя и пре- образование преконвенциональных типов действия . . . . .	211
IV. К вопросу об обосновании моральных ступеней с точки зрения логики развития . . . . .	237
V. Аномалии и проблемы. Вклад в построение теории . . . . .	258
МАРКОВ Б. В. МОРАЛЬ И РАЗУМ . . . . .	287

**Юрген Хабермас**  
**МОРАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ**  
**И КОММУНИКАТИВНОЕ ДЕЙСТВИЕ**

*Утверждено к печати*  
*Редколлегией серии «Слово о сущем»*

Редактор издательства *О. В. Иванова*  
Художник *Л. А. Яценко*  
Технический редактор *О. В. Иванова*  
Корректоры *Н. И. Журавлева, Н. И. Капитонова*  
и *Ф. Я. Петрова*  
Компьютерная верстка *Е. М. Сальниковой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.  
Подписано к печати 26.10.2001. Формат 70×100 1/32.  
Бумага офсетная. Гарнитура таймс. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 15.6. Уч.-изд. л. 16.5.  
Доп. тираж 1000 экз. Тип. зак. № 4327. С 242

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1  
main@nauka.nw.ru

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12