

Философский факультет
МГУ им. М.В. Ломоносова

**ФИЛОСОФИЯ
БЕЗ ГРАНИЦ**



Москва
2001

Философский факультет
МГУ им. М.В. Ломоносова

ФИЛОСОФИЯ БЕЗ ГРАНИЦ



Москва
Издатель Воробьев АЛ.
2001

УДК 1(075.8)
ББК87
Ф56

Рецензенты:
доктор философских наук *А. Ф. Зотов*
доктор философских наук *В. Г. Кузнецов*
кандидат философских наук *Е. В. Брызгалина*

Издание осуществлено при содействии
Фонда Джорджа Сороса.
Проект «Поддержка и развитие кафедры философии
Волгоградского государственного университета в сотрудничестве
с философским факультетом МГУ им. М.В. Ломоносова»

Ф56 Философия без границ (Сборник статей): В 2 ч. Ч. 1 / Под
ред. В.В. Миронова / Состав. Ю.Д. Артамонова, А.В. Воробьев,
А.А. Костикова. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2001. — 148 с.

ISBN 5-93883-005-2

Настоящий сборник включает статьи ведущих современных западных философов,
участников международного научного семинара «Философия без границ».

Для философов, культурологов, политологов и всех интересующихся философией.

УДК 1(075.8)
ББК 87

ISBN 5-93883-005-2

© Коллектив авторов. 2001.
© Воробьев А.В., оформление, 2001.

Оригинал-макет и обложка подготовлены *А.В. Воробьевым*
в компьютерном учебном центре
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

Изд. лиц. ИД № 00932 от 08.02.2000. Сдано в набор 08.08.2001.
Подписано в печать 16.08.2001. Формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Гарнитура «Тайме». Печать офсетная. Усл. печ. л. 9,25. Уч. изд. л. 10,18.
Тираж 1 000 экз. (1-й завод — 500 экз.). Заказ № 5S7G.

Издатель Воробьев Александр Викторович. master(a)philosophia.ru
117321, Москва, ул. Профсоюзная 140-2-36

Отпечатано в ФГУП «Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, Моск. обл., г. Люберцы, Октябрьский пр-т., 403. Тел. 554-21-86.

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|-----|
| ПРЕДИСЛОВИЕ | 4 |
| <i>ЭРИК МАРТИ</i> . РОЛАН БАРТ, ИНТЕЛЛЕКТУАЛ И ПИСАТЕЛЬ | 15 |
| <i>ЮЛИЯ КРИСТЕВА</i> . ВЫСТУПЛЕНИЕ | 27 |
| <i>КАРЛ-ОТТО АПЕЛЬ</i> . МОЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ БИОГРАФИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ | 31 |
| <i>КАРЛ-ОТТО АПЕЛЬ</i> . ПОНЯТИЕ ПЕРВИЧНОЙ ВЗАИМООТВЕТСТВЕН- НОСТИ КАК ПРЕДПОСЫЛКА ПЛАНЕТАРНОЙ МАКРОЭТИКИ | 47 |
| <i>КАРЛ-ОТТО АПЕЛЬ</i> . БАМБЕРГСКИЕ ЛЕКЦИИ | 69 |
| <i>ХАНС АЛЬБЕРТ</i> . ТРАКТАТ О КРИТИЧЕСКОМ РАЗУМЕ ГЛАВА II. ИДЕЯ КРИТИКИ | 87 |
| <i>ХАНС АЛЬБЕРТ</i> . КРИТИКА ЧИСТОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ | 111 |
| <i>ХАНС АЛЬБЕРТ</i> . ЕВРОПА И ОБУЗДАНИЕ ГОСПОДСТВА | 119 |
| <i>ГЕРД МАЙЕР</i> . ЭРИХ ФРОММ СЕГОДНЯ | 133 |
| НАШИ АВТОРЫ | 146 |

Предисловие

Профессор В.В. Миронов
*декан философского факультета
Московского государственного университета,
заведующий кафедрой онтологии и теории познания*

Философия без границ — как безграничность философии
(Заметки о международном научном семинаре)

Событие, которое состоялось на философском факультете Московского государственного университета и по своему содержанию, и по профессиональному уровню участников, и по самой форме проведения далеко выходит за рамки обычного университетского общения и имеет не только общероссийское, но и определенное международное значение.

При финансовой поддержке фонда Джорджа Сороса фактически в течение целого года реализовывался проект «Поддержка и развитие кафедры философии Волгоградского государственного университета в сотрудничестве с философским факультетом Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова», который являлся частью мегапроекта Института «Открытое общество» под общим названием «Развитие образования в России». Его основной идеей стала задача интеллектуальной связи между центром образования в России, каковым, безусловно, выступает Московский университет и одним из российских университетов.

Проекты такого рода не новы и фонд Сороса с регулярностью их поддерживает. Однако, уже в процессе разработки проекта он был дополнен идеей, которая в значительной степени отличает его от других проектов, а именно, привлечением наиболее крупных философов и политологов мира к участию в нем. Причем во многом это удалось сделать благодаря контактам, которые сегодня имеет философский факультет МГУ с другими университетами мира. Так, например, приглашение известных немецких коллег было осуществлено в результате прямых переговоров, которые провело руководство факультета в феврале 2000 г. на торжествах, посвященных столетию одного из классиков герменевтики Г.-Г. Гадамеру, где делегация факультета вручала известному философу звание заслуженного профессора МГУ. Многие из приглашенных философов также были участниками данного события.

Эта вторая часть проекта была оформлена как международный научный семинар, который получил название «Философия без границ». Таким образом, общая реализация поставленной цели оказалось не просто в русле идей фонда, а пошла еще далее, реализуя принципы «открытого общества» Карла Поппера. поклонником которых является сам Джордж Сорос. Действи-

тельно. философский факультет центрального научного и образовательного центра России — МГУ, один из центральных университетов русской «глубинки» и известнейшие представители мировой философии — разве это не воплощение в жизнь самой идеи того, что философия как дисциплина основанная на внутреннем чувстве мыслительной свободы, действительно не знает границ?

В международном научном семинаре приняли участие такие крупнейшие философы мира, как представитель американской аналитической традиции *Томас Нагель* (Университет Нью-Йорка), являющийся на сегодняшний день одним из самых популярных и цитируемых философов в США; представитель трансцендентальной традиции в философии коммуникации и один из авторитетнейших философов Германии *Каря Отто Апель* (Университет Франкфурта-на-Майне); глава современного постпозитивизма и один из разработчиков концепции критического рационализма *Ханс Альберт* (Университет Маннхайма), политолог и советолог *Герм Майер* (Гюбингенский Университет). Чуть позже к данному семинару подключились крупные французские философы и литераторы, такие, как представитель постструктурализма и постмодернизма *Юлия Кристева* (Сорбонна), исследователь Барта и Альтюссера *Эрик Марты* (Сорбонна), философ-эсестяе/? *Лежу* (Международный философский колледж). Важно отметить, что международный семинар был построен таким образом, что втягивал в свою работу не только преподавателей, но, прежде всего, студентов и аспирантов. Обычно это было чтение двух лекций студентам, после которых профессора отвечали на вопросы. Затем проводились круглые столы, в которых принимали участие как преподаватели университета, так и студенты и аспиранты МГУ и Вол.ГУ. С российской стороны в семинаре принимали участие прежде всего ученые Москвы и Волгограда, среди которых наиболее активно \-частвовал в дискуссиях А.А. Гуссейнов, В.В. Миронов. А.Ф. Грязнов. А.Ф. Зотов. Следует особо выделить прекрасную работу переводчиков лекций и круглых столов, в качестве которых выступили наши коллеги — профессор А.Ф. Грязнов. доцент А. А. Костикова, доцент Ю. Д. Артамонова, Дагмар Миронова.

Необходимо отметить широкий состав участников данного международного научного семинара, в рамках которого вели философский диалог представители разных философских школ, разных культур, разных возрастов и профессионального статуса. Здесь наряду с маститыми величинами, известными всему миру, было дано слово совсем молодым философам — аспирантам и студентам. Несмотря на все различия, смысловой диалог был реально осуществлен, липший раз подтвердив название международного семинара — «Философия без границ», отражая тем самым, с одной стороны, безграничность самого предмета философии, а с другой — реальную социокультурную и, наверное, политическую ситуацию, которая сегодня позволяет нам вести свободный диалог между философами как равноправными коллегами.

От имени российской стороны нам хотелось бы поблагодарить не только сам фонд Сороса, который обеспечил финансирование данного проекта в це-

лом. но прежде всего самого Джорджа Сороса, как человека, который задался удивительной целью — реализовать в жизнь некую идеализированную философскую конструкцию, с которой мы можем соглашаться или не соглашаться теоретически, но которая уже сегодня дает конкретные практические плоды. В этом плане, Джордж Сорос выступает не просто как философ, дополнивший воспринятую и развиваемую им концепцию, что безусловно, но как деятельностный философ, дополнивший теорию элементами ее практической реализации, что в некотором смысле ставит его, да простят меня историки философии, дальше Платона, который не смог реализовать (и может быть, слава Богу) конструкцию своего идеального государства.

* # #

Поскольку я сам участвовал в данном проекте, в том числе и во всех круглых столах, то вместо предложенного мне обзора статей данного сборника, я предпочел иной путь и хотел бы высказать несколько собственных соображений, которые связаны с проблемой сущности философии, ее предмета и задач и прокомментировать лишь те статьи, которые каким-то образом связаны с этим. Поэтому данный жанр — это скорее заметки «по поводу...», чем завершенная научная статья.

В выступлениях наших западных коллег и в наших беседах с ними были затронуты несколько ключевых проблем современного понимания сущности философии. Это проблема диалогичной сущности философии. Проблема возможности трансформации предмета философии и изменение ее метафизических основ, и связанная с этим проблема выдвижения на первый план этики как ключевой современной философской дисциплины. И, наконец, проблема диалектического характера философии, сквозь призму методологии современного критического рационализма.

О диалогичной сущности философии. Специфика философии заключается в том, что поскольку ее предметом всегда в той или иной степени является человек, то это в значительной степени отличает ее от точных и естественных наук, приближает к гуманитарным, хотя и не растворяет в них.

Точные и естественные науки относятся к объекту исследования объективно, стремясь избавиться от личностных оценок и характеристик, даже если в качестве объекта выступает, например, человек. Понимая, что такая объективность является всегда слишком относительной характеристикой исследования, мы, тем не менее, можем признать, что именно в естественных и точных науках такая попытка реализуется в наибольшей степени. Однако любая объективность одновременно выступает и как своеобразное безразличие к исследуемому объекту. Ученый отстраняется от целостной внутренней сущности объекта и объективность на самом деле достигается за счет чрезвычайно сильного огрубления исследуемой действительности. Наука точна внутри предметной области, но абсолютно неточна и всегда неполна по отношению к исследованию полной сущности объекта. При ис-

следовании некоторых объектов и феноменов человеческой культуры такой ограниченный подход просто неправомерен.

Указанное отношение к объекту исследования приводит к тому, что наиболее адекватной формой естественнонаучного знания выступает монолог: «интеллект созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один субъект — познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только безгласная вещь».

В философии как гуманитарном знании (знании исследующем сущность человека) наиболее истинной формой коммуникации является диалог, в котором активность обеих сторон (субъекта и объекта) очень высока. Именно поэтому здесь важна не точность, достигаемая за счет сильного огрубления, а глубина проникновения в исследуемый объект. Поэтому философия это не только, а точнее даже не столько позитивное знание (ответы на вопросы), но и вечное вопрошание. «Это область открытий, откровений, узнаваний, сообщений. Здесь важна и тайна, и ложь (а не ошибка)».

Диалог в философии (или диалог между философами) реализуется всегда в некоей смысловой оболочке, то есть фактически это всегда диалог текстов — это перекрещивание текстов, столкновение их смыслов, интерпретация и уточнение собственных смыслов и смыслов иных участников диалога. Поэтому) и познание здесь выступает как постижение или понимание смыслов текстов. Текст, собственно говоря, и есть особое смысловое единство или смысловая целостность. Понять текст и через него целостный смысл явления это не тоже самое, что и познать его. Познать в узком (естественнонаучном) смысле означает наложить на исследуемый объект некую познавательную форму или структуру, заведомо избавившись от его целостного смысла. Философ имеет перед собой не бытие как таковое, не совокупность каких-то явлений или феноменов, а их смысл, зафиксированный в текстах. Это как бы вторичный уровень бытия. Посредством текста бытие говорит с нами. Целостность текста, то есть появление в нем смысла, который отсутствует в той совокупности знаков, из которой он состоит, возникновение нового как бы из ничего.

Но диалог не означает полного проникновения (покрытия, подавления) одного смысла другим. То есть любой диалог реализуется в некоем смысловом коммуникационном пространстве, внутри которого, собственно говоря, и разворачивается диалог. Это как бы общее коммуникационное поле двух сознаний, а в более широком смысле двух культур. В таком диалоге глубинное значение текста (не формально-логическое) определяется всем социокультурным контекстом.

Отсюда понятно и непонимание, которое неизбежно должно присутствовать в диалоге, важно лишь, чтобы оно носило конструктивный характер. Более того, непонимание можно рассматривать как один из вариантов понимания, но иного понимания, что означает возможность бесконечного множества истолкований смысла текста. Текст как бы содержит некое (вряд ли чем-то ограниченное) потенциальное множество смыслов, которые постигаются людьми, ведущими с ним диалог, а значит вносящими в

этот смысл свое собственное «Я», признаки собственной культуры. Абсолютно понять смысл текста в узком смысле (как достижение смыслового тождества, полной адекватности) смог бы только человек, его создавший (его автор) и то, если бы он предстал перед нами как некий идеальный участник диалога, находящийся при этом в абсолютно сходной пространственно-временной ситуации. Но текст всегда создается для другого и вовсе не предназначен для абсолютного понимания. Такая идеальная модель абсолютного понимания это сфера тождественности. Даже если бы оно было возможным — это было бы скучное, зеркальное понимание, подразумевающее совпадение жизненных пространств субъектов, их тождественность. Но такого совпадения достичь невозможно, также как невозможно отождествить жизненные пространства отдельных людей или их общественных совокупностей. Любое реальное понимание смыслов текста есть особое взаимодействие в рамках диалога, субъектами которого могут выступать как отдельные личности, так и целые культуры.

Таким образом, можно сказать, что любое понимание текста осуществляется через его личностную интерпретацию, которая представляет собой адаптацию двух индивидуальных «Я», или двух культур друг к другу. Интерпретация — это поиск смысла сквозь призму собственного «Я». Поэтому точность здесь не может выступать в качестве критерия адекватности той или иной интерпретации. Перевод Пастернаком Шекспира — это уже отдельное самостоятельное произведение, а не просто постановка одной системы знаков в однозначное соответствие другой. Более того, формальная точность может даже исказить понимание смысла.

В конечном счете, вся культура предстает перед нами, как мы уже отмечали в виде ТЕКСТА, а диалог между культурами — есть столкновение двух ТЕКСТОВ. Причем часть текста представляет собой относительно простое совпадение, если не прямое, то связанное с элементарным переводом слов одного языка на другой. А вот несовпадающая часть (та самая, которая наиболее интересна представителям культур) требует не прямого перевода, а смысловой адаптации. Совпадающая часть — это межкультурный первичный словарь, начало коммуникации. А несовпадающая часть культур — это системы предложений, то есть системы смыслов, уходящих корнями в свою собственную культуру, а поэтому прямо не переводимые, а связанные со смысловой интерпретацией и адаптацией. Поэтому диалог культур — это смысловая адаптация их друг к другу.

В этом смысле философский диалог — это особый процесс адаптивно-адаптирующей коммуникации, когда участвующие в диалоге не произносят по очереди свои монологи (такое также можно наблюдать), а способны внимательно слушать и адаптировать получаемую информацию к своей внутренней смысловой системе. Более того, наиболее полный анализ «других» (в смысле не своих текстов), иных смыслов может быть осуществлен именно в результате философских рефлексий. Именно философия может обеспечить наиболее полный смысловой диалог, так как создает наиболее полное межсмысловое коммуникационное пространство.

Таким образом, философия представляет собой единое смысловое пространство вневременного диалога-размышления, который осуществляется между мыслителями всех эпох и народов, независимо от их культуры, возраста и даже независимо от их биологического существования. Именно здесь мы можем вести диалог с Платоном или Аристотелем, постигая смысл их размышлений, именно здесь не может существовать барьеров для свободного обмена мыслями, даже если в реальности эти барьеры, например, в форме идеологического диктата, выстраиваются.

В каком-то смысле можно сказать, что в философии истории как таковой нет. Точнее, история и теория совпадают. Действительно, в науках существует явный вектор, направленный в будущее, и последняя по времени теория является в тоже время и наиболее истинной. Более того, история здесь выглядит как совокупность идей, которые подготовили становление новой теории. Поэтому можно эту новую теорию изучить, не зная ничего о предшествующей. В этом смысле наука прогрессивна, и этот прогресс основан, в том числе, и на «отбрасывании» устаревших знаний. В философии дело обстоит иначе. В этом смысле она ближе к искусству. Ее произведения несут уникальный характер. Их трудно сравнивать по степени истинности друг с другом, так же как трудно сравнивать по степени совершенства творения Рафаэля или Микеланджело. Но это создает и иные возможности для трансформации понимания сущности философии. С одной стороны, мы как бы все время возвращаемся к тому, что «было» в истории, одновременно понимая, что это «было» не тождественно прошедшему. Оно «было» во временном отношении, но всегда остается в качестве источника приращения философского знания сегодня. Поэтому Платон для нас также современен, как, например, Хайдеггер или Апель.

Проблема трансформации предмета философии. И вот эту же проблему затрагивает Апель в своих лекциях и представленных здесь статьях. Фактически мыслитель ставит одну из «вечных» проблем философии, связанную с обоснованием ее самой, то есть с выделением в ней фундаментальной метафизической основы. Однако, оригинальность мыслителя заключается в том, что он дает своеобразную интерпретацию самого подхода к первоосновам философии. Действительно, если исходить из того, что в философии ее история и теория в некотором смысле совпадают, то может ли вообще философия развиваться?

Мир не стоит на месте, а находится в вечной динамике. Философия как рефлексия над предельными основаниями бытия также должна каким-то образом учитывать эту динамику, оставаться в гармонии с миром, то есть философия сама должна развиваться, а это необходимо означает изменение понимания сущности ее предмета, задач и функций. Правда, учитывая вышеизложенное понимание соотношения истории и теории философии, я бы сказал, что происходит не изменение сущности предмета как такового, а, напротив, эта сущность все время как бы раскрывается нам своими новыми сторонами.

В этом смысле Апель, безусловно прав, когда утверждает, что в философии всегда есть и будет некая «первая философия» или метафизика, но

само содержание первооснов философии внутри философского смыслового пространства может значительно корректироваться изменчивым бытием. Изменчивость философии заключается не в отказе от метафизической постановки проблем, а в понимании того, что могут изменяться сами объекты метафизического подхода к проблемам. В философии, показывает Апель, уже неоднократно осуществлялись такого рода корректировки ее предмета. Первая философия сводилась к онтологии и перед нами была онтологическая метафизика. Затем это «метафизическое место» занимает трансцендентальное сознание. Наконец, в наше время осуществлялись радикальные изменения самих философских стратегий (аналитическая, прагматическая, герменевтическая). Я бы здесь добавил, что в философии все время как бы происходила смена смыслового лидера, который брал на себя доминирующие задачи в той или иной философской системе. Но при этом, и это важно, все это разнообразие осуществлялось внутри некоего смыслового единства, это было разнообразие единого, единого в конечном счете предмета, единых задач философии. Именно это, как мы показали выше, составляет основу философского диалога, в рамках которого могут вести коммуникацию концепции, которые при первом приближении исключают друг друга.

В качестве первой философии, по Апелью, могла бы стать трансформированная трансцендентальная философия, которая прошла через критику традиционной метафизики, теории трансцендентального сознания, через уточнения аналитической и герменевтической традиции — и может быть оформлена как трансцендентальная семиотика.

Трансцендентальная семиотика преодолевает исторически необходимую «наивность онтологической установки» (первая парадигма); «наивность корреспондентской теории истинности, согласно которой истинность (соответственно — достоверность) нашего познания могла бы мыслиться как представимое и верифицируемое отношение между вещами в мире». В результате происходит своеобразный синтез двух исторически преодоленных подходов, и центральный вопрос первой философии должен стать следующим: «Как возможно объективно достоверное знание на основе субъектно-объектного отношения вообще?» или иначе: «Как возможно опосредованное языком (значит, intersubъективно понятное) мышление и, прежде всего, осмысленные вопросы в отличие от бессмысленных в языковом плане вопросов?».

Однако, потенциальная возможность трансцендентальной семиотики стать первофилософией не смогла осуществиться, что вновь поставило проблему отказа от метафизической постановки проблем как таковых. Одна из слабостей третьей парадигмы заключалась в том, что философская проблематика во многом сводилась к языковой. Разум стал пониматься только как коммуникативный разум, и философии стала грозить потеря универсализма как важнейшей метафизической базисной предпосылки. Апель, тем не менее, отстаивает позицию, что трансцендентальная семиотика не исчерпала своих возможностей и при определенных уточнениях может считаться современной формой «первой философии».

Этика как лидирующая дисциплина современной философии. И здесь Апель делает достаточно неожиданный ход, показывая, что сегодня в философии, которая не оторвана от мира, но реагирует на его реалии, роль такого лидера выполняет этика, и философы необходимо должны реагировать на это, конструируя новое этическое отношение к миру. Апель показывает это на примере собственного метафизического отношения к современному миру, в частности, связанному с процессами так называемой глобализации современного общества.

Апель утверждает, что необходимо построение новой «планетарной» этики, в центре которой должна быть не сконструированная и оторванная от реальности система нравственных постулатов и правил поведения, а коммуникативная конвенция, в которой должны быть учтены интересы всех субъектов коммуникации. А поскольку общество переходит к периоду глобальной коммуникации, то необходимо разрабатывать идею нового коммуникативного сообщества, которое должно руководствоваться и новыми этическими принципами и нормами.

Не касаясь собственно этической проблематики, связанную с анализом изменения самого понятия ответственности в современном обществе, вариантах его обоснования, отметим лишь проведение Апелем общей логики рассуждения, а именно, необходимость метафизического подхода в обосновании первооснов философии, в том числе и в этических проблемах, что может быть достигнуто лишь на пути трансцендентального обоснования. Философия необходимо должна реагировать на реалии, но одновременно, оставаться в рамках поиска сущности исследуемых явлений, что может быть осуществлено на предельном метафизическом или трансцендентном уровне.

И вновь перед нами очень важный вывод. Здесь меня интересует не конкретное рассуждение о процессе глобализации, которое проводит философ, а его установка на принципиальную метафизичность философии, которая касается любых ее проблем. Поэтому метафизическое решение проблем этики, проблем этического характера, выводит наши рассуждения на уровень предельной рефлексии, когда мы говорим о необходимости того или иного действия в силу того, что так устроен мир. Тот или иной поступок хорош или плох, нравственен или безнравственен, не потому, что так кажется нам, а потому, что это соответствует пониманию нами бытия. Этика выступает как форма философской рефлексии, которая придает философской системе завершенный характер, ибо без решения нравственных проблем философия во многом осталась бы рафинированным знанием, не имеющим какой-либо практической ценности.

Это не означает, что этика когда-то находилась вне философии. Она была всегда в ней, а со времен Канта занимала одно из основополагающих мест. Но это означает, что мир изменился так, что сегодня проблемы этического характера выходят на первый план. Это соответствует описанному нами выше пониманию предмета философии в связи с диалогической интерпретацией последней. В центре философии всегда стоит Человек. Постановка проблем о месте и сущности человека как особой структуры бытия.

о бытии как таковом задают нам метафизический уровень его постижения. В онтологии и гносеологии. Человек в системе его взаимоотношения с Миром выступает как, прежде всего, абстрактный объект, являющийся либо особой частью бытия, либо субъектом познания. Но человек не только мир познает, но он и живет в нем, переживая и свое собственное бытие в нем и проблемы, возникающие между людьми, вырабатывая некоторые принципы своего бытийного и социального сосуществования. Этим и занимается этика. Соответственно, проблемное пространство этики наиболее противоречиво, как противоречив сам человек. С одной стороны, этика отталкивается от интересов человека как личности, она не может игнорировать, в том числе, и индивидуальные переживания. С другой стороны, она пытается выработать всеобщее-абстрактное понимание указанных взаимоотношений, как бы справедливое для Человечества в целом, что неизбежно связано с ее абстрактностью как философской дисциплины. Таким образом, невозможно без опоры на поиск неких внесубъективных оснований этих принципов, то есть предельных компонентов бытия, объяснить поведение конкретного человека и выдвинуть перед ним систему реализуемых этических принципов.

Действительно, что является условием того, что человек обязан, например, следовать 10 заповедям Евангелия? Представьте, что вам эти требования выдвигает ваш сосед по лестничной площадке, или любой другой человек. Вы всегда вправе сказать, что степень обоснованности такого рода требований слишком незначительна, во многом случайна, а значит, не общеобязательна. Что заставляет верующего следовать указанным заповедям? Только то, что они записаны в некой, пусть и особого рода книге? Конечно, нет. Человек понимает, что это не просто 10 неких правил, а нравственные принципы, идущие от некоего Нравственного Абсолюта, то есть от Бога. И тогда сомнения исчезают, человек и множество людей начинают их выполнять, способствуя саморегуляции общества. Итак, философия также не может обойтись без абсолюта, но поскольку она выступает, прежде всего, как форма рационально-теоретического постижения бытия, то ее Абсолют изначально рационален. Будь то Абсолютный Дух, Абсолютный Разум или столь же Абсолютная Материя — все это лишь рациональные конструкции разума, которые необходимы в качестве основания философии. Этика базируется на некой предельной нравственной предпосылке, безусловно, носящий не индивидуальный, а всеобщий характер, которую конструирует философ, занимаясь соответствующими проблемами. Именно этическая предельность позволяет философу выступать не от имени своего субъективного «Я». Он путем философской рефлексии как бы расчищает собственное понимание бытия, что позволяет ему на предельном уровне понять его устройство.

Очень интересную интерпретацию философии как раз в связи с этической проблематикой затрагивает в своей статье Н.В. Омелченко, который пишет о терапевтических функциях философии. Вообще образы, связывающие философию каким-то образом с медициной, очень часты, и, по-видимому, не случайны. Вспомним искусство майевтики (акушерства) как вытягивание из

самого человека находящейся в нем истины. Однако, нахождение истины для философа проходит в очень жестких условиях, ибо именно он понимает как никто ее относительность. Фраза Сократа «Я знаю только то, что ничего не знаю» не просто философская бравада, а понимание самой сущности познания истины, которая всегда предстает лишь в относительном, неполном виде. В данной статье поднимается проблема «излечивающих» функций философии, когда философ выступает как терапевт. «Когда жизнь переполняется ужасом, человек нередко находит последнее прибежище в глубинах своей души. Он прячется туда, как улитка. Однако и в этом случае философия может исполнять роль врачавателя человеческого духа».

Диалектичность предмета философии. Перед нами статья одного из классиков постпозитивизма Г. Альберта, основанная на его лекции, прочитанной на философском факультете, посвящена изложению фундаментальных основ критического рационализма и его критики. Нет нужды подробно ее разбирать, каждый желающий ее может прочитать, но нам важна опять же сама логика рассуждений автора, который может быть неожиданно для многих исследователей позитивизма, приходит к выводу о принципиальной диалектичности понимания философии, с которым он связывает, прежде всего, принципы критицистской методологии.

Альберт указывает на неизбежный догматизм, выпекающий из жестких позитивных методологических установок, которые были характерны для классического рационализма. Здесь всегда подразумевалось, что в основе обоснования должны лежать некие истинные постулаты, в которых не приходится сомневаться в силу их очевидности. Однако, именно последнее оказывается наиболее слабым звеном методологического догматизма. Одна из слабостей позиций классического рационализма заключалась, в частности, в том, что он был принципиально консервативен, так как новое всегда с трудом укладывается в принятую и зафиксированную схему обоснования. «Тем самым принцип обоснования классической модели рациональности, который с самого начала был нацелен на то, чтобы связать друг с другом истину и достоверность, т. е. сделать возможным достоверное познание, привел в конечном итоге к тому, что нужно было пожертвовать реализмом, а, следовательно, и идеей содержательной истины, чтобы достичь абсолютной достоверности, поскольку аналитические высказывания, как известно, хотя и являются „необходимо“ истинными, но они ничего не высказывают о реальности».

Новая концепция рациональности, разрабатываемая Альбертом, исходит из того, что ничто не может выступать в качестве окончательных догм, будь то метафизические предпосылки, научные теории или этические принципы. Не существует непогрешимых теорий, а любая претензия на непогрешимость ведет лишь к догматизму¹. Таким образом, вместо принципа ссылки на некое догматическое основание необходимо перейти к методологическому принципу принципиальной критической проверки.

Таким образом, речь фактически идет, и сам Альберт употребляет данный термин, о диалектическом понимании мышления, на основе которого и строится критическая методология: нет абсолютных истин (догм), а есть

изменчивое знание несущее нам информацию об изменчивом бытии. Соответственно, диалектика в отличие от догматизма необходимо связана с развитием. «Критицистская методология может исходить из того, что в зависимости от обстоятельств прогресс познания требует преодоления старых и укоренившихся привычек мышления и восприятия, которые сообразно принципу психической и социальной инертности имеют тенденцию противостоять любому такому изменению, и чем сильнее сопротивление, тем радикальнее и обширнее соответствующее новшество».

Именно из диалектики, которая фактически определяется как некое учение о развитии, что знакомо для философских традиций нашей страны, вытекает, по мнению немецкого философа, принцип теоретического плюрализма, то есть допущения альтернативных концепций, так как нельзя никогда с достоверностью сказать, что именно данная теория является истинной. В этом отличие его концепции, например, от марксизма, который изначально исходит из сходных постулатов и даже совпадающих терминов, но приходит через понятие конкретности истины к монистическому построению философской теории как единственной истинной. Однако, как отмечает Альберт монизм и относительность истины — вещи плохо совместимые. Монизм всегда «подгоняет» факты под господствующую теорию. Здесь Альберт глубоко прав, так как любая монистическая концепция необходимо запрещает критику самой себя или по крайней мере резко ограничивает ее критикой следствий, но не самих основ теории, что мы как раз и наблюдали в марксистской философии.

Подводя общие итоги, необходимо еще раз подчеркнуть, что на международном философском семинаре состоялся живой диалог между философами разных направлений и школ, разных возрастов и традиций, что еще раз подтвердило идею о наличии общего смыслового философского пространства, в рамках которого развивается философия. В идеале хотелось бы видеть наших коллег из-за рубежа не только в качестве гостей, но и в качестве приглашенных профессоров, которые читают регулярные лекции нашим студентам. В тоже время, состоявшиеся диалоги «за круглым столом» показали высокий уровень нашей профессуры, которая также с успехом могла бы читать лекции в любом университете мира. Очень приятно, что приехавшие на семинар профессора отошли от стереотипов начала перестройки, когда они приезжали учить «отсталую Россию», и диалог принял характер объективного и равноправного обмена идеями.

Эрик Марти

Ролан Барт, интеллектуал и писатель

Преодоление догматизма: принцип критической проверки

«Ролан Барт, интеллектуал и писатель» — тема моего доклада и характеристика самого Барта — дилемма, противоречие, или, по крайней мере, противоположение и в истории и в вопросе; «и» в «Ролан Барт, интеллектуал и писатель» возможно обозначает «или» — «Ролан Барт, интеллектуал или писатель»; короче, я хочу охарактеризовать Барта двояко, и эта диссимметрия сама по себе представляет собой вопрос. Мне кажется, что сочетание писатель/интеллектуал, безотносительно к самому Барту, симптоматично для второй половины XX века, решительно завершающего длительную агонию. Это период удивителен. Во всемирном масштабе сформировалась мировая интеллигенция, с общими основаниями (марксизм, фрейдизм, структурализм, экзистенциализм...), с общими спорами, взявшаяся читать и интерпретировать мир во всех его измерениях в невероятном по своей эффективности критическом и аналитическом дискурсе; эта мировая интеллигенция поставила перед собой задачу не только объяснить мир, но и преобразовать его, то есть перевести теорию в практику. Парадокс в том, что этот «Мир» — по крайней мере в Восточной Европе — подобострастно поддался этому критическому дискурсу и создал из интеллектуала себе «Господина»; таким образом, мировая интеллигенция господствовала, сама не зная об этом, над планетой, придавая смысл радикальностью своего дискурса. Этого господства сегодня нет, оно прекратилось более или менее катастрофичным образом в разных странах, но, вне всяких сомнений, Франция, которая была одним из сосредоточий критической интеллигенции, тяжело пережила конец этого господства. Вне всяких сомнений Франция почувствовала в этом историческом повороте, когда в один миг интеллигенция превратилась в ничто, конец того всестороннего влияния, которое она имела с эпохи Просвещения. К этому следует добавить, что во Франции конец этой эпохи совпал с потерями, которые приобрели меланхолическую тональность. Печальная смерть римского папы психоанализа Жака Лакана, наступившая в результате упадка его умственных сил и на фоне безжалостной борьбы за наследство, в которой его мысль стала лишь догмой фанатиков; мрачная смерть Мишеля Фуко, жертвы СПИДа, болезни конца века; он, в произведениях которого провозглашалась, в крайне догматической форме и со странным ликованием, смерть человека, в последние годы совершил поворот к мысли о субъективности и этике «я»; ужасная смерть Луи Альтюссера, переоткрывателя Маркса, ставшего сумасшедшим, недееспособным в ситуации, которая не вписывалась в судебную практику [un non-sujet objet d'un non-lieu judiciaire], и, исходя из этого нон-персонального статуса, в

хрупком и неуверенном возвращении к миру, после кризиса деменции, который наступил вследствие убийства его жены, пишет автобиографию, которая всей своей формой и всем своим содержанием решительно нарушает антисубъективистские тезисы, которые он возвел на пик славы во время своего господства. Только Сартр умер счастливой смертью; пышные похороны, когда десятки тысяч парижан следовали за катафалком; перед погребением в своего рода Пантеоне литературы — на кладбище Пер Лашез. Но возможно. Сартр был по сути своей человеком XIX века...

А Барт? Барт не избежал мрачного совпадения его смерти с концом мирового господства интеллигенции. Несчастный случай — его переехал грузовик перед *College de France* — смерть трагически печальная, предваренная бесконечным трауром по его матери, которую он сделал героем своей последней книги — *Светлая комната* — в которой под предлогом размышлений над языком фотографии и над семиологией образа дает по сути отставку всякой семиотике, а заодно и всякой рефлексии над языком, чтобы сломя голову погрузиться в такие категории, которые избегают всякого знания, реальности, реальности смерти.

В сущности, что поражает, когда смотришь на эти завершения карьеры и жизни, — это своеобразный способ изменить обещания при их реализации или, по меньшей мере, интеллектуальная эйфория, апогей которой приходится на 1970-е гг.; это чувство эйфории от бреши в реальности, проделанной новым и обновленным знанием — психоанализом, семиологией, лингвистикой, марксизмом, структурализмом — умерло, и сегодня чувствуется, что эта брешь скрыта под реальностью невиданной ранее непроницаемости: эта реальность сегодня является нашей загадкой и тревогой по поводу техничности мира, антигуманности, могущество которых повсеместно возрастает, а наша власть уменьшается.

Возможно, у Барта был хороший повод, чтобы попытаться уяснить, что происходит в течение последних пятидесяти лет, попытаться понять, что означает для великой интеллигенции быть интеллектуалом, что означает эйфория от событий, предшественниками которых были Ренессанс, эпоха Просвещения, и что может означать предвкушение конца, предвкушение поражения.

Если я назвал свой доклад «Ролан Барт, интеллектуал и писатель» — это для того, чтобы внушить, что может быть только одно или другое, что можно быть либо просто интеллектуалом, либо просто писателем, и вопрос, который я пытаюсь развить перед вами. — это, что по сути означает этот выбор и, прежде всего, что он означает для молодого Барта, в момент становления его письма — быть интеллектуалом прежде, чем быть писателем. В этом выборе я не вижу совершенно свободного решения, сознательного и ясного выбора; если обратиться к бартовскому словарю — этика писателя означает для молодого человека, который прочит себе роль писателя, написать в качестве первой книги лучше эссе, чем роман, войти в литературу под скромной формой критического эссе.

Молодой Барт, который вошел в литературу в 1945-1950 гг. не принадлежал к университетским кругам; туберкулез — болезнь в высшей степени

литературная (Жид, Камю, Кафка) мешала ему присоединиться к чиновничьей республиканской элите (он не смог принять участие в конкурсе на замещение должности преподавателя в *Ecole Normale Supérieure*), и эта ситуация дала Барту некоторую свободу в его занятиях литературой; итак, выбор, который он сделал и который не был связан с социальным принуждением, — это эссе «Нулевая степень письма». Известно, что вопрос выбора и достоинства литературных форм лежит в центре этой книги; если можно так выразиться, это ее сюжет. И мне кажется, что за видимостью теоретического положения, под сильным влиянием Маркса, Сартра и Соссюра, за видимостью основного положения о настоящем и будущем литературы, можно между строк прочесть очень личные размышления о вопросе того самого выбора одной формы в противоположность другой, лучшей, можно прочесть оправдание бартовского выбора, выбора эссе в противоположность роману. Как все важные книги современности, как все необходимые книги, «Нулевая степень письма» строится при помощи, когда форма пытается отражать, как в зеркале споры, которые она предполагает. Действительно, можно сказать, что для Барта этого времени быть писателем означает с необходимостью быть в критической позиции по отношению к литературе, и что нет, следовательно, более радикальной критической позиции, чем позиция интеллектуала. О критической позиции стоит сказать еще немного. Барт пошел дальше просто критической позиции, он использует тем, что можно назвать профанацией самой фигуры писателя, той, которая господствовала до настоящего времени; профанация, которая является в некотором роде нигилизмом, то есть устройством без выхода.

Барт в этом коротком эссе очень активно ставит современного писателя в своего рода тупик и открывает ему только смутные выходы. Это тупик следующий: литература окончательно потеряла свою невинность, что позже назовут ее переходным характером. Он решительно заявляет, что отныне шедевр — вещь невозможная, потому что быть писателем в литературном мифе — это стараться открыться в настоящее, но для этого он располагает только в блестящем, но мертвом языке. Барт описывает современного писателя как раздавленного литературой, который может только следовать ритуалам, а не взаимодействовать с миром, который его окружает.

Можно сказать, что для Барта литература стала мифом в смысле концепции, которая будет несколько позднее развита в Мифологиях в тексте «Миф сегодня». Литература — это семиологическая система второго рода. Что это значит? Такую семиологическую систему второго рода Барт иллюстрирует на примере латинской грамматики — предложение *Quia nominor leo* (потому что меня зовут лев) — это предложение, в том виде, в каком она предстает перед лицеистом, имеет два смысла: 1. Буквальный смысл, или его перевод: «потому что меня зовут лев». 2. Второй смысл — «я являюсь грамматическим примером, который иллюстрирует использование прилагательного в латинском языке». Но конечно, этот второй смысл не позволяет услышать реальность первого смысла, и это предложение становится, таким образом, просто вторичной семиологической системой, симу-

лячком предложения. Таким образом, можно сказать, что для Барта литература находится в исторической ситуации, когда первый смысл атрофируется и почти не слышен в пользу второго смысла. Литература ведет теперь только к частным функциям и только к следующему посланию: «я — литература»; она воспроизводит только пыльные, усталые ритуалы, сводящие ее с ума социальной схемой чистого воспроизведения.

Перед лицом этого тупика — воспроизведения самой себя как стереотипа — Барт рассматривает некий современный способ выхода. В особенности он рассматривает все нарушения, при помощи которых писатели пытаются разрушить ритуалы, от Рэмбо до Маларме, от сюрреалистов до Селана, все для того, чтобы ухватить нигилистический характер этих предприятий, эпилогом которых является тишина (Рэмбо), неспособность писать и немощь (Маларме), фиглярство и карнавальность (Селин), вечная попытка саботажа у сюрреалистов. Двойная фигура, которая предстает как эмблема современного писателя, представлена Моисеем, то есть литература ведет к открытию земли обетованной, к открытию мира без литературы, что означает для писателей открытие тишины, и Орфеем, тем, кто мог спасти ту, которую любил, только отказавшись от нее. Утопичность «Нулевой степени письма», письма нейтрального и белого, которая победила литературу и открыла проблематику человека, — есть настоящее, представленное как ультиматум, но ультиматум едва сформулированный, хрупкий, поскольку общество быстро трансформирует эту новую невинность в новый литературный миф. Короче, очевидно, что отношение Барта к литературе не является только критическим, но располагается в соблазне *tabula rasa*.

Я резюмировал здесь построение Барта, чтобы при этом сохранить в нем существенное — его глубокий негативизм, и выхватить из него цели. Цели многочисленны. Есть цель, которую я считаю очень личной: говоря об умерших или современных писателях, Барт размышляет также и в особенности о том, что он может делать. Но он рассматривает этот вопрос в очень единичной манере, поскольку в основном подобные критические вспышки возникают как публикация манифестов, программ: однако в этом смысле можно сказать, что «Нулевая степень письма» является антиманифестом, анти-программой. Его нигилизм не является нигилизмом управляющим, который используется авангардом для провозглашения наступления новой эпохи. Можно сказать, что Барт родился в литературе — речь идет о его первой книге — в период чистого разочарования: родиться писателем — это значит родиться в мире разочарования. Я прочел, со своей стороны, в этом положении необходимую профанацию, изначальную профанацию, которая является в некотором роде условием возможности построения себя как писателя. В этом Барт последователь Пруста: того Пруста, который в Поисках утраченного времени провозглашает литературу мертвой, стерильной, случайной, чтобы указать через эту негативность необходимость изобретения формы, новой практики, иной фигуры писателя.

Вот такова личная цель; но есть, как мне кажется, другая цель, которая является не просто субъективной или внутренней, но которая, напротив.

принадлежит эпохе. Великий кризис европейского сознания и исторический крах Западной Европы после второй мировой войны и Холокоста — значительно ослабил чистую литературу. Сартр в «Что такое литература?», которая во многом похожа на «Нулевую степень письма», также уничтожает проект «великого писателя» и высказывает мысль, что писать — значит быть живым писателем, вплоть до того, чтобы быть журналистом (понятие также представленное и у Барта). Литература, великая литература отныне для молодого исторического сознания после 1945 г. является в некотором роде смехотворной, близкой к банкротству. Скажу больше, литература, в той мере, в какой она является эманацией субъективности, строго индивидуальной и персональной, устарела и стала для Сартра и его друзей недостоверной, а для марксистов выражением отчуждения в мелкобуржуазной идеологии. Можно сказать, что послевоенный период — это период, который дает существование другому субъекту, и этот императив предписывает такую радикальность, чтобы привести к кульминации в слове ин-персонального порядка, смерти субъекта, смерти автора, смерти человека, короче, в императиве радикальной десубъективности. Этот императив переводится в концепции самым разным образом. Для некоторых, таких как Луи Альтюссер, это некоторого рода реальность, реальность истории, которая служит оружием антисубъективности, для Лакана это бессознательное, для Фуко великие дискурсивные явления, для Барта это язык.

Критика литературы приобрела, таким образом, совершенно другое значение, поскольку она отныне описывает себя как своего рода фетишизацию языка, когда он становится экстраординарной машиной интерпретации и демистификации мира, поскольку мир является по сути только языком. Это то, что Барт называет семиологическим предприятием, предприятием, в котором, кажется, решительно отказываются от литературного факта. Есть некоторого рода демиургический восторг в этом предприятии. Все есть язык: кухня, урбанизм, одежда, мода... на кухне, в одежде, в городе — все есть соединение знаков по структурным законам языка, как отношения родства у Леви-Стросса. Таким образом, Барт описывает блюдо, квартал, манекен как структурно построенный по лингвистической модели текст. Таким образом, Барт, в сущности, подает себя в роли и функции чистого интеллектуала: интеллектуала по своему теоретическому статусу: это предприятие, по сути, является для него возможностью выступить основателем новой дисциплины и, следовательно, модели того, кем должен быть современный теоретик; мы ему доверяем перевернуть теорему Соссюра. поскольку всякая теоретическая новация должна быть революцией, то есть переворотом: действительно, благодаря Барту, лингвистика не является больше, как думал Соссюр, ветвью семиологии, наоборот, семиология выступает эпистемологической основой лингвистики, которая служит моделью объектов семиологии; всякий ансамбль знаков должен быть лингвистическим: подчиняться произвольным и рациональным законам, оппозиции кода и послания, значения и смысла.

Это опьянение дало место для эйфорических дискуссий, когда ничего, кажется, не сохранилось в экстраординарной машине интерпретации, кроме бартовской семиологии: ничего не сохранилось и все смешалось. Таким образом, работа профанации при помощи молодого Барта углубилась: текст и текстуальность стали концептами, которые прекрасно объединяют как нарисованную полосу, публичное послание, так и поэму Бодлера. Именно поэтому Барт начинает свое «Введение» со структурного анализа рассказа: «Рассказ насмехается над хорошей и плохой литературой: интернациональный, надисторичный, транскультурный рассказ — как жизнь»; примеры, которые он приводит для большей ясности своего анализа, взяты по контрасту у Флобера и Джеймса Бонда. Здесь больше, чем непринужденность — это профаническая позиция и желание провоцировать, и поэтому в некотором роде позиция террориста.

Итак, профанация — это не просто ритуал, инициированный Прустом, она имеет — и поэтому я употребляю термин терроризм — политическое значение. И в этом смысле Барт — абсолютный интеллеktуал, поскольку интеллеktуал только и делает, что ангажируется: ангажируется не в поверхностном смысле, как те, кто, сочиняя петиции или протестуя день и ночь, производят произведения достаточно конформистские, как то общество, которое делает вид, что борется, как в случае с коммунистами или социальными демократами; Барт поначалу немного берет на себя роль петиционера, и это приводит его только к манифестациям на улице. Ангажированность означает, что произведение (не жизнь) несет в себе радикальную силу ниспровержения ценностей и идеологических доминант. Это ниспровержение органически присуще бартовскому теоретическому дискурсу и разворачивается согласно стратегии в высшей степени политической. Борьба ставит своей целью дестабилизировать прежде всего институты его собственного дискурсивного лагеря. И это, конечно, борьба против Сорбонны: форма теоретического штурма профессоров, «мандаринов», как их называют, которые находят в работах своих студентов все больше и больше ссылок на Барта и на новую критику; это очень яростная полемика с Раймоном Пикаром, профессором Сорбонны, который опубликовал «Новую критику, новый обман», на которую Барт ответил отныне знаменитой «Критикой и истиной»; институциональная борьба привела, в частности, к маргинальным или эксцентричным по отношению к академической системе университетским структурам, таким как L'Ecole Pratique des hautes etudes, к которой принадлежал Барт или CNRS: эта борьба в середине 1960-х была сложной и многообразной; она прошла в особенности через Луи Альтюссера, через Ecole Normale Supérieure, позднее, окольным путем через Мишеля Фуко, поначалу в Университете Венсена, начиная с мая 1968-го, и, наконец, и в особенности, в Collège de France, который станет одним из мест прогрессивных вложений в то, что назовут «Модерн».

Речь идет равным образом о ниспровержении, о практическом действии против господствующей идеологии, и в этом важность и успех книги Барта «Мифологии». «Мифологии» — это серия демистификации повседневной

идеологии французов 1960-х годов. Как и Альтюссер. Барт понял, что идеология происходит, в принципе, только из великой веры или великих предрассудков сознания или бессознательного, но идеология является реальностью материальной, телесной и органической, и ее власть, ее сила, — это, в конечном итоге, смесь с реальностью, привычка к реальности, изменение Природы. Именно поэтому Барт в «Мифологиях» атакует идеологию в серии объектов, которые окружают французов его времени наиболее близко, повседневно, так, он анализирует вино, игрушки, бифштекс, картофель фри. политиков того времени, те машины и т. д... показывая, что все значит — что все является знаком и значимостью, замаскированной под видимостью природной очевидности, и что потребляя бифштекс, мы потребляем не мясо, а «французскость». Эта критическая и демистифицирующая семиология, идущая после сосюровских лингвистических предзнаменований, Маркса, Б. Брехта, позволяет Барту воспроизвести в миниатюре панораму той Франции, которую Барт, как всякий интеллектуал своей эпохи, ненавидит, поскольку в ней он видит страну, которая скрыла свое истинное лицо в период коллаборационизма Петэна с нацистами, ту Францию, которая снова показала это лицо в колониальных войнах в Индокитае и Алжире и в принятии реакционной идеологии, которую очень хорошо воплощает движение мелких французских коммерсантов. В этом смысле Барт хорошо выбрал свой лагерь: и его произведение отвернулось, таким образом, от всякого рода литературной ностальгии, которая, возможно, еще слабо слышится в «Нулевой степени письма» на некоторых страницах.

Однако, я полагаю, в самой глубине этого вклада Барта в позицию интеллектуала есть противоядие против того, чтобы получить в этой позиции редуцию или тупик.

Есть несколько вещей, которые удивляют, когда читаешь «Мифологии» — это то, что одновременно с яростной деструкцией, свойственной всякой демистификации, существует счастье чтения и удовольствие от текста. Это правда, например, что Барт сводит вино к французскому мифу и в этом смысле его обесценивает, дереализует. но его демистифицирующее описание является в то же время настолько чувственным, что одновременно с негативной работой критики чувствуешь равным образом очень литературное наслаждение, схватывая вино в истинный момент, когда оно, кажется, растворяется в работе дешифровки: Барт показывает, например, что для французов анти-вино, по сути, не вода, а молоко, и что этот антагонизм субстанций актуализируется в том факте, что в эту эпоху политического уважения левых, евреев и интеллектуалов — Пьер Мендес-Франс выпил стакан молока на трибуне Национальной ассамблеи во время речи; Барт пишет: «Молоко противостоит огню всей своей молекулярной плотностью жирной природой, и. следовательно, поверхностным натяжением; вино — это рана, хирург, превращение и акушер; молоко — это косметика, оно связывает, покрывает, восстанавливает. Благодаря своей чистоте, ассоциирующейся с детской невинностью, это знак силы, силы не отвлекающей, не вызывающей, но спокойной, светлой, яркой, полностью равной реально-

ста... Вино по своей красной форме, по очень древней ипостаси, — кровь, плотная и живая жидкость; оно, прежде всего превращающая субстанция, способная перевернуть ситуацию и состояние и извлечь из объекта его противоположность, откуда и его старое алхимическое наследство, его философская власть преобразования или создания *ex nihilo*».

Очевидно, что демистификация вина представляет собой экзерсис в стиле Кено или Пруста, я скажу, что «Мифологии» — идет ли речь о значении стирки или о новой модели автомобиля, о рекламе, о том или ином современном политике или о велогонке Тур де Франс — делают то, что современная «литература» не способна сделать: ставят реальность в центр писательства. «Мифологии» представляют собой не просто произведение интеллектуала, выполняющего свою политическую функцию, но тайную работу замаскированного писателя, который старается всеми способами — отсюда понятно, что называется интеллектуальным дискурсом — высказать свою эпоху, истину этой эпохи, и, исходя из этого, описать все разрывы связей, которые ее конституируют.

Я скажу больше — в сердце его предприятия скрывается диагностика существенных целей, которые формулируются точнее в следующем за «Мифологиями» «Мифе сегодня»: «Сегодня есть только один возможный выбор, и этот выбор ведет только к двум равно крайним методам: или постулировать реальность, внутренне пронизываемую историей и идеологией; или, наоборот, постулировать реальность окончательно непроницаемую, неустранимую, и в этом смысле поэтизированную. К слову, я еще не вижу синтеза между идеологией и поэзией, я вижу поэзию только как, в самом общем виде, исследование неотъемлемого смысла вещей».

С помощью этого положения Барт постулирует, что одновременно с реальностью искусственной, мифологической, неаутентичной, убежищем идеологических стереотипов, существует, в первую очередь, реальность-реальности, неотъемлемая реальность, к которой никакая демистификация не ведет: эта вот-реальность — то, что Барт называет «неотъемлемым смыслом вещей»; одновременно с его мелкобуржуазным и французским характером вино обладает неотъемлемым смыслом, и у всех вещей можно обнаружить такой же смысл — в автомобиле, в стирке, которые как всякая частность являются иным лицом реальности. Мы понимаем, таким образом, что в этом произведении, в этом крайне софистическом мероприятии, интеллектуал не выживает в Барте-писателе, что он только аккомпанирует вторым голосом, и тексты, которые он производит в своей вызывающей мощи, являются экстремальными критиками мифологической кажимости, которая состоит из объектов и вещей, но в то же время они являются поэтизацией вещей со стороны их неотъемлемого смысла, как поэмы Фрэнсиса Понжа. В этом Барт более всего последователь Пруста; демистификация больше не имеет места, если не находить за этой демистификацией новых высот смысла; следовательно, за реальностью, которая рухнула под ударами семиологии — другая реальность, глубоко поэтическая в своей идее неотъемлемого и неустранимого смысла.

В этом смысле можно читать «Мифологии» как квази-поэмы — это крайняя степень поэзии, поэзии, которая берет свою форму у анти-поэзии и приводит к фрагментарной форме — своеобразной мини-поэме в прозе, первый решительный пример которой, поскольку он на этот раз свободен от всякого критического значения, — есть книга, которая написана в самом начале 1970-х после серии путешествий по Японии — «Империя знаков»: что делает эту книгу глубоко поэтической и глубоко написанной — это не только внимание и очарование японской поэзией хокку — этой маленькой поэмой в трех строках, нейтральность которой восхищает Барта («Уже четыре часа / Я просыпался девять раз / Чтобы восхититься луной»); что составляет силу этой книги — это способность Барта ухватить Японию как пре-текст описания утопичности мира, который окрестили империей знаков и эмблемой которого может быть легенда о японском лице: «Глаза, а не взгляд, щель, а не душа». Следовательно, это мир, в котором знаки чисты, поистине буквальны. Никогда не ограничены значениями, которые их отягощают, где глаза есть глаза, а не преддверие идеологии — души.

Это, своего рода, рафинированное маллармеанство, которое может ему отныне помочь в том писательском труде, в котором Барт исчерпал язык, крайности, чистоту. Все бартовские формулировки в «Империи знаков» ведут к той поэтической аскезе, когда язык растворяется в сущностной чистоте (пустота, провал, письмо, знак), которая стала переломным моментом — она открывается теперь только в лице другого знака. Можно сказать, таким образом, что модель бартовского письма, та, о которой мечтается в этой книге. — сад дзен, образ которого воспроизводит Барт, и который означает: «Никаких цветов, никаких шагов: где человек? в повороте скалы, в следе граблей, в работе письма». Мы, таким образом, далеко ушли от критики пост-петэновской Франции 1950-х гг.

Итак, прочь? Да, но не напрасно. Поскольку Барт, верный своей первоначальной стратегии, стратегии, более или менее сознательно проводимой — еще очень по-интеллектуальному; но время его — как многих других — заставило открыть другую возможность быть интеллектуалом: благодаря событиям мая 1968 и возбуждению, которое им предшествовало, и тем, кто последовали переоткрытию интеллектуала, его места, его практики, его отношения к миру и к его работе. Итак, именно в 1960-х Барт находится в традиционной сфере левой интеллигенции. 1970-е становятся для него возможностью другой кампании, более рискованной, более свободной, более сложной, которая не дает ему старых конвенций, рожденных в политических битвах: это авантюра, которая им ассоциируется с Филиппом Солером и его журналом *Tel Quel* — ставшим сегодня журналом *L'Infini* — политический радикализм которого очень близок террористическим крайностям культурной революции в Китае. Барт несколько не был маоистом, как другие интеллектуалы, он не стал также, как это сделал Сартр, политическим протектором гошизма: что интересовало Барта в этом опыте — это историческое появление нового авангарда в литературе, и, следовательно, переживание этого опыта как можно более точным образом. Авангард, практи-

ка авангарда в литературе не установились; что очаровывало в его возникновении, это прямое вторжение истории в литературу и, таким образом, внезапная уверенность, что литература касается реальности: конкретнее, ставка на внезапную смерть литературы как ритуала, причем не в форме теоретического пожелания, а в самой живой практике.

Благодаря этому действительно можно изобрести новую форму писательской практики, поэзии, чтения: социологические разделения между интеллектуалом, писателем, профессором, поэтом, романистом, субъектом без произведения ломаются. В этом шансе Барт видит не только свою оригинальную позицию разрыва с общепринятой фигурой писателя, находящегося в реальной истории подтверждение, но больше того это вторжение истории позволяет ему продвинуться далее в его работе: именно в этот момент Барт оставляет большую часть того, что составляло его репутацию интеллектуала: позицию теоретика, педагога, основателя, для более оригинального, более нового места, которое он пытается определить, полностью переместившись. Фундаментальные тексты этого периода — «Удовольствие от текста», Ролан Барт о себе. Фрагменты дискурса влюбленного и его последняя книга Светлая комната.

Несколько слов о Ролан Барт о себе, поскольку это, несомненно, ось между зрелым Бартом и поздним Бартом. Это важная книга благодаря множеству новых изобретений, которые она вводит: это сумма размышлений Барта о себе самом, но в то же время эта сумма представлена в форме фрагментов, наподобие энциклопедии, поскольку эти фрагменты расположены в алфавитном, а, следовательно, произвольном порядке: это равным образом автопортрет, поскольку есть автобиографическая часть чрезвычайной важности, но в то же время Барт размножает цели дистанцирования с самим собой, например, путем использования личных местоимений, чтобы описать себя; это интимная книга, игра в приватную жизнь, но в то же время демистификация этой интимности: такая как фрагмент «Использование времени»: «Во время каникул я встаю в семь часов, я спускаюсь, открываю дом. пью чай, отрезаю хлеб для птиц, которые ждут в саду, умываюсь, убираю свой рабочий стол, выбрасываю пепельницу, срезаю розу, слушаю новости в семь тридцать. В восемь часов моя мать спускается, в свою очередь; я завтракаю вместе с ней двумя яйцами всмятку, куском тоста и черным кофе без сахара; в восемь пятнадцать я иду искать «Зюйд Вест» в деревне; я говорю с мадмуазель Ц: ясно, пасмурно и т. д.; и затем я начинаю работать. В девять тридцать приходит почтальон (душно сегодня утром, какой хороший день и т. д.) и, немного позднее, на грузовичке, полном хлеба, дочь пекаря (она учится, нет времени на разговоры): точно в десять тридцать я пью черный кофе, я курю мою первую сигару за день. В час мы завтракаем, у меня сиеста с часу тридцати до двух тридцати. Настал момент, когда я плаваю; никакого желания работать; иногда я немного рисую или иду искать аспирина в аптеке, или жгу бумаги в глубине сада, или вожусь с пюпитром, шкафом, коробочкой для мелочей; так наступает четыре часа и я снова работаю; в пять с четвертью — чай; до семи я продолжаю ра-

ботать; я поливаю сад (если нужно) и играю на пианино. После обеда — телевизор: если в это вечер совсем нечего смотреть, я возвращаюсь к столу, я слушаю музыку и ничего не делаю. Я ложусь в десять часов и читаю затем немного две книги: с одной стороны, произведение на хорошем литературном языке (*Les Confidences de Lamartine, le Journal des Goncourt* и т. д.) и, с другой стороны, детективный роман (лучше старый) или английский роман (устаревший), или Золя.

Все это не представляет никакого интереса. Больше того: не только нет никаких маркеров вашей принадлежности к классу, но вы еще и сделали эти маркеры литературной тайной, пустота которой более не ощущается: вы фантастически конструируете из себя „писателя“ или хуже того: вы себя конституируете».

Создавая софистическую формальную машину, которая беспрестанно смещает точку жизни, выстраивает новые плоскости дискурса и устраняет любую настоятельную просьбу, которая стремится в некотором роде возместить сказанное. В некотором роде, Барт нарушает своим гошизмом теоретический анти-субъективистский догматизм, располагая цель на интимной сцене частного мира, но он нарушает также по своему праву литературный академизм, интегрируя в автобиографической речи неотступные просьбы не субъективистской речи. Что важно, это момент, когда писатель нарушает литературную форму, нарушая на самом деле место, на котором общество старается его зафиксировать, изобретая новый способ существования, новый жанр из невысказанного.

Параллельно с этим Барт обостряет все недоразумения, которые касаются его персоны в медленной, но систематической деструкции, которую он использует по отношению к двум наиболее мистифицированным фигурам его эпохи. Такие Мэтры, как его друзья Лакан, Фуко, Альтюссер продолжают слепо использовать фигуру мэтра, от которой он отрекся, все более и более ощутимо отстраняясь от всех догматических ролей (он отдаляется от семиологии, от лингвистики и от всяких «измов») и также от деконструкции фигуры интеллектуала, которую он как раз оставил по случаю публикации в 1974 г., по его возвращении из Китая, совместно с его друзьями из *Tel Quel* «Итак, Китай?», в которой на настойчивый вопрос общественного мнения о королевстве коммунизма и революции он отвечает: «Ничего». Предлагая мнение, которое определяет его как своего рода циника в греческом смысле термина: «негативная галлюцинация» Китая, чьи определения сбивают с толку — это: нежность, согласие, бледность, кротость, пресность, проза жеста. В целом анахронический, экстра-политический, не интеллектуальный язык, который занимает место ожидаемого дискурса.

Нейтральность, к которой стремится Китай в анти-портрете — это освобождение от всякой ангажированности, означает, на мой взгляд, для Барта сигнал конца идеологической и исторической миссии западного интеллектуала.

Последняя книга Барта — странная книга, книга предположительно о фотографии — тема, которая была уже исчерпана под углом семиологии в

знаменитом тексте «Фотографическое послание»; но здесь, со всей очевидностью, мы находимся за пределами послания, за пределами семиологии, поскольку фотография становится поводом, посредником, чтобы поговорить о матери, о той матери, которую Барт совсем недавно потерял и по которой он носил траур, и образ которой является для него существенным.

Это очень красивый и очень патетический текст, который начинается со своеобразной неправильной постановки вопроса, когда семиотика смешивается с феноменологией фотографии, чтобы внезапно остановиться перед длиннш унылым размышлением о фото матери, на котором она в детстве и, из которого Барт извлекает сущность фотографии в формуле «это было», которая очевидностью представляет собой онтологическую сущность фотографического образа смерти, ауры, световой эманации смерти.

Я сказал произвольно, что в этой последней книге Барт снова находит фигуру, которую он представляет как такое же состояние последнего писателя Орфея. В «Светлой комнате» Барт совершает акт крайней поэтизации — акт в высшей степени орфический: спускаться в царство Теней через поверхность фотографии, концентрируя неустрашимую сущность Матери — «это было» — поэтическая формула встречи с давно ушедшим, с реальностью.

Перевод с фр. *Ирины Сиятцкой*

Юлия Кристева

Выступление

Определение современной философии как философии нетипичной мне хотелось бы начать с понимания собственной нетипичности как философа и своеобразия политической ситуации 1968 года. Я очень люблю это время. Как раз накануне — в конце 1965 года — я приехала в Париж по стипендии генерала Де Голля. Это была одна из его грандиозных идей — он видел Европу огромной, всеохватной, до Урала.

Я приехала во Францию, чтобы заниматься новым романом. Для меня литература всегда была формой сознания, может быть, самим сознанием. В то же время следовало различить литературу как форму сознания от сознания как такового, как он изучался материализмом. Раскрыть внутреннюю логику сознания и, таким образом, преодолеть марксистскую материалистическую догму пытался в то время прежде всего французский структурализм. Поэтому для моего формирования были столь важны работы Леви-Стросса и Барта. Но, начав работать с ними, тут же поняла, структуралистский подход, лингвистическое приложения к литературе и мифу имеет существенные ограничения. На меня в то время большое впечатление произвели работы Бахтина. К сожалению, моего руководителя семинара Р. Барта это не заинтересовало. Тем не менее, он попросил сделать доклад на своем курсе. Я взяла Достоевского и Рабле — их сравнительная реинтерпретация дала в качестве результата концепцию интертекстуальности. Это был мой способ преодоления структурализма. Я включила в анализ текстов структуру субъекта и исторический контекст. Это открыло значение еще одной составляющей — психологии. Моей работой сразу же заинтересовались в США, меня пригласили туда, Барт даже напутствовал меня словами «Езжай, моя маленькая, надо взорвать этот империализм изнутри», но я не поехала, прежде всего, из-за войны во Вьетнаме.

Основное внимание моих дальнейших литературоведческих исследований оказалось сконцентрировано на субъекте. Для меня принципиальным было понимание, что субъект не является исключительно результатом осознанного сознания. Это и его бессознательное, его сексуальность, его импульсы, страсть. Все эти составляющие не принимались никогда во внимание, может быть, за исключением сенсуалистов XVIII века, но в другом аспекте. Моя докторская диссертация была построена на сравнительном анализе Малларме и Лотреамона, но, по сути, дела речь шла о так называемой пограничной литературе. Например, Селин, замешанный во французском фашизме. Но что такое грязное? И что такое очищение? В своей книге «Силы ужаса. Эссе об отвращении» я как раз пыталась проследить всю его интеллектуальную историю. Без психоанализа это было невозможно. Именно психоанализ сконцентрировал в себе всю интригу этой проблемы.

Я всерьез обратилась к психоанализу, стала практикующим психоаналитиком и позже в своей книге «История любви» использовала много случаев из своей практики. В более широком смысле это вопрос о возможности теоретического соединения единичного и всеобщего — индивидуальности и структуралистской схемы.

Мои книги — всегда на стыке литературы, философии и психоанализа. Это позволило думать многим моим читателям, что я феминистка, но на самом деле я начата писать о женщинах только сейчас — это моя трилогия. Ее первая часть посвящена Ханне Арендт — «боевой подруге» Хайдеггера. Второй том — о классике психоанализа Мелани Кляйн. А в третьей части я решила заняться — после этих ужасных женщин — очень веселой, жизнерадостной французской писательницей Колеетт. Некий итог. Оптимистичный.

Мое главное убеждение: современная философия конструируется как литература. Примеры вам хорошо известны: Делез, Деррида... Надо сказать, что это, во-первых, связано с традициями французской философии, которая особенно в XVIII веке была прежде всего литературой, а философы, вспомним Дидро, Вольтера, — писателями. Во-вторых, на всю философию XX века в целом оказали влияние Хайдеггер и Фрейд и их отношение к значению литературного творчества. А противопоставление так называемой «континентальной философии», как находящейся под «французским напором», и философии американской аналитической мне кажется некорректным.

Вопрос: Что Вы думаете о Фуко и Батае?

Фуко — это мыслитель. Разные его произведения — разные направления. Но в целом можно говорить всегда, что это разные направления в литературе и психоанализе. Наиболее очевидно это — в отношении двух его работ «История сексуальности» и «Надзирать и наказывать».

Батай меня интересовал всегда. В центре его философии — место перверсии в сублимации. Об этом хорошо было бы поговорить отдельно.

Пользуясь этим вопросом, хотелось бы вернуться к пониманию значения и места литературы. Это непосредственное использование возможностей языка и способностей субъекта, постоянное преодоление их границ. Батай интересен, прежде всего, этим перечеркиванием границ. С психологической точки зрения существует две границы: перверсия и психоз. Первая относится к способу выражения и ее преодоление — наиболее явное — это гомосексуальность. Но не только. Можно сказать, что это все в современном искусстве. Надо отметить, что во Франции существовала — прежде всего у Де Сада, позже у Пруста — традиция эротического литературного творчества. Вторая — психоз, включая самоубийство, сумасшествие, меланхолию — преодолевает-

ся непосредственно в литературе, прежде всего русской, более широко — славянской, и ассоциируется прежде всего с именем Достоевского. Этим же интересуется и литературная критика.

Но у Батая есть еще и особое отношение к теологии. Дискурс соблазна у него — это теологический дискурс и тем самым он оказывается частью мистического, новым видением всей истории святых мучеников. Он подводит нас к теме актуальной сегодня: можно ли деконструировать теологический дискурс? Ведь еще Хайдеггер писал о деконструкции метафизики. Но мы до сих пор еще нащупываем пути ...

Вопрос: Как Вы видите будущее гуманитарного образования?

Есть официальные стратегии, которые строятся на конкретных принципах развития отношений между университетами. Но следует также устанавливать собственные связи. Диалог — а в этом суть современной мысли — это не только и не всегда официально. Я думаю, что будущее гуманитарных наук состоит в таком объединении всех существующих на настоящий момент параллельных структур. Это будет «университет без стен». И примеры уже существуют, наподобие института жизни, который объединяет исследователей самых разных наук — биологии, философии, права, психоанализа. В третьем тысячелетии мы не сможем существовать в рамках старых дисциплин, в рамках старой грамматики.

Вопрос: Какие проблемы философии политики Вы считаете важнейшими на сегодняшний день?

Проблема различия, в том числе и прежде всего религиозного различия. Конференция «Они и Мы», посвященная проблеме Восточной и Западной Европы, наглядно продемонстрировала трудность преодоления религиозных различий. Мы все христиане, но мы не придаем значения различиям христианских конфессий. Однако даже те различия, которые сложились исторически в процессе выделения конфессий, лежат в основе индивидуальных, ментальных и психических структур. Религию, и не одну, надо изучать, причем изнутри. Религиозный дискурс следует воспринимать не буквально, а предлагать интерпретацию. Тем более, что это в традиции французских мыслителей, рационалистичных по духу: религия воспринимается как иллюзия.

Вопрос: В своих первых работах Вы связывали растворение субъекта в структурализме с тем, что лингвистика де Соссюра изначально понимала язык как бессубъектную систему. В то же время у Хомского субъект оказывается в центре исследований. Как Вы видите эту проблему?

Хомский — высший этап развития лингвистической мысли. Возвращаясь к вопросам, которые мы поставили в самом начале разговора, хочется напомнить, что картезианский субъект в суждениях проявляет и свое мышление, и свое существование. В структурализме нет творчества. У Хомского же мы видим объяснение процесса составления предложений как творческого процесса. По сути дела, тем же самым занимается и психоанализ. Исследуя бессознательное, первичное, по Фрейду. Творческого процесса. Введение семиотики в систему Хомского усложняет модели, зато дает возможность исследовать поэтические стратегии. С точки зрения Хомского стиль не является сам по себе феноменом лингвистики, это индивидуальное, поэтому, исследуя стиль, мы, строго говоря, исследуем не язык, а дискурс.

Перевод с фр. *Анны Костиковой*

Карл-Отто Апель

Моя интеллектуальная биография в контексте современной философии

1. Моя учеба в Университете Бонна после 1945 года: первое продолжительное воздействие философии

Я думаю, сегодня мой автобиографический обзор следует начать с 1945 года, поскольку в это время я приступил к изучению философии в Университете Бонна после пяти лет солдатской службы во время Второй мировой войны. Таким образом, я с самого начала должен подчеркнуть, что мои занятия философией после национальной катастрофы стали для меня инициацией духовного перерождения. Строго говоря, в 1945 году я не собирался изучать преимущественно философию, а, скорее, историю в сочетании с немецкой литературой и фундаментальной лингвистикой. Но мое духовное перерождение повлекло за собой постепенное смещение интереса в сторону философии как наиболее важной фокусной точки всех моих занятий.

Итак, что же представляли собой история и философия в Бонне после 1945 года? Насколько я помню, одна примечательная особенность состояла в том, что наши профессора взялись за свои академические труды с той же точки, в какой их оставили. — как будто войны и национальной катастрофы не было вовсе. В начале это обстоятельство соответствовало моей собственной склонности удовлетворять накопленную жажду знаний и держаться как можно дальше. Только позднее мне удалось постигнуть, что философия, в особенности этика, не может и не смеет позволить себе апатичной позиции.

В Бонне преподавали два основных философских предмета, которые были для меня особенно привлекательны, в том числе и с точки зрения того факта, что в это время я все еще хотел стать историком. С одной стороны, то есть в контексте философии как таковой, существовала проблематика — активно обсуждавшаяся текущим неокантианским дискурсом — следует ли трансформировать классическую доктрину Канта, поставленную в рамках и философии, и отдельных наук, развившихся после Канта, например, неклассической физики, психологии и, в особенности, герменевтических „Geistwissenschaften“, таких, как филология, история и так называемая «понимающая социология» (в смысле Макса Вебера). Эта последняя проблема трансформации кантианства была для меня непосредственно связана с так называемой «проблемой Дильтея». Я имею в виду вопрос, поднятый Вильгельмом Дильтеем в контексте его попытки обоснования „Geistwissenschaften“ — существует ли глубокое коренное эпистемологическое и методологическое различие между обычным естествознанием, основывающимся на каузальном номологическом объяснении, и „Geistwissenschaften“,

основывающимися в первую очередь на герменевтическом понимании оснований, интенций, конвенций, установлений и т. д. человеческих существ и их культурных формаций.

Должен сразу подчеркнуть, что я с самого начала убедился, что Дильтей был прав в своем центральном положении против позитивистских и неопозитивистских защитников движения «единой науки». Хотя позднее я понял, что его в первую очередь психологическая ориентация должна быть заменена новым подходом с точки зрения философии языка и квази-трансцендентальной антропологии знания. Позже (в 1979 году) я попробовал сам привнести этот новый подход в монографической ре-конструкции «Объяснение: понимание-полемика». Но позвольте мне вернуться ко времени моей учебы в Бонне.

2. Моя критическая полемика с Хайдеггером и Гадамером:
 различие между исторически-зависимым смыслоустановлением (meaning-constitution) и истиной как универсальной intersубъективной обоснованностью (validity)

Следующим важным источником вдохновения для моих занятий философией стала книга Мартина Хайдеггера «Бытие и Время» („*Sein und Zeit*“). В то время главная работа Хайдеггера была воспринята прежде всего как документ «экзистенциализма», вместе с философией Карла Ясперса и, позднее, Жана Поля Сартра. Но мой собственный интерес к работе Хайдеггера направлялся в большей степени вопросом о трансформации кантианства, о котором я упоминал ранее. Так я понял хайдеггеровскую концепцию «фундаментальной» или «экзистенциальной» онтологии „*Dasein*“, которая, по его представлениям, должна была также обнаружить условия «раскрытия смысла бытия», как трансформацию «Критики чистого разума» Канта: трансформацию, которая не возвращается — подобно возрождению онтологии у Николая Гартмана — назад к до-кантианскому типу метафизики, но формулирует подлинный трансцендентальный вопрос как вопрос, касающийся условий понимания бытия.

Этот поворот трансцендентального вопроса, который, конечно же, был подтвержден самим Хайдеггером в его книге «Кант и проблема метафизики» (1928), произвел на меня сильное впечатление, и я написал диссертацию, представленную в 1949 г., на тему: «*Dasein* и познание: эпистемологическая интерпретация философии Мартина Хайдеггера». Наилучшим подзаголовком диссертация мог бы стать: «Интерпретация в свете трансцендентальной антропологии познания», поскольку мой подход был также в значительной мере вдохновлен философской антропологией моего учителя и наставника Эрика Ротхакера, под руководством которого я и писал диссертацию.

Изучение философии Хайдеггера сопровождало меня на протяжении всей моей жизни, в течение которой я написал как минимум четыре произ-

ведения по поводу его творчества, дважды сравнивая ее с философией Витгенштейна. Но с течением времени мое отношение к Хайдеггеру становилось все более и более критическим. В конечном счете, мне кажется, я нашел ключ к критическому пониманию всего развития философии Хайдеггера и ее место в современной философии в следующем соображении: хайдеггеровское темпоральное само-понимание в плане продолжения трансцендентальной философии Канта было глубоко ошибочным, как он, по сути, сам осознал в своей позднейшей философии, после «поворота» („Kehre“) его мысли по направлению к концепции «истории бытия». Но причиной этой ошибки не было, как полагал сам Хайдеггер, то, что мысль Канта с самого начала была преодолена подходом Хайдеггера, что могло стать ясным только посредством „Kehre“. В лучшем случае это было лишь половиной истины. Ключ к адекватной оценке отношений между Кантом и Хайдеггером по моему мнению более сложен.

Я считаю, что в трансцендентальном вопросе существует изначальная двусмысленность, которая вышла на передний план в критической реакции Хайдеггера на принадлежащую Гуссерлю версию «трансцендентальной феноменологии». Двусмысленность, которую я имею в виду, следующая: в «Критике чистого разума» И. Канта вопрос, касающийся условий «объективности опыта» был теснейшим образом связан с вопросом, касающимся условий возможности intersубъективной пригодности научного знания. Кант мог тесно связывать, даже отождествлять два этих вопроса, поскольку он полагал, что ответ на первый вопрос через обращение к «конститутивным» функциям интуиции и понимания в «трансцендентальном субъекте» или «сознании» должен одновременно обеспечить ответ на второй вопрос. Тем самым, как полагал Кант в своем «коперниканском повороте», наши конститутивные способности («интуиции» и «понимания») могли «приписывать» миру форму объективности и соответствия объективным законам, а эта форма, в соответствии с Кантом, делает возможным intersубъективно годное научное знание.

Кант не интересовался квази-трансцендентальным основанием разного рода не-объективного, скажем, до-научного или вне-научного опыта. Это, как я полагаю, так же является причиной того, почему он думал, что может абстрагироваться от функции языка в своем трансцендентальном анализе: поэтому он считал, что те способности и функции сознания, которые лежат в основании формы объективного опыта и, соответственно, принципов или «синтетических суждений a priori» научного знания, могут рассматриваться как не зависящие от семантической структуры различных языков.

Гуссерль в своей «трансцендентальной феноменологии» распространил программу трансцендентального обоснования далеко за пределы формы объективного опыта в смысле Канта. Он поставил вопрос о «трансцендентальном основании» всех «poemata», которые могут быть поставлены в соответствие возможным «интенциям» сознания, и эти «poemata» содержат в себе не только структуры «синтетических суждений a priori», но также корреляты всех значений слов различных языков; кроме того, они содержат

все аспекты человеческого опыта, касающегося «жизненного мира», а это значит, в равной мере и до-научного и вне-научного опыта. Гуссерль, последний классик современной трансцендентальной философии сознания, не принимал во внимание в этом контексте трансцендентальную функцию языка (или языков), а полагал, что вся многоплановость «жизненного мира» может быть, в принципе, сведена к «трансцендентальному полю интенциональности трансцендентального сознания». И он даже особо подчеркивал в своих парижских лекциях, названных «Картезианские размышления», что «трансцендентальное сознание» *ego cogito cogitatum* должно в первую очередь рассматриваться как своего рода «трансцендентальный солипсизм» в соответствии с указаниями Декарта .

Хорошо известно, что Хаидеггер в своей герменевтической трансформации гуссерлианской феноменологии перевернул всю архитектонику гуссерлианской философии субъекта, в особенности «трансцендентальный солипсизм интенциональности».

В этом контексте уже во «Времени и бытии», он также рассматривал оплодотворение «пред-понимания» «жизненного мира» исторически данным языком. А позднее, после «поворота», он зашел так далеко, что утверждал, что язык, будучи «домом бытия», является в действительности определяющей силой для нашей мысли, поскольку он делает ясным «просвет» смысла бытия в соответствии с исторической «судьбой бытия».

В настоящее время, обращаясь к проблеме смысла, я думаю, что хайдеггеровское смещение акцентов при решении вопроса об условиях возможности знания от кантовского и гуссерлевского обращения к трансцендентальному субъекта на пред-определение языком и историей было правильным. Строение связанного мира смыслов, который уже всегда детерминирует наше пред-понимание жизненного мира, как представляется, вдребезги разбивает возможность «трансцендентального субъекта» и, кажется, внушает больше уважения к «судьбе бытия». Но как быть с другой частью или измерением трансцендентального вопроса Канта: вопросом, касающимся условия возможности интерсубъективной годности, например, научной истины или обоснования моральных норм? Должен ли ответ на эти вопросы также быть отдан на откуп истории?

Мне потребовалось немало времени, чтобы осознать, что Хаидеггер, конечно же, упустил из виду это измерение трансцендентального вопроса уже во «Времени и бытии». Причиной этого упущения является тот факт, что Хаидеггер представлял новый концепт истины, который он долгое время рассматривал как свое главное открытие. Во «Времени и бытии» он понимал «изначальную истину» как бытие в открытости «*Dasein*», которое, всегда будучи в то же время «сокрытостью», делает возможным открытие некоторых аспектов жизненного мира. Позднее, после «поворота», Хаидеггер говорил то же самое по поводу «просвета бытия», который в то же время есть «враждебность присутствию». Эта концепция истины, очевидно, слилась с концепцией строения смысла, и вследствие этого слияния Хаидеггер также считал истину связанной с «фактичностью» нашей ситуации «*Dasein*». или, позднее,

с эпохой «истории бытия». В точности такая же концепция истины и ее связи с «историей бытия» была принята Х.Г. Гадамером в качестве основания его «философской герменевтики» в „Wahrheit und Methode“.

В моей докторской диссертации (габилитации) 1963 г. по теме «Идея языка в гуманистической традиции от Данте до Вико» я еще не осознавал односторонности хайдеггеровского исследования трансцендентального вопроса Канта и фатальных следствий его историцистско-релятивистской концепции истины. Меня вдохновлял в первую очередь предпринятый Хайдеггером языково-герменевтический поворот философии, и я посветил себя ему, взявшись за широкомасштабный проект истории идеи языка, лишь незначительную часть которого покрывала моя габилитационная работа. В этой работе моя позиция совпадала с позиций «Истины и метода» Гадамера, хотя в то время я не знал этой книги.

Но позднее, когда я ознакомился с работой Гадамера, это стало для меня первым побуждением скорректировать мою позицию в пользу возвращения к кантианской проблеме в том, что касается условий истины как интересубъективной пригодности. Таким образом, я понял, что полная потеря из виду важности контрфактической пригодности истины для всех разумных существ Хайдеггером и Гадамером сделала для них невозможным подступить к концепции критики и прогресса с учетом истории философии и герменевтического понимания. Для Хайдеггера, как это хорошо известно, опровержение внутри истории подлинного мышления не бывает; и для Гадамера не может быть лучшего или более глубокого понимания, но только «понимание по-разному», в зависимости от исторической «фактичности» нашего пред-понимания смысла бытия. Для меня эти окончательные положения историцизма-релятивизма нашего столетия становились все более и более неприемлемыми, хотя бы по той причине, что они не могут быть сфор-гулированы как утверждения, выражающие философскую позицию, так, чтобы не впасть в перформативное противоречие (я вернусь к этому утверждению позднее).

Но в моей критике Хайдеггера и Гадамера, предпринятой в начале семидесятых, я был еще очень далек от ясного понимания того, что касается отношения между двумя различными аспектами возможных вопросов и ответов, развившимися в нашем столетии из кантовского трансцендентального вопроса: то есть, с одной стороны, аспекта строения смысла, который, конечно, зависит от обстоятельств исторической ситуации и нашего пред-понимания жизненного мира, и, с другой стороны, аспекта интересубъективной годности истины, который, напротив, связан с возможностью консенсуса всех разумных существ.

В данном контексте важно, что сам Хайдеггер в 1964 г., под впечатлением критики Е. Тугендхата (E. Tugendhat), признал, что он заблуждался, до «поворота» и после «поворота», отождествляя несокрытость или просвет бытия с изначальной сущностью истины. Таким образом, как заявлял теперь Хайдеггер, просвет или раскрытие смысла бытия «еще не есть истина», но условие возможности истинных и ложных предложений. Я думаю.

что это автоисправление Хайдеггера, которое даже не было замечено большинством его приверженцев, имеет большое значение и близко подступает к истине. Но оно все еще не достаточно, как мне представляется сегодня. Хайдеггер, в конечном счете, пришел к утверждению, что существует односторонняя зависимость возможных истины и ложности предложений от того самого просвета бытия. Вследствие этого он мог защищать радикальный тезис своей более поздней философии, в соответствии с которым существует такая вещь, как до-рациональная «судьба бытия», которая предопределяет весь просвет смысла в языках и, следовательно, также предопределяет выбор и будущий характер истины, даже научной истины.

Эта позиция, вне всякого сомнения, в наше время представляется весьма правдоподобной; и она, в целом, хорошо согласуется с той, которую Т. Кун представил в своей известной книге «Структура научных революций»: а именно, что истинные и ложные результаты «нормальной науки» зависят от распространенных в применении «парадигм» хорошей науки, и что парадигмы хорошей науки подлежат историческим «сменам парадигм», которые не могут быть рационально оправданы в качестве результатов эмпирического прогресса, но скорее несоизмеримы по отношению друг к другу, достигаются посредством в большей степени «превращения», нежели убедительных аргументов.

Тем не менее, даже Кун признал, что накопление «аномалий» в контексте «нормальной науки» может оказывать столь сильное давление на господствующую «парадигму», что изменения становятся неизбежными. Эти наблюдения в последние десятилетия были дополнены открытиями так называемой «реалистической семантики», — позиция, занимаемая С. Крипке и Х. Патнемом, — касающимися возможной коррекции, в результате научных разысканий, «интенциональных значений» посредством «экстенционала» или, соответственно, «референции» слов. Таким образом, это последнее открытие показывает, что хайдеггеровское гипостазирование языка, — точнее, интенций языка, — как «дома бытия» ошибочно: не существует односторонней зависимости возможности истинных и ложных предложенийTM от пред-заданных смыслов языка, но эти последние также могут быть изменены посредством обращения к их референции или экстенционалу со стороны научного опыта, то есть посредством подкрепления и фальсификации гипотез, которое, конечно же, становится впервые возможным при условии уже наличествующей ясности смысла бытия. Тем самым это означает, что хайдеггеровские просветы смысла бытия не должны быть результатом предрациональной судьбы бытия, но, по меньшей мере, могут быть результатом процесса развития человечества, который, согласно К. Попперу, регулируется методом «проб и ошибок».

Этой модификацией тезиса Хайдеггера касательно приоритета «просвета бытия» перед истинностью и ложностью эмпирических предложений я вовсе не отвергаю того, что мир-несокрывать, который пред-задан нам в семантических структурах языка как целого, — или группы родственных языков, — способен в значительной мере, или даже решающим образом

пред-определять наш способ мышления, к примеру, уже самый тип вопросов, которые привели к торжеству логики или метафизики в Индии и Греции, или, позднее, математики и экспериментальной физики в Европе.

Своим рассказом о моем изучении Хайдеггера я во многом уже предвосхитил значительную часть философской позиции, которую позднее, в начале семидесятых, я представлял под названием «трансцендентальной прагматики языка», или «трансцендентальной семиотики», главным образом в моем сборнике очерков в двух томах под названием «Трансформация философии» („Transformation der Philosophie“) (выборочный английский перевод: "Towards a transformation of philosophy", 1980). Но были и другие, новые исследования и дискуссии, которые оказали воздействие на эту книгу, в частности первые шаги моего долгого пути в аналитической философии и моя первая встреча с американским прагматизмом.

3. Моя встреча с аналитической философией языка, в особенности с Л. Витгенштейном. Критическое сравнение недостатков Витгенштейна и Хайдеггера

Когда я начинал изучение языка и «идеи языка», я вдохновлялся работой Хайдеггера и немецкой традицией Гаманна (Hamann), Гердера (Herder) и Вильгельма фон Гумбольдта (Wilhelm von Humboldt), которая была мне известна благодаря моему наставнику-неогумбольдтонианцу по фундаментальной лингвистике Лео Вайсгеру (Leo Weisgaerber). Я назвал всю эту концепцию немецкой философии языка трансцендентальной герменевтикой. И когда затем я впервые познакомился с аналитической философией (которую открыли для меня работы М. Шлика, Р. Карнапа, Б. Рассела и особенно «Логико-философский трактат» раннего Витгенштейна), — точнее, на первом этапе этого знакомства, — я рассматривал эту концепцию языка в целом как полярно противоположную трансцендентально-герменевтической концепции. Я назвал ее научно-технологической (scientific-technological) концепцией языка и пытался исторически возвести ее к номиналистской традиции (в особенности к В. Оккаму) и к традиции, связанной с *mathesis Universalis* и идеалом языка-исчисления, в особенности к Лейбницу, программа которого была продолжена Г. Фреге, Г. Боолем и другими.

Даже сегодня я думаю, что это не было ошибкой, однако позднее я понял, что «Трактат» Витгенштейна можно интерпретировать также с точки зрения трансформации кантианства под маркой «Критика чистого языка», — поговорите об этом с финским философом Эриком Стениусом (Eric Stenius), который разрабатывал интерпретацию такого рода. Когда я затем изучал позднюю философию Витгенштейна, содержащуюся в «Философских исследованиях», я пытался понять ее как прагматическую само-трансформацию более ранней программы трансформации кантовской «Критики чистого разума» в критику языка или критику значения (*sense-critique*). И теперь

я пытался сравнить, с этой точки зрения, прагматическую философию «языковых игр» и «жизненных форм» Витгенштейна с языково-герменевтической трансформацией гуссерлианской трансцендентальной феноменологии, проделанной Хайдеггером.

Я вынес массу заслуживающего интереса из этого сравнения, которое привело меня к обнаружению сходных убеждений у обоих мыслителей по поводу некоторых вопросов фундаментальной критики псевдо-проблем современной философии (от Декарта до Гуссерля). К примеру, и у Хайдеггера, и у Витгенштейна можно найти сходные аргументы против «методологического» или трансцендентального солипсизма, против бессмысленности или не-смысленности (non-sensicality) знаменитого картезианского рассуждения («Dream argument»), или в целом суждения о первичной достоверности внутренних идей и необходимости доказательства существования внешнего мира. (Вполне возможно, что то или иное из моего опыта относительно внешней реальности всего лишь сон, или что та или иная из моих внутренних идей — как, например мое сомнение в некотором предполагаемом факте. — более основательно, чем большая часть моего внешнего опыта, но делать отсюда вывод, что, вообще, возможны лишь внутренние идеи, в то время как внешний мир и существование других сознаний может быть иллюзией, — это типичное подозрение современной «критической эпистемологии» просто бессмысленно. Языковая игра «все может быть просто моим сном» должна развалиться, поскольку контраст между «моим сомнением» и реальностью размывается, а тем самым размывается и смысл фразы «просто мой сон»).

До сих пор я обнаружил, что Витгенштейн, также как и Хайдеггер, инициировал новую парадигму критической философии, но интересно, что, опять же с критической точки зрения, я обнаружил параллели между двумя мыслителями: так Витгенштейн, после того, как назвал свой собственный философский мета-язык в «Трактате» бессмысленным (non-sensical), поскольку он пытается «сказать» то, что можно лишь «показать», он также в «Исследованиях», кажется, рассматривал все философские языковые игры в качестве манифестаций «болезни» обычного языка. По меньшей мере, он никогда не спрашивает и не дает ответа на вопрос, какого рода — внимание! — языковые игры делают для него возможной выработку критики языка и позволяют ему иногда даже делать некоторые принципиальные утверждения об отношениях между «смыслом» и «употреблением», или между «языковыми играми», «активностями», «интерпретациями мира» и «жизненными формами».

Эти очевидные апории философии Витгенштейна имеют свой эквивалент в том обстоятельстве, что также и Хайдеггер никогда не спрашивал и не давал ответа на вопрос, как может он утверждать, — очевидно, с претензией на универсальную философскую достоверность, — что вся истина связана с «герменевтикой фактичности», и что «разум» является всего лишь результатом «события» «истории бытия», случившегося с греками и фатальным образом положившего начало тому направлению (западной)

мысли, которое связало единым основанием философию, науку и технику (тому, что Хайдеггер называл „Gestell“).

Мне кажется, что и хайдеггеровское. и витгенштейновское отношение к философии, а это значит: к их собственным универсальным претензиям на истину. — ведет к перформативному само-противоречию. И этот критерий, а именно принцип, требующий избегать перформативных само-противоречий. стал для меня основным принципом трансцендентальной прагматической рациональной критики (*sense-critique*), которая, так сказать, стоит на пороге осмысленной философии. Философу просто следует покончить с его претензиями на универсальную пригодность [суждений]. Позднее я обнаружил, что большинство современных философов, — не говоря уже о постсовременных философах, которые предпочитают следовать Ницше, — запутываются в такого рода перформативных противоречиях. Так, невозможно осмысленно утверждать, что процесс полемики «не более чем практика насилия» (Фуко), или защищать тезис, согласно которому в процессе полемики следует стремиться скорее к «несогласию» (*dissent*), нежели к «согласию» (*consent*), поскольку стремление к согласию является подавлением свободы и новаций (Лиотар), или сообщать читателю книги по философии, что представить значение в принципе невозможно, потому что «значение» (по-французски «*signifie*») никогда не может стать «представленным» (*present*) из-за непрерывных «смещений» и «рассеиваний» в процессе «различия» (*difference*) (Деррида).

4. Моя мета-критика принадлежащей Хансу Альберту версии критического рационализма: метод рефлексивного (трансцендентально-прагматического) окончательного обоснования

В полемике с Хансом Альбертом, радикализировавшим «Критический реализм» К. Поппера с позиции «самоприменимого фаллибилизма», я попытался применить принцип избегания перформативных противоречий не только как средство рациональной критики (*sense-critique*), но и как средство для вскрытия тех предварительных допущений (*presuppositions*) философского рассуждения, которые не подлежат обсуждению и. следовательно, могут рассматриваться в качестве результатов трансцендентально-прагматического окончательного обоснования начал философии.

Сперва я показал. — как и поздний Витгенштейн. — что каждая языковая игра предполагает парадигматический набор очевидных фактов или не вызывающих сомнений положений, которые не могут быть поставлены под сомнение, поскольку они предшествуют всякому осмысленному сомнению. На этот аргумент Альберт еще мог ответить, что на уровне критического рационализма как методологической позиции можно утверждать, в принципе, что любая языковая игра вместе с ее парадигматическими фактами или положениями, может быть подвергнута сомнению, то есть рассматриваться как подверженная ошибке. Тем самым последнее слово в филосо-

фии, как кажется, принадлежит фаллибилизму, а не обоснованию. Но здесь имеется третий круг аргументации, который до сих пор еще не принимался во внимание: метанаучная языковая игра критического рационализма, в которой сформулирован принцип фаллибизма, также должна предполагать парадигму не вызывающих сомнений положений для того, чтобы быть доступной пониманию. Тем самым разговор о «подверженности ошибке» (Fallibility), как и о возможной «фальсификации», обязательно предполагает, что существует такая вещь, как аргументированный дискурс, в рамках которого утверждения об истине могут выдвигаться и проверяться. В противном случае позиция само-применимого фаллибизма была бы бессмысленной. Отсюда следует, что позиция само-применимого фаллибизма отменяет сама себя, то есть свой собственный смысл.

Это рационально-критическое (sense-critical) опровержение альбертовской версии «критического рационализма» может также применяться в качестве метода трансцендентально-прагматического окончательного обоснования философии в новом ключе. Во-первых, мы можем сразу признать, что окончательное обоснование в смысле классического (метафизического) рационализма, как показал Альберт, ведет к «трилемме»: если (окончательное) обоснование рассматривается как извлечение чего-то из чего-то другого посредством дедукции, или индукции, или абдукции (в смысле Пирса), то процедура окончательного обоснования ведет или к (1) бесконечному регрессу, или (2) к порочному кругу или *petitio principii*, или к (3) догматической иммунизации некоей кажущейся очевидности от всякой критики.

Тем не менее, не все предпосылки рассуждений должны основываться на выведении их из чего-то другого. Существуют также такие необходимые предпосылки рассуждений, — т. е. языковой игры «аргументация». — которые не могут быть отброшены без того, чтобы не впасть в перформативное само-противоречие. Если попытаться обосновать эти предпосылки аргументации в классическом смысле, — скажем, с помощью дедукции. — это наверняка приведет к логическому кругу или *petitio principii*. Но суть в данном случае в том, что такие необходимые предпосылки рассуждения не следует обосновывать методом дедукции, а следует обосновывать посредством трансцендентальной рефлексии условий годности рассуждения. Этот метод обоснования при помощи трансцендентальной рефлексии использует метод перформативного само-противоречия в исследовательском смысле. Это значит: он пытается показать — посредством само-рефлексии рассуждения внутри дискурса — что обсуждения некоторых предпосылок рассуждения ведет к перформативному само-противоречию и, вследствие этого, к само-устранению суждения.

В этом месте я могу лишь утверждать, что при помощи данного метода. — который не нуждается в догматической отсылке к метафизическим аксиомам, — трансцендентальные предпосылки теоретической и практической философии могут быть, так сказать, вскрыты. (В моих предшествующих лекциях я пытался показать это более детально). С начала семидесятых годов я пытался разработать в этом ключе трансцендентальные обоснования семиотики, философии науки, в особенности гуманитарных

наук (Geistwissenschaften). и этики дискурса. Я осуществлял это в ходе продолжительной дискуссии с представителями аналитической философии, попперианизма и, позднее, со всеми разновидностями исторического релятивизма, как, например, с Р. Рорти, англо-американским коммунитаризмом и в последнее время с Дж. Роулзом. Он, как и «коммунитарянцы», кажется мне непрямым свидетельством в пользу того факта, что без использования трансцендентально-прагматической рефлексии в том смысле, который я обозначил ранее, нет никакой возможности избежать или догматической метафизики, или исторического релятивизма, или даже их обоих, поскольку любые «всеобъемлющие доктрины» метафизики неизбежно зависят от культуры. Однако мне необходимо вернуться к более раннему периоду моей интеллектуальной биографии.

5. Мое изучение американского прагматизма, в особенности Ч. Пирса и теории речевых актов

Во время моей работы в качестве профессора университета Киля (Kiel) с 1962 по 1969 годы, я занялся более углубленным изучением не только работ Витгенштейна, но также приступил к изучению американского прагматизма, в особенности работ Ч. Пирса. Совместно с моим докторантом, Г. Вартенбергом (G. Wartenberg), я предпринял перевод на немецкий язык и редакцию работ Пирса в двух томах (1967 и 1970 гг.). Я написал обширное введение к этим томам, которое позднее включил в книгу, посвященную развитию идей Пирса («От прагматизма к прагматизму»). Во многих отношениях идеи Пирса, которые я интерпретировал с точки зрения «трансцендентальной семиотики», стали для меня не только дополнением, но даже альтернативой поздней философии языка у Витгенштейна, которую я частично охарактеризовал выше.

Сходство, также как и различие, между витгенштейновской прагматикой языковых игр как частей жизненных форм и пирсовским семиотическим прагматизмом может быть показано в свете известной дискуссии о принадлежащем Витгенштейну «аргументе приватного языка». Я пришел к согласию с Витгенштейном касательно того, что невозможно «следовать правилам приватно», то есть обращаясь только к индивидуальной системе идей внутри конкретного сознания, без отсылки к общему критерию, на который могли бы также ссылаться и другие индивиды. В этом смысле язык, предполагающий корректное следование правилам, должен быть общим и, следовательно, предполагает сообщество.

Но теперь появляется проблема, что представляет собой общий критерий корректности следования правилам в том случае, когда новые правила привносятся изобретательными людьми, идущими впереди *Zeitgeist*, или в случае, когда некоторые правила, — скажем, так называемые универсальные нормы этики, такие как «категорический императив» Канта, — по-разному соблюдаются различными сообществами. Принято считать, что, согласно Витгенштейну, фактическое употребление внутри фактических «жизненных форм».

является окончательным критерием корректного пути следования правилу'. Я, действительно, не могу найти никакого иного ответа на этот вопрос в работах Витгенштейна. Но в таком случае, по моему мнению, позиция Витгенштейна является глубоко неудовлетворительной, поскольку не открывает пути, позволяющего уйти от релятивизма и контекстуализма, и, следовательно, не открывает измерения возможного прогресса норм.

Итак, у Пирса я обнаружил ту же позицию, что и у Витгенштейна, в том, что касается отвержения методологического солипсизма и ментализма. Интерпретации смысла знаков и, следовательно, научному познанию всегда предположены «сообщество» и его «традиция деятельности» (*habits of action*). И «прагматическая максима» Пирса предписывает, что концептуальные смыслы могут быть прояснены только посредством отсылки к возможным традициям деятельности. Но Пирс проводит дистинкцию между различными типами возможных «интерпретантов» данных знаков в рамках нормативной семиотики. Только «непосредственные интерпретанты», которые отражают наше обычное языковое понимание знаков, связаны с фактическим использованием знаков в конкретном сообществе. Но ученые заинтересованы в нормативно-корректных смыслах знаков, и поэтому они должны искать «логические интерпретанты» знаков. Эти интерпретанты также связаны с возможными традициями деятельности, но чтобы отыскать релевантную им область, необходимо поделить направленные в будущее мысленные эксперименты, которые Пирс называл «меллонизациями» (*mellonizations*).

Хороший пример такого рода «меллонизации» был представлен «Специальной теорией относительности» Эйнштейна, которая приводит к совершенно новым результатам в том, что касается концепта «одновременности (событий)», посредством серии мысленных экспериментов, рассматривающих имеющие отношение к делу системы измерения времени. В данной ситуации выяснилось также, что пространство и время не могут рассматриваться в качестве отдельных сущностей, — как предполагается обыденным использованием этих слов, — поскольку не могут измеряться отдельно. Другим примером прояснения смысла посредством «меллонизации» в смысле Пирса, я полагаю, является попытка Дж. Роулза прояснить смысл «справедливости» при помощи гипотетического конструирования ситуации (так называемая «первоначальная позиция» (*original position*)), в которой все виртуальные граждане, чтобы только общество могло быть создано, должны выбрать одинаковые принципы справедливости для этого общества.

Тем самым Пирс открывает эвристический горизонт для нормативно корректной интерпретации прагматического смысла знаков. И, кроме того, он дает регулятивную идею для концепции сообщества, в котором корректная интерпретация смысла знаков могла бы существовать в качестве общественно значимой. Это, в соответствии с Пирсом, не какое-то конкретное языковое сообщество, а «неограниченное сообщество» (*indefinitive community*), которое также является субъектом поиска истины, то есть «окончательного», в действительности никогда не достигаемого, согласия наших мнений о «реальности».

В принадлежащей Пирсу «прагматистской» концепции «реальности» я нашел также не-метафизическое решение кантовской апории «непознаваемых вещей в себе», которые, тем не менее, (то есть не легитимно) предполагаются Кантом как действующие причины нашего эмпирического (материального) знания. Пирс представляет «реальность» как то, что не зависит от какого-либо отдельного, индивидуального или коллективного, субъекта знания, но не независимо, а необходимо связано с возможным знанием в целом, а именно с продолжительной работой над интерпретацией знаков. Так что «реальное» не есть «непознаваемое», но есть «познаваемое», которое никогда не будет на самом деле «познанным». Я назвал эту позицию «рационально-критическим реализмом» (*sense-critical realism*), который, как я понял, также далек от наивного метафизического реализма, как и от любого вида субъективного, менталистского идеализма (сегодня я полагаю, что это чрезвычайно близко к тому, что Х. Патнем назвал «внутренним реализмом» (*internal realism*)).

Последним важным вхождением аналитической философии языка в мою мысль была принадлежащая Остину и Серлю теория речевых актов. Мое восприятие (и адаптация) этой теории испытало уже сильное влияние адаптации, предпринятой Ю. Хабермасом, и развития этой теории в его концепции «универсальной прагматики» (позднее «формальной прагматики»), хотя я пытался интегрировать ее в мою концепцию «трансцендентальной прагматики». Наиболее важной, в этом контексте, была хабермасовская концепция перформативно-пропозициональной «двойной структуры» речевых актов, и его введение в концепцию «основательных суждений» (*validity-claims*), которые необходимо связаны с речевыми актами (я бы уточнил: по меньшей мере теми не-стратегическими речевыми актами, которые могут быть использованы в контексте аргументативного дискурса). В равной мере и Хабермас, и я были сильно раздражены позднейшей попыткой Серля при понимании речи отстаивать приоритет пре-коммуникативной функции «репрезентации», и даже в большей степени его последующим возвращением к пре-лингвистической форме позиции, отстаивающей односторонний приоритет «философии сознания» (*philosophy of the mind*) и ее «интенциональных установок» (*intentional states*) по отношению к речевым актам.

6. Прения с Ю. Хабермасом и другими о практической философии

В заключение моего обзора, я должен сказать кое-что о моем продолжительном сотрудничестве с Ю. Хабермасом в работе над моей концепцией практической философии. Хабермас младше меня на семь лет, и я впервые встретился с ним, когда я только что получил звание доктора в Бонне (ту *doctor-promotion*), а он поступил туда в качестве студента. Уже в то время мы разделяли многие идеи антропологии знания, например концепция «квази-трансцендентальных когнитивных интересов», которую мы разра-

ботали позднее. В шестидесятые Хабермас стал членом Франкфуртской школы «критической теории», и через него я изучил эту школу неомарксистской мысли, которая в то время была очень влиятельна в Германии, в частности, как одна из вдохновительниц «студенческого движения». Тогда же я усвоил, что, будучи философом, не следует пытаться быть аполитичным, поскольку существует внутренняя связь между политикой и этикой ответственности.

В последующие десятилетия я пытался разработать мою версию этики дискурса в продолжительной дискуссии с хабермасовской версией этого проекта. Мы разделяли, конечно, общие идеи прагматики языка и коммуникации, но между нашими подходами имелось и устойчивое различие. Хабермас был так или иначе отмечен глубоким неомарксистским убеждением Франкфуртской школы, что философия и критическая социальная наука должны образовывать континуум, и поэтому он всегда работал одновременно как философ и как социолог, — комбинация, которая обеспечила значительную часть того фундамента, на котором покоится его колоссальное влияние на интеллектуальную сцену Германии и других стран.

С этой точки зрения, Хабермас никогда не был готов к полному согласию и принятию моей программы «трансцендентальной прагматики», которая в числе прочего включает строгое методологическое различие между эмпирически-реконструктивными социальными науками и априористской философией. Я согласен, разумеется, что основные принципы философии не основываются на эмпирических данных, но, как я говорил ранее, основываются на рефлексивной проверке того, что необходимые предпосылки не могут быть отброшены без впадения в перформативное само-противоречие. Хабермас также нашел применение этой проверке в деле опровержения точки зрения постмодернистов, и временами он призывал к «слабой форме» (weak form) «трансцендентально-прагматических» аргументов. Но в то же время он полагал, что необходимые предпосылки рассуждения, например открытые им самим «достоверные утверждения» (validity claims), нуждаются в проверке (подтверждении) посредством эмпирических исследований, в том же ключе как, например, лингвистическая гипотеза Хомского утверждает, что глубинная структура языка нуждается в проверке посредством набора разноплановых экспериментов с компетентными носителями языка.

Я не могу считать эти гипотезы осмысленными, поскольку они ведут к тому, что не подлежащие обсуждению предпосылки рассуждения, как, например, утверждения об истине (truth-claims), в одно и то же время могут быть предположены и фальсифицированы.

Аргументы Хабермаса касательно универсально-прагматического основания этики многие считают «более осмотрительными», чем принадлежащие моей собственной трансцендентальной прагматике. Но я не могу принять этой оценки. Позвольте мне проиллюстрировать это несогласие двумя примерами. В 1983 г. Хабермас обсуждал мою программу универсального обоснования, и пришел к выводу, что трансцендентально-прагматическое

опровержение скептицизма невозможно, поскольку скептики могли бы отказаться принять участие в дискуссии. В качестве решения этой очевидной апории, Хабермас провозгласил, что универсальное обоснование этики не является необходимым, поскольку в «жизненном мире», рассматриваемом независимо от философских диспутов, все мы — даже скептик, если он хочет жить, — должны предполагать связанную систему достоверных положений субстанциальной нравственности (binding validity of substantial morality, по-немецки *Sittlichkeit*).

Моя оценка данной проблемной ситуации совершенно различна по отношению к каждой из двух частей рассуждения Хабермаса. Касательно первой части, я бы сказал: скептик, который отказывается принять участие в дискуссии, не может аргументировать; тем самым он не имеет отношения (*irrelevant*) к дискурсу об универсальном основании этики. Только тот, кто предполагает рассуждение, касающееся отказа Скептика, в действительности является релевантным оппонентом в идущей дискуссии. Но этот действительный оппонент не может применить свой аргумент касательно скептика по отношению к себе самому. Следовательно, оппонент, в принципе, не может отвергнуть трансцендентально-прагматический аргумент, который любой серьезный участник дискурса должен признать фундаментальными процедурными нормами этики дискурса, также как, к примеру, равные права и равную совместную ответственность всех партнеров по дискурсу.

Касательно второй части рассуждения Хабермаса мое мнение таково: безусловно верно, что в «жизненном мире» какой-то тип субстанциальной нравственности („*substantielle Sittlichkeit*“ в гегелевском смысле) всегда был и действует, и ему даже скептик, если он хочет жить, должен подчиняться. — по меньшей мере предположительно. Однако, во-первых, следует заметить, что всегда существовали и существуют различные версии субстанциальной нравственности, среди которых все были и являются весьма отличными от того, что сам Хабермас, как и другие посткантианские философы, понимает под универсально пригодным (*universally valid*) типом нравственности. В действительности, различные типы субстанциальной нравственности, рассмотренные независимо от философских диспутов, являются различными версиями исторически обусловленных компромиссов между универсальными утверждениями этики всеобщей коммуникации, как постулировали Хабермас и я, и стратегическими императивами поведения, которые должны согласовываться с функциональным напряжением различных саморегулирующихся (*self-maintenance*) систем.

Именно это обстоятельство, как я полагаю, было отправной точкой философского вопрошания о «субстанциальной нравственности» в период «осевого времени» великих древних культур, например, в Греции, и в эпоху Просвещения в новое время, и, наконец, со стороны «критической теории». Хотел бы я спросить, как может представитель «критической теории» искать прибежища у конвенциональной морали жизненного мира, за критическую реконструкцию которого «критическая теория» была ответствен-

на? Когда я познакомился с проектом нормативно обоснованной «критической теории» Хабермаса, я предложил трансцендентально-прагматическое обоснование этики дискурса, поскольку я считал, что «критическая теория» нуждается в независимом критерии для своего критического дела.

В последние годы я работал, в частности, над проблемой исторически обусловленных форм дискурсивной этики, а это значит, в особенности, над проблемой реализации дискурсивной этики в условиях... (*пропущена строка в оригинале, переданном К.О. Апелем — пер.*) ...институтов, или, соответственно, функциональных социальных систем, к примеру, политики, права и экономики. В этом контексте у меня опять была полемика сначала с Ю. Хабермасом (в особенности по поводу отношений между дискурсивной этикой, правом и демократией), и, кроме того, с О. Хеффе (O. Hoffe) (по поводу «Политической справедливости»), с так называемыми коммунитарицами, с Р. Рорти и в самое последнее время с Дж. Роулзом. В том, что касается экономики, я пытался развернуть полемику с представителями того направления, которое в Германии называют „Wirtschaftsethic“, к примеру, П. Ульрихом (P. Ulrich) и К. Хоманном (K. Homann). Эти исследования происходили на фоне длительной полемики с латино-американской «философами свободы», такими как Э. Дуссел и Ф.Дж. Хинкеламмерт, по поводу проблемы социальной справедливости в глобальном масштабе. В ближайшем будущем я надеюсь объединить эти исследования во втором томе моей книги „Diskurs und Verantwortung“ («Дискурс и ответственность»).

Перевод с англ. Тараса Вархотюва

Карл-Отто Апель

Понятие первичной взаимответственности как предпосылка планетарной макроэтики

1. Потребность современности в нового рода этике взаимответственности

Осознание необходимости новой общемировой этики ответственности (*Verantwortungsethik*) для «технологических цивилизаций», пожалуй, четче всего просматривается в важной книге Ганса Йонаса *Принцип ответственности* (1979)¹. Центральное положение этого *принципа ответственности* — «мы» (соответственно, человек), должны принять на себя некую метафизическую ответственность за предоставленное нам бытие и, в особенности, за продолжение бытия человечества, — представляется некоторым как «утопия ответственности»².

Особенно критиковалось положение Йонаса о том, что сегодня впервые необходимо взять на себя ответственность в планетарном масштабе за возможно необратимые и меняющие *conditio humana* последствия коллективной деятельности людей в науке и технике, а так же в политике и экономике. Против этого было выдвинуто такое, например, возражение, сформулированное Арнольдом Геленом в его последней книге «*Мораль и гипермораль*» (1973): «Слово „ответственность“ только там имеет четкий смысл, где человек может видеть последствия своей деятельности наглядно и знает об этом; так, как политик это видит по своему успеху, фабрикант — по рынку, служащий — по критике начальства, рабочий — по контролю результатов и т. д.»³. «Гипермораль», по Гелену, имеет отношение к ситуации, когда кто-то берет на себя ответственность за непредвиденные последствия коллективной деятельности «по ту сторону санкций и контроля».

Мне кажется, что эта точка зрения на «принцип ответственности» Йонаса имеет действительно большое значение только как постановка проблемы. И я говорю это, несмотря на то, что, в принципе, я признаю необходимость нового рода этики ответственности перед будущим и, несмотря на то, что нахожу циничной эту последнюю книгу Арнольда Гелена, в которой он продолжает свою знаменитую критику гуманизма интеллигенции (*Kritik am Humanitarismus der Intellektuellen*). *Значительность* же этой, хотя и циничной, критики, состоит в следующем:

¹ Siehe HJ. Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt am Main. 1979.

² Rezension. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7.10.1980.

³ Gehlen A. Moral und Hypermoral. Frankfurt am Main. 1973. S. 151.

1. Во-первых, нельзя не заметить, что у Гелена традиционное понятие *индивидуальной ответственности* (*individuell zurechenbaren Verantwortung*) удачно выражает общепринятое понимание. Точнее сказать, здесь идет речь о понятии «ответственность» *4-ой конвенциональной ступени* морали, ступени закона и порядка, по Лоуренсу Кольбергу, когда все обязательства в рамках институализировавшегося государства связаны с профессиональными ролями общества разделения труда (*arbeitsteiligen Gesellschaft*)⁴.

2. Однако, этим понятие *индивидуальной ответственности* (*individuell zurechenbaren Verantwortung*) своего смысла не исчерпывает. Можно было бы, например — все еще вместе с Кольбергом — указать также на то, что в государственно-организованном и основанном на разделении труда обществе признаются более древние обязанности, такие, например, *лояльность* (*Loyalitätspflichten*) в сфере *семьи* или *родственных и дружеских отношений*. Эти обязанности были бы, по Кольбергу, до-государственной *3-ей ступенью конвенциональной морали* (которую Гегель определил как «долг пиетета» Антигоны в трагедии Софокла). Поддержание такого рода обязанностей во многих современных и полу-современных обществах вступает в конфликт с обязанностями 4 ступени (например, при известных условиях, в виде соблазна коррупции или кумовства, но так же и как чувство ответственности (*Schutzverantwortung*) за защиту своих близких, например, в тотальной националистической войне).

3. С другой стороны, можно себе представить в современном обществе также *индивидуальную ответственность* (*individuell zurechenbare Verantwortungspflichten*), присущую отдельным индивидам на *постконвенциональном* уровне, на основе, например, их *особых знаний и умений*, их *силы* и *влияния* в определенных сферах общественной жизни. В этом случае следовало бы установить, что такого рода ответственность может существовать так же и «по ту сторону санкций и контроля» просто потому, что у тех, кто берет на себя такого рода ответственность, есть разум и совесть, есть рассудительность (способность суждения).

Это представление *постконвенциональной*, но все еще *индивидуальной ответственности* уже несколько ближе к предполагаемой Йонасом в людях *ответственности перед будущим* (*Zukunftsverantwortung*). И все же, по моему мнению, существует пропасть между постконвенциональным понятием *индивидуальной ответственности* и тем понятием ответственности, которое Йонасом — и, между прочим, не только им — предполагается имплицитно, когда речь идет об *ответственности людей* — или о *нашей ответственности* — за возможно необратимые последствия и побочные эффекты нашей коллективной деятельности.

А собственно кто он, тот, кто должен испытывать это чувство ответственности? Может ли какой-либо человек — или группа людей, коллектив —

⁴ Kohlberg L. The Philosophy of Moral Development. San Francisco. 1981. Dazu: Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung. Frankfurt am Main, 1988. S. 306 ff.

*Apel K.-O., Bien G., Buhner R. Podiumsdiskussion // Hegel-Jahrbuch. 1987. S. 13-48.

нести ответственность, например, за загрязнение атмосферы нашим промышленным производством и происходящие вследствие этого климатические изменения, или за прогрессирующее обеднение частей «третьего мира», связанное с современным мировым порядком, или за взаимозависимость между экологическим кризисом и задолженностями «третьего мира» и. вследствие этого, неизбежным варварским отношением в «бедных странах» к окружающей среде (вспомним тропические леса), или за демографический взрыв в странах «третьего мира», в свою очередь, еще усиливающий экономический и экологический кризис?

Я привел лишь несколько примеров *ответственности за последствия и побочные эффекты коллективной деятельности человечества*, примеров, которые особенно наглядно демонстрируют новизну и необъятность сегодняшних требований к понятию ответственности и делают понятным все усиливающееся чувство бессилия, невозможности быть ответственным за все происходящее. Ведь на самом деле, и в сфере профессиональной философии в США и Европе есть авторы, и немало, которые считают макроэтику планетарного масштаба совершенно не нужной и безосновательной и призывают придерживаться традиционной нравственности повседневности, а не — вместе с Кантом — искать для человечества этический компас, потому-де, что для ориентации в современном городе (полисе) все еще есть дорожные указатели⁵. Может быть, в конце концов, эти авторы правы?

На мой взгляд, от таких вещей нельзя так просто отмахиваться.

Но разве нет вокруг примет того, что люди сами, признавая свою индивидуальную ответственность, берут на себя инициативу обнаружения все новых масштабов рисков в нашем мире (в этом ведь тоже заключается взятие на себя ответственности), и что они, иницируя переход на новый уровень институционально оформленной ответственности в разных областях (в науке, технике, в политике, в праве, в экономике), берут на себя эту, еще институционально не оформленную ответственность, которую на них пока никто не возлагал?

В чем же заключаются структурные характеристики инициатив открывания новых областей ответственности и неформального взятия ее на себя?

Традиционное понятие индивидуальной ответственности (*individuell zurechenbarer Verantwortung*) исходит, по крайней мере, в своей конвенциональной форме из того, что ответственность предполагает *социальные институты* либо *функциональные системы и подсистемы* — такие как политика, право, хозяйство, наука, техника, воспитание, равно как и семья, честь, дружба и тому подобное.

В этом заключается de facto также и ограничение такой ответственности. Ведь нельзя сделать сейчас какого-то политика ответственным за то, что в его время возникают глобальные правовые союзы государств (как ООН)⁶, так, что в межгосударственных отношениях все более выгодные стратегические условия отстаивания своих прав определяют многое. И точно так же

⁵ 'Rntherver!' et al. Vereinte Nationen und Weltordnung. Zivilisierung der internationalen Folitik? Opladen. 1997.

нельзя какого-нибудь предпринимателя или банкира сделать ответственным за то, что система мирового хозяйства, предписывающая ему условия и правила игры, является причиной бедности в странах «третьего мира».

И все же, можно сказать, что люди сегодня — и, прежде всего, люди, обладающие большими знаниями и влиянием, чем все остальные — несут не только индивидуальную ответственность (i. z. v.) в рамках институтов соответствующей социальной системы, но так же и ответственность, выходящую за эти традиционные рамки, а именно, ответственность за постоянную организацию и реорганизацию институтов и социальных систем, нацеленную на избегание и устранение обнаруживающихся рисков. Роберт Макнамара, например, когда сменил должность министра обороны США на директора Международного банка реконструкции и развития, также развил при этом новую «философию ответственности». К изумлению тех, кто знал его прежде, он, под впечатлением аргументов экономической «теории зависимости», стал ангажированным критиком системы мирового хозяйствования и прежней политики Банка.

Такого уровня инициативы ответственности принимаются на длительный срок — и даже если речь идет только об ответственности в области исследования возможных рисков. Да, можно сказать, что эта, предусмотренная демократическими государствами постоянная критика всех институтов политическими партиями и «думающей общественностью» (Кант) и есть метаинститут всех институтов.

Однако, это указание на новые инициативы взятия на себя ответственности на поднятый мною вопрос о предполагающемся понятии ответственности не отвечает. Ведь можно предположить, что речь здесь идет о мной уже упомянутом понятии *постконвенциональной индивидуальной ответственности*. Это взятие на себя ответственности происходит не в результате официального или просто внешнего давления, а просто потому, что, осмысливая по-новому происходящее, будучи компетентными и влиятельными, люди не могут не почувствовать эту личную ответственность.

Этот ответ, хотя и не неверный, все же недостаточен. Давайте возьмем пример основателей «Римского клуба» или так же тех ученых и техников, которые в недавнее время пришли к организации таких совместных проектов как научная этика, биоэтика, медицинская этика, оценка последствий реализации технических проектов, этика хозяйствования⁷. Можно ли сказать, что инициаторы, даже если сначала им нравится брать инициативу на себя одного, всегда работают исходя из того, что возлагают сами на себя эту новую, индивидуальную ответственность. Нет, это не так: ведь тот, кто сначала видит проблему — допустим, одно еще незамеченное и возможно опасное последствие коллективной деятельности, — пытается поделиться с другими этими своими знаниями и озабоченностью и вместе с ними быть зачинателем новой инициативы ответственности.

Ср.: Kettner M. Drei Dilemmata angewandter Ethik // Apel K.-O., Kettner M. (Hg.) Zur Anwendung der Diskursethik in Recht, Politik und Wissenschaft. Frankfurt am Main. 1992. S. 9-28.

Такой человек исходит не из того, что он должен в одиночку взять на себя ответственность за им открытые возможно опасные последствия коллективной активности. Скорее, он с самого начала предполагает, что разделения ответственности еще не существует, но, тем не менее, он сам и все те, к кому он обращался за помощью, советом и сотрудничеством, *естественно* несут *мобилизируемую ответственность* за эти последствия коллективной деятельности. В этом отношении он исходит из солидарной ответственности, которая с самого начала освобождает его от принятия несомой в одиночку ответственности, не освобождая при этом ни его, ни кого-либо другого от *соответственности за только что обнаруженные потенциальные опасности и за создание институтов, которые могли бы их предотвратить*.

Здесь появляется новое понятие *ответственности как со-ответственности*, которое парадигматически отлично от традиционного понятия индивидуальной ответственности.

Важно также видеть, что попытки введения здесь понятия *со-ответственности* всех людей ни в коем случае не исключает и не делает избыточным традиционное понятие *индивидуальной ответственности* (i. z. v.). Скорее, предполагается *со-ответственность всех как каждый раз изменяющееся распределение индивидуальной ответственности (i. z. v.) в институциональных рамках*. И даже на уровне дискуссий, *рассуждений* о проблемах люди всегда несут *метаинституциональную* ответственность, что и предполагается в демократии как нечто само собой разумеющееся.

II. Этика дискурса и трансцендентально-прагматическое обоснование со-ответственности

Выше я пытался квазифеноменологически представить проблему актуального и уже имплицитно предполагаемого, посттрадиционного понятия ответственности. При этом имплицитную проблему философского обоснования этики со-ответственности я еще не затрагивал. Но теперь я хотел бы поставить эту проблему эксплицитно и сразу же выдвинуть негативное положение:

Рациональное обоснование со-ответственности, по моему мнению, не может быть дано ни одной из классических позиций постконвенционального обоснования морали — ни этикой утилитаризма, ни деонтологической этикой в духе классического кантианства, и уж, конечно, ни неоаристотелевской этикой, ни комунитаристской этикой ограничения отдельной этической традицией. Эта последняя форма этики, которая представлена сегодня очень убедительно, могла бы разве только прибегать к со-ответственности как к само собой подразумеваемой солидарности лояльных друг к другу групп, но работать универсально, в планетарном масштабе она не смогла бы. А ведь именно об этом, как я уже говорил, и идет сегодня речь⁸.

Но почему обоснование понятия со-ответственности не может так же быть дано в рамках одной из постконвенциональных философий морали, притязующих на универсальность (утилитаризм, классическое кантианство)? Ведь утилитаризм умеет так близко подходить к постконвенциональному понятию ответственности, поскольку он говорит о полезных и вредных последствиях наших действий, в т. ч. коллективных — и в то же время остается столь далеким от этого понятия. А если он ничего не заимствует потихонечку в положениях других школ, то неизбежно сталкивается с двумя известными апориями, которые также важны для нашего рассуждения:

Он, во-первых, не может определенно сказать, в чем же должна, собственно, состоять эта польза, которая всегда есть польза для чего-нибудь. Во-вторых, он никак не может обосновать, почему при максимировании пользы (*bei der Maximierung des Nutzens*) должны учитываться интересы другого — и к тому же интересы всех в отдельности.

Тут, в контексте нашей проблемы, следовало бы, пожалуй, не вдаваться в рассмотрение вышеупомянутой трудности, поскольку в отношении актуальной сегодня со-ответственности мы говорим скорее об избегании негативных последствий — вплоть до предотвращения разрушения био- и, соответственно, экосферы. В отношении оценок риска и мер предосторожности, которые должны быть предприняты, обычно ясно, на что следует смотреть как на вредное, а на что — как на полезное.

Что же касается второй апории классического утилитаризма, то умные утилитаристы (например Генри Сидвик и Ричард Хайр⁹) помогают себе тем, что дополнительно предполагают принцип универсализма. Но тем самым они заимствуют выводимый Кантом принцип универсализма — и встает вопрос, как этот принцип универсализма соотносится с принципом универсальной со-ответственности за последствия деятельности. Обратимся с этим вопросом к Канту.

Сначала следует напомнить, что сам Кант на вопрос о причинах действительности нравственных законов (*Sittengesetzes*) — что означает для него «трансцендентальную дедукцию» категорического императива как «практического синтетического суждения априори» — в «Критике практического разума» не ответил. Причиной тому было то, что Кант, когда захотел вывести действительность нравственных законов из свободы как *ratio essenci*, одновременно предполагал действительность нравственных законов как *ratio cognoscendi* реальности свободы. Кант попал в заколдованный круг. Вполне признавая это, он объяснял, что действительность нравственных законов не должна обосновываться: это, так сказать, очевидный «факт разума, осознаваемый нами априорно и аподиктически».¹⁰ Кажется, что Кант не дает

lives. Honolulu. 1991. S. 261-278. sowie derselbe. Das Anliegen des (anglo-amerikanischen) Komunitarismus in der Sicht der Diskursetliik // *BnimlikM.. BrunkhorstH. (Hg.). (iemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt am Main. 1993. S. 149-172.*

⁹ См.: *SidgwickH. The Methods of Ethics. London. 1963. P. 367; Hare II Mural Thinking. Oxford, 1-981.*

¹⁰ См.: *Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. Akademie-Textausgabe. Vol. 5. Berlin. 1968. S. 46.*

трансцендентального философского последнего обоснования нормативной этики. Я еще вернусь к этому вопросу.

В контексте нашей проблемы важнее то, что кантовская концепция категорического императива как нравственного закона не предусматривала и не могла предусмотреть ответственности за ожидаемые последствия действий. Кант не хотел ее предусматривать, так как в отношении последствий деятельности он в первую очередь думал о преимущественных или невыгодных последствиях для самого действующего лица. Эти последствия, однако, по Канту, не должны были влиять на ориентацию доброй воли в непрременной действительности категорического императива. Поэтому Кант был готов принять принцип *pereat mundus, fiat justia*" и отклонял как неподозвоительную, например, ложь по необходимости, которая может спасти жизнь невинному [ложь во спасение]"". Его этика в этом отношении есть «этика индивидуального поиска» („Gesinnungsethik") — которая, как это формулирует Макс Вебер — «последствия действий предоставляет на усмотрение господина».¹³

Но Кант действительно принимает именно такую установку по отношению к последствиям действий. Причина этого — его метафизическое решение проблемы свободы воли. Свобода относится к интеллигибельному миру, а в мире опыта действует причинный детерминизм. Поэтому для Канта просто невозможно предположение, что по причине наших волевых действий в мире природы может произойти нечто, не предусмотренное причинной взаимозависимостью природы.

Но эту последнюю трудность можно преодолеть, трансформировав метафизический дуализм кантовского учения о свободе и причинности следующим образом: пусть мы своим вмешательством в природу вызываем событие E, которое не случилось бы без этого вмешательства. Тогда уже то, что это событие может произойти в мире природы, показывает подчиненность нашего вмешательства причинным связям и объясняет нашу подчиненность причинной связи событий в мире опыта." Эта теория на свой манер тоже соответствует «главнейшему положению» Канта о том, что условия возможности опыта одновременно суть условия возможности предмета опыта. Но она, конечно, не носит с метафизическим дуализмом мира опыта и интеллигибельного мира вещей в себе. Она, сохраняя различия, объясняет также единство свободы и каузальной необходимости. И в этом отношении она представляет трансцендентально-прагматичеекмо трансформацию *Критики чистого разума*.

См.: *Kant*. Zum ewigen Frieden. Anhang / Akademie-Textausgabe. Vol.8. Berlin. 1968. S. 379 ff.

Ebd., S. 423 ff. Ср. также. *Kelner* M. Kant als Oesimungsethiker Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1992. = 5. S. 524-540.

" См.: *Weber* M. Politik als Beruf." Oesanimelte politische Schriften. Tübingen. 1958. S. 493 ff.

¹⁴ Ср.: von Wright C.-H. Explanation and Understanding. Ithaca. 1971 (IV. II): на немецком: Erklaren und Verstehen. Frankfurt am Main. 1974. Сюда же: *Apel* K'-O. Die Erklaren'Erstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht. Frankfurt am Main. 1979. S. 97 ff". 129 ff".

Теперь вернемся к учению о «факте разума», которым Кант скорее прерывает, чем доводит до конца последнее обоснование действительности нравственных законов. Кант указывает на то, что речь идет не об эмпирическом факте.¹⁵ В этом отношении он, если так на это смотреть,¹⁶ опережает современный упрек аналитической философии — упрек в том, что он хотел основать принцип долженствования этики на одном чистом факте. Возникает вопрос: можно ли рассматривать рассуждение о неэмпирическом факте разума как трансцендентальное обоснование принципа долженствования.

Дитер Генрих в заключении к своим размышлениям о Фихте предлагает интерпретировать кантовскую идею о «факте разума» в смысле априорно свершенного понимания (априорного перфекта), т. е. уже состоявшегося понимания действительности нравственных законов.¹⁷ Это рефлексивное толкование весьма убедительно, и я вижу в нем, как я поясню это позже, возможность *трансцендентально-прагматической трансформации* кантовского начала трансцендентальной философии. Сначала же я хотел бы вернуться к вопросу: можно ли принимать кантовский *факт разума*, если его понимают как *априорно свершенное понимание*, как основание универсального принципа *взаимоответственности*? Яредвидя трудность обращения к Канту там, где речь идет об *ответственности за последствия*, полагать эту *со-ответственность* и *признание всех людей самоцельными существами* содержанием категорического императива, этого универсального принципа Канта?

В случае если мы исходим из понятия разума, которое Кант предпологает в *Критике чистого разума*, обнаруживается еще одна сложность. Ведь Кант здесь исходит, как до него Декарт и после него Гуссерль, из субъективной автаркии разума, в смысле *я мыслю*, т. е. в смысле *трансцендентального «Я-сознания»*. Это означает, что каждый в качестве Я-субъекта принципиально независим от коммуникации с другими способными к *интерсубъективному* мышлению и познанию (Erkennen) субъектами. Возможное «одобрение» других есть, как Кант выразительно объяснил, всего лишь субъективный — очень важный психологически — однако, не принципиально необходимый критерий истины.¹⁸ В этом отношении Канту в *Критике чистого разума* вообще не нужно вводить соотносящихся друг с другом субъектов. Что бышо бы, конечно, совершенно иначе, если бы речь и речевая коммуникация были бы признаны условием возможности *интерсубъективного* мышления о чем-то и *интерсубъективного* познания чего-то — как возражал Канту уже Гаман.

¹⁵ См. *Kant*. Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O., 55.

¹⁶ Ср. однако: *HüingK.-H.* Der naUiralistische FehlschluB bei Kanl /7 *RiedelM.* (Hg.). Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Vol. I. Freiburg, 1972. S. 113-132.

¹⁷ Ср.: *Henrich D.* Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lelire vom Faktum der Vernunft '4 *llenrich im.* (Hg.). Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Tübingen. 1960. S. 77-115.

¹⁸ См.: *Kant I.* Anthropologic in pragmatischer Absicht. I, §53: ferner: Kritik der reinen Vernunft, iraiszeidentale Methodenlelire, 2. Halfte, 3. Absatz: ferner: *Nachlafi li* Kants Gesanimette Werke. Ausgabe der Preullischen Akademie. Vol. 16. Reflexion 2128.

Какое же значение имеет этот «трансцендентальный солипсизм» *Критики чистого разума* для *практической* философии Канта и для этой его речи о «факте разума»? Ведь действительно. Кант в своей практической философии не удовлетворяется трансцендентальными предпосылками *Критики чистого разума*. Он вводит вместе с Августином и Лейбницем царство цели, к которому принадлежат все разумные существа — не только люди. На основании этих — не трансцендентально-философских, а трансцендентно-метафизических — предпосылок и только возможна для Канта эта этическая дискуссия; ведь на основании одного только *субъект-объектного отношения*, которое несет в себе критику разума как критику познания, не был бы понятен смысл постановки этических вопросов. Действительно, нравственные отношения свободы существуют для Канта только в «интеллигибельном мире» «царства цели», ведь в мире опыта, по Канту, даже такое вполне законное обстоятельство, что яблоко в руках у одного человека принадлежит ему, а не кому-то другому, пространственно от него отделенному, вообще невозможно установить как эмпирический факт. И действительно, здесь вовсе не идет речи о возможном факте в смысле естествознания.²⁰

Это учение об интеллигибельном «царстве цели», т. е., о разумных существах как о существах самоцельных (*Selbstzweckwesen*), пожалуй, может дать метафизическое объяснение факта нравственных законов²¹. Но оно не дает нормативного обоснования через трансцендентально-рефлексивное рассмотрение факта практического разума как априорно свершенного понимания, т. е. не говорит о необходимом признании разумом нравственного закона, и не затрагивает трансцендентальную постановку вопроса о необходимости признания чего-то вроде априорной со-ответственности всех разумных субъектов — а это тоже было бы составляющей нравственного закона.

Но как можно дать такое обоснование через трансцендентально-рефлексивное познание? Какие условия должны быть выполнены для этого?

Решающим условием, на мой взгляд, было бы то, что путем трансцендентальной рефлексии можно было бы показать, что при попытке разделить то, что разум, *с одной стороны* (как утверждает сам Кант), *автономен* в каждом субъекте воли (поскольку сам устанавливает нравственные законы), *а с другой стороны*, при признании нравственных законов принципиально направлен со-ответственностью всех других, неизбежны противоречия.

Сам Кант, на основе своего учения о двух царствах, совершенно не в состоянии растолковать, почему человек-субъект воли должен автономно *сам себе устанавливать нравственный закон*. Ведь, поскольку этот субъект воли автономен в качестве интеллигибельного Я. он, хотя и может действовать как законопологатель. но, однако, *не требует* никакого установ-

Ср.: *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. herausgegeben von S. Strasser. Den Haag, 1963. S. 67 ff.. 121 ff., § 13 und V. Meditation.

²⁰ Ср.: *Kant I.* Metaphysik der Sitten. Akademie-Textausgabe. Vol. VI. Berlin. 1%8. S. 247 ff.

²¹ Так. справедливо: *Ilting K.-H.* Der naturalistische Fehlschluss bei Kant. a. a. (). Vol. 1.

нения законов как должного.²² Здесь так же становится видно, что кантовская метафизика морали вообще не приспособлена выступать трансцендентальным обоснованием морального закона в смысле этой, постулируемой Кантом самому-себе-непротиворечивости разума. Здесь требуется радикальная трансформация.

Она вводится следующим вопросом: есть ли неложная для трансцендентальной рефлексии разума ситуация, в которой с необходимостью признается как предпосылка автономии, так и предпосылка со-ответственности так, что бы обе друг другу не противоречили?

Такая ситуация — так сказать, «оригинальная позиция» *трансцендентальной философии*²³ — на самом деле существует. Она настолько близка нам, что мы просто не замечаем ее в повседневности жизненного мира. Она ведь есть всякий раз, когда мы *обсуждаем* какую-то проблему, или когда кто-нибудь мыслит — ведь он мыслит с претензией на intersубъективную значимость! Такое мышление имеет, теоретически, ту же самую структуру, что и изложение найденного обществу. Одним словом: эта ситуация *аргументативного дискурса* и есть та искомая *неложная* позиция, где разум может посредством трансцендентальной рефлексии своих спорных и противоречивых условий убедиться в том, что его условием является как *автономия* морального законоположения, так и *со-ответственность* всех возможных партнеров по дискурсу. Эту обозначенную сейчас *трансцендентальную неложную* ситуацию аргументативного дискурса я и впредь буду называть *первичной*: и я буду употреблять этот предикат и к пресуппозиции аргументации, которая сама также неложна и непротиворечива: так, например, я буду говорить о «первичном дискурсе», «первичном дискурсивном сообществе» и «первичной со-ответственности».

В какой же мере через трансцендентально-прагматическую рефлексию проявляется то, что мы все еще признаем как *автономию* морального законоположения в кантовском смысле, так и *со-ответственность* всех возможных партнеров по дискурсу?

Это *предпосылание автономии* в смысле самоположения моральных законов, трансцендентально-прагматически вытекает из условия, что в первичном дискурсе ты сам и есть тот Другой, который должен и которому нужно спрашивать, нужны ли ему морально релевантные максимы действия, к тому же выступающие в качестве закона для всех возможных членов неограниченного, идеального дискурсивного сообщества.

То, что моральные максимы поведения могут быть универсально значимыми, может подтвердить себе каждый аргументирующий — поскольку вместе с волей к аргументации ему также, видимо, следует желать, чтобы претензии его аргументации на значимость были бы приемлимы. И он вправе

²² Ср.: Dorschel A. Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel. Hamburg, 1992.

²³ В отличие от оригинальной позиции теории законности Роулса, условия которой (как, например, «aura незнания»), обоснованы уже в квазикантианском принципе законности как «честности».

предполагать то же желание у всех партнеров по дискурсу, поскольку он должен найти общий язык с другими как члену контрафактически предвосхищенного и в качестве регулятивной идеи принятого идеального сообщества аргументации. В этом отношении здесь достигнуто трансцендентально-прагматическое обоснование этого постулата автономии морального законодательства — только метафизически, из «интелигибельной свободы» членов «царства цели» объясняемого Кантом. Трансцендентально-прагматическое обоснование постулата автономии предполагает структуру коммуникативного прихода к со-пониманию с «обобщенным другим» (Дж. Герберт Мид), проявляющуюся посредством рефлексии и рассматриваемую в качестве всеобщей.²⁴ Эта структура, если так можно выразиться, *априори* консенсусная. Поэтому, вместе с постулатом автономии для максим поведения, обосновывается также равноправие всех возможных партнеров по дискурсу в этом идеальном коммуникационном сообществе.²⁵

Но из выше сделанного наброска обоснования требования универсальной значимости *моральных максим поведения вообще* следует вывод, что для конкретного установления универсализируемости отдельных максим поведения как моральных *норм*, необходимо определение их приемлемости и, соотв., возможности консенсуса в *реальном дискурсе*. В этом отношении трансцендентально-прагматическое последнее обоснование этики дискурса указывает на практический дискурс обоснования норм в жизненном мире за пределами первичного дискурса философии.

В отношении этого *конкретного обоснования норм*, трансцендентально-прагматически обоснованный универсализм этики дискурса обнаруживает себя как гипотетический универсализм; ведь теперь это все понимается в смысле этой, уже не методически солипсистской, а априори относящейся к коммуникации интерпретации постулата автономии. Из этого следует, что нормы реального дискурса должны быть представлены не как конвенционально предпонимаемые, а как проистекающие из каждый раз вновь устанавливаемого данной общностью понимания последствий их универсальности и следующей из этого их приемлимости для всех, в т. ч. для непосредственно не участвующих в реальном дискурсе — приемлимости, отнюдь не исключающей научную экспертизу. Это положение дает нам для практического дискурса трансформированный принцип *универсализации (U)*.²⁶

²⁴ Ср.: *George Herbert Mead. Mind, Self, and Society*. Chicago, 1934.

²⁵ В реальном коммуникативном сообществе, которому я принадлежу хотя бы потому, что есть процесс социализации, входе которого я интернализирую коммуникативное понимание с другими. Согласно, например, З. Фрейду и Т. Парсонсу, суть его состоит в том, что я усваиваю «сверх-я». То есть, признаю родительский авторитет и существующую мораль общества. Согласно Пиаже, существуют эмпирические возможности развития автономной точки зрения и универсальной взаимности, т. е. признание равноправия. Ср.: *Piaget J. Das moralische Urteil beim Kinde*. Frankfurt am Main, 1973.

²⁶ Этот принцип (U) вводит Хабермас в: *Ober Moralität und Sittlichkeit — Was macht eine lebensform rational? // Schnadelbach H. (Hg.). Rationalist*. Frankfurt am Main, 1984. S. 218-235, 219; ср. также: Ю. Хабермас: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main. S. 75 ff. 103 ff.

Однако из этого трансцендентально-прагматического обоснования этики дискурса можно видеть не только структуру (U), как некое «правило аргументации» практического дискурса, но так же и требование *применять* эти устанавливаемые нормы в жизненном мире. Что означает необходимость следования этим нормам во всех случаях взаимодействия с другими, когда это следование является *посильным* и, соответственно, «таковым, за какое можно нести взаимную ответственность» (Марсель Нике²⁷) — ведь мы вправе ожидать, что эти другие способны и готовы содействовать дискурсивному установлению норм, делающих консенсус возможным, и этим нормам следовать.

Так обстоят дела с трансцендентально-прагматической трансформацией обоснования кантовского принципа автономии и универсализации морали, т. е. деонтологической этики справедливости. Насколько в этой трансформации уже также заложено обоснование первичного (трансцендентального) принципа со-ответственности?

Если для конкретного установления универсализируемости максим поведения и норм морали в смысле этики дискурса требуется констатация приемлемости и возможности консенсуса в дискурсе, то следует исходить из того, что все виртуальные партнеры по дискурсу не только равноправны (например, при аргументативном представительстве интересов), но также равно со-ответственны, а именно в том, что касается поиска и идентификации решения всех морально релевантных проблем жизненного мира в аргументативном дискурсе, в т. ч. относительно интересов всех, кого это касается, а не только тех, кто участвует в дискурсе.

Эта первичная со-ответственность всех, которая не является индивидуальной ответственностью (*individuell zurechenbarer Veranhwortung*), должна быть предпосылкой прежде всего потому, что в этике дискурса только *регулятивные* (т. е., соответствующие *процедурам*) принципы дискурса, направленного на решения проблем («практического дискурса» морали), могут быть обоснованы трансцендентально-прагматически (так же как и принципы равноправия и равной со-ответственности всех возможных партнеров по дискурсу и постулат достижимого консенсуса), но из этих принципов не могут быть философски выведены материальные нормы. Более того, это обоснование материальных норм, как уже говорилось, должно быть делом «практического дискурса», в которое должно входить, помимо представительства (наподобие адвокатского) интересов всех, кого это касается, также имеющееся знание экспертов о предвидимых последствиях всеобщего следования нормам. В этом отношении, в этике дискурса это — и без того постоянно ошибочное и посему временное — установление материальных норм есть не столько дело логической дедукции, сколько *диалогической диалектики вопроса и ответа*. Однако, серьезный *вопрос* в дис-

Ср.: Niquet M. Verantwortung und Moralstrategie: Überlegungen zu einem Typus praktisch-moralischer Vernunft // Apel K.-O., Kettner M. (Hg.). Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten. Frankfurt am Main, 1996. S. 42-57.

курсе уже предполагает — как. на мой взгляд, позволяет установить трансцендентально-прагматическая рефлексия — со-ответственность всех партнеров по дискурсу.

На философски радикальный вопрос (например, «пост-просветительского» юношества) «Почему вообще я должен принимать на себя со-ответственность? Есть ли какие-то рациональные основания для этого?» ответить следующим образом: «Если ты спрашиваешь это *серьезно*, то у тебя уже есть ответ; ведь, отрефлексировав пресуппозиции твоего вопроса, ты можешь установить, что в этом дискурсе ты уже исходишь из предпосылки со-ответственности всех партнеров по дискурсу».

Трансцендентально-прагматическое последнее обоснование со-ответственности. как момент этики дискурса этим очерчено. Отсюда нужно только еще раз перекинуть мостик к феноменологии актуальной сегодня практики постконвенционального использования со-ответственности.

III. Со-ответственное применение этики дискурса в актуальном жизненном мире

Трансцендентально-прагматическое обоснование этики дискурса дает, по моему мнению, две различные перспективы развертывания со-ответственности в мире. Я делю этику дискурса на часть А, ориентированную на контрафактические антиципации идеального коммуникационного сообщества, и часть В, подчиненную реальным отношениям жизненного мира.²⁸ Часть В. конечно, не работает, например, только как часть применения абстрагированного дискурса *со-ответственности* в конкретной ситуации. (Такое мнение вело бы к пониманию положений этики дискурса в духе принципов универсализации обоснования норм Хабермаса — т. е. как чистого «правила аргументации» для «практического дискурса».) Напротив, уже в части А обоснования этики дискурса предусмотрено ситуативное (*situationsbezogene*) применение этих, подлежащих дискурсивному обоснованию, норм и. в связи с этим, также ответственность за применение норм. В части обоснования А этики дискурса абстрагируются только от возможности того, что в жизненном мире предполагаемыми партнерами по дискурсу не будет принято требование применения принципа универсализации обоснования норм — к примеру, ситуацию, когда они предпочтут конфликт интересов стратегическому решению. Часть А обоснования этики дискурса, т. о., должна быть дополнена частью В, так как в реальном мире предполагаемые принципом универсализации *идеальные* условия применения части А обоснования этики дискурса, как правило, не встречаются. Рассмотрим же сначала предполагаемое частью А со-ответственное применение этики

Ср. особенно: *Apel K.-O. Diskurseffik vor der Problematik von Recht und Politik // Ape\K.-(). Kettner M. (Hg.). Zur Anwenduig der Diskursetlik in Recht, Politik und Wissenschaft. Frankfurt am Main. 1992.*

дискурса в духе феноменологии актуальных отношений нашего жизненного мира.

В определенном смысле можно было бы предположить, что на сегодняшний день процедуральные правила игры этики дискурса со-ответственности признаны во всем мире. По крайней мере, и в демократических государствах, и на международном уровне в сфере массмедиа мало кто отваживается прямо оспаривать или не принимать во внимание обязательность этих правил. Здесь мне приходят в голову все эти тысячи бесед и конференций по вопросам человечества на всех уровнях, которые действительно проводятся в нашем мире: бесед и конференций, на которых национальные и международные проблемы обсуждаются исходя из того, что речь идет об установлении приемлемости последствий и побочных эффектов нашей коллективной деятельности только разумными аргументами, т. е. без насилия и при доступе, по возможности, ко всему знанию экспертов, а также о принятии практически важных соглашений, договоров и резолюций. Этот спектр простирается от междисциплинарных философских и научных заседаний через дебаты в парламентах до международных конференций по экономическим, экологическим, межкультурным вопросам и вопросам по правам человека.²⁹

Всем посвященным сейчас ясно, что эти *реальные* беседы в действительности не могут иметь характера «практического дискурса» — в смысле институциональной фикции, обосновываемой этикой дискурса. В том масштабе, в каком они должны приводить к практически значимым, т. е., прежде всего, политически и экономически эффективным событиям, они будут скорее, носить характер переговоров, т. е., стратегической коммуникации. (Переговоры, в свою очередь, тоже, конечно, могут быть как честными, т. е., регулируемые рамками приемлемых моральных норм, так и нечестными). И все же, должно быть ясно следующее: эти, апострофированные мною «тысячи бесед» суть единственный медиум, в котором и посредством которого вообще может быть развернута требуемая этикой дискурса организация со-ответственности в нашем жизненном мире. Они и являются реалистичной альтернативой той беспомощности отдельных лиц перед лицом новой ответственности людей за будущие последствия своей коллективной деятельности в науке, технике, хозяйстве и политике, по поводу которой столь часто сокрушаются.

«Тысячи бесед» на уровне мировой общественности — сначала, конечно, еще на уровне демократической общественности отдельных государств (а также парламентских и предвыборных дебатов) — так же важнейший медиум, посредством которого со-ответственность людей как граждан государства при *принятии-на-себя индивидуальной ответственности (Zuteilung individuell zurechenbarer Verantwortung)* может иметь место. В этом отноше-

См., напр.: *Brafiel F., Windfuhr M.* Welthandel und Menschenrechte. Bonn, 1995: *Afwenner D., Nuscheler F.* Weltkonferenzen und Weltberichte. Ein Wegweiser durch die internationale Diskussion. Bonn, 1996: *von Weizsacker E. U.* Erdpolitik. Darmstadt, 1994.

нии, в процедурализме демократии есть также до сих пор единственный механизм институционального рода, посредством которого индивиды как ко-субъекты первичного дискурса могут освободить себя от индивидуальной ответственности, не осовобожаясь от со-ответственности. (В европейской истории духа возникновение этого механизма рефлексировалось через переход от «божественной милости» княжеской силы к «институциональной фикции» «народного суверенитета».)

В дальнейшем и принципиальном смысле постулатом этики дискурса уже в части А является то, что люди в институционально дифференцированном обществе разделения труда могут освободиться от индивидуальной ответственности за все и вся³⁰, не теряя со-ответственности — трансцендентально обосновываемой — за все и вся. Первичное понятие взаимответственности в этом отношении показывает — еще отчетливее, чем его отвлеченное дополнение, равенство всех возможных участников дискурса : люди в аргументативном дискурсе, который является формой рефлексии и легитимации любой коммуникации и интеракции, априори обязаны быть *солидарны*.

Однако, часть А нашего обоснования дискурса несамодостаточна. Уже намеченная сочувственно-стратегическая неоднозначность всех реальных бесед отсылает нас к необходимости части В. Еще отчетливее это проявляется в необходимости принятия факта явного и скрытого насилия в государстве (например, в виде криминальности), а также между государствами (например, в виде готовности к войне как *ultima ratio* политики). Вместе с границами ответственного применения принципа универсализации (U) этики дискурса мы можем характеризовать границы соотнесенности между частями А и В этики дискурса сначала следующим образом: с точки зрения этики дискурса партнеры по интеракции распадаются на два идеальных типа — на таких, с которыми мы действительно можем вести дискурс и таких, с которыми мы дискурс (и, может быть, даже переговоры) вести не можем, но о которых мы можем, конечно, вести первый дискурс.

Это различие используется иногда в философских дискуссиях как убедительный аргумент против возможности дискурсивно-рефлексивного (т. е., трансцендентально-прагматического) последнего обоснования процедуральных принципов этики дискурса: к подобной стратегии аргументации относится, например, указание на радикального скептика, который потому не может быть опровергнут, что он не принимает этой аргументации: или указание на радикального циника, которому возможные последствия, обсуждаемые в аргументативном дискурсе, вообще безразличны: или — что практически еще важнее — указание на таких партнеров по коммуникации, которые хотя и не принимают требования признания значимости аргументативного дискурса, тем не менее, соглашаются на этот дискурс, что-

Или за врученность человека «бытию» — ср.: *Heidegger M.* Brief fiber den Humanismus Wegmarken. Frankfurt am Main. 1967. S. 145-194; *Jonas H.* Das Prinzip Verantwortung. a. a. O (см. Ann. 1).

бы инструментализировать этот дискурс в своих интересах (например, политических или экономических).

На это нужно ответить следующим образом:

1. Как аргументы против возможности *последнего обоснования* процедурных принципов этики дискурса все три — не существенны. Ведь даже в первичном философском дискурсе они должны приводиться партнером по дискурсу (оппонентом трансцендентального прагматика). Но проponent — декларирующий последнее обоснование — может спросить его: «А ты хочешь (можешь) эти твои три аргумента — или один из них — приложить к себе?». Так как в философском дискурсе проponent и оппонент последнего обоснования хотят и должны друг друга оспаривать, то на поставленный вопрос он может ответить только отрицательно. Тем самым его аргументация против трансцендентального последнего обоснования велась *ad absurdum*. Он не понимал, что значит неложность актуального дискурса философии.³¹

2. Однако, этой *reductio ad absurdum* *существенность* всех трех аргументов для обоснования этики дискурса ни в коем случае не оспаривается. Ведь все три аргумента можно понять в дискурсе о том, с кем нельзя вести дискурс: их можно понять как указание на необходимость второй части — части В.

В отношении радикального скептика, который вообще не принимает дискурс, следует допустить, что он не принимает также *in foro intemo* (т. е., по отношению к себе самим как к интернализированному Другому) аргументативный дискурс.³²

Но в этом случае у нас есть все основания для взаимоответственной тревоги за возможную судьбу этого радикального скептика.³¹ В случае с радикальными циниками следовало бы, пожалуй, предположить, что этот участник дискурса готов, не обращая внимания на возможные моральные аргументы, на практике стратегически представлять только свои собственные интересы (соответственно, интересы своей партии).³⁴ Появляется необходимость морально ответственной «стратегии контрастратегии» на уровне — для тех, кто должен вести морально ответственный дискурс с циниками,³⁵ и это тоже приводит нас к части В. И, наконец, случай тех, кто

³¹ Это было бы априори немислимо, исходить в философской аргументации из того, что этот философский дискурс по тем или иным причинам, пожалуй, принципиально невозможен.

³² На самом деле, он только хочет избежать того, что бы быть опровергнутым, он, на мой взгляд, не радикальный скептик, а некто, кто предпочитает стратегическое поведение. Тем самым получаем переход к *Цинику*. Ср. мою полемику с E. Dussel v: Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung // *Fornet-Betancourt R., (Hg.) Konvergenz oder Divergenz. Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik.* Aachen, 1994. S. 17-38.

³³ Это привело бы к разрушению существа разумного психопатологическим процессом, заканчивающимся безумием.

Такова, напр., интерпретация циника у E. Dussel v: Von Skeptiker zum Zyniker (Vom Gegner der „Diskursethik“ zu dem der „Befreiungsphilosophie“. Typoskript, 1992; сравни.: dazu Anm. 32.

³⁵ Ср.: *Kettner M. Bereichsspezifische Relevanz. Zur konkreten Allgemeinheit der Diskursethik // Apel K.-O., Kettner M. (Hg.) Zur Anwendung der Diskursethik in Politik. Recht und Wissenschaft.* Frankfurt am Main, 1992. S. 317-348.

хотя и ведет дискурсы, но стратегически их инструментализирует, имеет для части В этики дискурса наибольшее практическое значение: здесь вообще должна идти речь о том, чтобы обосновать опосредование между дискурсивно-моральным и морально-стратегическим поведением — а именно, предполагать и участие в беседах и конференциях, нацеленных на поиски консенсуса, и *морально-политическую стратегию поведения*. Последняя, хотя должна включать в себя готовность к консенсусу, но при этом и готовность — пропорционально ответственности за риски — к стратегическим действиям.

При этом, стратегическое действие — по регулятивной идее — с другой стороны, в целеполагании и проведении должно быть способно к консенсусу, для со-ответственных участников первичного общества коммуникации. Консенсус и остается предпосланным как контрафактическая антиципация идеального общества коммуникации — также для части В этики дискурса — как инстанция суждения о ситуации. Проблема суждения о необходимости стратегического действия в данной ситуации — даже если это должно решаться *in foro interno* с помощью здравого смысла, например, на глазок политика. — должна ведь истолковываться в этике дискурса как проблема прихода к консенсусу. Но практически это означает, что «стратегически-консенсусное» действие в части В этики дискурса подчинено не просто только критерию реальной политической целесообразности — в духе успешного управления кризисами (кризис-менеджмента). Напротив, как компенсация за вынужденные отклонения от принципа идеальной морали дискурса оно должно следовать регулятивному принципу долговременной моральной стратегии: стратегии, целью которой всегда должно быть изменение отношений в смысле оптимального содействия дискурсивно-консенсусному решению проблем.

Как здесь это теоретическое различие относится к различию между индивидуальной ответственностью и первичной (трансцендентальной) со-ответственностью?

Что бы ответить на это вопрос, мы должны сначала бросить взгляд на функции институтов, соотв., subsystem общественной деятельности по реализации (Implementation) морали. На мой взгляд, в смысле части В этики дискурса, следует только очевидно конкретно, феноменологически, в духе инспирированной религии традиции обоснования этики, исходить из непосредственной «встречи с Другим» в смысле персонального Я-Ты-Отношения. Не должно оспариваться, что здесь — последняя инстанция глубочайшей, феноменологической точки ориентации моральных обязанностей. — такого рода, что требование другого может превратиться в требование Абсолюта (как показал Levinas). Односторонности же такой ориентации противостоит Просвещение:

Моральная встреча с Другими осуществляются в повседневности в рамках обязанностей, закрепленных институционально — в смысле семейных, дружеских и соседских отношений или профессиональных ролей общества разделения труда. И это опосредование моральных обязанностей может быть оправдано, если соответствует все еще имеющему место принятию-на-себя индивидуальной ответственности в традиционном смысле. Конечно, мы — в смысле этого углубления здесь понятия ответственности — также *все еще* (на этот раз в трансцендентально обоснованном, ни от кого особенного института не зависящем, смысле) *соответственны* за принятие-на-себя индивидуальной ответственности, и, в этом отношении, за поддержание и новое основание всех институтов. Итак, в отношении людей к институтам нам следует различать *три уровня*: 1) *уровень ниже институтов*, на котором — как может показаться — большинство людей в моральном поведении зависимы от всех существующих институтов (следовательно, прежде всего, здесь возможна мнимая невозможность ответственности и отход к морали отдельной группы); 2) *уровень самих институтов*, на котором определяющими являются профессиональные обязанности (например, рабочего, предпринимателя, врача, инженера, назначенного служащего или выбранного политика); 3) *Сверхинституциональный уровень*, на котором — согласно этике дискурса — все отдельные личности также все еще имеют свое место: в этот раз как члены первичных обществ коммуникации, которые сами ответственны за оформление институтов (например, в уже институционализированном процессе поиска разного рода консенсусов в рамках демократии).

Рассмотрим сейчас только значение институтов для опосредования *дискурсивно-моральной и стратегической интеракции* в рамках части В этики дискурса.

Совсем абстрактный ответ таков: если бы не было необходимости в части В этики дискурса, т. е.. если бы мы могли решать все моральные проблемы человеческой интеракции сами, путем практического дискурса, на основе принципа универсализации, то не возникало бы потребности моральных институтах, по крайней мере, в социальных подсистемах политики, права и хозяйства. Это означает: институты, как долгосрочные условия реализации (Implementation) моральной интеракции между людьми, в действительности отвечают на необходимость, осмысляемую в контексте морального обоснования как часть В этики дискурса. Утопическими фантазиями, особенно анархистскими, это всегда осознавалось, однако, заложенная в этом *необходимость* недооценивалась.

Отношение этих трех обозначенных масштабов институтов, социальных систем, к проблематике, осмысляемой в части В этики дискурса, можно, по моему мнению, специфицировать следующим образом:³⁷

³⁷ К нижеизложенному ср.: *ApelK.-O.* Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden? 7 *ApelK.-O.* *KettnerM.* (Hg.). Zur An-

1. Необходимость самоутверждения, как такового, и, относящаяся сюда ответственность за риски в интеракции с Другими приводит к образованию политических институтов в смысле выделения/обособления государств как самоутверждающихся функциональных систем.

2. Выходящая за пределы самоутверждения потребность *осуществления законности* в случае урегулирования конфликтов в хрупких процедурах практического дискурса, например, в случае навязанного примирения со стороны осуществляющих право, или неизбежной расплаты за осуществленную несправедливость приводит к образованию *правового государства*. В нем сила политической системы самоутверждения служит законодательству («auctoritas facit legem») и осуществлению позитивного права с помощью санкций (государственная монополия на насилие). Под защитой правового государства, которое отнимает у своих граждан существенную часть ответственности в смысле части В этики дискурса, люди, как граждане государства, впервые могут практиковать мораль дискурса в смысле идеального принципа (U).

3. Однако, необходимо также обеспечение людей и материальными благами в интересах самосохранения. От исполнения этой потребности зависит сама ценность прав (в том числе, прав человека), предоставляемых государством индивидам (здесь берет свое начало щекотливая проблема дискуссии о правах человека, касающейся бедных в развитых странах). Эта необходимость обуславливает дифференцирование *экономических институтов*, в настоящее время — дифференциацию системы рыночного хозяйства в глобальном масштабе. Характерная проблема в смысле части В этики дискурса затрагивает рыночное хозяйство в том отношении, что (по Адаму Смиту) моральный интерес в предоставлении по возможности эффективного обеспечения людей как участников рынка приводит к стратегической конкурентной борьбе производителей товаров и мотивам прибыли.³⁸

Как же нам, наконец, оценить — после этих наметок роли институтов, соотв., *социальных субсистем* в рамках части В этики дискурса — значение различия между индивидуальной ответственностью и первичной ответственностью?

Можно было бы попробовать исходить из такого представления: *демократия*, как политическая государственная форма, которая одновременно предполагает *правовое государство* и функционирует как законное регулирование *общего порядка (Rahmenordnung)* хозяйства (например, в смысле

wendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, a. a. O. (siehe Anni. 28). S. 29-61, und ders.; Kann das Anliegen der „Befreiungsethik“ als ein Anliegen des „Teils B“ der Diskursethik aufgetaCt werden? (Zur akzeptierbaren und nicht akzeptierbaren „Implementation“ der moralischen Normen unter den Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme // *Fornet-Betancourt R. (Hg.)*. Armut, Ethik, Befreiung. Aachen, 1996. S. 13-44.

По поводу этой этико-хозяйственной проблематики смотри статью: *Ulrich P.* Karl Homann und vom Verfasser in dem von J.-P. Harpes und W. Kuhlmann herausgegebenen Band „25 Jahre Diskursethik — Ein Symposium“. Munster, 1997. Cp. также *Ulrich P.* Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Okonomie. Bern, 1997.

социального рыночного хозяйства), эта демократия ответственна за «снятие» (в духе Гегеля), в смысле ее идеальных процедур первичной ответственности граждан в части В, и посему полностью освобождает их от со-ответственности за опосредование стратегической интерадицией морально-дискурсивной интеракции. (В пользу этого, как мне кажется, говорит и уже упоминавшийся мной механизм демократического возлагания-на-себя индивидуальной ответственности, поскольку он вместе со «снятием» этой ответственности имплицитен сохранению универсальной со-ответственности).

Это демократической «снятие» первичной со-ответственности (и, в этой связи, морали, намеченной этикой дискурса) покоится, по моему мнению, на одной иллюзии. К этому, на мой взгляд, не только есть акцидентальные основания несовершенства этого «снятия», но и основания современного глобального комплекса трех важнейших функциональных subsystems человеческого общества.

На один аспект этой проблематики указал Кант в 7-ом предложении своих *«Идей к общей истории мировой республики»*. Там говорится: «Проблема введения полностью гражданской конституции зависит от проблемы законности *внешних отношений* государств, и не может быть решена без этой последней».³⁹ С этой позиции, как известно, Кант обосновал постулат перехода от союза народов к вечному миру.⁴⁰ В связи с нашей проблемой здесь можно указать на несколько принципиальных моментов:

Демократия (у Канта «республика»), как государство, есть одна *политическая система самоутверждения среди прочих других*, и сила, которую она (как правовое государство) предоставляет в смысле монополии на насилые, одновременно есть та сила, которую она может и должна применять вовне, для политического самоутверждения среди прочих государств. Это означает: поскольку у нас нет мирового правового порядка, а. в массе своей, пред-правовое «естественное состояние» межгосударственных отношениях, постольку нет еще мировой республики — и также демократии — в котором политическая сила могла бы быть полностью поставлена на службу универсального развивающегося права. Так же нет еще — вопреки всей демократической риторике — такой демократии, в которой процедуры законополагания и сопровождающий их политический дискурс «думающей общественности» могли бы быть свободны от мотива этого частного «государственного интереса». (Примеров законов об иностранцах, беженцах и иммигрантах вполне достаточно, что бы показать проблематику *принадлежности* и, соответственно, *не-принадлежности* вышеназванных категорий к «суверенитету народа»).

Одним словом: если институты демократического правового государства «снимают» со-ответственность всех за окончательную постановку политической силы на службу праву и морали, то в любом случае, это еще не

Kant. Kants Gesammelte Werke, Akademie-Textausgabe. Vol.8. S. 15 32. Berlin, 1968. Vol. VIII. S. 24.

⁴⁰ Смотри примечание 8.

может быть достигнуто на уровне существующей сегодня демократии. Сегодня существует проблема первичной со-ответственности всех людей за политическую реализацию постулируемого Кантом право- и миропорядка.⁴¹ и именно, в смысле части В этики дискурса. Речь идет о прагматической проблеме опосредования дискурсивно-моральной и стратегической рациональности.⁴²

Эта проблематика проступает еще четче, если присмотреться к глобализации рыночного хозяйства и тем ограничениям права и политики, к которым она приводит. Ведь, например, так называемая глобализация технологически осуществимых трансакций финансового капитала, по-моему, поднимает проблему, которая не попадает в область морально ответственной социальной политики отдельных государств — глобальная экономика обладает намного большими возможностями разрешения ряда социальных проблем. Морально беспроблемным такое развитие могло бы стать, только если бы — с экстремальным неолиберализмом — можно было быть убежденным в том, что дезрегулированный рынок сам по себе (например, в духе *невидимой руки*) на долгий срок компенсирует им же самим краткосрочно созданную проблему *поляризации бедности и богатства*, иначе говоря: искоренение нужды без изъятия у обладающих потенциалом обмена *потребителей*. Если же нельзя быть убежденным в этом, появляется важнейшая проблема первичной со-ответственности в смысле части В (этики реального коммуникативного сообщества): проблема обгоняющей нас глобализации, острота которой не снимается незнанием правильного ее решения.

Перевод с нем. *Юлии Артамоновой и Юлии Савиной*

" Cp.: *Apel K.-O.* Kants „Philosophischer Entwurf: Zum ewigen Frieden als geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer Pflicht“ / *Merkel R., Wittmann R.* (Hg.). Zum ewigen Frieden. Grundlagen. Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant. Frankfurt am Main, 1996. S. 91-124.

" Я выхожу здесь на нерешенную Кантом проблему, как мировая республика и ее мировое право могли бы осуществлять санкционированное насилие мирового государства. Нерешенность этой проблемы указывает на связь проблем этики реального коммуникативного сообщества с первичной со-ответственностью.

Карл-Отто Апель

Бамбергские лекции

*Общая тема: первая философия сегодня?
От современного последнего обоснования философии
к ответу философии на вызов «глобализации»*

I. Трансцендентальная семиотика и парадигмы первой философии

1. Замечания, предваряющие тему, и расположение элементов лекции

Если меня просили дать что-то вроде краткого введения в мою философию, то я как педантичный философ, не имеющий постмодернистских литературных амбиций, выбирал закрытую и неизбежно непопулярную нынче тему: «*Первая философия сегодня?*»

«Первая философия» — это изначально заголовок Аристотеля для наиболее всеобщей базисной части философии: для науки о «сущем как таковом», т. е. для того, что вслед за комментаторами Аристотеля стало называться «метафизикой», а начиная с XVII столетия — «онтологией».

Но сейчас я не хотел бы в качестве историка философии говорить о классической метафизике (онтологии — соответственно). Я хотел бы обратить внимание на ту концепцию «первой философии», которая сегодня выступает в качестве таковой. Это, на мой взгляд, уже не *онтологическая метафизика*, а другая парадигма методически первой и фундаментальной философии — парадигма, которую я называю «трансцендентальной семиотикой».¹

Здесь я подхожу к теме моей сегодняшней лекции, которая называется «**трансцендентальная семиотика и парадигмы первой философии**».

В моей первой лекции я бы хотел в исторически и систематически релевантной форме поговорить об основаниях, точнее говоря, о возможном сегодня *последнем основании теоретической философии*. Затем, во второй лекции завтра вечером было бы неплохо, переходя от «трансцендентальной семиотики» к тому, что я уже довольно давно называю «трансцендентальной прагматикой», сделать набросок последнего основания практической философии (в качестве примера: дискурсивная этика). И наконец, в *публичной дискуссии* под названием «Факты глобализации и задачи философии» я был бы не прочь попытаться, исходя *т* перспективы дискурсивной этики, в самых общих чертах наметить представление об ожидаемом сегодня ответе философии на вызовы нашего столетия.

¹ *АркИК.-0. Towards a Transcendental Semiotics. Selected Essays of K.-O. Apel. Vol. I. Atlantic Highlands N. J., 1994 (dt. Ausgabe in Vorbereitung).* sowie ders: *Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy* /: Silenium 3. St. Petersburg, 1996. S. 360-376.

Итак, для начала вернемся к сегодняшней лекции о «Трансцендентальной семиотике и парадигмах первой философии».

Как на то указывает уже само название, я исхожу из того, что существуют *различные парадигмы первой философии*, уже преодоленные в истории: во-первых, парадигма *онтологической метафизики* и, кроме нее, еще две другие, более поздние парадигмы. Это, собственно, парадигма субъектной философии (философии трансцендентального сознания) в Новое время и трансцендентальная семиотика. Последняя, если не ошибаюсь, в настоящее время призвана занять место первой философии после аналитического, прагматического и герменевтического переворотов в философии.

Здесь я должен решительно выступить против *первого возможного* заблуждения, мое различение трех парадигм не означает, что в фазе первой парадигмы не существовало никакой теории познания, философии языка или философии знаков и что последние появляются впервые в Новое время (и соответственно — в настоящее время). Это не означает также, что сегодня уже нет или не может быть никакой онтологии или гносеологии. Это противоречило бы фактам философии и истории науки. В моем различении парадигм речь идет единственно о *методологическом статусе трех основополагающих постановок вопроса*:

- В первой парадигме, особенно в ее аристотелевском варианте, вопрос *о сущем {бытии, или, если следовать Хайдеггеру, о Seiendhaft¹}* считался наипервейшем и радикальнейшим в философском отношении. Этот вопрос хотя и имел более всеобщий характер, нежели вопросы всякой отдельной науки, тем не менее, был *прямо* натянута на предзаданное в мире *положение дел*. в точности как и руководящие вопросы отдельных наук Философия, таким образом, изначально представляла собой дело «*intentio recta*», в которой проводили свои исследования и отдельные науки. (В этом смысле еще Исаак Ньютон понимал свою физик)'¹ как «натуральную философию»: а в нашем столетии Н. Гартман, например, предпринял еще одну попытку заняться философией «*intentio recta*» и соответственно вернуть *онтологии* статус *первой философии*, который был у нее в последний раз при Кристиане Вольфе — как раз перед кантовской критикой разума³).

- Во второй парадигме, которая в лице Канта получила своего первого классика, хотя частично подготавливалась уже Декартом и британскими эмпиристами, философия прекратила — как отдельные науки, т. е. точно в «*intentio recta*» — вопрошать об (имманентном) сущем. Философия теперь с позиций рефлексии («*intentio obliqua*») начинала с вопроса о находящихся в *мысли, в сознании (в разуме) условиях возможности познания сущего в качестве предметов сознания*. Точнее говоря, начиная с Канта, она задается вопросом — в той мере, в какой это противоположно *эмпиристским*

¹ Я всего лишь желал бы указать на то, что «бытийствование» человеческого Dasein как «события бытийственной истории» приведенного к времени бытия в Хайдеггеровском смысле я не отношу к парадигме первой философии.

³ Hartmann N. Neue Wege der Ontologie. 5. Aufl. 1969.

школам философии сознания — не о психологических условиях возникновения познания, а о лежащей в области сознания «объективной», а после Канта это значит еще и «интерсубъективной» достоверности (научного) познания. В этом отношении «трансцендентальная философия» у Канта подступает к позиции «онтологии», которая после Канта позволила себе дать «синтетическое познание а priori о вещах вообще».⁴

При этом появилась существенная разность между постановкой вопроса и способом исследования, присущим философии, с одной стороны, и теми же вещами, характерными для отдельных наук, с другой стороны — разность, вызвавшая сожаление у многих и по сей день остающаяся тяжелой для понимания и признания. Вроде бы философии следовало в дальнейшем уступить отдельным наукам все вопросы, способные тематизироваться в духе *intentio recta*, что значит объективно (свободно от рефлексии). К таким наукам в первую очередь относятся *математика* и *эмпирическое естествознание*: далее сюда можно отнести, невзирая на ничтожные нападки со стороны философии условий познания, *психологию* и *эмпирические социальные науки*, а также *науки о духе* и даже, как было явно обнаружено в XX веке, зачатую математикой *формализуемую логику*. Но как раз наоборот — и это было еще труднее осмыслить — отдельным наукам пришлось признать, что все вопросы относительно условий возможности достоверности познания, точно так же как и достоверности этических норм, образуют тему философии — той философии, существенное отличие которой от всех отдельных наук состоит в *трансцендентальной авторефлексии разума*. (*Сциентисты* всех мастей ни в коем случае, конечно, с этим не согласятся, но также верно, что сперва и не поймут).

Третья парадигма становится понятной в качестве новой парадигмы первой философии, на мой взгляд, лишь в том случае, если трактовать ее как трансформацию и радикализацию кантовской трансцендентальной философии и ее (разумеется, только методологическим образом) саморефлексивной критики разума. (Собственно говоря, Кант, как заметил среди прочих Гегель, не довел до конца саморефлексию разума. Так, например, вопрос: как возможна трансцендентальная критика разума — он оставил без ответа).

Тем не менее, не представляется очевидным то обстоятельство, что уже перечисленные мной каналы развития новейшей философии — *аналитический*, *прагматический* и *герменевтический* — позволяют интегрировать себя в *новую парадигму первой философии*, что можно было бы понимать как *трансформацию и радикализацию трансцендентальной философии*. Если следовать традиции самоосмысления названных течений, можно было бы получить совершенно иное впечатление. При общем рассмотрении представляется, будто все три нововведенные системы философской ориентации нынешнего столетия, скорее, привели к преодолению идеи *первой философии*, а

Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. 1787. 303 (Akademie-Textausgabe. Berlin. 1968. Bd. III, 207).

равным образом идеи *трансцендентальной философии* и идеи *последнего обоснования* теоретической и практической философии. Здесь поневоле задумываешься о следующих тенденциях современной философии:

В *аналитической философии* — приблизительно у Карнапа и раннего и позднего Виттгенштейна — появлялось радикальное подозрение в бессмысленности всех вопросов *метафизики* и в соответствующей степени *первой философии*: эти вопросы представлялись заблуждением относительно логики языка (грамматики языковых игр повседневности). Правда позже вопросы о трансцендентальной философии, самокритичной в отношении языка и смысла, были снова вынесены на повестку дня: например, у Питера Струсона⁵ и в споре о «трансцендентальных аргументах»⁶. И действительно, эти споры — следуя Р. Рорти — заканчивались полным «детрансцендентализированием» («детрансцендентализация»). Так после Рорти мы достигли стадии «*неопрагматического*» переворота в философии, согласно которому, больше не существует никакого могущего быть обоснованным различия между априорным и эмпирическим познанием. Философам в их дискурсе следует отказаться от всяких претензий на общезначимость, не говоря уже об обосновании оной. Философия превращается в часть изящной литературы, что очень похоже на ситуацию в постмодернизме.⁸

С другой стороны *герменевтический* переворот, который как таковой начался феноменологией Хайдеггера и был продолжен Гадамером, давно между тем привел к далеко идущей конвергенции с англосакскими школами неопрагматизма, постэмпирической научной теории и коммунитаризма⁷. И эта конвергенция под знаком *языковой и культурной зависимости* и *историчности* всей человеческой мысли и познания (а также сознания моральных норм¹⁰) отнесла, как представляется, к разряду утопий всякую попытку универсалистского обоснования теоретической и практической философии. В этом я вижу глубокий кризис современной философии.

Здесь я должен, сознательно противореча духу времени, представить тезис моего доклада с ссылкой на систематическую концепцию *трансцендентальной семиотики*, правда, таким образом, что концепция эта оказывается способным быть исторически оправданным следованием прагматической и герменевтической тенденции современной философии. Это

⁷ Strawson P. The Bounds of Sense. London. 1966.

⁶ Niquet M. Transzendente Argumente. Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszendentalisierung. Frankfurt a. M., 1991.

Rorty R. Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt a. M., 1979.

⁸ Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge. 1991; und ders.: Essays on Heidegger and Others, ebd. 1991.

Dreyfuss H.L. Holism and Hermeneutics • Review of Metaphysics. 1980. Sept. S. 3 ff.; Bernstein R.J. Beyond Objectivism and Relativism. Science. Hermeneutics and Praxis. The University of Pennsylvania Press, 1983; Kockelmans J.J. Heidegger and Science. Washington, 1989; Apel K.-O. Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs // McGuinness n. ulii (Hrsg.). Der Lowe spricht... und wir können ihn nicht verstehen. Frankfurt a. M., 1991. S. 27-68.

¹⁰ MacIntyre A. After Virtue. A Study in Moral Theory. London. 1981; und ders.: Whose Justice? Which Rationality? London. 1988.

означает не «детрансцендентализирование», а трансформацию и новое обоснование *трансцендентальной философии*, переход через радикальную языковую и смысловую критику традиционной метафизики с оглядкой на герменевтические взгляды к (к счастью, не тотальной) языковой, исторической и культурной зависимости нашей мысли. Короче говоря, концепция *трансцендентальной семиотики* должна оказаться третьей парадигмой первой философии.

В моей речи о временной последовательности трех *парадигм* первой философии я определенным образом следую тому введению понятия «парадигма», которое сделал Томас Кун в своей известной книге «*Структура научных революций*»¹¹, с той лишь разницей, что я, вводя это понятие, подчиняю ему не *исторически случайную очередность* несоизмеримых парадигм, но исторически и систематически реконструируемую последовательность ступеней рефлексивного осмысления условий философствования, не способных ввести в заблуждение по мере надобности.

2. Критическая реконструкция трех парадигм первой философии в свете стержневой схемы трансцендентальной семиотики

Для того, чтобы обосновать свой тезис, я буду исходить из основной схемы *трансцендентальной семиотики*, которая может быть представлена графически. Речь идет о схеме принципиально трехместной или триадической структуры знакового соотношения или *семиозиса*, которую представил Чарльз С. Пирс, основатель семиотического прагматизма или «прагматизма»¹²:

Фигура I



Эта триадическая схема может предварительно интерпретироваться посредством следующих дефиниций знаковых функций, разработанных Пирсом:

«A sign or representamen, is something which stands to somebody for something in some respect capacity» («Знак или репрезентация есть нечто, что

¹¹ Kuhn Th. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1970.

¹² Апель К.-О. Der Denkweg von Charles Peirce. Frankfurt a. M.. 1975.

может выступать заместителем некоторого объекта для некоторого интерпретатора в каком-то отношении»).

«A sign is a conjoint relation to the thing denoted and to the mind»¹³ («Знак есть объединенное отношение к обозначаемой вещи и к сознанию или духу»)

Тотчас же заметно, что эти определения основаны на пресуппозиции теории репрезентации и в этом отношении не охватывают всех случаев использования знаков, которые анализируются в той же самой теории языковых игр позднего Виптенштейна или в теории речевых актов. И действительно, основанные на теории репрезентации определения знаковых функций в точности такие же, как и те, что в качестве *гносеологически* релевантных дефиниций подходят для введения третьей парадигмы первой философии. Во всяком случае, для этой цели мы можем рассматривать триадическое знаковое отношение не *онтологически*, как отношение между предметами в мире, но с самого начала должны интерпретировать их *трансцендентально-семиотически*, как экспликации опосредованного знаками познания чего-либо самого по себе (см. Фигуру 1).

Если мы делаем такой ход, то получаем возможность вывести из *трехмерности* знакового отношения *известные парадигмы* первой философии путем применения логики прогрессивного сокращения абстракций посредством трансцендентальной рефлексии. Это выглядит следующим образом:

1. Если при обосновании философии абстрагироваться от функций II и III позиции семиозиса и оставить только позицию I в качестве темы, то получится аристотелевская концепция первой философии как *онтологии*. Для этой концепции, не знающей никакого *трансцендентального* *вопроса* в смысле, положенном Кантом, должны тематизироваться также и лежащие в области сознания и языка условия возможности достоверного познания сущего как существующее положение дел в мире.

Например, Аристотель тематизирует вышеуказанное отношение познания и то отношение, к которому относится истинностная тематика, как имманентное отношение *уподобления* (*homoiosis, adaequatio*) между душой и другим сущим в сочинении *Peri Psyche* (О душе), принадлежащем к «Физике». Этим утверждена та традиция обсуждения вопросов, которая сегодня продолжается в смысле *естественной науки*, например, как «cognitive science», причем вопрос о смысле истины последовательным образом уже совсем не ставится. Что-то вроде различия между истинным и ложным, достоверным и недостоверным познанием и в самом деле нельзя получить посредством исследования имманентного порядка вещей.

2. Если теперь при обосновании первой философии абстрагироваться только от функции П-й позиции, а тематизировать только I-ю и III-ю позиции, то получится кантовская концепция первой философии, т. е. *трансцендентальная теория познания* (*критика разума*). Для этой концепции, стержневой темой которой является *субъектно-объектное* отношение познания, вопрос об условиях возможности истинного познания уже не мо-

¹³Siehe C. Peirce: Collected Papers. Cambridge, 1935.11, § 228, and III. § 360.

жет быть решен посредством естественнонаучного познания, но он предшествует всякому прямому *объектному* познанию. Новое, трансцендентально-рефлексивное вопрошание еще не направляется на функцию языка и intersубъективной коммуникации и, вследствие этого, еще не способно уделить внимание тем самым условиям познания, которые, благодаря сформированному под воздействием языка представлению о мире и принадлежности субъекта познания к реальной историко-культурной общности, являются в значительной степени решающими.

Характерную предвзятость этой второй парадигмы первой философии можно охарактеризовать посредством понятия позиции, которое сформулировал Эдмунд Гуссерль и ангажировал в качестве начальной предпосылки для каждого «добросовестного мыслителя». Понятие позиции провозглашает «методический» и, соответственно, «трансцендентальный солипсизм»¹⁴. Оно содержит убеждение в *по-моему* принципиальной самостоятельности в мысли и познании. Следовательно, я могу в принципе без послышки поделенного с другими языка (или, возможно, с помощью «индивидуального языка») мыслить *нечто само по себе*. В этом смысле все классики Нового времени — от Декарта до Гуссерля — были «методическими солипсистами».

Сегодня иногда оспаривают, что Кант тоже был методическим — соответственно, «трансцендентальным» — солипсистом.¹⁵ В этом случае вспоминают, например, о кантовском акцентировании «рассуждающей открытости» в его политической философии или, еще больше, о том, что в своей «Антропологии» и «Критике способности суждения» он подчеркивает важность «определения» Другого для избежания ошибки при суждении.¹⁶ На самом деле, подобные эмпирические рассмотрения не ставят под вопрос парадигму «трансцендентального солипсизма». Речь здесь идет исключительно о психологических советах благоразумия, как их и определяют античные теории когерентной истины у Аристотеля и стоиков. Сам Кант говорит здесь о «субъективных критериях» истины, резко отличая их от «объективных критериев».¹⁷ Последние — в известной мере их вообще можно представить формальной всеобщности — по Канту, располагаются отдельно в «согласовании представлений друг с другом в акте суждения после общих законов понимания и разума», как будто они являются мерой каждого «сознания вообще».

¹⁴ Husserl E. Cartesianische Meditationen. § 13 und V Meditation .7 Husserliana. Bd. I. hrsg. von S. Strasser. Haag, 1963.

¹⁵ Husserl E. Cartesianische Meditationen. § 13 und V Meditation <7 Husserliana. Bd. I, hrsg. von S. Strasser. Haag, 1963.

¹⁶ Kant I. Anthropologie. I. Teil. где говорится: «Пробным камнем правильности наших суждений и здравости нашего рассудка является то, что мы полагаем их возможными и в разуме другого, причем мы не изолируемся при этом от всех других и судим (urteilen) при помощи нашего частого представления публично». И «самым удобным и удачным средством для выправления собственных мыслей было бы их публичное выставление, которое позволит увидеть, согласуемся ли мы с рассудком другого, поскольку часто нечно субъективное (привычка или склонность) легко принимается за объективное».

¹⁷ Kant I. Nachlass, hrsg. von der preussischen Akademie der Wissenschaften. Reflexion, 2128.

В данном отношении Кант — в точности как Декарт, британские эмпиристы и Гуссерль — был «методическим солипсистом». Для этой парадигмы *философии субъекта язык и ко-субъекты коммуникации* — по меньшей мере, в теоретической философии — в первую очередь считаются только *предметами по-моему-познания*, а вовсе не трансцендентальными условиями intersубъективной достоверности познания. Изречение Витгенштейна: «единственное в своем роде... не может следовать правилу» — было бы совершенно непонятным для Канта, как непонятно оно и для большинства современных представителей философии *субъекта*¹⁸

3. Наконец, если теперь при обосновании первой философии принять к рассмотрению все три позиции знакового отношения в их трансцендентальных функциях, то получится концепция *трансцендентальной семиотики*. Из перспективы этой представленной мною концепции первой философии вышеупомянутые концепции очевидным образом позволяют возвратиться к философскому тематизированию *трехместности семиотики* в качестве условия возможности познания. В этом отношении последовательность трех парадигм первой философии можно понимать и как прогрессивное преодоление естественной наивности философской мысли.

В первой парадигме господствует наивность *онтологической* установки, которая, разумеется, сделала возможным первоначальное возникновение философии и науки. Во второй парадигме одновременно с самоочевидностью *онтологической* установки преодолевается наивность *корреспондентской теории истинности*, согласно которой истинность (соответственно — достоверность) нашего познания могла бы мыслиться как представимое и верифицируемое *отношение между вещами в мире*. **Первый вопрос философии** теперь должен быть таким: **как возможно объективно достоверное знание на основе субъектно-объектного отношения вообще?** Наконец, в третьей парадигме преодолевается наивность допущения, согласно которому каждый для себя (это значит, без оглядки на открытую среду языкового взаимопонимания и в этом отношении без коммуникации с другими) мог бы понимать *нечто само по себе* или *себя как мыслящее*. Первый вопрос философии должен выглядеть так: как возможно опосредованное языком (значит, *intersубъективно понятное*) мышление, и прежде всего, осмысленные вопросы в отличие от бессмысленных в языковом плане вопросов? В этом отношении *критика языка в третьей парадигме* становится на место первой философии.

Здесь следовало бы дополнить, что на пути логики абстрагирования из триадической структуры знакового отношения можно вывести еще четыре следующие возможности комбинации тематизирования позиции. Можно

¹⁸ Ср.: *Apel/K.O.* Wittgenstein und Heidegger (Прим. 9). См.: Мою критику апелляции к фактическим, т. е. историческим «формам жизни», как квази-трансцендентальным правилам, дающим понимание того, как правильно этим правилам следовать (Витгенштейн не так уж далек от этой позиции). Получивший в наши дни распространение такого рода релятивизм вовсе не преодолевает «трансцендентальный солипсизм», а просто превращает субъекта в коллективного субъекта.

показать, что эти четыре возможности равным образом позволяют соотнести себя философским позициям, которые были представлены в течение истории: так, например, комбинация I и II позиции — это *онтосемантика* Карнапа и Куайна; II и III — *семиотический идеализм* позднего Беркли; выделение одной II позиции дает *семиотицизм* Дерриды; выделение одной III позиции — *субъективный идеализм* раннего Беркли. Эти систематически реконструированные здесь позиции можно понимать в исторической реконструкции во взаимосвязи с главными парадигмами первой философии (I. I/III. ШИП) как *субпарадигмы* (I/II, ПЛИ. III, I).¹⁹

Но в нашем столетии, после завершения трансцендентальной философии сознания через *лингвистический, прагматический и герменевтический* переворот *трансцендентальная семиотика*, никоим образом, как было мною заявлено, не развивалась в качестве *третьей парадигмы* первой философии. Напротив, дело движется, как я уже упомянул, скорее к тенденционной отставке *метафизики* и вместе с ней *трансцендентальной философии* и в этом отношении идеи *первой философии вообще*.

Как это можно объяснить?

3. Блокирование третьей парадигмы первой философии через современный кризис философии, смысло-критическое преодоление

Ответ на мой последний вопрос зарождается, на мой взгляд, внутри следующей точки зрения: история философии показывает, что внутренний и внешний скепсис, религиозно-мировоззренческое сомнение сопровождали историю великих концепций первой философии от ее начала. Каждая фаза перехода к новой парадигме первой философии входила сопровождаемая глубоким кризисом философии. Это можно было бы проиллюстрировать приблизительно следующей реконструкцией истории философии.

Уже античные философские школы были стабильно подвержены имманентному скепсису; они не могли, в частности, удовлетворительно ответить на кардинальный вопрос античной этики, впервые поставленный Платоном: будет ли праведник (и если да, то как) счастлив уже в земной жизни? Они уступили эти позиции в поздней античности потусторонней религии христианства. Последняя в Средние века имела возможность еще раз применить на практике *онтологическую парадигму* первой философии, соблюдая субординацию по отношению к христианской креационистской теологии. Правда, в конце Средневековья этот симбиоз распался, вылившись в претензии *веры* с одной стороны и *знания* — с другой. На смену пришел длительный период философского скептицизма (соответственно, возрождения античных позиций) на фоне теологических позиций (с упором на веру) Реформации и Контрреформации.

Инициированный при Декарте прорыв *третьей парадигмы* первой философии последовал на этом фоне как вопрос о *познании-достоверности* (*certudo*); и последовал он в связи со взлетом *современного ему естествознания*, которое в наше время в качестве парадигмы *знания-достоверности* выступило против парадигмы *достоверности веры*. Правда, если после этого Декарт и его континентальные последователи в эру *классического рационализма* (барокко) еще оставались во власти парадигмы *онтологической метафизики*, то Кант мог, как было уже в общих чертах отмечено, учредить вторую парадигму первой философии посредством применения на деле трансцендентального рефлексивного различия между имманентной тематикой отдельных наук и метанаучной тематикой теории познания (соответственно, критики разума).

После Канта философы, прошедшие трансцендентальный переворот, имели дело, прежде всего, с двумя проблемами: с одной стороны, с нерешенной метапроблемой кантовской парадигмы, которую можно понимать и как преобладающую проблему докантовской метафизики. Она состояла в том, что суть трансцендентального идеализма можно было уловить только в том случае, если непозволительным образом предполагать знание в области отношения непознаваемой *вещи-в-себе* к *трансцендентальному сознанию* — т. е. *трансцендентальное* знание, которое, наконец, должно было разъяснить материальную, эмпирически частичную истину нашего познания. С другой стороны, посткантовская философия оказалась связана с дальнейшей дифференциацией частных наук, в особенности, с размежеванием психологии, социальных наук и наук о духе. Эти последние определенно не позволяли уже эпистемологически подчинить себя *субъектно-объектному отношению* кантовской трансцендентальной философии. Они, скорее, предполагали в качестве базиса для «понимания» своего предмета — как должно было проявиться — что-то вроде *трансцендентального субъектно-ко-субъектного отношения коммуникативного* согласия.

Обе вышеуказанные проблемы теоретической философии после Канта не могли вполне разрешиться, на мой взгляд, мыслительными средствами и с оглядкой на пресуппозицию *второй парадигмы* первой философии, а это значит, что они вели к длинному периоду *деструкции трансцендентальной философии субъекта (соответственно, сознания)*, который еще продолжается и в нашем столетии — т. е. после *лингвистического, прагматического и герменевтического* переворота в философии — в качестве скептически-релятивистского предубеждения против трансцендентальной философии. При этом основания скептицизма и релятивизма, достигшие кульминации в наше время, непосредственно взаимосвязаны, на мой взгляд, с *достижениями* той идеи, которая должна была бы найти разрешение своих трудностей в постулированной мною *третьей парадигме* первой философии. В последующем мне придется объяснить это немного точнее.

Хотя апория *трансцендентального идеализма* Канта (соответственно, монологи Канта о *непознаваемых вещах-в-себе*) признавались уже современниками Канта и глубоко анализировались, например, Гегелем, тем не менее,

в смысле трансформированного продолжения познавательной-критической философии у нее впервые появились перспективы к разрешению только под знаком *семиотического* (соответственно, *лингвистического*) переворота.

Это произошло при Чарльзе Пирсе, уже упомянутом мною основателе семиотического прагматизма. Он поставил на место *непознаваемой вещи-в-себе* «реальность», в той мере, в какой это понятие идентично "in the long run Erkennbaren", но в то же время никогда не может быть познано «как таковое» или в своей цельности.²⁰ Таким образом, хотя «реальное» для Пирса и было независимо от *фактического* познания через ограниченный субъект познания — индивидуум или партикулярную общность — тем не менее, оно не являлось независимым от *знаковой интерпретации вообще*, а это означает, *от возможности познания посредством неограниченной общности интерпретаций*. (К этому я еще вернусь).

Другой примечательный пункт разрешения и трансформации *трансцендентального идеализма* Канта, которую пытались осуществить, представляет, на мой взгляд, книга П. Строусона "The Bounds of Sense".²¹ Строусон мог, если можно так выразиться, исходя из перспективы витгенштейновской критики языка, продемонстрировать следующее: языковая игра как поддающаяся сознательному овладению — игра, в которой *чистые явления* должны отличаться не от *познаваемых реальных вещей*, а от *принципиально непознаваемых вещей*, невозможна. Можно *понимать контраст* между чисто субъективными явлениями и реальностью настолько резким, насколько позволяет это парадигма реальности, которая объясняет чистые явления — как, например, физикалистско-психологическая реальность, которая должна объяснить *проявления цвета*. Но нельзя понять спрягаемый Кантом контраст между пространственно-временными явлениями вообще и реальностью, которые хотя и поражают нас и объясняют явления, сами не обязаны быть представимыми в пространственно-временном отношении, да и вообще познаваемыми в смысле категориальной схематичности. Поддающийся пониманию *контраст между чистым явлением и реальностью* здесь находит свое разрешение (как до этого — контраст между *чисто мнимым* и *реальным* в картезианском случае, где получается, что *все* возможным образом могло бы быть чисто мнимым).

Смыслкритическая деструкция и реконструкция кантианской трансцендентальной философии привела Строусона и его последователей, как я уже упомянул, к полному «детрансцендентализированию». Дошло до того, что новое обоснование первой философии именем языкового анализа и критики смысла представляется сегодня невозможным. Это, на мой взгляд, связано с тем, что Строусон еще раз попытался восстановить в правах хотя

Peirce C. Collected Papers: выше, а также С. 257, 310, 311. См. также: *Apel K.O.* Der Denkweg von Charles Peirce; и его же: *Apel K.O.* Von Kant zu Peirce: die semiotische Transformazion der transzendentalen Logik // *Apel K.O.* Transformazion der Philosophie. Vol. 2. F.-a.M., 1973. S. 157-177.

²¹ *Strawson P.* The Bounds of Sense: выше — прим. 5, а также С. 38 и далее, и часть 4 — со С. 235.

и не кантовский «трансцендентальный идеализм», но, *априоризм* «категориальной схемы» естествознания, который обоснован среди этих исходных положений как «трансцендентальная истина». Это оказалось невозможным с *холистической* позиции Куайна (соответственно. Дэвидсона), согласно которой вовсе нельзя однозначно отличить «категориальную схему» познания от ее эмпирически-материального содержания."

По-моему, можно и нужно признавать этот результат *холистического детрансцендентализирования* и с той точки зрения, что постулированная Кантом *категориальная схема* познания может являться *результатом эволюции* — это значит предпосылками познания, действительными только для непосредственного человеческого мира опыта и меры, таким образом, в известной степени — для *мезокосмоса* как предмета «протофизики», а не для познания *макрокосмоса* и *микрокосмоса* посредством постклассической физики априори.

Вместе с этим «детрансцендентализированием» потенциал *трансцендентально-семиотического* обновления трансцендентальной философии все-таки никоим образом не иссяк. Это становится очевидным, стоит только отказаться от попыток восстановления в правах априоризма категориальной схемы миропознания. поставив вместо этого вопрос о *трансцендентально-прагматических* предпосылках («пресуппозициях») свойственного всякому познанию аргументирования и интерпретирования знаков. Именно сейчас *холистическое релятивирование* предпосылок познания наталкивается на свои границы, т. к. — чтобы не растечься мыслию по древу — тезис *холистического релятивизма* (или *контекстуализма*) сам как философская позиция с претензией на достоверность, очевидно, не выдерживает проверки на самоприменимость; по меньшей мере, он должен позволить рассматривать себя в качестве *априорно достоверной*, т. е. «трансцендентальной истины».

Здесь мы впервые наталкиваемся на центральный, по-моему, принцип *трансцендентально-прагматической критики смысла* в рамках третьей парадигмы. Он гласит: такие пресуппозиции аргументирования, смысловое обеспечение которых приводит к *перформативному противоречию* — т. е. противоречию (с позиций рефлексии) между пропозициональным содержанием и претензией на достоверность акта аргументации — должны иметь *трансцендентальный статус*, если языковая игра аргументации желает сохранить свой смысл. В этом отношении нельзя сказать вслед за Рорти, например: «У меня нет претензии на достоверность» (Во всяком случае, создается впечатление, будто хотят некорректным образом защититься от критики или не желают более дискутировать *серьезно*). Точно так же едва

" Ср.: Davidson D. On the very idea of a conceptual scheme '*' Proceedings and Addresses of the American Association. 1973-74. '-47. S. 5-20 (Немецкий перевод: Was ist eigentlich ein Begriffsschema? / Davidson D. Wahrheit und Interpretation. Frankfurt a.M.. 1990. S. 261-282; liorryli. Transcendental arguments. Self-reference and Pragmatism TAS. S. 77-103; а также: Xnmei A/. Transzendente Argumente. S. 508 ff.

ли в философском дискурсе допустимы осмысленные высказывания, вроде: в интересах свободы мы обязаны были посредством наших аргументов стремиться не к консенсусу, а к диссенсусу (Лиотар).²³

До сих пор едва ли осмысленная важность принципа избежания *перформативного противоречия* заключается, на мой взгляд, в том, что он позволяет нам обнажить бесспорные трансцендентальные предпосылки аргументирования, а значит — предпосылки мышления и претензий на достоверность. Это нечто совершенно иное, нежели функция *пропозиционального принципа противоречия* в смысле, полагаемом формальной логикой. Последний — этакий запрет на пропозициональное высказывание А и не-А — предполагает *дефиницию смыслового содержания* пропозиционального высказывания. Таким образом, здесь можно в любое время (при аргументированном применении принципа) совершить *petitio principii*, где смысловое содержание пропозиции определяется таким образом, что с необходимостью наступает *противоречие*. Совершенно иначе дело обстоит в случае *саморефлективного обнажения перформативного противоречия*, к которому майевтически может быть принужден скептик или релятивист в порядке дискурса. Здесь оно приближается к *раскрытию* условий «самосогласованности разума» (Кант) на пути *апробации отрефлектированной аргументации*. Фактически уже Декарт обнаружил таким способом — а не через обжалование силлогизма — непротиворечивость «*cogito ergo sum*».²⁴

Эксплицированный здесь принцип *трансцендентально-рефлексивной критики смысла*, установивший предел детрансцендентализации, позволяет применить себя теперь непосредственно и к доминирующим сегодня позициям *историзма-релятивизма*, представляющие собой необходимое, на мой взгляд, следствие достижений «герменевтического переворота». Разумеется, прежде мы рассмотрим эти *достижения*.

Хайдеггер и Гадамер на деле продемонстрировали, что никакое понимание смысла невозможно без предпосылки исторически обусловленного *пред-понимания мира* и одновременно с этим — принадлежности к определенной языковой и общественной традиции. В англосакской мысли нашего времени эти взгляды получили-широкий резонанс: например, в так называемой «постэмпирической» научной теории — в связи с работой Томаса Куна о *структуре научных революций* и в политической философии так называемого «коммунитаризма» (МакИнтир, Тейлор, Сандель, М. Вальцер и др.²⁵) Неумолимая последовательность всех этих позиций, по-видимому, является теперь *историзмом-релятивизмом*, знаменующим отставку вся-

²³ Ср.: Lyotard J.F. La condition post-moderne. Paris, 1979 (Немецкий перевод: Das postmoderne Wissen. Bremen, 1982).

²⁴ Ср.: Hintikka J. Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance? II Doney IV. Cartes. A Collection or Critical Essays. Notre Dame, 1967. S. 108-139; Apel K.-O. Das kartesianische Paradigma der Ersten Philosophie: eine kritische Würdigung aus der Perspektive eines anderen (des nächsten?) Paradigmas // Niebel W.F. (Hrsg.). 400 Jahre Cartes. Anfang und Ende eines Paradigmas der Philosophie. Frankfurt a.M. (erscheint demnächst).

²⁵ См. выше примечания: 9, 10, 11.

ких претензий *на общезначимую истинность*, а также на *общезначимую правильность* моральных норм.

Эта последовательность в свете нашего введения третьей парадигмы первой философии, по-видимому, представляет собой даже убедительный результат *языковой и коммуникационной трансформации трансцендентальной философии сознания* (и соответственно, разума), т. к. обусловленное языком пред-понимание мира должно быть обусловлено через *определённый язык*, а коммуникативное согласие с другими, привходящее вместе с языковым пред-пониманием должно быть натянуто на *исторически обусловленную общность* и ее культурную традицию. Так с *конкретизированием* трансцендентальной философии как философии *коммуникативного разума* необходимым образом связана потеря философского универсализма.

Конечно и здесь, как в случае с *холизмом-концептуализмом*, мы рассмотрим характерные *тезисы философских позиций*, в которых должен выражаться приговор универсализму. Вот, например, высказывание: «Нет никаких общезначимых позиций теоретического или практического разума. Все так называемые *истины* и *моральные нормы* исторически и культурно относительноны». Позволяет ли подобное высказывание применить себя к себе самому таким образом, чтобы сохранился его собственный смысл и претензия на истинность? Очевидно, нет. В этом случае оно с необходимостью запутывается в *перформативном противоречии*.

Но что означает тот факт, что существуют философские высказывания, претензии которых на значимость нельзя контекстуализировать или исторически релятивизировать? Как это оказывается возможным, если принять к сведению укладывание всех выражений в *жизненную ситуацию* и культурно специфические предпосылки? Или в действительности, как многие сегодня утверждают, универсальные философские рефлексивные позиции всматривания в *контекстуальную, языковую и историческую обусловленность* нашего миропонимания вследствие своего *формализма* никак не обладают содержательной сигнификацией? Разве они не опосредуют взгляды, которые превосходят соответствующее относительное миропонимание?²⁶

На мой взгляд, это тенденционное недооценивание универсальных философских саморефлексивных позиций ни исторически, ни систематически не состоятельно. Исходя из исторической перспективы, можно констатировать начало прямо-таки нового века человеческой истории культуры и духа, когда греки — во-первых, Геродот — начинали сравнивать нравы различных культур и отмечали относительность религиозных и моральных убеждений. Именно тогда, при софистах впервые стал возможен знаменитый вопрос: имеют ли нормы морали «конвенционально-произвольное» происхождение, или они могут быть обоснованы «от природы», а значит, впоследствии и в

²⁶ В качестве примера недооценки формально-универсальных воззрений рефлексии философии см.: *Gadamer H.G. Wahrheit und Methode*. Tuebingen, 1965. S. 327, 424. И мою критику: *Apel K.O. Regulative Ideen oder Wahheitsgeschiehen? Zu Gadammers Vereuch, die Frage nach den Bedmgungen der Moeglichkeit gueltigen Verstehens zu beantworten // Ars interpretandi*. 1996. # 1. S. 206-224.

обязательном для *всех разуме*. И при посредничестве традиции естественно-го права этот вопрос сохранял свою злокачественность вплоть до сего дня.

В систематическом отношении новейшая традиция уничтожения универсальных философских рефлексивных позиций восходит через герменевтический переворот, прежде всего, к хайдеггеровскому (и соответственно, гадамаровскому) анализу так называемой «пред-структуры» понимающего бытия-в-мире. Вследствие означенного переворота все претензии на истинность оказались зависимыми от «степени фактичности» соответствующего понимания бытия. Этот анализ «пред-структуры» понимающего бытия-в-мире представляется мне не ложным, но не полным. В нем вообще отсутствует тематизирование пред-структуры *философского анализа* понимающего бытия-в-мире, который действительно должен выступить в *контрафактической*, а значит, натянутой на общезначимость истинностной претензией.²⁷

И вот доходит до того, что истина у Хайдеггера, а также истинность собственных философских построений вынуждена быть зависимой от каналов понимания бытия, а значит, от «происшествия» «судьбы бытия». У Гадамера это приводит к тому, что все герменевтическое понимание, вследствие своей зависимости от соответствующей исторической пред-структуры, вынуждено исчерпываться в соответствующем «понимании другого»; не может быть и рефлексивно возвышающегося над прошлым «лучшего понимания», так как не существует никаких надвременных, контрафактических масштабов истины. Таким образом, в *герменевтическом перевороте* современной философии *время* одерживает победу над *логосом* (но последнее должно ведь еще и *выразить* эту победу).

У Дерриды этот парадокс радикализировался еще раз. Он утверждает (очевидно с универсальной претензией на осмысленность и истинность!), что *спекуляционный* и *диссеминационный* процесс производства знаков языка (короче говоря, различие как событие процесса различения) делает принципиально невозможным обналичивание делимого для людей смысла как условия возможности всякой общезначимой истины.²⁸ В этом отношении даже хайдеггеровский вопрос о «смысле бытия» вынужден оставаться во власти «логоцентризма», по праву поставленного под вопрос самим Хайдеггером.

Перед лицом этой невыносимой для педантичного философа (правда, только для него) ситуации я хочу в конце моей первой лекции по меньшей мере в общих чертах наметить, как могли бы быть продуманы до конца достижения *аналитического*, *прагматического* и *герменевтического* переворота современной философии в свете постулированной мною новой парадигмы первой философии — *трансцендентальной семиотики* (соответственно, *языковой прагматики*). В качестве эвристического руководства

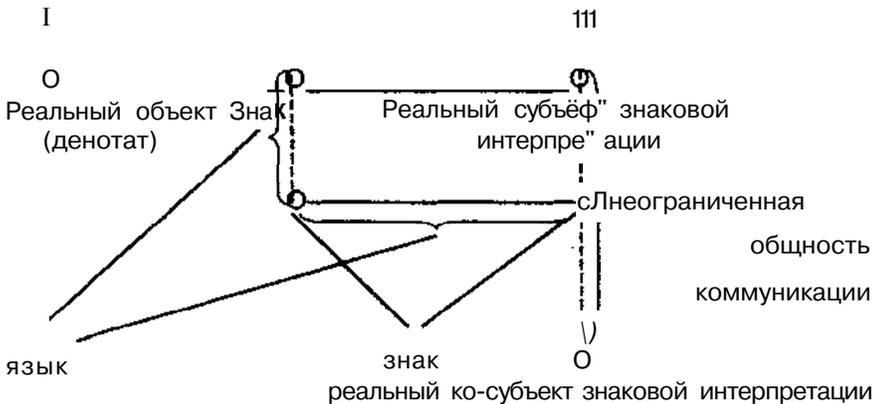
²⁷ См.: *Apel K.-O.* Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie // Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. Frankfurt a.M., 1998.

²⁸ См.: *Derrida J.* Grammatologie, Frankfurt a.M., 1974; а также: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M., 1972.

при этом мне послужит следующая предпосылка: *принцип избежания перформативного противоречия* — прагматический вариант сформулированной Кантом «самосогласованности разума» — представляет собой неспособное ввести в заблуждение *условие наличия смысла* философского аргументирования и потому должен непременно уважаться. (Это означает, конечно, отказ от неограниченной литературизации философии, точнее, от лозунга "anything goes" (всяко сойдет), если это обладает только известным эстетически-фельетонным качеством.)

Я еще раз обращусь к своему исходному пункту — представленной вначале графической схеме *триадического* знакового отношения (*семиозис*) (см. Фигуру 1). Разумеется, теперь я дополняю схему таким образом, что она принимает в расчет *трансформацию трансцендентальной философии*, которая несет с собой третью парадигму первой философии. Сейчас это выглядит следующим образом:

Фигура 2



Пунктирные линии намечают, какие усовершенствования (и соответственно, конкретизации) должна принять во внимание *трансцендентальная семиотика* (как трансцендентальная философия, прошедшая через аналитический, прагматический и герменевтический переворот современной философии) в дополнение к трансцендентальной теории познания (в смысле методически-солипсистской философии субъекта). Сейчас речь идет об условиях возможности *интерсубъективно достоверной аргументации и интерпретации мира*. Усовершенствования касаются, конечно, прежде всего *языкового опосредования* познания и соответствующего расширения позиции *субъекта* познания, а путем этого и знаковой интерпретации в смысле предпосланной *общности коммуникации*.

Конечно, бросается в глаза то обстоятельство, что в дополненной подобным образом схеме отсутствуют такие условия интерпретации мира.

которые выражают релятивирование в сторону *партикулярной* системы языка, или обособленной общественной традиции. Можно ли оправдать это в *трансцендентально-семиотической* схеме, не испытывая необходимости отказываться от фактов и от релевантности партикулярного дифференцирования миропонимания? Я думаю: да.

Главным основанием оправдания моего пренебрежения к партикулярной дифференциации является следующее: в качестве трансцендентально-философской системы в смысле первой философии моя диаграмма оказывается выброшенной не из рассмотрения перспективно-центрированного понимания, что, по Хайдеггеру, образует «пред-структуру» понимающего бытия-в-мире, но из бесперспективной позиции «пред-структуры» философии, которая одна и была в состоянии вскрыть проблематику партикуляристского дифференцирования опосредованного языком миропонимания и выступить в аргументативном дискурсе. Эта *позиция философии* должна, как уже было сказано, впервые обнаружить свою собственную *универсальную* истинностную претензию при взыскании перформативного противоречия; сверх этого, она должна быть в состоянии прояснить, как возможно прийти к ее претензии на универсальную истину в истории, да и в ходе культурной революции человечества. Сделать это она сможет только в том случае, если признает следующее:

Несмотря на историческое размежевание различных языковых картин мира (Гумбольдт) и соответствующую *неопределенность всякого перевода* (Куайн), все человеческие языки *семантически* принципиально открыты для прогрессивного и неограниченного согласования между языками и языковыми сообществами. В соответствии с этим и *претензии на истинность* принципиально зиждутся на *единой для* неограниченного коммуникативного сообщества *значимости* уже в донаучной коммуникации в жизненном пространстве всех народов. И только это обстоятельство сделало возможным возникновение и глобальный успех науки вплоть до наших дней. Но *философия* еще и сегодня, несмотря на *трансцендентальную разность*, разделяет универсальную истинностную претензию на область аргументативного дискурса со всеми *отдельными науками*. Правда, *риторика* всегда знала, что в публичной дискуссии перед конкретной аудиторией нельзя просто так исходить из предпосылок, которые считаются *истинными* (соответственно, *общезначимыми*) сами по себе. *Для убеждения* нужно больше того — *исходить* из предпосылок, которые можно спрягать как *признанные* перед аудиторией-адресатом.²⁹ И все-таки, если философ, так сказать, в традиции *софистики* выводит из этого заключение, что истинностная претензия должна сводиться к достижению по мере возможности признания конкретной аудиторией³⁰, то

См.: *Perelman Ch.* Das Reich der Rhetorik. Rhetorik und Argumentation. Muenchen. 1980. S. 30 ff.

Порти тоже близок к проведению подобной редукции, когда он (впрочем, весьма неподходятельно) не может не прибегнуть к ней. См.: *Habermas J.* Rortys pragmatische Wende // Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie 1996. U 5. S. 715-742.

это ничто иное как *постлингвистически-гимнастический прагматизм*, означающий конец философии и способной к прогрессу науки.

На сегодня достаточно о новом обосновании *теоретической* философии из перспективы *трансцендентальной семиотики* (соответственно. *языковой прагматики*). Я надеюсь, что во втором моем выступлении (завтра) мне удастся показать, что преодоление исторически-релятивистского блокирования третьей парадигмы первой философии для ожидаемого сегодня обоснования *практической* философии, а значит, для обоснования обще-значимой этики справедливости и со-ответственности еще более актуально, чем для нового обоснования *теоретической* философии.

Перевод с нем. *Сергея Мазаева*

Ханс Альберт

Трактат о критическом разуме

Глава II. Идея критики

Преодоление догматизма: Принцип критической проверки

Классическая методология, как она представлена в учении о познании классического рационализма — в своих интеллектуалистском и эмпиристском вариантах — была ориентирована, в сущности, на методологическую версию закона достаточного основания, а именно: на идею, что любая точка зрения, любое убеждение, любая мысль должна оправдываться ссылкой на позитивные, надежные основания, незыблемый фундамент. Если при этом желают избежать бесконечного регресса, то, как правило, ничего другого не остается, как сослаться на абсолютные и несомненные очевидности, достоверность которых может быть принята в лучшем случае ссылкой на их очевидный характер. Таким образом, процесс обоснования следовало бы прервать на чем-то очевидном. Но при этом возникает трудность, что дает право поставить под сомнение оправданность основополагающего методического постулата классического учения, достигнутую соответствующим образом архимедову опорную точку, а тем самым и основание всего процесса.¹ В связи с этим оказывается несостоятельной ссылка на очевидный характер определенных воззрений, поскольку познающий должен все-таки в конечном итоге решить, готов ли он признать определенные предполагаемые воззрения в качестве очевидных. Такое признание — независимо от того, идет ли речь о божественных, сверхъестественных очевидностях или естественных очевидностях нашего разума или ощущений — является всегда оценкой, которую соответствующие воззрения переносят на дальнейший контекст, следовательно, она функционирует в качестве абсолютной предпосылки. Как видим, в рамках методологии, основывающейся на постулате обоснования, невозможно в принципе прерывать произвольно процесс обоснования в определенной точке.

Впрочем, очевидно, что догматический характер классической модели рациональности не настолько безобиден, как это, по-видимому, можно было бы допустить. Уже при обсуждении обоих вариантов классического учения о познании мы установили, что характерная для этого учения догматизация интуитивных воззрений и очевидных чувственных восприятий

¹ См. об этом книгу: *Бартаи У.В. Flucht ins Engagement*; в которой анализируется проблема регресса обоснования. По этой проблематике см. также книгу: *Кренера Ф. Die Anarchie der philosophischen Systeme. Leipzig, 1929*; в которой я фактически усмотрел готовую рукопись для моей будущей книги. В этой книге осуществлено системно-логическое Исследование проблемы философского плюрализма, неполноты философской системы и обоснования такого рода систем. При этом показана абсурдность надежного основания и требования полноты, имеющая место во многих философских концепциях.

годится для того, чтобы зафиксировать познание на его соответствующем достигнутом уровне и тем самым защитить его от новых воззрений. т. е. препятствовать научному *прогрессу*, который осуществляется обычно *антиинтуитивным* и *антииндуктивным* штем, т. е. путем радикального изменения наших мыслительных и чувствительных привычек. Следовательно, ориентация на классический постулат обоснования сводится фактически к *предпочтению консервативных стратегий*. Если мы теперь подведем итог нашим предшествующим рассуждениям, то можем при этом исходить из положения, которое может показаться крайне радикальным, но тем не менее, оно обобщает вкратце основную критику классической модели рациональности и лежащие в ее основе стремления к достоверности: *все достоверности в познании самопроизводятся и потому не имеют никакого значения для понимания реальности*. Это значит: мы можем постоянно удостоверяться в чем-то тем, что *посредством догматизации иммунизируем от всякой возможной критики* какие-либо составные части наших убеждений и тем самым *обезопасываем их от возможного крушения*. И хотя такого рода иммунитет не является обязательным для определенных составных частей убеждений, как это навязывается применением модели очевидности к теоретико-познавательным проблемам, но он может быть выявлен посредством соответствующего метода. То, что классическая методология и различные теологические учения о познании — разумеется, в отношении соответствующих компонентов познания — постулируют как необходимое, оказывается на деле общей возможностью мышления, реализация которой зависит от нашего решения. Уже тот факт, что классический интеллектуализм не считал необходимым признавать достоверность ощущений, в то время как классический эмпиризм полагал возможным отказываться от достоверности интуитивных воззрений как несущественных для познания, указывает на эту свободу, затрудняющую ориентированное на идею обоснования мышление.

На факты, что мы можем и должны постоянно устанавливать волевым решением необходимую для регресса обоснования достоверность конечного основания, указал, прежде всего, Гуго Динглер. Он их учел в своей философии, которая хотя и оставалась в рамках классической концепции рациональности², но отказалась от применения модели очевидности. Вместо оче-

² Динглер поставил проблему достоверности как центральную проблему мышления. См. например, его книгу: *Grundriß der methodischen Philosophie. Die Lösungen der philosophischen Hauptprobleme*. Fiissen. 1949. S. 8. В своей книге: *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*. Munchen, 1926. S. 18 С: он следующим образом выразил трудности проблемы обоснования: «Как только была осознана мысль о трудности такого обоснования, встал, конечно, с необходимостью вопрос: 1) с чем связана эта трудность обоснования: 2) как обосновать достоверность самих конечных (или лучше предпоследних) оснований (или собственно первое основание, на котором базируются все остальные)? Этот второй вопрос, включающий в себя и первый, и есть *собственно центральный вопрос всей философии*». — мы можем добавить: всей философии, признающей постулат достаточного обоснования. Как уже упоминалось, в его „*Philosophie der Logik und Arithmetik*“ находим нашу трилему Мюнхгаузена, которая, разумеется, не осознана Динглером как трилему. Он так же выбирает прерыв процесса

видных абсолютных данностей в его учении выступила в качестве законодателя воля: «если *желать* обладать абсолютной (конечной) достоверностью, — говорил он, — то имеется единственная возможность вывести ее из *ват*».³ В этом собственно, следует признать, и заключается суть того, что всякая достоверность в познании самопроизводима. Поэтому Динглер попытался основать логику на желании однозначного образования понятий, заменив основные законы логики требованием однозначности.⁴ Более того, он намеревался построить «абсолютно закрытую систему рационального совершенного знания о бытии для господства над ним и его рационального преодоления»⁵, которая исходила бы из однозначных практических указаний и как таковая включала бы в конечном итоге все систематические науки и рассматривала бы в качестве абсолютного значимого основания как для образования понятий, так и для реализации необходимых действий лишь «свободную, самообосновывающуюся волю».⁶ При этом из процесса так называемого «вытяжения» («Exhastion») (выведения)⁷ следовало, что «законы» этой системы никогда не должны пересматриваться. Они вводятся, закрепляются и «исчерпываются» — «вытягиваются» — через осуществление в реальность, так что эффект связанных с ним экспериментов можно *логически выводить* из устанавливаемых в любой момент условий. Следовательно, абсолютная достоверность таких законов природы основывается на их *аналитическом* характере⁸, их пригодности для воспроизводства соответствующих экспериментальных условий. Как таковые они ничего не высказывают о состоянии реальности.

Тем самым принцип обоснования классической модели рациональности, который с самого начала был нацелен на то, чтобы связать друг с другом истину и достоверность, т. е., чтобы сделать возможным достоверное познание, привел в конечном итоге к тому, что, чтобы достичь абсолютной достоверности, нужно было пожертвовать реализмом, а, следовательно, и идеей содержательной истины; поскольку аналитические высказывания, как известно, хотя и являются «необходимо» истинными, но они ничего не высказывают о реальности. Таким образом, радикальное

обоснования в определенной точке как единственно практикуемую возможность, но он апеллирует здесь к воле как самопроявляющейся конечной данности.

¹ *Dingier H. Philosophie der Logik und Arithmetik.* aaO. S. 23.

⁴ *Dingier H. Philosophie der Logik und Arithmetik.* aaO. S. 21 ff. und S. 24. Здесь под основными законами логики понимаются такие законы традиционной логики, как: закон тождества, закон противоречия и закон исключенного третьего. Эти три закона являются для него подлинной основополагающей наукой, «поскольку они понимаются как практические указания для образования однозначных понятий» (aaO. S. 62).

⁵ См.: *Dingier H. Das System. Das Philosophisch-rationale Grundproblem und die exakte Methode der Philosophie.* Munchen, 1930. S. 16 ff.

⁶ Об опыте построения геометрии в качестве «установочной точки зрения» см.: *Dingier H. Die Grundlagen der Geometric Ihre Bedeutung fur Philosophie, Mathematik, Physik und Technik.* Stuttgart, 1932.

⁷ Об этом см.: *Dingier H. Die Grundlagen der Physik. Synthetische Prinzipien der mathematischen Naturphilosophie.* 2. Auflage. Berlin und Leipzig, 1923. S. 133 ff.

⁸ Подробнее об этом см.: *Dingier H. Die Grundriß der methodischen Philosophie.* aaO. S. 50.

осуществление принципа достаточного, а тем самым и достоверного, обоснования приводит к *замене познания решением*. «Всякое создание науки и так называемого познания, — говорит Динглер, — заключается, естественно, в действиях. Потому вся наука должна иметь свои конечные основания в *учении о действиях*, а тем самым, следовательно, в этике».⁹ Кто не признает динглеровского априоризма, который с некоторым правом можно было назвать эпистемологическим «децернизмом» — он сам его так именует, чтобы не смешивать его с обычным конвенционализмом, — тот может согласиться с тем, что здесь последовательно, до логического конца доведено развитие классической концепции рациональности и что в силу примата решения акцент в этом учении сделан на важной проблеме *роли решений в познавательном процессе*, поскольку из-за господства модели очевидности, пожалуй, до сих пор не всегда обращалось должного внимания на тот факт, что в познавательном процессе решения играют большую роль.

Разумеется, радикализация концепции обоснования в учении Динглера ставит под сомнение одновременно и классическую концепцию рациональности и, более того, заставляет осознать тот факт, что здесь дается *фундаментальное решение* для методического постулата достаточного обоснования*, определяющее все построение науки, ее идеала и научной программы, решение, которое может быть и принципиально иным. В связи с таким выбором хорошо было бы, кстати, заново осмыслить лежащую в его основе проблемную ситуацию. Для этого мы можем сразу допустить, что динглеровский процесс вытяжения осуществим повсюду°. Если это так, тогда встает вопрос, какие точки зрения можно выдвинуть за или против динглеровского решения, а вместе с этим и вопрос: какие *альтернативы* существуют. Здесь не может быть места несущественной точке зрения, согласно которой следует придать решающее значение методу, с помощью которого можно в любом случае спасти теоретические конструкции чело-

⁹ Dmgler Я. Philosophie der Logik und Arithmetik. aaO. S. 32. Обратите внимание, что он здесь явно говорит о *так называемом* познании, потому с полным правом можно допустить, что он ограничивает науку прагматически обоснованными аналитическими суждениями.

* Существенные элементы в концепции Эрлангенской школы Пауля Лоренцена позаимствованы из учения Динглера. Об этом подробно речь идет у Альберта в I и III приложениях к его «Трактату о критическом разуме». (С. 231-232; 270-273.) — *прим. пер.*

¹⁰ См.: Popper К. Logik der Forschung. S. 12 und S. 47 ff.; где фактически осуществлена динглеровская программа, хотя Поппер и выдвинул против нее существенные возражения. Виктор Крафт в своей критике конвенционализма — см. по этому поводу его книгу: Mathematik, Logik und Erfahrung. Wien, 1947. S. 79 ff. — высказал мысль против всеобщей осуществимости этого метода, но тот, кто намерен придерживаться его, мог бы, конечно, всегда сослаться на то, что поиск соответствующих ad-hoc гипотез для объяснения аномалий может сразу же неудачно провалиться, но это не может служить основанием для отказа от всего процесса, так как применение в науке других методов так же часто не приводит сразу к успеху. Томас Кун в своей книге "The Structure of Scientific Revolutions" высказал точку зрения, что наука развивается нормальным образом — это значит: на фазе ее нормального развития — в рамках одной парадигмы, и его описание того, каким образом исследователям избегать необходимости сомневаться в доминирующей теории — соответствующей парадигме, — не выходит за рамки того, что Динглер именует применением метода вытяжения.

веческого мышления, не может существовать реальности, которую они выражают. Следовательно, существенная альтернатива динглеровской концепции могла бы заключаться в том, чтобы посредством соответствующих методических принципов разрушить наши теоретические конструкции реальности." Если дать возможность нашим убеждениям — а также теоретическим конструкциям, в которых они облачены — разрушить противодействие реального мира, тогда у нас появляется одновременно возможность проверить насколько они соответствуют истине и с помощью корректировки наших ошибок приблизиться к истине. Чтобы это можно было сделать, мы должны, разумеется, пожертвовать лежащим в основе классического учения поиском достоверности и согласиться с перманентной недостоверностью, независимо от того выдержит ли испытание и сохранится ли в будущем наша точка зрения.

Развитие классического учения ясно показало, что поиски достоверности и истины исключают в конечном итоге друг друга, если не хотят довольствоваться бессодержательными истинами. Следующая из него динглеровская концепция вскрывает благодаря радикализации ею концепции обоснования по существу *прагматический характер всякой догматизации* и то, что в ней стремление к достоверности преобладает над желанием познания реальности. Кроме того, за догматизацией компонентов наших убеждений обычно стоит намерение сохранить эту концепцию, несмотря на те возражения, которые могут быть выдвинуты против нее, а тем самым и несмотря на то, как дана реальность. В общем не только не признают, но в большинстве случаев и не замечают, что наличие у системы или высказывания иммунитета от критики в любом случае не является в познавательном отношении ее достоинством а, напротив, ее большим недостатком, что все-таки придерживаются мнения о прагматической ценности достоверности. Мнение, что любая достоверность самопроизводится в познании, является крайне субъективным и тем самым не имеет никакого значения для понимания реальности, что достоверность можно *установить* по желанию, если лишь *решаются иммунизировать* соответствующие убеждения от всех возможных возражений, ставит под сомнение познавательную ценность *всякой* догмы и методическую ценность *всякой* стратегии догматизации. Все это, как мы видим, имеет далеко идущие последствия не только для науки, но и для всех других сфер социальной жизни.

Еще раз представим себе ситуацию, с которой мы вступили в конфронтацию в связи с вопросом о приемлемости фундаментального выбора в пользу классического принципа обоснования. Здесь, пожалуй, могла бы иметь место точка зрения, что речь идет о так называемых *конечных (абсолютных) предпосылках* или *высших принципах*, но в таком случае рациональное обсуждение на этом бы и закончилось: следует сделать выбор как раз либо в пользу или против названного принципа, но такой выбор приво-

¹¹ Нет необходимости особо подчеркивать, что этим я завел речь о методологии, которую Карл Поппер развил в споре с другими концепциями в своей упомянутой выше книге „Logik der Forschung“ и разрабатывал в дальнейшем в своих поздних работах.

дат к рациональному обсуждению общерной проблематики, так как здесь имеют дело, прежде всего, с принятием или отклонением фундаментальной концепции рациональности, следовательно: *de principiis non disputandum*. Можно теперь, конечно, попытаться признать определенное высказывание или требование в качестве абсолютной предпосылки и тем самым уклониться от ее обсуждения. Следовательно, можно обсуждать классический принцип достаточного обоснования так, чтобы не усложнять при этом ситуацию. И это вполне возможно в силу явно основополагающего характера данного принципа, хотя, с другой стороны, можно придерживаться и мнения, что в большинстве случаев основополагающие и важные принципы нуждаются в рациональном обсуждении. Однако теперь мы знаем, что догматизируют в принципе каждый тезис, что, следовательно, любую точку в нашем пространстве убеждения можно *превратить* в некоторой степени в архимедову опорную точку, и все-таки стоит, пожалуй, прежде всего, выяснить: *необходимо ли*, или, может быть, *целесообразно ли* это делать.

То, что нет никакой необходимости этого делать, можно доказать самым простейшим образом: тем, что фактически иначе поступают, тем, что, следовательно, в этой дискуссии принцип достаточного обоснования отвергается в качестве высшего принципа, ищут альтернативы, а затем отбирают наиболее подходящую точку зрения для оценки соответствующих принципов. Все это позволяет, как здесь показано, не предпринимать никаких дальнейших шагов. То, что догматизация принципа в контексте этой ситуации в любом случае является нецелесообразной, следует уже из того, что намереваются судить о принципе, следовательно, не собираются *обсуждать* его непосредственно в качестве абсолютной предпосылки. В осуществленном нами до сих пор анализе уже упоминались точки зрения для такой оценки. Мы видели, что последовательное применение идеи обоснования — идеи позитивного оправдания — приводит к трудностям, прежде всего из-за того, что должно быть готовым отказаться от приближения к истине в той мере, в какой пытаются достичь достоверности. И, напротив, если вместо идеи обоснования выдвинуть *идею критической проверки*, критической дискуссии всех принимаемых во внимание высказываний посредством рациональных аргументов, тогда хотя и отказываются от самопроизводящейся достоверности, но, тем не менее, есть надежда приблизиться с помощью метода проб и ошибок — опытным путем, конструируя проверяемые теории и критически их обсуждая с позиции существенных точек зрения — к истине, разумеется, осознавая при этом, что достоверности нам никогда не достичь. У нас есть все основания полагать, что приверженцы идеи обоснования исходили в целом из совместимости поиска истины и стремления к достоверности. Потому для них принцип обоснования был относительно неproblemатичным. Однако лишь теперь в ходе развития классической концепции рациональности обнаружилось указанные выше трудности, поставившие ее под сомнение, вследствие чего существенным образом изменилась теоретико-познавательная проблемная ситуация. В этой ситуации попперовский постулат критической проверки и ос-

нованная на нем методология предлагались в качестве альтернативы, оказавшейся предпочтительней с познавательной точки зрения.

Это решение проблемы имеет, впрочем, своим преимуществом то, что в рамках его вообще не может возникнуть упомянутая выше трилемма Мюнхгаузена, поскольку она следует исключительно из попытки найти архимедову опорную точку познания. Но тем самым методология критической проверки, предлагаемая вместо методологии достаточного обоснования, может довольствоваться тем, что не существует такой архимедовой опорной точки, разве только самим ее создать. Но в таком случае она ничего не стоит. Трилемма преодолевается тем, что стали исходить из иного понимания всей проблемной ситуации. Новое решение проблемы устраняет трудности, бывшие камнем преткновения для ориентированных на идею обоснования прежних попыток. Решение проблемы следует непосредственно из того, что принцип обоснования из статуса *догмы* — или, если хотите, самоочевидности (нечто само собою разумеющегося) — превращается в проверяемую *гипотезу*¹² и вступает в конфронтацию с альтернативной гипотезой, принципом проверки.

Новая концепция рациональности, воплощенная в принципе критической проверки, отличается от классического учения, прежде всего, тем, что она не требует апелляции к каким-либо догмам и не допускает догматизации в решении проблем какого бы ни было рода — метафизических или научных теорий, этических систем, исторических тезисов или практических, а, следовательно, и политических предложений. Тем самым отвергается одновременно и всякое *требование непогрешимости* какой-либо инстанции в пользу последовательного *фаушбиллихча*. Кто приписывает какой-нибудь инстанции — разуму, интуиции или опыту, совести, воле или ощущениям, человеку, группе или классу людей, например, сановникам — в более или менее ограниченной сфере знания или решений непогрешимость, тот фактически утверждает, что данная инстанция при соответствующих обстоятельствах никогда не может ошибаться. \ Данное утверждение явно идет дальше, чем тезис, согласно которому} эта инстанция в сущности высказывает в известном случае истину с более или менее большей достоверностью, следовательно, фактически не ошибается. Тезис о непогрешимости имеет смысл лишь в отношении общего класса случаев. Он утверждает *невозможность* заблуждения данной инстанции при определенных обстоятельствах, следовательно, он склонен догматизировать определенные высказывания, требования или решения, поскольку в нем содержится фактически догматизация *всех* элементов определенного класса высказываний. Потому всякий *инфачлибиллизм* (*непогрешимость*) оказывается *потенциальным догматизмом*. *Последовательный критицизм*, не допускающий никаких догм, напротив, включает в себя с необходимостью

Разумеется, что слово «гипотеза» в широком смысле слова использовано здесь в общепринятом значении.

" Об этом см.: *Robinson R. An Atheist's Values. Oxford. 1964. S. 207 ff.*

фаллибилизм в отношении любой возможной инстанции. В то время, как классический рационализм возводит определенные инстанции — разум или ощущения — в эпистемологические авторитеты и потому считает их непогрешимыми и тем самым пытается выработать у них иммунитет от критики, ибо, в противном случае, цель достоверного обоснования оказывается недостижимой, то критический рационализм не может признавать больше никакой непогрешимой инстанции, а, следовательно, законной догматизацию определенных решений проблем. Не существует ни решений проблем, ни надлежашей инстанции для них, которые должны заранее уклоняться с необходимостью от критики. Можно даже согласиться с тем, что авторитеты, обладающие такого рода иммунитетом от критики, нередко характеризуются именно так потому, что их решения проблем имели бы меньше шансов устоять перед возможной критикой. Чем сильнее такого рода претензия, тем, по-видимому, больше подозрения в том, что за ней стоит страх перед открытием заблуждений, а это значит: страх перед истиной. К этому мы еще вернемся.

Контекст обоснования и контекст открытия: Характер методологии

Принцип критической проверки, равным образом, как и принцип достаточного обоснования, может пониматься как всеобщий постулат, учитываемый повсюду, где речь идет о решении проблем. И все-таки имеет смысл принять во внимание, прежде всего, последствия этого принципа для учения о науке, так как в этой области существуют относительно развитые и конкретные предложения для методического разрешения интересующих нас вопросов. Кроме того, науку можно рассматривать в качестве сферы социальной жизни, в которой принцип критической проверки, пожалуй, до сих пор на практике более всего осуществляется. Свобода от догм считается, по меньшей мере, в основной сфере науки как нечто само собою разумеющимся, даже если она, конечно, не грешит безусловным исключением таких норм. Часто создается такое впечатление, что теория познания и учение о науке со своими комментариями отстают от практики научной жизни.

И хотя сегодня в учении о науке начинает проводиться точка зрения последовательного критицизма, тем не менее, в нем еще обнаруживается целый ряд черт, кажущихся понятными лишь в рамках классического мышления обоснования. К ним относятся, прежде всего, часто встречающийся, по меньшей мере, имплицитно теоретический монизм, ставка на аксиоматический метод, находящийся на переднем плане при формировании и обосновании более предпочтительной теории, и вообще выделение статическо-структурных и формальных аспектов познания за счет его динамических аспектов, т. е.. пренебрежение развитием, конфликтом альтернатив, выбором между ними, что оказывается обычным явлением как в научной сфере, так и в других областях социальной жизни. Однако методология критической про-

верки не может быть направлена на то, чтобы придать научной практике вспомогательный характер при оправдании и закреплении определенных и без того доминирующих концепций. Напротив, она должна исходить из того, что важнее содействовать их критической оценке и пересмотру с целью облегчить процесс познания.

Правда, могут возразить, что она (методология критической проверки — *перев.*) является чисто прагматической точкой зрения, которая не может приниматься во внимание учением о науке как теоретической — возможно, даже формальной — дисциплине; но на это возражение можно дать относительно простой ответ: учение о науке, в силу его желания решать *методологические* проблемы, так же мало может быть *нейтральным*, как и философия морали.¹⁴ Разумеется, можно вполне разработать учение о науке, являющееся нейтральным постольку, поскольку оно пытается анализировать и объяснять действительные связи в сфере научной жизни, практикуемые среди них нравы и обычаи — включая «безнравственность» — представителей наук. Но на самом деле оно является, прежде всего, не чем иным, как социологической дисциплиной, *социологией* науки, каковой она уже фактически была, но не методологией в том значении, какое придается в нашем исследовании.¹⁵

С некоторых пор. для различения этих двух дисциплин и обсуждаемого ими комплекса проблем проводят обычно различие между *контекстом оправдания* или *контекстом обоснования* и *контекстом открытия* научного познания.¹⁶ которое до определенной степени фактически может быть полезным, несмотря на то, что его способ выражения внушает, с одной стороны, принятие идеи обоснования, а с другой — отождествление эвристики и психологии, навязывая тем самым и мнение, что психологические проблемы, социальные факты и в целом действительные связи не представляют никакого интереса для методологии, мнение, которого из-за господствующего еще и сегодня формализма придерживаются в вопросах учения о науке. К тому же утверждается, прежде всего, следующее. Во-первых, согласно критицистской концепции в так называемом контексте обоснования речь идет не об оправдании высказываний и системы высказываний, а о их критическом исследовании и оценке.

К вопросу о критике распространенного в аналитическом мышлении тезиса о нейтральности см., например: *Agassi J.* Epistemology as an Aid to Science: Comments on Dr. Buchdahls Paper // The British Journal for the Philosophy of Science. 1959. Vol. X. S. 135 ff.; см. также мою статью: *Konstruktion und Kritik*, 2. Auflage. Hamburg. 1975.

Исследования Куна, например, его книга "The Structure of Scientific Revolutions" носят обширный историко-социологический характер. И, напротив, см. критику методологического натурализма Карлом Поппером в его книге „Logik der Forschung“, а также рассуждения Виктора Крафта в защиту понятия критико-нормативного знания в его книге „Erkenntnislehre“ (Wien, 1960).

См.: *Reichenbach H.* Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge. Chicago, 1938. S. 3 ff.: это различие соответствует традиционному различению между *quaestio facti* и *quaestio juris*.

Во-вторых, в соответствии с задачей идеи обоснования эвристическая проблематика не может больше просто так исключаться из методологии, даже если оказывается несостоятельной определенная предпосылка, часто допускаемая в связи с обсуждением эвристической проблематики, а именно: должен существовать достоверный путь для приобретения знания.

И, наконец, в-третьих, в рамках методологии должны учитываться, по меньшей мере, существенные черты человеческой познавательной ситуации — а вместе с тем и действительные связи, играющие в ней определенную роль; а это значит, что надлежащий научный метод не должен конструироваться утопически.

Ориентация современных теоретико-научных исследований на анализ возможных формальных связей между высказываниями различного рода производит отчасти до сих пор впечатление, что учение о науке — это относится и к учению о практических науках — есть ни больше и ни меньше как *применение* — или даже часть — *формальной логики*¹ включая важные разделы математики, в лучшем случае привлекая, может быть, еще некоторые разделы семантики неестественных языков. Теперь, правда, едва ли возражают против тезиса, что логика и математика играют значительную роль для теоретико-научной проблематики, и все же прослеживается еще формальная тенденция к их ограничению; чем важнее оказывается логический контекст для оценки научных высказываний, тем невозможней становится рациональный анализ и критика познания, даже если пренебрегать внелингвистическим контекстом, в который погружены эти высказывания. К этому контексту относятся не только факты, выражаемые соответствующими высказываниями, но и факты, образующие контекст человеческой познавательной деятельности, а это значит: не только изолированная мыслительная и созерцательная деятельность отдельных индивидов, но и критическая дискуссия, как образец социальной интеракции, и институты, которые ее поддерживают или ослабляют, требуют или сдерживают. Следовательно, интерес представляет не только одна формальная логика, но и логика науки как социальное действие.

Уже в нашей критике классического учения о познании* мы имели дело с тезисами, выходящими за рамки чисто логического контекста, например, когда обсуждались содержащийся в этом учении вопрос о существовании вакуума, гипотеза о существовании независимой от контекста наблюдений и свободной от предрассудков интуиции, или утопический постулат об элиминации всех предрассудков. Уже сейчас хотелось бы заметить и заявить, что как раз привлечение психологических идей для решения теоретико-познавательной проблематики является большим заблуждением, и что речь идет именно о том, чтобы полностью исключить соображения такого рода из учений о познании или науке в пользу формального и, в лучшем случае, семантического анализов.

¹ О критике Альбертом классического учения о познании см. 1 главу «Трактата...» — прим. пер.

Но было бы очень сомнительным и опрометчивым пытаться избежать данной проблемы, ибо это означало бы, что в таком случае следовало бы истолковать в качестве эмпирика проблематику человеческой созерцательной деятельности или в качестве интеллектуала проблематику человеческой мыслительной деятельности как методически несущественную, так что было бы крайне затруднительно вообще провести четкое различие между обеими позициями. Кроме того, было бы все же невозможным защитить собственные рассуждения от возможного влияния результатов лингвистики, если занимаются языковыми фактами, что едва ли можно было избежать. Как только однажды была признана теоретико-познавательная значимость прагматического контекста — в смысле общепринятого сегодня различения синтаксиса, семантики и прагматики — осуществилось само по себе упомянутое выше ограничение учения о науке.

Уже анализ классической проблемы обоснования с необходимостью выводит нас за рамки формального контекста и требует учета прагматической точки зрения. Равным образом это относится и к попытке преодолеть классическое мышление обоснования путем применения идеи рациональной критики. Выбор между принципом достаточного обоснования и принципом критической проверки — это выбор в области прагматики, который, разумеется, среди прочего должен осуществляться с учетом логического контекста. Сам факт того, что проблема рациональности является не только формальной, но и прагматической проблемой, отнюдь не означает, что для ее решения можно было бы ограничиться анализом фактических связей в сфере научной жизни или попыткой их объяснить, как этого ожидают от социологии науки. Здесь речь идет, прежде всего, об определении научного метода, содержащего, как еще увидим ниже, не только формальный, но более того, фактический и социальный аспекты. Таким образом, разработка методологии критической проверки требует учитывать кроме формального, так же и лингвистический, среди прочего, и фактический контексты, являющиеся важными для решения проблемы человеческого поведения. Но включение прагматики отнюдь не означает санкционирование натуралистического ошибочного вывода в сфере учения о науке, вывода от фактических высказываний через сферу науки к высказываниям нормативным (долженствования) для этой области, а лишь говорит о необходимости учитывать человеческие возможности в методологии человеческого познания. В определенной степени методология есть не что иное, как фундаментальная технология для решения проблемы поведения, ориентированная на определенные ценностные точки зрения, которые тесно связаны со стремлением человека к познанию истины, а, следовательно, и к самой истине. *Принятие* определенного метода, включая и метода *критической проверки*, влечет за собой *моральное решение*,¹⁷ так как оно означает принятие

См.: *Popper K. The Open Society and its Enemies*, (1944). Princeton, 1950. S. 423: «Этика не является наукой, и хотя у нее нет рационального научного основания, тем не менее она образует эмпирический базис науки и рационализма»; впрочем, в 23 главе его книги находим анализ социаль-

имеющей большие последствия для социальной жизни методической практики, которая имеет большое значение не только для построения, разработки и проверки теорий, но и для их применения, а, следовательно, и для роли познания в социальной жизни. Предлагаемая критицизмом модель рациональности является проектом образа жизни, социальной практики и потому имеет этическое и, более того, политическое значение. Не будет преувеличением, а лишь констатацией простого и очевидного факта, если сказать, что *принцип критической проверки связывает, между прочим, логику и политику*.

Если мы теперь обратимся к указанному выше различию контекста открытия и контекста обоснования, то можем констатировать, что в рамках нашей точки зрения оно оказывается эффективным лишь постольку, поскольку его можно совместить как с опровержением методологического натурализма, так и с преодолением связанного часто с ним методологического-формализма. Методология науки поставляет критическую точку зрения для оценки научной практики и тем самым управляет практикой критики, содействующей прогрессу человеческого познания тем, что делает возможной проверку ошибочных взглядов. Она формулирует мораль научного мышления и научной деятельности, не нуждаясь, разумеется, при этом в безусловных нормативных правилах.

Диалектическое мышление: Поиск противоречий

Мы видели, что ориентация на классическую идею обоснования сводится к предпочтению консервативной стратегии в познавательном процессе, а это значит: к выбору поведения, позволяющего оградить прежние заблуждения от существенной критики и изменений и тем самым их сохранить. Этим торозится прогресс познания, который, вопреки прежним представлениям о правильно обоснованных истинах, осуществляется антиинтуитивным и антииндуктивным путем. Критицистская методология может исходить из того, что в зависимости от обстоятельств прогресс познания требует преодоления старых и укоренившихся привычек мышления и восприятия, которые сообразно принципу психической и социальной инертности имеют тенденцию противостоять любому такому изменению, и чем сильнее сопротивление, тем радикальнее и обширнее соответствующее новшество. Отстаиваемое в классическом учении требование о необходимости устранять до начала познания *все предрассудки* создает на первый взгляд впечатление, что оно противодействует радикальным образом этому эффекту инертности, но это — иллюзия. На самом деле оно исходит из утопической оценки человеческой познавательной ситуации, в которой к тому же крайне недооценивается возможное позитивное значение имеющихся предпосылок для познавательного процес-

ного аспекта научного метода. Динглер, как уже упоминалось, также признавал критическую основу науки. См. его книгу: „Philosophie der Logik und Arithmetik“ (S. 32).

са.¹⁸ Так называемые предрассудки, как они закрепляются в привычках мышления и концептуальных построениях, являются ведь, прежде всего, ни чем иным, как теоретическими концепциями, сформированными в рамках прежних решений проблемы поведения, а также предыдущими поколениями и образующими основу для решения последующих проблем. Едва ли можно согласиться с идеей,¹⁹ что эти концепции ошибочны и должны сразу же устраняться хотя бы уже потому, что они были наследованы, переданы традицией или приобретены в предшествующих ситуациях. Данная идея представляет собой *негативный генетический ошибочный вывод*, таким же ошибочным оказывается и представление, что дух можно полностью очистить от них, оно обычно мстит за себя тем, что за такими попытками «основательного» очищения познавательных усилий сразу же вновь появляются прежние предрассудки под маской теперь уже осознанных, очевидных и потому правильно обоснованных истин.²⁰ В таком случае стоящее за постулатом обоснования стремление к познанию сводится по сути дела к ничему иному, как к попытке найти надежные основания для прежних предрассудков, следовательно, то, что и без того считается само собою разумеющимся, сильнее закрепляется в собственном мышлении и действии.

Методология критической проверки должна отказаться от признаваемой классическим учением о познании фикции существования вакуума как не соответствующей действительным чертам человеческой познавательной ситуации и попытаться использовать с пользой для дела так называемые предрассудки для прогресса познания. А это значит, что не следует пытаться отвергнуть их целиком — что уже утопично, поскольку часто остаются неизвестными глубоко заложенные предрассудки, — кроме того, не следует стремиться обосновать их — что всегда возможно, — а необходимо в зависимости от обстоятельств по возможности проверить данные предрассудки через их последствия. Следовательно, речь идет о том, чтобы обсуждать их не как *догмы*, а как *гипотезы*, которые в процессе важных для них проверок могут быть в принципе отвергнуты. В таком случае следует по возможности обнаруживать или даже создавать такого рода проверочные ситуации. Таким образом, если желают приблизиться к истине, то для этого необходима не апелляция к конечным и достоверным *основани-*

Об этом см.: *Popper K. The Open Society and its Enemies*. aaO. Kap. 23; Ders., *On the Sources of Knowledge and Ignorance*. aaO; а также: *Sanders C. Peirce Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen*; abgedruckt // *Sanders C. Peirce Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus*. hrsg. von Karl- Otto Apel, Frankfurt. 1967. S. 184 ff.

¹⁸ По «той проблематике см.: *Popper K. Towards a Rational Theory of Tradition* (1949); в его сборнике статей: *Conjectures and Refutations*. aaO. S. 120 ff.; а так же мою статью: *Tradition und Kritik // Club Voltaire II. Munchen, 1965. S. 156 ff.*; см. так же: *Medavar P.B. Tradition: The Evidence of Biology li Medavar P.B. The Uniqueness of the Individual*. London, 1957. S. 134 ff.

¹⁹ Можно вспомнить, например, Декарта, на «универсальное сомнение» которого ссылается Пирс в указанной выше его книге, в частности, его доказательства бытия бога или его «трансцендентальные» усилия, часто понимаемые как лишь стремление оправдать традиционный способ мышления как «необходимый», а это значит, что в основе его лежит невозможность представить себе нечто необычное, т. е. отсутствие фантазии.

ям, а поиск важных несовместимых инстанций, а это значит: поиск *противоречий*.

Если попытаться определить роль *логики* в таком процессе, то можно сказать, что она рассматривается здесь *не как инструмент позитивного обоснования, а как органон критики.*²¹ Соответственно методология так же ориентирована *не* подобно классической методологии на *закон достаточного основания, а, напротив, на методологический вариант закона исключения противоречия*, который можно сформулировать приблизительно так: Постоянно ищи существенные противоречия с целью подвергнуть прежние убеждения риску разрушения, так что у них есть возможность оказаться достоверными. Следовательно, этот поиск рекомендуется не потому, что были бы желательны противоречия сами по себе и они должны были бы сохраняться, или даже не потому, что так было бы справедливее по отношению к противоречивому характеру реальности, а потому, что при внезапном возникновении существенных противоречий в силу принципа непротиворечивости следует пересмотреть свои убеждения.²² Таким образом, этот принцип применяется здесь методически обходным путем, а именно: не так, что просто примиряются с любой непротиворечивой системой, что было бы относительно простым и выгодным делом, а так, что ищут противоречия, чтобы форсировать дальнейшее развитие мышления. При этом необходимость в ревизии следует из того, что нельзя устранить принцип непротиворечивости без крайне нежелательных последствий: в таком случае становятся возможными любые утверждения.²³

Если использовать данный принцип указанным образом, то получается метод, который с некоторым правом можно именовать ясно и однозначно «*диалектическим*», соответствующим давней философской традиции.²⁴ Причиной путаницы, вызванной философскими выходками немецкого

²¹ См.: *Popper K. Science: Conjectures and Refutations (1953) // Conjectures and Refutations. aaO. S. 33 ff., 64.*

²² На этот момент ясно указывает Карл Поппер в своей критике диалектического мышления: см. его статью "What is Dialectic?" (1940) в книге: *Conjectures and Refutations. aaO. S. 312 ff.*; немецкий вариант: „Was ist Dialektik?“ в книге: *Logik der Sozialwissenschaften. hrsg. von Ernst Topitsch. Köln-Berlin, 1965. S. 262 ff.*; см. так же критику гегелевского диалектического метода Эдуардом фон Гартманом в его книге: *Ober die dialektische Methode. Berlin, 1868. S. 38 ff.*

²³ См. В связи с этим 2 раздел наст. книги. Как таковая непротиворечивость является всего лишь логическим минимальным требованием для познания. Потому чисто когерентная теория истины недостаточна. Требование непротиворечивости приобретает интерес с методической точки зрения только тогда, когда в него включается активный поиск существенных, но несовместимых с прежними знаниями идей и наблюдений.

²⁴ Об этом см.: *Hartmann E. Dialektik vor Hegel. aaO. S. 1 ff.* Попперовский критицизм есть не что иное, как дальнейшее развитие этого старого диалектического метода — с учетом критики извращения его Гегелем, причем оказывается, что этот метод является одновременно и методом естествознания; см. об этом предыдущую ссылку на его: *Logik der Forschung. aaO. S. 27.* а также его анализ в „Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaft“ (1957) в книге: *Theorie und Realität. 2. Auflage. Tübingen, 1972. S. 29 ff.*; см. так же: *Paul K. Feyerabend Problems of Empiricism / Beyond the Edge of Certainty, aaO, Joseph Agassi, Science in Flux. Dordrecht. Boston 1975. S. 9 ff.*; о диалектическом обосновании математических проблем см.: *Lakatos I. Proofs and Refutations. The logic of Mathematical Discovery, ed. By John Worrall and Elie Zahar. Cambridge. 1976.*

идеализма в применении термина «диалектика» ^ могла быть попытка избежать этого слова, но отказываться от его использования нет никаких причин, пока не возникает неясности в его применении. Уже в досократовской диалектике, точнее, в школе элеатов, оперировали разработкой «гипотез» и так называемым методом косвенного доказательства, который был направлен на вывод противоречий, из чего делалось заключение об ошибочности определенных утверждений.^ методом, вошедшим затем, прежде всего, в математическое мышление. Однако идея использовать методически логическую связь с целью сделать возможным значимый дедуктивный аргумент по обращению негативного значения истинности, может быть обобщена и вообще возведена в соответствие с принципом обоснования в основную идею научного и, более того, критического метода. Следовательно, этот метод является диалектическим постольку, поскольку он придает большое значение поиску и устранению противоречий, процессу диалога, например, дискуссии между собеседниками. Он потому именуется *негативным* методом, что от него зависят не только *возможность* позитивного обоснования и соответствующие усилия по обоснованию, но и *возможность опровержения* и усилия по опровержению, из которых, разумеется, затем можно вывести предварительное подтверждение. Конечно, определяющей характеристикой указанного метода является не одно лишь устранение противоречий, ибо эту цель можно в любом случае очень легко достичь, если готовы отказаться от содержания и объяснения. Таким образом, речь идет о конструировании достоверных теорий, представляющих интерес для познавательной цели.

Теперь ясно, что в контексте этого принципа мышление — как это имеет место в случае с постулатом обоснования — не способно консервировать убеждения и стагнировать познание на его прежнем уровне, а, напротив, направлено на преодоление былого состояния знания и пересмотр существующих убеждений. Усилия направлены не на оправдание существующего посредством сведения к достоверным основаниям, а на его опровержение путем подтверждения противоречий. Таким образом, можно действительно сказать, что *диалектика* и *развитие* в Определенном смысле связаны друг с другом, в то время как, с другой стороны, связанное с теоретическим монизмом *аксиоматическое* мышление в силу его стремления к надежному фундаменту имеет тенденцию к *инертности*, к закреплению уже достигнутого. В этой связи было бы интересно заметить, что термин

Об этом см.: *Topitsch E.* Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie. Nernvied und Berlin. 1967: а также соответствующие разделы в его книге: Sozialphilosophie zwischen Ideologic und Wissenschaft. 2.Auflage. Nernvied und Berlin. 1966.

См. об этом следующие работы: *Szabo A.* Anfange des Euklidischen Axiomensystems / Zur Geschichte der griechischen Mathematik. Darmstadt. 1965. S. 355 ff. und: Greek Dialectic and Euclids Axiomatics *H* Problems in the Philosophy of Mathematics, ed. By Imre Lakatos. Amsterdam. 1967. S. 1 ff.; где доказывалось, что метод греческой математики, как он представлен прежде всего в евклидовой аксиоматике, возникает из досократовской диалектики. Об этом факте забывают наследники гегелевской диалектики.

«аксиома» — равным образом как и термин «гипотеза» — происходит диалектически из греческой математики,² и что он первоначально означал не несомненную и самоочевидную истину или лишь «правдоподобное предположение», а просто «требование», что значит, не более как утверждение «о достижении согласия между участниками диалога»,²⁸ т. е. он служил предпосылкой для аргументации. Аксиомы евклидовой геометрии как образец правильно организованной системы знаний, которая должна была быть в течение столетий идеалом для построения науки, стали явно претендовать позже на статус несомненной истины, что привело к их догматизации; они сохраняли данный статус до открытия неевклидовых геометрий. Несмотря на это потрясение идеал аксиоматизации как образец достоверно значимых знаний в большинстве случаев оставался связанным до сих пор с идеей обоснования. Считали, что с помощью аксиоматического метода можно повысить достоверность «глубинных оснований частных наук».²⁹ По меньшей мере, в рамках узкой области математики и метаматематики идеал достоверности оставался в большинстве случаев незыблемым. Только теперь, как представляется, принципиальный фаллибилизм вторгается и в эту область знания, вследствие чего терпят крах все программы обоснования.³⁰ По-видимому, математика также не является островком достоверности в океане, впрочем, ошибочного знания. Таким образом, у нас есть все основания заново переосмыслить роль аксиоматического мышления и значение аксиоматического идеала для построения всей области знания. Поскольку за идеалом аксиоматического построения всей науки, ее конструирования в качестве исчисления, в котором просматриваются и могут контролироваться все отношения логической зависимости, стоит фундаменталистская точка зрения, что посредством его реализации преодолеваются раз и навсегда противоречия, различие мнений и разногласия, что все решения в познавательной области и даже за ее пределами могут быть заменены в известной степени расчетом, идея, сыгравшая, как известно, значительную роль в философском мышлении — например, у Лейбница³¹ и его последо-

²⁸ Об этом см.: Szabo A. Antange des euklidischen Axiomensystems. aaO. S. 401 ff.

²⁹ Так, Сабо на стр. 458 указанной выше работы приходит к выводу, что «дедуктивная математика с самого начала была частным случаем философии, точнее: частным случаем диалектики элеатов».

³⁰ См.: Hilbert D. Axiomatische Denken (1918) // Hilbertiana. Darmstadt 1964. S. 3 und passim; о критике различных программ по обоснованию математического знания см.: Lakatos I. Infinite Regress and Foundations of Mathematics. aaO. S. 165 ff.

³¹ См. об этом кроме указанной в предыдущем примечании работы Лакатоса статью: Laszlo Kalmar Foundations of Mathematics — whithwr now? // Problems in the Philosophy of Mathematics, ed. by Imre Lakatos. Amsterdam, 1967. S. 187 ff., а также дискуссию по этому вопросу.

³ См., например, его рассуждения о плане книги о реальной всеобщей науке в одной из незаконченных работ, в которой есть следующий характерный пассаж: «...исчисление... имеет отношение ко всем нашим рассуждениям и... строится не менее строго, чем арифметика или алгебра. С его применением могут быть навсегда покончены споры, поскольку они разрешимы на основе данных: и стоит только взяться за перья, как уже будет достаточно, чтобы двое спорящих, отбросив словопрения, сказали друг другу: *бавайте посчитаем!*» Работа опубликована в: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. 7. Band, hrsg. von C.J.Gerhardl.

вателей. то имеем здесь эпистемологическую утопию, которую фактически можно рассматривать, вопреки намерениям ее сторонников, как последовательное выражение статической модели рациональности, несовместимой в существенном отношении с представленным здесь идеалом критического и — в уточненном выше смысле — диалектического метода. Разумеется, в рамках этого метода аксиоматизации вполне возможны в качестве временной компоненты процесса научного познания, так как необходимый для них принцип непротиворечивости ни в коем случае здесь не выбрасывается за борт, а определенным образом методически используется. Как мы видим, речь идет не о диалектике, которая должна преодолеть логику, а о диалектике, пользующейся преимущественным образом логикой для прогресса познания, не допуская при этом, что ум. способность к постижению истины и решению всегда идут рука об руку, и что постижение истины идеальнее всего должно достигаться в зависимости от обстоятельств с помощью расчета, если только удастся найти для этого подходящий базис.

Конструирование и критика: Теоретический плюрализм

Для исследования последствий критического рационализма в области учения о науке можно исходить из того, что в научном мышлении стремятся к познанию состояния действительного мира и тем самым к теориям, обладающим по возможности большей объяснительной силой и по возможности глубже проникающих в структуру реальности,³² к теориям, о которых мы можем предполагать, что они приближаются, насколько это возможно, к истине, хотя и никогда не могут достичь достоверности об этом. Уже отсюда ясно, что в принципе это зависит не от генезиса таких теорий, а от их созидательной силы и возможности их проверить. Между прочим, это означает, что их происхождение из метафизических концепций не воспринимается с позиций критического учения о науке как недостаток, тем более, что такие концепции — обычно имеются в виду лишь концепции досокрытиков — могут оказаться с научной точки зрения крайне плодотворными. Наука развивается поступательно не благодаря ни выводу с помощью дедуктивного метода достоверных истин из очевидных интуиции, ни выводу с помощью индуктивного метода такого рода знаний из очевидных восприятий, а,

Hildesheim. 1961. S. 26, 65. (Русский перевод: *Лейбниц Г.В.* План книги, которая будет называться: «Начала и образцы новой всеобщей науки...» *Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. Т. 3. М., 1984. С. 444-445.). Между прочим, эта идея Лейбница, по-видимому, вдохновила мышление Бертрانا Рассела и неопозитивизм.

* См.: *Popper K.* Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaft. aaO: а так же его работы: Truth, Rationality, and the Growth of Scietic Knowledge <7 Conjectures and Refutations. aaO. S. 215 ff". Кроме того. см. мою книгу: *Traktat Ober rationale Praxis.* Tubingen. 1978.

Об этом см.: *NietzscheF.* Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Dritter Band der Schlechta-Ausgabe. Darmstadt, 1966. S. 349 ff. (Русский пер.: *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 192-253.), а так же: *Popper K.* Back to the Presocratics (1958) / Conjectures and Refutations. aaO. S. 136 ff.

напротив, благодаря умозрительному рассуждению и рациональной аргументации, конструированию и критике, и в обоих случаях метафизические концепции имеют значение, а именно: сломить посредством поставки антиинтуитивных и антииндуктивных идей наши привычные способы мышления и восприятия и набросать для реальных отношений схему возможных альтернативных объяснений, позволяющих критически осветить прежние убеждения. Такой конструктивной и критической метафизике противостоит догматическая метафизика, которая либо развивается лишь для того, чтобы стагнировать прежнее состояние научного мышления, либо даже изолирует себя целиком от научного мышления, чтобы полностью сохранить любым способом иммунизированную от возможных исследовательских результатов картину мира. Вследствие чего позитивистский принцип бессмысленности оказывается сомнительным и рекомендуется правильно осветить отношение науки и метафизики и фактическое значение философской спекуляции для познания. При этом важно не оценить в целом метафизические концепции в себе и для себя, а вскрыть существенные различия между ними, чтобы иметь возможность использовать их спекулятивный и критический потенциал для прогресса познания.

Если важно развивать по возможности всеобъемлющие теории большой объяснительной силы, то уже из этого становится понятной возможная польза метафизической спекуляции, а именно: из нее часто возникают, хотя бы эскизно, всеобъемлющие теории для истолкования реальности, которые могут представлять интерес при определенных обстоятельствах для образования научных теорий. Они не могут быть применены непосредственно, а следовательно, и сразу же проверены, но в них тем не менее содержатся объяснительные точки зрения, а тем самым и научные исследовательские программы, поставляющие содержательные и проверяемые теории.³³ Разумеется, для этого необходимо, чтобы метафизические идеи воспринимались не как интуитивное знакомство с априорной действительностью — хотя бы потому, что они не могут быть опровергнуты фактами, а пытаться развивать их последовательно дальше до опровержимых теорий, способных конкурировать с прежними теориями, так как сам факт того, что такого рода концепции нахо-

" На большое значение метафизических идей для возникновения естествознания Нового времени, научной революции XVIII века указал, прежде всего, Александр Койре. Он показал, что с их помощью была разрушена старая космометафизика и на ее месте создана метафизическая основа для построения новой науки. Об этом см. его: *Etudes Galileennes*. aaO, и его: *Newtonian Studies*. aaO. См. так же интересную книгу: *Buntz E.A. The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*. London. 1924. 2. Auflage. London, 1932.

См. примечательное описание Ницше в: *Die Philosophie tin tragischen Zeitalter der Urieehen*. aaO. S. 361 ff. а так же: *Popper K. The Nature of Philosophical Problems and their Roots in Science* (1952) .: *Conjectures and Refutations*. aaO. S. 66 ff.: *Paul K. Feyerabend How to be a (,rood Empiricist — A Plea for Tolerance in Matters Epistemological*. aa(): *Watkins J.W.N. Confinnable and Influential Metaphysics*. *Mind*. LXVII. № 267. 1958. S. 344 ff.: *Radnitzky O. fiber empfehlenswerte und verwerfliche Spielarten der Skepsis*. aaO; *Agassi J. Science in Flux*. aaO; а так же мое Введение в: *Die okonomische Tradition im soziologischen Denken*. в моем сборнике статей: *Marktsoziologie und Entscheidungslogik*. Neuwied-Berlin. 1967.

дятся еще вне конкуренции, расценивается с позиции принципа критической проверки как недостаток, который следует устранить. С другой стороны, из этого явствует и бесплодность всех попыток воспрепятствовать разработке таких концепций — например, потому, что они до сих пор не соответствуют хорошо обоснованным теориям — уже на первоначальной стадии их развития. То обстоятельство, что метафизические концепции не могут быть опровергнуты сразу же фактами, не является еще достаточным основанием не воспринимать их всерьез, тем более, что они могут быть несовместимы с научными теориями, а их отбрасывание *с порога* означало бы лишь, что не используется заложенный в них критический потенциал, следовательно, современное состояние научного познания было бы истолковано как нечто незыблемое.

Таким образом, мы подошли к важной составной части методологии критической проверки, а именно: к *теоретическому плюрализму*. Если, как показывает критический анализ постулата обоснования, нельзя никогда с достоверностью доказать, что определенная теория истинна, даже тогда, когда кажется, что она решает поставленные перед ней проблемы, то в таком случае стоит *искать* постоянно *альтернативы*, другие теории, которые по возможности лучше, потому что они обладают большей объяснительной силой, чтобы избежать определенных ошибок или преодолеть вообще трудности, с которыми не справлялись прежние теории. В целом, как показывает история науки, любая теория имеет какие-то недостатки.³⁶ Она не справляется целиком с определенными фактами, должными в свете ее объяснительных возможностей расцениваться как аномалии, исключения или отклонения, которые она все-таки надеется в перспективе преодолеть. Но в большинстве случаев уже потому менее склонны отказываться полностью от этих трудностей, что она все же позволяет структурировать проблемную ситуацию, которая, в противном случае, оставалась бы неструктурированной,³⁷ позволяет установить границы, в пределах которых можно вычленять проблемы и решения. «Мысль может выражаться в разных формах; научная теория не исчезает, если она заменяется другой».⁸ Разумеется, совершенно ошибочно считать, что все трудности могут

³⁶ Это относится также и к области развитых наук; см. об этом книгу: *Kuhn T. The Structure of Scientific Revolutions*. Никто из специалистов не будет оспаривать, что эта идея касается и социальных наук, например, внутренней структуры относительно развитых теорий экономической традиции; см. мою книгу „*Marktsoziologie und Entscheidungslogik*“, а так же мои статьи: *Zur Theorie der Konsumnachfrage*, *Jahrbuch fflr Sozialwissenschaft*. Bd.16, 1965. S. 139 ff.; и: *Erwerbsprinzip und Sozialstruktur*, *Jahrbuch fflr Sozialwissenschaft*. 1968. Heft 1.

³⁷ О значении намерений структурировать неструктурированные ситуации мы знаем в некоторой степени из психологических исследований; см. об этом, например: *Sherif M., Carolin W. Sherif An Outline of Social Psychology*, rev. Ed. New York, 1956; *Sherif M., Carl I. Hovland Social Judgment. Assimilation and Contrast Effects in Communication and Attitude Change*. New Haven-London, 1961; *Festinger L. A Theory of Social Comparison Processes, Human Relations*. Vol. VII. 1954. S. 117 ff. Что результаты этих исследований представляют интерес так же и для учения о науке, это может оспаривать лишь тот, кто намерен очистить эту дисциплину от всех эмпирических примесей, что, конечно, соответствует господствующему формализму.

³⁸ Так пишет Александр Койре в: *Galilee et la Loi d' Inertie*. Статья помещена в: *Etudes Galileennes*. aaO. S. 181 f; где он обратил внимание на то, что в свое время *не довольствовались* противопоставлением аристотелевской физики и метафизики, подобно дерзкому и ради-

зумеется, совершенно ошибочно считать, что все трудности могут быть преодолены в рамках прежней теоретической концепции, старой парадигмы. Для их преодоления, необходимо, может быть, даже радикальное изменение метафизической границы отношений, как это имело место, например, при переходе от аристотелевской к новоевропейской картине мира. Отсюда очевидна конструктивная и критическая роль метафизики в прогрессе познания.

Если исходить из того, что теории стремятся ограничить поле действия возможного события, то можно сделать вывод, что его новое ограничение путем изменения теоретической установки постулирует в определенной степени в зависимости от обстоятельств кажущееся невозможным в качестве возможного, а казавшееся до сих пор возможным в качестве невозможного. Таким образом, в этом смысле можно отстаивать концепцию *невозможного*, а это значит, создавать *не обусловленные* современным состоянием науки *возможности*, но данное обстоятельство не может служить основанием, чтобы их с порога отвергать. Здесь критическая *метафизика* может выполнять для *научного* мышления ту же самую функцию, что *утопия* для *политического* мышления:⁴⁰ подобно утопии, цель которой заключается в радикальном изменении современного состояния человеческого общества, метафизика направлена на радикальное преобразование нынешнего состояния познания. Таким образом, обе включают в себя отрицание существующего, критический потенциал, использование которого, конечно, нуждается в выработке конкретных альтернатив, поскольку существующее научное знание так же не может быть заменено метафизикой, как и современное общественное состояние не может быть заменено состоянием, превосходящим утопией — это значит, конструируемым в социальном вакууме. Конкретизация метафизики осуществляется посредством разработки теоретических альтернатив, а конкретизация утопии — разработкой институциональных альтернатив.⁴² В обоих случаях должно быть ясно, что обнаруживаемое в результате проверки противоречие принуждает к непредвиденному пересмотру реальности. Попытка избежать критического диалога с реальностью — попытка скачка на высший уровень — приводит в обоих случаях к подавлению критики и господству устойчивой, некорректируемой системы. Таким образом, речь идет не только о том, чтобы использовать критический потенциал

кальному Джордано Бруно. Нужна была, кроме того, новая физика на основе такой метафизической концепции.

³⁹ Так, никак не является обоснованным возражение против марксовской социологии или против познавательной программы марксизма, что своим возникновением гегелевская метафизика обязана побочным рождением, как считает Роберт Тукер. См. его интересную книгу: *MarxK. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos*. MOnchen, 1963. S. 218 ff. und 288 ff. Напротив, возвращение марксизма в рамках диалектического материализма к чисто метафизической схоластике заслуживает с критическим взглядом негативной оценки, потому что мы имеем здесь яркий пример догматической метафизики.

⁴⁰ Этой мыслью я обязан Паулю Фейерабенду.

⁴¹ Об этом см. инструктивное изложение Лешека Конаковского в: *Der Sinn des Begriffes «Linke»* в его книге: *Der Mensch ohne Alternative*. München, 1960. S.142 ff.

⁴² См. VII главу настоящей книги.

таких концепций, следует попытаться их самих так же подвергнуть действительной критике, следовательно, настолько их развить, чтобы они разбились о реальность, при чем в случае с утопией думается, что наши знания о действительных связях и отношениях мы можем использовать для осуществления проверки так, чтобы удержать в определенных границах издержки такого краха.

Таким образом, мы вплотную подошли к обсуждению критической функции мышления альтернативами, а, следовательно, и теоретического плюрализма. Как уже упоминалось, методологию достаточного обоснования связывают обычно с теоретическим монизмом, который при определенных обстоятельствах так аргументирует господствующую теоретическую точку зрения по отношению к возможным — и, по возможности, еще неразвитым — альтернативам, что их едва ли можно рассматривать в качестве конкурентов. Речь идет о том, чтобы превратить их в надежную теорию и надежно и достоверно обосновать, при определенных обстоятельствах довести их обоснование до глубинных оснований в том случае, если до этого оно было недостаточным, и посредством их незначительных модификаций привести в соответствие с реальностью. Этой цели, как мы знаем, можно достичь при условии, что готовы окупить издержки этого дела,⁴³ состоящие в ослаблении содержания и объяснительной силы теории, и в ее закреплении в догматической метафизике.⁴⁴ Наконец-то все существенные факты будут интерпретироваться не только *в свете* соответствующей теории, но и в *своем значении*, которое всегда может быть достигнуто посредством введения надлежащих *ad hoc* гипотез, тем более, что не подвергается сомнению значимость теоретического мышления для наблюдений. С критицистской точки зрения можно сказать, что такого рода теории фактически изымаются из научного обращения, даже если они используются еще внутри институциональной сферы науки, так как научные учреждения — университеты, исследовательские институты, академии и т. п. — ни в коем случае сами по себе не гарантируют обеспечение и сохранение критического мышления. В определенной степени они позволяют обезопасить сферу науки от внешних влияний, вследствие чего делают возможной относительно спокойную научную дискуссию; но они не всегда могут воспрепятствовать добровольному отказу от критики.

Таким образом, одним из следствий теоретического монизма является то, что факты используются лишь для иллюстрации или укрепления господствующей теории и потому они одинаково интерпретируются, но упускается из виду критическое значение контрфактов. Это объясняется отмеченным уже выше обстоятельством, которое я хотел бы обозначить как *невозможность теоретического вакуума* и в качестве частного случая следует из упомянутой выше тенденции к структурированию неструкту-

⁴³ Вспоминается предложенный Динглером метод вытяжения, который, как показывают исследования Куна, нередко применяется в научной практике.

⁴⁴ См.; Paul K. Feysabend How to be a Good Empiricist aaO. S. 3 Й.

рированной ситуации. Обеспечение научной деятельности по решению проблем зависит от успешного структурирования проблемной ситуации, нуждающегося в установлении теоретических, хотя еще и недостаточных границ отношений, так что при наличии лишь одной теории функцию по установлению таких границ она квазиавтоматически берет на себя. Даже если теперь с позиций критического эмпиризма на передний план ставится проверка этой теории, а, следовательно, и поиск контрфактов — при определенных обстоятельствах следует даже пытаться их экспериментально установить — то все же вряд ли удастся избежать при внезапном обнаружении в дальнейшем противоречивых фактов не думать в контексте этих теоретических границ. И все-таки за неимением альтернатив сохраняют критикуемую на основе контрфактов теорию, поскольку для выражения тех же самых явлений, ситуаций и проблем используют теоретические границы, для которых эта теория дает интерпретации и решения. Единственный способ структурирования имеет в некоторой степени характер монополевой ситуации. В таком случае нет ничего странного в том, что имеющаяся в распоряжении критика оценивается слегка негативно и существующие трудности преодолеваются с помощью метода вытяжения.

Уже на этом основании методология критической проверки считает необходимым осуществлять не только *поиск контрфактов*, но в первую очередь *поиск альтернативных теоретических концепций* с целью сделать возможными конструирование и применение конкурирующих теоретических границ, а вместе с тем и иные решения проблем. В рамках таких конкурирующих теоретических установок уже установленные, но теоретически «неосмысленные» аномалии сохраняют свое значение для объяснения реальных событий.⁴⁵ Более того, наличие одной или нескольких теоретических альтернатив нередко позволяет устанавливать или даже восстанавливать факты, несовместимые с прежней привилегированной теорией и потому могущие содействовать ее опровержению.⁴⁶ Альтернативная теория может приводить к экспериментам, обнаруживающим несовместимую со старой теорией производимость явлений. Эксперимент, результаты которого ставят под сомнение не только существующую теорию, но и, более того, означает успех теоретической альтернативы, имеет гораздо больше шансов быть интерпретированным в качестве критической инстанции. Относительно концепции, которая объясняет кроме уже объясненных до этого фактов еще и противоречащие прежней теории факты, и, более того, объясняет еще, например, почему она в одних ситуациях приближает к пра-

⁴⁵ См. упомянутые выше исследования Куна, рассуждения Эткинса в связи с критикой теоретического закона эффекта обучения в рамках теории ожидающего поведения в: *Atkinson J.W.* An Introduction to Motivation. Princeton, Toronto, London. New York, 1964. S. 292 ff; или обсуждение аномалий в экономическом мышлении, в отношении которого, разумеется, выдвигаются определенные возражения. В связи с этим см. мою статью о теории потребления.

⁴⁶ Об этом см., например: *Paul K. Feyerabend* A Note on the Problem of Induction // *The Journal of Philosophy*. 1964. Vol. LXI. S. 349 ff.

вильному решению, а в других — приводит к более или менее очевидным отклонениям, эту старую теорию трудно сберечь от краха посредством стратегии иммунизации, так как в любом случае ее значение для познания незначительно. Таким образом, теоретический плюрализм является средством, препятствующим *догматизации* теоретических концепций и превращению их в метафизическую научную систему, защищенной критическим иммунитетом, и потому может содействовать *критическому* применению альтернативных метафизических концепций.

Этим намечены основные мероприятия по реформе эмпиризма, каковой она должна быть с позиций критицизма. Данная реформа не пренебрегает, например, значением опытных данных для образования теорий, на что справедливо всегда указывал эмпиризм. Но она исключает догматизацию опыта, представляющую в такой же степени большую опасность для эмпирического мышления, как, например, догматизация интуиции или разума — постоянную опасность для интеллектуализма. Ей удастся этого достичь тем, что — часто не совсем сознательно — она учитывает теоретическую нагруженность так называемых эмпирических данных, которая как раз, если о ней забывают, навязывает переоценку независимости эмпирического базиса теоретического мышления и тем самым содействует некритическому обсуждению и стагнации тех теорий, понятийный аппарат которых выражает этот базис. Только когда таким путем развенчивается эмпирический миф о фактах, можно активизировать критическую функцию фактов для образования теорий. Парадоксальным образом этот миф сказывается даже вполне вопреки собственным интенциям эмпиризма — на то, что определенные теории *уклоняются* от проверки с помощью фактов. Следовательно, он превращает эмпирическую тенденцию в свою противоположность, подобным образом, например, интеллектуалистский миф о фактах, основывающийся на очевидности интуиции, мешает фактически образованию теорий, поскольку он содействует в конечном итоге лишь общепринятым уже существующим теориям не в пользу теоретической спекуляции и возможной благодаря ей критики.

Благодаря этой ревизии преодолевается как в отношении образования теорий, так и в отношении наблюдения позиция пассивизма, господствовавшая в классическом учении о понимании процесса познания. На место — чувственного или духовного — *созерцания* выступает конструирование и эксперимент, следовательно, человеческая *активность*, трансформирующая результаты способности воображения в символические конструкции и проверяющая их посредством мысленных и реальных экспериментов. т. е. посредством активного вмешательства с целью оценить их продуктивность, а тем самым и их относительную надежность. Таким образом, познание движется между конструированием и критикой, оно является частью человеческой *практики*, в ходе которой должны сталкиваться *решения*. Теория познания, а с ней также и учение о науке есть теория этой практики, которая предоставляет для нее методические установки, основания для рациональных решений, а также критические точки зрения для оценки ее результатов и методов. Но если познание представляет собой

часть человеческой практики, то нет никакого смысла проводить различие между теоретическим и практическим разумом и противопоставлять познание и решение, как это имеет место в учении о познании, трактующее познание как открытие разума или ощущений, т. е. как результат восприятия. В теории познания и учении о науке, поскольку оно имеет методологический характер, речь идет об опыте содействовать рациональности решений, а вместе с тем и рациональности человеческой практики в определенной области социальной жизни тем, что оно делает возможной существенную критику в данной области. Но тем самым проектируется концепция рациональности, которая, как оказывается, могла бы иметь последствия для всех сфер социальной жизни.

Перевод с нем. *Виктора Майора*

Ханс Альберт

Критика чистой герменевтики

Априоризация обыденной мысли и наука

В тесной взаимосвязи с отказом от предметного мышления мы находим у Хайдеггера постоянные попытки денонсировать науку вследствие ее интенции держать в производстве чистое рации, холодный рассчлтышающий разум, который не в состоянии справиться со смыслом. Аналогичные попытки мы встречаем в испытавшей влияние немецкого идеализма философской мысли от Бенедетто Кроче, Макса Хоркхаймера и Герберта Маркуса до Юргена Хабермаса. Чистая, сущностная или своеобразная мысль может состояться, согласно утверждениям философов этого направления, только по ту сторону естественных наук, в области духа, где они сами обосновались. В точно таком смысле Хайдеггер старается, как уже упоминалось, отклонить всякую возможность рассматривать эмпирически обоснованный анализ как альтернативу своему¹ Dasein-анализу и сравнивать их в отношении их познавательной нагруженное™. Если в Dasein-анализе речь идет об описании обыденных феноменов с помощью сформированного частично под влиянием христианской традиции понятийного аппарата, то это отклонение ничем не оправдано, тем более что вышеозначенный анализ очевидно претендует на общезначимость и объяснительную ценность, хотя и не обязательно в строгом смысле этого слова, как это принято в научно-теоретических исследованиях.

Априоризация подобных высказываний — легко разгадываемый маневр, который фактически является только ширмой. Так, например, можно без дальнейшего рассмотрения легко отвергнуть вопросы о том, является ли анализ страха, предлагаемый Хайдеггером, справедливым по сравнению с иными методами, или возникает ли из психологических исследований по Время-переживанию возражение против его анализа Временности В-мире-бытия. Сравнивают, например, то, что Хайдеггер высказывает по поводу сущности языка, с исследованиями Карла Бюллера. У Хайдеггера сущность языка состоит в «сосредоточенности собирания бытия» — определение, выводимое из этимологии греческого слова «*logos*», вследствие чего возникает характер слов как «чистых знаков». В то же время семасиологический анализ Бюллера исходит из знакового характера слова и может таким образом разъяснить работу человеческого языка не в пример эффективнее хайдеггеровского анализа сущности, который *de facto* является не более чем словесными играми. Что должно скрываться за предложениями, вроде: «язык мог начинаться только из Подавляющего и Несокрытого, в просвете человека в бытии. В этом просвете язык был словесным становлением бытия — поэзией. Язык есть прото-поэзия, в которой человек поэтит бытие...»? Здесь читателю предлагается тезис о происхождении языка.

который без всякой оглядки на результаты исследования объявляет его необходимость, и более того, происхождение языка остается тайной: «Тайный характер принадлежит к сущности происхождения языка». Почему Хайдеггер противопоставляет свое видение языка только пришедшему из античности стремлению к дефинированию. вместо того, чтобы противопоставлять его результатам современных исследований в области языка? Очевидно, это связано с тем, что область сущего или сущности никак не соприкасается с результатами подобных исследований. Априоризм феноменологии, уже охватывающий сущность соответствующих феноменов до всякого исследования и не проверяемый его результатами, защищает его от скатывания на дно и без того ошибочно ориентированной науки.

В аналогичной манере Хайдеггер занимается сущностью техники. Исходя из того, что он сам называет «инструментальным и антропологическим определением техники», в которой она рассматривается «средством для цели» и «делом человека» — определение, которому он присуждает статус чистой справедливости — Хайдеггер пытается продвинуться к «истинному» определению техники, которое охватывает ее сущность. При этом он затрагивает аристотелевское видение каузальности, которое дает ему возможность этимологического рассмотрения. Результатом этого рассмотрения можно считать установку на то, что техника есть «не просто средство», а «способ демаскировки», так что открывается «совершенно иная область для сущности техники», а именно «область раскрытия». В этой области, полагает он. «сущность» техники, правда, современной техники. В противоположность ранней технике, раскрытие осуществляется при ней не в производстве — она есть «вызов, предъявляющий к природе чрезмерные требования поставлять энергию, которая как таковая может вызываться и аккумуляроваться». Сравнение современной гидроэлектростанции, «застраивающей» поток, со старым деревянным мостом, «встроенным» в поток, должно сделать это различие ясным. Если бы Хайдеггер вместо деревянного моста выбрал в качестве объекта сравнения водяную мельницу, в которой мельничный ручей был точно также «застроен», как поток в электростанции, то это важнейшее различие едва ли бы получилось. Этот ручеек был бы тем, что он есть — «элемент, обеспечивающий напор воды» из «сущности мельницы». Здесь мы столкнулись бы с раскрытием, которое имело бы «характер позиции в смысле вызывания». При этом появилась бы возможность дальнейших языковых игр, ведущих автора от «позиции» через «обработку» к «со-стоянию и со-ставу» (Bestellen к Bestand и к Ge-stell), и, наконец, к неподражаемому определению состава как собрания всех сопоставлений, составляемых человеком; состав требует разоблачения действительного как произведенного состояния — чем и управляется современная техника (и что не является собственно техническим в ней) (des Gestells als des „Versammelnde(n) jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen“, das also die „Weise des Entbergens“ sei, die „ini Wesen der modernen Technik« walte «und selber nichts Technisches“ sei).

То, что Хайдеггер в архаизированной форме языка представляет в своем произведении, есть ничто иное, как инструментальное значение современного естествознания в том виде, в каком оно встречается в научно-теоретических дискуссиях в различных версиях уже достаточно долгое время. Оно инспирировано представленными внутри физики взглядами, оказавшимися контрверсами. Они дают концептуалисту повод противопоставить чисто рассчитывающий разум науки неординарному мышлению, которое проникает гораздо глубже в истинные взаимосвязи.

Герменевтика как трансцендентальное предприятие

Философия Мартина Хайдеггера инициировала, как известно, герменевтический поворот в философской мысли, вызвав при этом определенные тектонические сдвиги в области наук о духе — процесс, все еще далекий от завершения. Главный труд мескирхского мыслителя рассматривается его сторонниками, помимо прочего, как «трактат о понимании», и «Герменевтика Dasein», представляющая собой костяк исследования, предложенного в указанном произведении, по-видимому, подтверждает эту оценку. На самом деле, «Бытие и время» едва ли что-то связывает с классической герменевтикой, где речь идет, как правило, об истолковании текстов. Хайдеггер использует термин «толкование» исключительно как метафору, что дает ему возможность утверждать, будто исторически сложившиеся науки о духе могут называться герменевтикой только производным образом и только в той мере, в какой они «укоренены» в его герменевтике как толкование Dasein. направленное, помимо прочего, на выявление «оптических условий возможности истории». «Производной» герменевтикой, равно как и методологическими проблемами наук о духе ему нет необходимости заниматься. В этом направлении гораздо серьезнее поработали последователи Хайдеггера. Они задавались вопросом о способе укрепления наук о духе в их традиционном антинатурализме, а также пытались обособить их от результатов психологических и биологических исследований. Обсуждение проблем классической герменевтики тоже оказалось втянутым в этот поток. Усилия по прояснению понимания на теоретической основе как находящиеся в непосредственной близости к классическому рассмотрению уже не имеют прежней значимости. Тому, кто занимается сущностью понимания на базисе феноменологического анализа *a priori*, усилия, направленные на исследование условий возможностей понимания посредством теоретических наук, очевидно, не смогут помочь в дальнейшем.

В хайдеггеровской герменевтике есть однако идея, оказавшаяся богатой на следствия. Это идея «пред—структуры» понимания, которая в качестве предпосылки входит во всякое понимание. Богатой следствиями эта идея оказывается потому, что с ней связано рассмотрение, согласно которому всякое истолкование не только имеет предпосылкой понимание истолковываемого, но и должно удерживать себя в поле этого предпонимания.

Это рассмотрение ведет к реабилитации предубеждения, которая сознательно ставится в оппозицию к традиционной методологии науки. Сам Хайдеггер хорошо проясняет это в своем анализе круга понимания. Научное доказательство, полагает он, может и не предполагать вещь, обосновать которую является его задачей. «НО если истолкование уже движимо в поле понимания и только им и живет, то как достичь научных результатов, если мы попадаем в круг, который, согласно элементарнейшим правилам логики, есть порочный круг». Эта логика отклоняется Хайдеггером потому, что она ведет к неверному толкованию понимания «от основания». Речь не идет о том, чтобы «уподоблять толкование и понимание определенному идеалу познания, который сам, по сути, является всего лишь одним из видов понимания, изжившим себя на оправданной задаче — рассмотреть наличествующее в его сущностной непонятливости». Очевидно, в противовес этому для подлинного понимания несогласованного идеала познания совсем не нужно избегать круга или исходить из него — наоборот, «в него нужно правильным образом войти». Таким образом, круг есть «выражение экзистенциальной пред-структуры самого Dasein».

После Левита, справедливо подвергнувшего критике эту позицию, можно было бы ожидать, что и хайдеггеровское толкование философских текстов *a priori* будет защищено через его предпонимание. То, что Хайдеггер «изобразил с достойной благодарности прямокой», есть, на самом деле, «добившийся тотального господства предрассудков, что не только не может дать свободное от предрассудков понимание, но и само было бы против смысла понимания». Учение о предпонимании превратилось в кредо сформировавшейся под влиянием хайдеггеровского учения универсальной герменевтики, которая за это выразительно ссылается на хайдеггеровский анализ. Эта герменевтика не задается целью понять текст автора, что означало бы рассматривать собственные попытки объяснения, соответственно авторитетному для естественных наук идеалу познания, в качестве гипотезы, которая нацелена на положение вещей, и охватывать смысловые зависимости так, как они фактически пребывают, соответственно осуществляя проверку. Параллельно с идеалом познания хайдеггеровская мысль развратила и герменевтику. Уже «попытка понять автора так, как он сам себя понимает», не дает ей ничего, кроме трудной или вообще невыполнимой задачи.

Можно было бы добавить, что в теологической мысли, которая точно в смысле гадамеровского учения «ориентирована на действие», фактически всегда делается нечто подобное. Герменевтика, развращенная в смысле строго когнитивных целевых установок, была в этой области в основном эндемичной до тех пор, покуда современная критика библии не поставила под вопрос эту разновидность стратегий. Философская реабилитация этой стратегии для всей области понимания при использовании спектра хайдеггеровских идей, с претензией на трансцендентальное значение, которое обеспечивает подобным предприятиям известную долю правдивости, кажется мне работой, достойной внимания. Отбрасывание мнимого, согласно естественным наукам, идеала метода получило, благодаря Хайдеггеру, ле-

гитимность, на которую могут сослаться представители современной герменевтики. Однако основание этого методологического решения, а именно, анализ понимания в «Бытии и времени», само, по сути, является результатом философского произвола, развращением философской мысли в трансцендентальном маскараде.

Попытка оплодотворить так называемые науки о духе герменевтикой хайдеггеровского образца, на мой взгляд, в высшей степени проблематична и по другим основаниям. Это учение едва ли совместимо не только с общепринятым идеалом метода, присутствующим, прежде всего, в науках о природе, но и с идеей гипотетико-дедуктивного метода исследования. Вообще, говоря об априорном значении чистой герменевтики, важно заметить, что оно точно в стиле хайдеггеровских исследований может апеллировать к так называемой сущности, что никак не пересекается с эмпирическим обоснованием в традиционном понимании этого слова.

Трансцендентальная мысль и антинатурализм

Развитие современной биологии со времен Дарвина позволило включить человека в плоскость естественнонаучного рассмотрения — факт, который в философской антропологии, как правило, принимается во внимание. В философии Нового времени, начиная с Декарта, человек наоборот выступает в качестве субъекта познания и одновременно как последняя инстанция для гарантии истины, которая соответствовала классической идее обоснования. Так же и трансцендентальное вопрошание возвращается в конце концов к этому определенному христианским преданием развороту на субъект и его внутренней сущности. Перенесение фундамента познания в сознание познающего субъекта и возведение вопроса об условиях возможности познания в этом субъекте к центральному вопросу гносеологии у Канта определило развитие континентального рационализма вплоть до Гуссерля, Динглера и других мыслителей, которые пытались распространить этот образ мышления в научных концепциях.

Попытка Хайдеггера развить трансцендентальный метод, а гуссерлевское трансцендентальное *Я* превратить в мировой субъект, так что человеческая личность становилась объектом феноменологического *Dasein*-анализа, в глазах поборника трансцендентального образа мысли должна казаться перверсией. Она, как мы видели, ведет к общим высказываниям о человеке и его ситуации, описывающей только те взаимосвязи, которые принадлежат к эмпирической реальности, в то время как в критике познания речь должна была бы идти о конституции этой реальности. Не нужно быть приверженцем трансцендентально-философских взглядов, чтобы признавать, что как раз при этом должна пропасть главная соль подобного рода мысли. На деле же и трансцендентальный маскарад Хайдеггера, как мы видели, служит лишь для того, чтобы принести определенным этим философом предпочтительным высказываниям априорное значение, так что они не

подвергнуты никакой конкуренции со стороны теоретической гуманитаристики. Кроме того, она служит для того, чтобы акцентировать предпочтения человека и дезавуировать натуралистический анализ человека как недостаточный — желание, совершенно созвучное христианскому преданию, которое хотя и используется в рамках хайдеггеровской мысли, но эксплицитно отвергается.

Гораздо чаще указывали на то, что хайдеггеровские исследования в «Бытии и времени» обнаруживают несомненную близость к прагматизму. Его замечания к «экзистенциальным понятиям науки», очевидно, сильно схожи с соответствующим анализом Джона Дьюи. Но существенное различие состоит в том, что прагматизм не стилизует, подобно Хайдеггеру, свои исследования под трансцендентальные и не отгораживает их тем самым от эмпирической проверки. В обоих случаях наука подчиняется чисто техническому познавательному интересу и соответственно этому представляет собой версию инструментализма, с которого сегодняшние теоретики науки привыкли начинать разговор.

В немецкой области языка существует развитая прежде всего Апелем трансцендентальная прагматика, которая в этой перспективе начинается с Хайдеггера. Она презентует свои исследования как трансцендентальные точно в смысле хайдеггеровской герменевтики *Dasein* и претендует, вследствие этого, на априорное значение ради своих результатов, не имея возможности хотя бы немного объяснить эту претензию. Картезианскую позицию она пытается преодолеть за счет того, что устанавливает на место *трансцендентального Я* общность коммуникации, которой приписывает похожие функции. Вследствие этого она видит себя в праве ради так называемого рефлексивного знания претендовать на похожий ранг, как это делал Хайдеггер ради результатов *Dasein*-анализа. Вдобавок понятие истины в этих рамках сводится к консенсусу каких-то идеальных условий и при этом фактически размывает классическую идею истины, как это происходит и у Хайдеггера.

Левит упрекал хайдеггеровскую мысль в том, что в ней отсутствует природа, хотя она и «вокруг нас и внутри нас». Если отсутствует природа, продолжает он, то отсутствует «не только сущее или область бытия среди других, но и целое сущего в его бытийности» и его невозможно привнести для завершенности. «Чем должна быть природа, если это не одна природа всего сущего, порождающая сила которого все, что вообще есть, позволяет выводить из себя и снова возвращает в себя». У Левита обнаруживается вполне натуралистический анализ, который он противопоставляет как альтернативу хайдеггеровской мысли и христианской традиции, в которой эта идея еще закреплена, несмотря на ее «безбожность». Познание природы, частью которой является мир живого, он как будто не заносит в актив современной науки. Возможно, это связано с тем, что он считает приемлемым инструментальное значение этих наук, предпочитаемых современными физиками, которое использовал и Хайдеггер на пользу своему рассмотрению. Он высказывает предположение, что «действительно адекватные и таким образом натуралистические высказывания о природе стареют как математическая физика Но-

вого времени и что они и в старое, и в новое время согласовываются с одной и той же природой», несмотря на то, что он противоречит Хайдеггеру в другом месте. Последний не осознает, что «продуктивные побуждения всех теперешних идей уже сто лет выходят не из философии, а должны быть благодарны великим научным открытиям XIX века. «Философское сознание целого от природы сущего. — продолжает он, — хотя и в состоянии угнаться за прогрессом науки, тем не менее, не может пройти мимо науки, не витая при этом в пустоте». Он защищает от Хайдеггера теоретическое рассмотрение мира, которое является не «дефективным модусом» практической осторожности, а «тем образом отношения к целому видимого мира, который первоначально делает возможным» то, что он (мир) «в качестве вполне самостоятельного целого вообще обнаруживает себя».

Эта защита натуралистической точки зрения и естественнонаучного познания от трансцендентального предприятия Хайдеггера едва ли могла бы что-то добавить, если бы не была инфицирована в упомянутом пункте подобными высказываниями. Так Левит утверждает, что «естественные науки Нового времени и их философия бросили на произвол судьбы первоначальный этос теории в пользу вмешательства и наступления». Фактически греческий идеал знания, на котором пытается основать свою теорию Левит, содержался в науке Нового времени, и инструментальное значение физики не устояло перед критикой. Его антинатурализм может быть представлен в форме, которая включает и естественные науки Нового времени.

Риторика Мартина Хайдеггера: от поэзии понятий к музыке слова

Очарование, вызванное и по сей день вызываемое идеями Хайдеггера у его многочисленных слушателей и читателей, по-видимому, частично обусловлено риторическим талантом этого мыслителя, одним из проявлений которого является, прежде всего, своеобразный жаргон, используемый при опосредовании своей мысли. Один из слушателей лекций Хайдеггера говорит о «темных облаках фраз, в которых сверкает молния», вызывающая «нечто похожее на оцепенение». Критически настроенный читатель Роберт Миндер выносит свое суждение о Хайдеггере словами: «Слово, как дароносицу, он несет перед собой» и «в течение десятилетий он выдавал своеобразные идиомы с особой претензией на истинность» — то, что Адорно обозначает как «жаргон самости». Другой читатель, Пьер Бурдьё, говорит об «игре со словами, состоящими в отношении этимологического или морфологического родства, с целью вызвать ощущение необходимого отношения между двумя сигнификатами». «Через простое нанизывание друг на друга неудачных каламбуров, которые оказываются чистой воды вербализмом», наш автор питал «иллюзию всеобъемлющей голосности формы, следовательно, смысла и при этом видимость необходимости дискурса». И он все дальше шел в этом направлении, пока не дал себе право на вербализм. не терпящий возражений — яркий случай авторитарного дискурса.

Язык и риторика Хайдеггера изменялись с течением времени. Миндер различает четыре фазы этого развития. В первой, полагает он, Хайдеггер как начинающий философ писал «в схоластическом академическом духе немецкого университета». Вторая фаза ознаменовалась «прорывом к своеобразному высказыванию». И хотя «в каждой части „Бытия и времени“, которые носят характер признания, исповеди, хаос, угроза, страх, оклик, чрезмерность и забота целую эпоху отражают в виде шварцвальдской версии немецкого экспрессионизма». В следующей, «нацистской» фазе автор ставит свой язык на службу политическим заблуждениям вплоть до последней, «манеристской» фазы, в которой он состоялся как поэт и превратил свой язык в «чистую виртуозность слова».

Во всяком случае, язык мескирхского мыслителя с течением времени освобождается от того способа выражения, который принят в традиционной философии и науке. Очевидно, это связано с тем, что Хайдеггер совершенно сознательно все больше дистанцировался от того вида мысли, которая характерна для познавательных практик науки. Он хотел преодолеть предметное мышление, а вместе с ним и логику, и при чем занимался этим, очевидно, не безрезультатно. В «Бытии и времени» он снова предпринял попытку, хотя и безуспешно, решить проблемы, накопившиеся в философии в период после Первой Мировой войны, благодаря специфическому рельефу немецкой культуры. Позже он все больше отходил от предприятия, направленного на познание и поиск истины, несмотря на то, что, благодаря эссенциалистскому жаргону, вызывал прямо противоположное впечатление. Развитие языковых форм его ведения мысли не было, таким образом, делом чистой риторики. Скорее, оно было укоренено в самих воззрениях Хайдеггера на возможность мышления, на характер языка, на своеобразие человеческого познания. Иллюзия глубокого познания, которую он вызвал у своих сторонников, основана на иллюзиях, которые он сам себе сотворил своей неосторожной мыслью, видом и способом, которым он маневрировал возле научного исследования и всякого рода рациональной аргументации, зайдя в тупик. Сегодня в этот тупик, по-видимому, хочет пойти вслед за Хайдеггером целая плеяда философов — прежде всего, в романских странах — это те, кто пытается примкнуть к нем>' в риторическом отношении. Они, очевидно, не замечают того, что Хайдеггер в процессе развития от философской мысли через поэзию понятий пришел к музыке слова. Привлекательность, благодаря которой приобрел сегодня популярность мескирхский мыслитель, еще одно доказательство того, что в философии и родственных ей дисциплинах слабая мысль часто пользуется гораздо большим успехом, нежели рациональные познавательные практики, которые подвергаются критическому анализу.

Ханс Альберт

Европа и обуздание господства

(публикуется с сокращениями)

Особый европейский путь развития в области познания привел к формированию современной науки, которая в сравнении с формами знания других культур в некотором отношении также представляет собой явление исключительное. Различия между культурами в отношении познания не являются, безусловно, столь радикальными, как это одно время принято было считать под влиянием романтических и релятивистских направлений в культурологии. Прежде всего, очевидно, что всякое знание несет на себе печать теоретичности. Это означает, что все его формы содержат понятия и посылки теоретической природы, нацеленные на овладение всеобщими чертами действительности, а, следовательно, на выяснение закономерностей реального процесса. При этом могут быть выделены два типа теорий, которые принято именовать «первичными» и «вторичными»¹.

Представляется, что по поводу первичных теорий не может быть больших различий между культурами, но при этом все же следует иметь в виду, что в разных культурах теории этого типа в неодинаковой мере используются в различных сферах жизни. Речь в этом случае идет об «обыденном знании», имеющем дело с так называемым «мезокосмосом». то есть наглядным миром средних измерений, к которому наш мыслительный аппарат адаптировался в ходе эволюции. К нему приспособлен наш сенсорный аппарат (аппарат восприятия), понятийный аппарат нашего каждодневного языка и связанные с этим методы вывода. Первичные теории культур, очевидно, содержат общие категории каждодневного опыта, служащие для того, чтобы давать характеристику пространственным и временным отношениям, отличать человеческие существа от других объектов. Кроме того, они содержат элементарное знание о каузальных связях, что чрезвычайно важно для удовлетворения наших потребностей. Общие для этой ступени познания моменты позволяют менее драматически воспринимать проблему понимания между культурами, чем это принято было считать ранее.

Теории второго порядка нацелены на овладение динамической целостностью, чего невозможно достичь с помощью первичных теорий.

Впервые опубликовано в: *Albert H. Freiheit imd Oninung. Zwei Abhandlungen zum Problem einer offenen Gesellschaft.* Tubingen, 1986.

Это различие принадлежит Робину Хортону. См.: *Хортон Н. Tradition and Modernity Revisited // Martin Hollis.* Steven Lukes (eds.): *Rartionality and Relativism.* Oxford 1983. P. 228.

всегда имеющих дело лишь с наглядно представленной средой. В теориях второго порядка мы обычно находим «скрытые» сущности и процессы. Они постулируются, чтобы усовершенствовать картину мира данной культуры, объяснить, а также, по возможности, сделать предсказуемыми и контролируруемыми феномены, необъяснимые с помощью теорий первого порядка. Относительно вида этих бытийностей имеется большое отличие между формами различных культур и наукой, определяющей вторичное образование теорий в современном обществе. Вторичные теории различных культур, даже если в деталях они очень отличаются друг от друга, связаны со спиритуалистическими онтологиями, в которых господствуют внушенные свыше сущности, как то боги или демоны. Вместо этого современная наука, как известно, постулирует внеличностные факторы, чтобы объяснить рассматриваемые феномены.

Как вторичные, так и первичные теоретические образования содержат в себе интерес к познанию закономерностей, с помощью которых можно объяснять, предсказывать и контролировать факты опыта. В этом отношении между культурами не имеется никакого существенного различия. Повсюду, чтобы продлить свое существование, человек вынужден иметь дело с такого рода знанием. Даже мистическое и религиозное мышление в тех культурах, где предпочтение отдается спиритуалистической онтологии, несут в себе прагматический мотив быть способным влиять на происходящее в угоду удовлетворению собственных потребностей. Отсюда возникает желание иметь возможность воздействовать на божественные сущности: дабы добиться осуществления собственных целей прибегают к колдовству, жертвоприношениям, молитвам, либо же так организуют свое поведение, чтобы наверняка ублажить богов или демонов. Технология спасения, опирающаяся на вторичные теории, дает основу для соответствующей техники и относится к элементарным составляющим знания во всех религиозно окрашенных культурах. «Утонченная религиозность» в этом отношении имеет обыкновение лишь частично отличаться от «массовой религиозности».

Но самое резкое отличие между современной наукой и традиционными формами знания состоит, безусловно, в том, что с момента ее возникновения в начале Нового Времени отмечен столь мощный прогресс в познании, какого не наблюдалось ни в одной фазе культурного развития. Динамика современной науки настолько драматически отличается от того способа развития, какой был характерен для других форм знания, что есть все основания искать специальное объяснение этому феномену. В поисках такого объяснения надо обратиться к методическому стилю, характерному для познавательной практики науки. Он уже довольно давно утвердил себя посредством соответствующих институциональных мер, наложивших свою особую печать на познавательный процесс в этой сфере. Корни присущего науке методического стиля, как уже сравнительно давно показал Карл Поппер, следует искать в греческой античности. Метод критического обсуждения альтернативных взглядов был выработан уже во времена

греческого мышления и затем стал характерным для современной науки. Его можно назвать диалектическим, если не бояться вызвать те недо-разумения, которые обычно возникают при современном употреблении этого слова. Речь здесь идет не о том, чтобы отказаться от принципа свободы от противоречий, а лишь о том, чтобы использовать его в методических целях, чтобы, минуя противоречия, в обход их, придти к пригодным решениям проблем, то есть к таким решениям, которые представляются приемлемыми, не будучи надежно обоснованными².

Соответствующая данному методу социальная форма — это конкуренция, которая в современной науке укоренилась институционально, в то время как формы знания других культур с социальной точки зрения обычно характеризуются поиском консенсуса. Хортон поэтому с полным на то правом различает между «консенсуальным» и «соревновательным» способом образования теорий³. В первом случае, характерном для вторичного типа образования теорий в традиционных культурах, их легитимация достигается посредством восхождения к традиции. Всякие попытки привнести радикальные изменения в такого рода процедуры, ставящие под вопрос теоретические рамки, а вместе с этим и консенсус, становятся невозможными. Во втором случае, характерном для современной науки, от этого способа легитимации обычно отказываются, поскольку здесь принято считаться с возможностью существенного прогресса познания, ставящего под вопрос все унаследованное знание, а вместе с этим и данные теоретические рамки. Здесь поощряется выдвижение теоретических альтернатив, которые могут быть подвергнуты сравнительной оценке на основе их познавательной продуктивности. В этой связи Робин Хортон указывает на тот факт, что только в культурной среде, в которой принят этот соревновательный способ образования теорий, могут быть выработаны подходящие критерии для их сравнительной оценки, это фактически и происходило в истории современных наук. Итак, можно констатировать, что институционализация конкуренции и критики в сфере познания создает тот относительно стабильный социокультурный базис, столь необходим для такого прогресса познания, какой мы имеем в новейшей истории.

С этим связана и другая черта этой формы знания, отличающая ее от всех других форм традиционного типа. Уже в греческом мышлении философские спекуляции частично освободились от давления практических потребностей, дабы обратиться к непредвзятому поиску истины. Лишь с началом Нового времени в ходе особого европейского развития в некоторых частях социального организма сложились условия для эманси-

¹ Взгляды Карла Поппера на диалектику изложены в его работе: *Popper K. What is Dialectics? (1937) И Popper K. Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge. London. 1963. P. 136-165.*

Русский перевод см.: *Поппер К. Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995. №1. С. 118-138. — примечание ред.*

³ *Cs\.:HanonR. Ibidem. P. 238.*

пации интереса в чистом познании реальных связей от практических мотиваций, которые раньше обычно были тесно друг с другом взаимосвязаны. Именно это освобождение от интереса в непосредственном практическом использовании сделало возможным познавательный прогресс, в чрезвычайно большой степени расширивший возможности практического применения знания, что в наибольшей степени нашло свое выражение в научно обоснованном техническом прогрессе. Религиозные связи, стоящие поперек пути развертывания чистого познавательного интереса, пришлось объявить непригодными для оценки теоретических проектов. Институциональная привязанность к конкуренции и критике была повернута против всех попыток догматизации определенных научных наличностей и стремления освободить их от необходимости оценки с точки зрения их познавательной способности.

Если обратиться к тем приемам, на которых основывалось обсуждение теоретико-познавательных проблем в философской традиции классических времен — эпохи Платона и Аристотеля, — то неожиданно приходится констатировать, что они едва ли совпадают с тем методическим стилем, который характерен для современной науки, хотя, как уже упоминалось, метод критического обсуждения альтернативных воззрений восходит уже к временам греческой античности. Классический рационализм, получивший свое оформление уже в аристотелевском идеале знания, доминировал в теоретико-познавательном и методологическом мышлении вплоть до последнего времени. Характерной для этого мышления была опора на идею надежного обоснования, поэтому поиск надежного фундамента познания превращается здесь в ведущую идею рациональной познавательной практики. Последовательное проведение в рамках классической методологии этой идеи, содержащей ряд утопических требований, приводит к безвыходной ситуации и в конечном итоге выливается в догматизм. Последний находится в очевидном противоречии с духом критики, характерным как для греческого мышления, так и для методического стиля современной науки.

Однако уже во времена античности против обосновывающего мышления выдвигались критические возражения со стороны скептиков и никогда не удавалось эти критические возражения скептической школы полностью опровергнуть⁴. Но в конечном итоге всегда побеждал идеал надежного обоснования, так как радикальный скептицизм не способен удовлетворить ни обыденное знание, ни науку, ни тем более каждодневную практик)¹. И это происходит потому, что скептики имплицитно ориентируются на утопический идеал классического рационализма, но, тем не менее, признают его недостижимость и поэтому вынуждены встать на путь резигнации. Здесь мы сталкиваемся с ситуацией, которую я хотел бы назвать «дилеммой Колаковского». Она находит свое выражение в том, что этот философ высказал в конце своего анализа философии Гуссерля, а именно:

См.: *Popkin R.* The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, Berkeley, Los Angeles, 1979.

Гуссерль «больше, чем кто-либо принуждал нас осознать мучительную дилемму знания: либо последовательный эмпиризм со своими релятивистскими, скептическими результатами (точка зрения, которую многие считают обезоруживающей, совершенно недопустимой и разрушительной для культуры), либо же трансцендентальный догматизм, который не способен до конца себя обосновать и становится произвольным решением» .

В самом деле, не может быть никакого надежного знания в смысле соответствия классическому идеалу: никакого знания, не подлежащего в своих основаниях опровержению или пересмотру. Имеется лишь иллюзия такого знания. Итак, у нас имеется повод отказаться от классического познавательного идеала, так как он содержит утопические требования, как впрочем и от идеала некоего совершенного общества, в котором нет ни социальной несправедливости, ни конфликтов. Исходя из этого Карл Поппер предложил удовлетворяться конъюнктурным знанием, теориями, которые могут быть подтверждены, опираясь на строгие проверки. В то же время нельзя исключать того, что в будущем они могут подлежать пересмотру. Эта идея вполне способна пребывать в гармонии с практикой современной науки. С ее помощью дилемма Колаковского может быть преодолена.

Но это означает, что в действительности ни к одному высказыванию нельзя больше относиться как к догме, а лишь как к гипотезе — будь то теоретической, исторической, технологической или нормативной природы — то есть как к принципиально критикуемому и ревизуемому знанию. Догматический либо гипотетический характер какого-либо высказывания ни в коем случае не является его естественным свойством, а всего лишь выражает нашу установку и наше отношение к нему. Из этого следует, что тезис об иммунитете от критики так называемых последних оснований также является проблематичным. В каждой проблемной ситуации, поскольку мы никогда не действуем в некоем теоретическом, культурном или социальном вакууме, всегда имеется целый ряд предпосылок. И было бы бессмысленным пытаться избавиться от всех этих предпосылок и в этом смысле мыслить «беспредпосылочно». Многие из предпосылок, к которым мы прибегаем, являются унаследованными решениями проблем прошлых времен. Традиции, в которых мы живем, представляют собой, выражаясь экономически, некий социальный капитал. Но тем не менее, любая унаследованная нами предпосылка должна рассматриваться как подлежащая критике. С другой стороны, любую предпосылку, если на то есть желание, можно иммунизировать от критики. Но это обнаруживает, что такая процедура, если мы все же стремимся к пригодным решениям проблем, лишена какой-либо ценности.

Отказываясь от классического фундаментализма и принимая вместо него фаллибилизм, то есть тезис, что в любой сфере человеческий разум

" Так пишет Лежек Колаковски в своей книге «В поисках потерянной определенности»: *Kolakowski L. Die Suche nach der verlorenen GewiBheit. Denk-Wege mit Edmund Husserl. Stuttgart, 1977. S. 96.*

подвержен ошибкам, мы должны будем признать, что адекватный подход к проблемам всегда требует мышления в альтернативах, как это чаще всего и допускается в поведенческих посылах экономики. Но альтернативы нельзя, однако (что нередко все же происходит в экономическом мышлении) рассматривать как «данные», ибо в большинстве случаев главнейшая проблема состоит как раз в том, чтобы открыть возможные альтернативы и сделать их затем объектом рассмотрения. Естественно, это имеет силу и для познавательной практики в науках. Соревновательный способ образования теорий, посредством которого методическая практика современной науки отличается от традиционных форм знания, в свете такой теории познания, преодолевшей классический фундаментализм, всегда выступает в качестве адекватного способа решения проблем.

Ведущий к таким выводам последовательный фаллибилизм не может быть ограничен теорией познания, а имеет значение и для всей совокупной человеческой практики. Он действенен для всех решений проблем, а не только для сферы познания — от математики до истории. — но и в технике, науке, праве, политике и религии, ибо в любом решении проблем присутствует познавательный компонент. Поэтому-то вне рамок науки не встречается никаких решений, которые бы изначально можно было бы рассматривать как не подлежащие пересмотру. Их все можно рассматривать как гипотетические — как «гипотезы» в самом широком смысле этого слова. Речь здесь может идти либо о социальных фактах, либо о разного рода институциональных мерах, например о правовых нормах или социальных порядках, которые к ним ведут. Все они могут рассматриваться как некие пробные решения человеческих, а не только познавательных проблем. Догматизация, следовательно, является всеобщей возможностью человеческой практики вообще, а не только теории познания или, что считается наиболее привычным, — религии. Можно, видимо, признать наличие естественной к ней склонности, которая проявляется всегда, когда отсутствует должная методическая дисциплина, способная постоянно ей препятствовать и создавать благоприятные условия для успешного решения проблем. Ибо, если классический рационализм является несостоятельным, тогда и любые попытки решения проблем на его методической основе объективно лишены какой-либо ценности, какой бы сферы социальной практики это ни касалось. Везде, не только в познании, имеет место выбор между альтернативами в условиях принципиальной неопределенности. Лишь в том случае, если центральная проблема для нас состоит в том, чтобы достичь некой субъективной уверенности, очевидности и связанных с этим других преимуществ — успокоенности, надежности, уверенности и счастья — лишь тогда иммунизация решений проблем может иметь определенные преимущества. И такие ситуации в социальной жизни, конечно же, встречаются постоянно.

Ревизия старого идеала рационализма, содержавшего идею надежного основания, имеет методологическое значение не только для познавательной практики, включая сферу научного исследования, но и для других сфер

общественной жизни. В этих других сферах также имеет место выбор между альтернативами в условиях принципиальной неопределенности. Как известно, существуют и теории, имеющие дело с человеческими решениями и претендующие при этом на достоверность рассматриваемых альтернатив и следствий из них. Сегодня, однако, их едва ли принимают всерьез, разве что их используют в качестве мыслительных экспериментов или для анализа неких пограничных случаев. В целом же в настоящее время оперируют преимущественно правдоподобиями, с помощью которых неопределенность стремятся сделать калькулируемой. В то же время попытки воспользоваться правдоподобием для замены достоверности остро критиковались как в теории науки, так и в теории человеческого поведения⁶. Распространенное мнение, что здесь безо всяких оговорок можно использовать математический расчет вероятностей, очевидно, покоится на недоразумении. Фактически ни в практике научного познания, ни в каждодневной человеческой практике невозможно осмысленно исходить из того, что попадающие по мере надобности в сферу внимания альтернативы являются «данными» или, тем более, даны нам абсолютно. Нахождение альтернатив, их разработка относится к реактивным активностям как науки, так и других социальных сфер. Рациональная методология поэтому должна считаться с тем, что находящиеся в ее распоряжении альтернативы подлежат изучению, при этом не исключена и возможность ошибок, при этом следствия из них также не являются ни достаточно определенными, ни тем более совершенно определенными.

Исходя из этих обстоятельств, речь, следовательно, может идти о том, что требуется подвергать критическому анализу и сравнивать, подвергая оценке, все открытые и выработанные нами альтернативы, чтобы затем сделать между ними выбор. Естественно, критерии оценки и выбора всегда зависят от вида решаемых проблем, и в любой проблемной сфере в зависимости от условий может возникнуть множество критериев, что способно привести к постановке вопроса о приоритетах. Обычно ищут решений, которые соответствуют определенным ценностным позициям. — в науке, например, идет поиск «хороших» объяснений, моделей, теорий, методов в смысле определенных условий адекватности: пользующиеся наших спросом блага олицетворяют для нас некие возможности решения наших проблем, но лишь поэтому они и пользуются нашим спросом.

Поскольку мы никогда не можем быть уверены в том, что предлагаемое или практикуемое решение является наилучшим, поиск лучших решений никогда не является бессмысленным, тем более что слабости имеющихся решений часто могут быть распознаны лишь на фоне вновь открытых альтернатив. Поиск лучших решений с одной стороны облегчается через идентификацию преимуществ и слабостей имеющихся решений, их критическую оценку. Но с другой — нахождение новых решений ведет к

⁶ *Popper K. Logik der Forschung* (1934). Tübingen. 1984. S. 106; *Simon H. Alternative Vision of Rationality* .'/S;»JO«#. Reason in Human Affairs. Oxford. 1983. S. 12.

новому видению проблемных ситуаций и новым оценкам. Отказ от продуктивных решений, то есть таких, которые соответствуют определенным ценностным точкам зрения, должен иметь место лишь в том случае, если уже открыты лучшие решения. При этом всегда надлежит принимать во внимание затраты на подобную ревизию, что для экономического мышления является весьма обычным делом.

Перевод этих соображений в социальную плоскость будет означать конкуренцию между индивидами и группами, способными предложить свои решения проблем, то есть между предпринимателями в самом широком смысле этого слова. В любой социальной сфере всегда имеется достаточно такого рода предпринимателей, не только в «экономике»: имеются политические, военные, интеллектуальные, художнические и даже религиозные предприниматели. Все они заняты тем, что открывают, разрабатывают и внедряют новые решения проблем, а также раскрывают возможности тех альтернатив, которыми располагают члены общества.

То обстоятельство, что конкуренция не является какой-либо специфически «экономической» категорией, если под этим понимать отнесенность к какой-либо особой социальной сфере, не является новым открытием⁸. То же самое можно сказать и о так называемой скудости, которая не является специфическим феноменом какой-либо одной социальной сферы, но структурным свойством человеческой, и не только человеческой, жизненной ситуации вообще. Важный аспект этого обстоятельства состоит в том, что решения различных проблем всегда разнообразными путями взаимосвязаны друг с другом. Чтобы решить определенные проблемы нам зачастую приходится использовать средства, которые могут быть употреблены и для решения других проблем. Конкретный, всегда связанный с данными явлениями характер этого обстоятельства, задается возможностью приложения к реальному процессу всеобщих законов, открытие которых является такой же задачей теоретических наук, как и перевод достигнутого от этих законов знания в технологически применимое и конкретное знание о тех особых условиях, в которых находятся субъекты деятельности. Законы накладывают ограничения на протекание природных процессов, а одновременно они ограничивают и возможности человеческих действий. Но ожидания, определяющие действительное действие, имеют в качестве предпосылки некое знание о таких ограничениях — то есть помологическое знание, но кроме этого также знание об особенностях применения этого номологического знания, то есть знание историческое, так что «скудость»

См.: *Schiimpeter J.A.* Theorie der wissenschaftlichen Entwicklung. Berlin. 1926. S.99-139..
 Функцию предпринимателя Шумиетер ограничивает проталкиванием новых «комбинаций». то есть новых проблемных решений, а их открытие, разработка почитаются им лишь как предварительная подготовка к этому. Мы же вкладываем в предпринимательскую активность более широкий смысл.

⁸ На это еще в конце 1920-х годов указал К. Мангейм в своих исследованиях по социологии знания. См.: *Mannheim K.* Die Bedeutung der Konkurrenz im Oebiete des Geistigen (1928) .7
Mannheim K. Wissenssoziologie. Berlin/Neuwied. 1964. S. 566-613.

также является функцией этого знания и может изменяться посредством его изменения. Здесь перед нашим взором предстает мост между теоретико-познавательным и практическим реализмом, имеющим дело с вопросом о реализуемости человеческих целей, а вместе с этим и с ограничениями возможностей человеческой деятельности, составляющими конкретное содержание этой скудости.

Рациональная позиция в вопросе о решении проблем предполагает, что реализуемые альтернативы и их фактические следствия должны сравниваться друг с другом и через эти сравнения оцениваться, но для этого необходимо с помощью находящихся в поле зрения номологического и исторического знания исследовать эти альтернативы. Принятие рационального решения всегда требует использовать конъюнктурное знание. Поэтому оно постоянно является решением в условиях скудости и неопределенности. И кроме этого, с учетом социального контекста, оно очень часто принимается при наличии противоречащих друг другу интересов, то есть является решением в условиях конфликта.

Здесь мы вновь можем обратиться к анализу социальных и политических аспектов методологии, а одновременно с этим и к проблематике социального порядка. К последней она привязана, во-первых, через институциональный подход к решению социальных проблем, которые лишь на основе определенных критериев представляются адекватными, а именно — социальной привязанности соответствующих правил, а с другой — через метод, помогающий найти адекватную конституцию, предполагающий соответствующие политические методы, но лишь с его помощью эта методическая проблема только и может быть решена.

Если принять во внимание все, что уже было сказано здесь о всеобщей методологии, то при попытке адекватного решения этой второй проблемы мы приходим к том)' методу, который в первом приближении встречается уже у Адама Смита. Проблем)' социального порядка он, как известно, пытался решить путем сопоставительного анализа альтернативных институциональных механизмов на предмет их эффективности. В свете этого критерия «система естественной свободы» представлялась ему наиболее предпочтительной. Чтобы исследовать функционирование соответствующих институтов, он использовал доступное ему знание о каузальных связях социальной жизни. Социальные системы, о которых здесь может идти речь, представляют собой динамические системы, в которых человеческие действия каузально между собой взаимосвязаны, в результате чего возникают очень сложные их сцепления. Это означает, что для их анализа требуется теория, в которой представлена структура этих действий и которая достаточна для объяснения релевантных аспектов человеческих действий. Применяя эту теорию для объяснения, т. е. для анализа соответствующих систем по мере надобности необходимо конструировать модели, в которых они применяются в различных, в том числе и исторически изменяющихся конstellациях условий.

Компоненты этих условий, конституирующие соответствующую систему, представляют для нас первоочередной интерес. Это именно те

основополагающие правила, относительно которых эти системы отличаются одна от другой. С точки зрения проблемы политического порядка значима именно каузальная релевантность этих правил для функционирования системы, и это значит также — для ее влияния на жизненную ситуацию соответствующих индивидов. Мне представляется, что это одна из тех фундаментальных идей, которая родилась в результате исследования этой проблемы Шотландской школой моральной философии, и которая сегодня еще представляется вполне приемлемой. Познавательная программа классической политической экономии. — науки, которая занимается этой проблематикой — состоит из двух частей, каждая из которых в связи с этим заслуживает к себе особого внимания. Это: (1) методологический индивидуализм, в соответствии с которым все подлежащие объяснению феномены должны быть соотнесены с действиями индивидов, и (2) теоретический институционализм, требующий исходить из принципиальной вариативности институциональных мер в рамках соответствующих объяснительных моделей, поскольку необходимо принять, что в разных условиях индивиды обнаруживают различное поведение и, что именно различная институциональная регуляция при всегда одинаковой мотивации вызывает различные ожидания и поэтому по-разному стимулирует действия индивидов.

Способность социальной структуры стимулировать совершенно различные индивидуальные действия, является фактом, сформулированным в социологии прежде всего Максом Вебером, также являвшемся поборником методологического индивидуализма. Из этого следует, что тождественность человеческой природы соединима с многообразием жизненных стилей, встречающихся в человеческой истории. Данное обстоятельство всегда давало историзму повод утверждать, что в общественно-исторической действительности не может быть закономерностей.

Другим важным открытием всеобщего социологического характера, которым мы также обязаны Шотландской школе моральной философии, является известное положение, что социальное значение, «функция» деятельности не обязательно должны являться мотивом для ее исполнения, а поэтому и причиной ее распространения в обществе, а поэтому ее обязательно надлежит привлекать в качестве значимого фактора для ее объяснения.

С этим связано то важное обстоятельство, что подлежащие объяснению социальные феномены следует рассматривать как непреднамеренные, неожиданные и непредвиденные результаты индивидуальных способов поведения, направленные на совершенно иные цели. Поэтому мы в столь же малой мере способны предвидеть все последствия наших действий, как и осознать все возможные следствия из нашего знания, и оба эти факта взаимосвязаны друг с другом. Как уже указывалось, это есть социологические представления, имеющие универсальный характер, приложимые не только в какой-то одной дисциплине, например в экономике. Познавательную программу классической политической экономии, как это

сегодня все больше признается, следует понимать как всеобщую социологическую исследовательскую программу, альтернативную функционализму, играющему ведущую роль в современном социологическом мышлении.

Но вернемся назад к проблематике политического порядка, в изучение которой в рамках именно этой программы был внесен решающий вклад. Этот вклад вполне подходит и для теоретического анализа социальных образований, возникших как результат особого европейского пути, именно тех социальных систем, в которых благодаря институциональной регуляции удалось обуздать господство и установить порядок свободы. Политическая экономия не только способствовала исследованию условий, делающая такой порядок возможным в принципе, но и, благодаря прояснению креативных возможностей таких систем, способствовала их возникновению⁹.

Основополагающая идея такого рода порядка состоит, как известно, в том, что решение всех проблем следует, по возможности, предоставить свободной игре сил, то есть: совместной игре автономных индивидов на базе свободных договоров, образовавшихся в результате этого групп, которые в своих действиях лишь в той мере чем-либо ограничены, насколько это необходимо, чтобы избежать злоупотреблений властью. Чрезвычайно важным открытием классиков явился вывод, что такая система не обязательно должна впасть в хаос: при определенных условиях и в определенных границах анархия способна функционировать не переходя в аномию. Здесь может возникнуть неавторитарная система социального контроля, в которой управляющие поведением санкции вырастают из межличностного взаимодействия. Внешний авторитет при этом не играет никакой роли, он лишь должен гарантировать поддержание этого порядка и поэтому обязан обладать монополией на легитимное применение силы.

Такая система вознаграждает личную инициативу и поиск новых способов решения проблем, а вместе с тем, благодаря своей способности допускать конкуренцию и препятствовать ограничению конкуренции — она поощряет креативность и критику. Как сказал Адам Смит, это «система естественной свободы», нуждающаяся, однако, в «искусственной защите». Достигается это через соответствующим образом устроенный правовой порядок, защищающий частную автономию и ограничивающий возможности господства. Рынок как механизм стимулирования и управления, функционирующий таким образом, является ничем иным как институциональным воплощением описанного выше ревизионистского метода. Выявить, при каких условиях он так функционирует.

⁹ В своей книге «Политика и философия экономики» В. Хачисон справедливо укалал на то, что успешная разработка этой проблемы после второй мировой войны была успешно осуществлена прежде всего Оренбургской школой ордолиберализма. См.: *Hutchison T.W.* The Politics and Philosophy of Economics. Marxians, Keynesians and Austrians. Oxford, 1981. P. 155.

является центральной проблемой экономического мышления со времен классиков.

Представительная демократия является такой организацией политической жизни, которая обладает такого же рода признаками, поскольку она предполагает конкуренцию политических предпринимателей и их организаций — партий за политическое руководство и законодательную власть¹⁰. Предлагаемые этими предпринимателями способы решения проблем и здесь подлежат контролю, но при этом дается возможность проявиться потребностям индивидов, подверженных господству. В принципе здесь все обстоит таким же образом, как и на рынке, где любое предложение по решению проблем в конечном итоге проверяется, принимается или отбрасывается теми, кого это задевает. Но в известной мере ситуация здесь все же отличается от рыночной и прежде всего ввиду «связанности» альтернатив, возникающей из-за редкого проведения выборов, иной ситуации с информационным обеспечением и другими обстоятельствами, вытекающими из иной организации институтов, с помощью которых в этом случае устанавливается конкуренция и критика.

Здесь, видимо, можно считать уместным обращение к теоретико-познавательному фону политических методов, олицетворяющих собой институты либеральной демократии. В этой связи следует в первую очередь указать на мастерскую защиту последовательного фаллибилизма в рамках постановки вопроса о политическом порядке у Джона Стюарта Милля, особенно в его «Книга Свободы». Это тот же фаллибилизм, что и в теории научного метода, где он служит цели прогресса в познании. Критический рационализм сделал из этого соответствующие выводы и для теории науки, и для социальной философии. Гамильтон и Мэдисон положили фаллибилизм в основание их интерпретации характерного для американской конституции принципа федерализма. С этим связано представление, что социальный порядок, при котором стимулируется выявление и обсуждение альтернативных решений проблем, из которых затем члены данных обществ могут сделать выбор, является более предпочтительным по сравнению со всякими другими и в этом смысле менее продуктивными порядками.

Это дает основание утверждать, что идея ошибочности человеческого разума ранее была более действенной в сфере политической философии и политики, чем в теории науки, где с большим успехом пробивал себе дорогу фундаментализм — классическое обосновывающее мышление, а затем и скептические реакции на него. Для многих философов наука была провинцией определенности — как для других религия — и поэтому плюрализм как мышление альтернативами не признавался в качестве пригодного для этой сферы. Всерьез воспринять фаллибилизм означает, что и для науки, как и для других сфер, не должно делать исключения, ибо

См.: *Josef A. Schumpeter: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie.* Miinchen, 1950. S. 427.

повсюду следует вести наступление на нашу естественную склонность к догматизму. Это относится даже к математике, которую Бертран Рассел до открытия парадоксов теории множеств считал «последней провинцией определенности». Человеческая ситуация в этом плане повсюду одинакова. Иллюзии фундаментализма до сих пор лишь скрывали этот факт.

Управление процессом познания в современной науке естественно является проблемой политического порядка даже тогда, когда поддерживается конституция свободы. Как мы уже видели и в этой сфере в Европе установилась анархистская, в принципе, система, которую все же как и экономику ни в коем случае не следует считать анемичной. Это неавторитарная система социального управления смогла добиться такого прогресса в познании — с определенными последствиями для технического прогресса и экономического роста, — который нельзя обнаружить ни в какой другой из высших культур. Мы и здесь имеем «систему естественной свободы», которая при сравнении с развитием в рамках других культур, представляет собой исключение. Она контрастирует с принуждением к вере и ограничениями свободы мышления, которые столь характерны для исторически нормальных форм деспотии. Здесь присутствует институциональная регуляция, делающая возможной конкуренцию, а вместе с ней создаются стимулы и пространство для открытия новых проблемных решений и их критического анализа.

Итак, мы приходим к выводу, что методы решения проблем, практикуемые в различных сферах социальной жизни, имеют общие черты, что легко может быть установлено с помощью сравнительного анализа. Если же попытаться под углом зрения общей методологии рассматривать исторические факты становления современной европейской культуры, то обнаружится существенная связь между тремя аспектами западной цивилизации; а именно — между либеральной демократией, свободной рыночной экономикой и современной наукой, теми тремя социальными формами, которые являются сегодня постоянными мишенями для радикальных критиков капитализма. Институциональные меры, характерные для сфер человеческой деятельности, к которым применимы эти понятия, несмотря на имеющиеся значительные различия в деталях соответствующей регуляции, все имеют нечто общее: в политической и экономической сфере, как и в области науки, имеются социальные рамки человеческого поведения в сфере решения проблем, служащие для того, чтобы затруднить иммунизацию этих решений от критики и создать стимулы для поиска новых решений и их критической проверки. Это означает, что в открытых обществах западного типа мы имеем — надо признать все еще несовершенную — систему, поощряющую креативные и критические усилия, — но лишь в той мере, в какой возможными и действенными становятся в этих обществах конкуренция и дискуссия. На это следует указать специально ввиду целого ряда обстоятельств, ограничивающих и затрудняющих конкуренцию и свободный обмен даже в странах современного Запада. Во всем мире в наше время имеются

тенденции к большей регулируемости, преследующие цель улучшить жизненную ситуацию людей. Многим это представляется достижимым лишь путем непосредственного государственного вмешательства. К этому добавляются имеющиеся во многих странах тенденции в направлении все большей аномии, то есть к усиливающейся неэффективности формально действующих норм, как и тенденции к отказу от признанной системы санкций. Наряду с ослаблением конкуренции это, безусловно, подрывает стабильность открытых обществ. Но все это тем более усиливает потребность с помощью теоретических средств исследовать те социально-исторические, правовые и экономические условия, делающие возможным открытое общество — общество со свободным устройством всех сфер жизни.

Перевод с нем. *Виктора Майора*

Герд Майер

Эрих Фромм сегодня

23-го марта 2000 года Эриху Фромму исполнилось бы 100 лет. Его книги, прежде всего «Искусство любить» и «Иметь или быть», являются мировыми бестселлерами. И в России тоже Эрих Фромм — один из самых читаемых авторов. Значит, в его мыслях должно быть что-то актуальное и значимое для всех и лично для каждого. Вероятно, дело здесь в личности Фромма, в том, как он писал и учил: всегда из опыта жизни, обращаясь к жизни, соотнося знания и мудрость. Один швейцарец, редактор радиопрограмм, Ганс-Юрген Шульц, сформулировал это так: «Фромм *мыслил* дискурсивно. Другой не был просто раздражителем; скорее, для Фромма другой действительно был, и его возражения Фромм действительно слышал. Он мог внимательно слушать, в то время как сам говорил. Он был хорошим оратором, поскольку был хорошим слушателем... И дело не только в эрудированности, которая составляла его притягательную силу, но и в проникновенности учения в жизнь и жизни в учение. Жизнь в этом и состоит — продолжать рождаться вновь. Но трагедия заключается в том, пишет Фромм, что большая часть из нас умирает, едва начав жить».¹

Эрих Фромм был многосторонне ангажированным *гуманистом*, он искал критического изъяснения существующего для себя самого, для других, для современного общества:

- как терапевт, который активно практиковал в течение более чем 40 лет и сделал этот опыт исходным базисом своих сочинений;
- как ученый, чье творчество представлено 12 толстыми томами;
- как учитель и партнер по диалогу в средствах массовой информации;
- и не в последнюю очередь, как один из тех, кто много лет назад, в США, включился в практическую политику.

Центральные темы и аналитические подходы

Центральные темы и вопросы в творчестве Фромма выше изъяснены. Центральная проблема для Фромма — как в современном индустриальном обществе возможна осмысленная, счастливая жизнь, которая включает полное раскрытие наших внутренних сил, физическое здоровье и нормальный ход жизни как в личной, так и в общественной сферах. Жизнь, удовлетворяющая нашим потребностям в неотчуждающем труде, во взаимной любви, уважении и солидарности (чему критический разум может способствовать).

¹ *Fromm E.* Ueber die Liebe zum Leben. Rundfunksendungen hg. v. H.J. Schulz. Z. Aufl. Munchen. 1997. S. 8-10.

Эта цель проистекает не из абстрактного идеализма или предмодернистской утопии, но из понимания важнейших потребностей людей. Наряду с экзистенциально-материальными потребностями Фромм видит пять основных психических и духовных потребностей, которые мы можем реализовывать в разных формах:

- привязанность — через любовь или эгоцентрический нарциссизм;
- трансцендирование — через творчество или деструктивность;
- чувство укорененности — через братство или отвержение всего чужого;
- переживание идентичности — сквозь призму индивидуальности или как стадная конформность;
- поиск смысла жизни («объекта служения») — рационально или иррационально.

Способ реализации потребностей и определяет «человеческое качество» (гуманность) индивидуальной и общественной жизни. Отсюда следует вопрос: каким путем, каким способом жить, какие общественные, экономические и политические структуры в состоянии удовлетворять эти потребности по-человечески, а какие — нет? Интересы Фромма сфокусированы на силах, способствующих развитию людей и человечности в обществе и, наоборот, на силах, сдерживающих это развитие. При этом Фромм отлично знал об опасностях отдаленного от практики мышления и мыслит себя не проповедником, но аналитиком и просветителем, который не увещевает, но стремится пробудить и ободрить, научить искусству жизни. Его творчество вырастает из опыта терапевта, из интенсивных встреч со многими людьми и с самим собой: это было *пережитое* сознание, *пережитое* освобождение, *пережитое* раскрытие собственных сил.

Фромм высказывал свое мнение по широкому спектру тем. Я хотел бы представить несколько философских и социально-психологических идей Фромма, которые, с моей точки зрения, особенно важны для — современности, как на капиталистическом Западе, так и в посткоммунистических обществах Восточной Европы, — идеи, благодаря которым возможен диалог, невзирая на границы, несмотря на большие различия в условиях жизни. То, что я в настоящее время говорю о посткоммунизме, — это взгляды стороннего наблюдателя, которые я предлагаю обсудить.

Основополагающей для фроммовского мышления является следующая идея: всякое общество для своего функционирования нуждается в определенных *структурах личности и характера*, которые оно само сознательно и бессознательно производит. Эти структуры характера, в сущности, определяют мышление, чувства и действия людей. Их осуществление определяет «человеческое качество», гуманность индивидов, групп и общества, а также то, как они могут развиваться в перспективе. Поэтому я хотел бы сначала вкратце затронуть это основополагающее понятие социально определенной структуры характера. Следующим шагом я хотел бы пояснить две типичные для современного общества ориентации характера: нарциссенческую и конформистскую рышочно-ориентированную. Третьим шагом я хочу очертить понимание Фроммом альтернативы — Иметь или Быть.

Понятие социального характера

В своей социальной психологии Фромм интересуется не только характером индивидов, но и *структурой характеров, типичных для общества или культуры в целом*. Он говорит о социально типичном характере или social character (по-немецки — Gesellschaftscharakter), позднее — только об *ориентациях характера*.

Под *социальным характером* Фромм понимает «стержень структуры характера, являющийся общим для большинства носителей культуры, в противоположность «индивидуальному характеру» (GA VIII, S. 383). «Социальный характер позволяет членам общества быть такими, что проблема подчинения своего поведения социальным распоряжениям перед ними не встает; они ведут себя так, как должны бы себя вести, и при этом они довольны. Другими словами, задача социального характера — гарантировать бесперебойное и слаженное функционирование данного общества (GA I, S. 210).

По Фромму, наша психическая структура, или структура характера, формируется тем, что требует от нас общество, и в первую очередь способ производства и образ жизни этого общества. Сегодня в глобальном масштабе доминирует капиталистическое общество производства, потребления и преуспеяния и определенные *общественные* требования к функциям и поведению. Таким образом, оно производит для себя функциональные, типичные ориентации характера. Фромм описывает не очень подробно, как это происходит. Однако он подчеркивает роль семьи, характера родителей и общих для данной культуры методов воспитания, далее — роль политических факторов, господствующего мировоззрения, а позднее — масс-медиа. Социальный характер выполняет преимущественно стабилизирующую функцию. Не соответствуя традиции и объективным условиям общества, он становится изменяющей силой.

Фромм идеально-типически различает множество ориентации характера. Они никогда не выступают в чистом виде, в конкретных людях они смешаны. Основопологающим является различие между *позитивными, продуктивными ориентациями и непродуктивными ориентациями характера*. В человеке доминирует чаще всего одна социальная ориентация характера, определяющая его мышление, чувства и действия. Фромм хотел сделать осознанными эти по большей части бессознательные ориентации и указать путь к продуктивной ориентации характера или, как он формулирует в одном своем позднем произведении: как можно развить ориентацию «Быть» вместо ориентации «Иметь». «В сфере *мышления* эта продуктивная ориентация выражается в попытке выразить то, что разум постиг в мире. В сфере *действия* продуктивная ориентация проявляется в производительном труде, прототипом чего являются искусство и мастерство. В сфере *чувства* продуктивная ориентация выражается в любви, имеющей значение переживания единения с другим человеком, со всеми людьми и с природой, — при условии, что вместе с тем сохраняется ощущение собственной цельности и независимости» (GA IV. S. 27).

В истории Нового времени вплоть до наших дней господствовала прежде всего *авторитарная* структура характера. Ее сущность такова: господствовать над другими и владеть самим собой, распоряжаться другими людьми и вещами, делать их зависимыми; но подчиняя при этом и себя, некритически и несамостоятельно следуя власти имущим; либо активно стремиться к значительности через господство, либо пассивно принимать нем участие через идентификацию со значимым целым. Эта базовая психодинамическая модель наложила свой отпечаток на многие поколения коммунистическо-социалистических обществ. Таким образом, в посткоммунизме наличествует социально-психологическое наследие — в менталитете, в образе мышления и в отношении к ценностям. Все это меняется очень долго, вероятно, в России на это потребуются десятилетия.² И в повседневности, и сфере духовной жизни люди будут еще долго колебаться между патернализмом и самостоятельностью, между воздержанием от политики и активным в ней участием, между стремлением к безопасности и готовностью к рискам.

Здесь я хотел бы также коснуться той ориентации характера, которая *наряду* с авторитарной является типичной для капиталистических обществ Запада, но, как я думаю, все сильнее заметна также в посткоммунистических странах Востока. Возможно, что-то из того, что я здесь описываю, имеется в России лишь в зачатках или только становится видимым, однако я предполагаю, что в будущем это разовьется.

Конформистско-рыночный характер

Ориентация на рынок, на то, что будет пользоваться наибольшим спросом, что будет хорошо раскупаться и что обещает наибольшую выгоду, — это основной структурный принцип капиталистической рыночной экономики, который все сильнее формирует людей одновременно в социальном, культурном и психологическом плане. В условиях рыночной экономики производство основывается на знании или предположении о том, что продается на рынке с прибылью, чего хочется покупателю, что в качестве товара имеет высокую цену. Решающим для товара или услуги — говоря вместе с Марксом и Фроммом — является вовсе не их полезность. Напротив, решающей является их меновая стоимость, выражаемая чаще всего в деньгах или в форме другой выгоды, которую они доставляют. Теперь к этот экономическому структурному принципу люди приспособливаются своей психикой, своим мышлением, чувствами и действиями по отношению к себе и к другим. Важно хорошо продать себя, хорошо себя представить, быть принятым другими и пользоваться спросом. Чтобы таким образом добиться успеха, люди приспособливаются, следуют тому, что «делают», «говорят» или «чувствуют», во что одеваются, какие фильмы смотрят и т. д. Правит некий анонимный авторитет («Май»). Базовая модель и на Востоке и на Западе кажется одной и той же: *вести себя конформистски и проникнуться духом рынка.*

² Об этой структуре и ее изменениях при посткоммунизме ср.: Meyer O.. 1997.

Итак, важно не то, кто или что я собственно есть, но то, какое впечатление я произвожу. Люди инсценируют прежде всего самих себя. Неважно, развиваются ли мои творческие силы, моя самобытность, мое собственное критическое суждение, вся моя личностная идентичность. Нет, напротив, важно то, чтобы я всегда был «в порядке», чтобы я был признан или любим в группе. Соответственно, я таков, каким хотят меня видеть другие. Это предполагает, что я всегда могу быстро приспособиться к новым требованиям «рынка». Спросом пользуется оппортунист, который знает, откуда дует ветер и как наилучшим образом представить себя перед властью имущими или богатыми, которые могли бы доставить ему выгоду.

Современный человек, как того требуют рыночные механизмы, должен быть гибким вплоть до *сменяемости личности*. Единичное и особенное в других утрачивается и едва ли еще кого-то интересует. Отношения людей становятся поверхностными. «Человек рыночный» не должен иметь глубоких эмоциональных привязанностей, он должен контролировать свои чувства. Общение должно быть деловым и эффективным, человек должен бесперебойно функционировать и добиваться максимума. Невидимая рука рынка и денег управляет с большого расстояния, через успех и неудачу, через давление достижений и страх лишений. Ввиду всеохватывающей конкуренции вряд ли можно себе позволить какие-то слабости или слишком много честности. В поставторитарных обществах с пока еще слабо выраженной рыночной экономикой будет преобладать скорее элемент пассивного конформизма, тогда как в либерально-капиталистических обществах Запада требуется и проявляется активная ориентация на собственный маркетинг.

Удачно сделать себя предметом купли-продажи — этот принцип как раз доминирует в *политике*. Здесь речь идет о власти, деньгах и престиже, и целью становится инсценировать в особом масштабе обладающую силой внушения действительность — традиционно через массовые зрелища и пропаганду, а сегодня, прежде всего, и через телевизионные масс-медиа, в будущем же, вероятно, еще мощнее в кибер-реальности, в виртуальном мире Интернета. Тем временем не без оснований также и в России, но отнюдь не только там, «имиджмейкеры», «spin doctors», владельцы и манипуляторы телевидением стали важной политической группой, которая существенно влияет на ход политики. Нередко на выборах побеждают политики и партии без конкретных программ, популисты и при случае — хорошие актеры, пообещавшие национальную безопасность и благополучие для всех, не предлагающие убедительных решений насущных проблем. Представляемый в масс-медиа образ политики и политиков, символическое как таковое стало на Западе и Востоке важнее, чем сама субстанция политики.

Критика Фроммом маркетинговой ориентации направлена не против полезных товаров и услуг, красивых вещей и упаковок, электронных масс-медиа или современных коммуникационных технологий *самих по себе (an sich)*, но вопрошает о лежащих в их основе мотиваций и цели, для которых они предназначены и применяются. Фромм беспокоится о психических и социальных последствиях этого всеохватывающего «маркетинга» людей и

вещей, культуры и политики. Фромм — *не идеалистический моралист*. Он готов признать позитивные возможности и достижения модерна. Но он отвергает его инструментализацию людей ради сомнительных целей, людей, которые ориентируются прежде всего на «иметь», на то, что приносит материальный, измеримый успех, власть и публичный престиж.

Еще показательнее — ориентация на Я и отчуждение от нашей истинной самости при другой структуре характера, нарциссической. Сегодня нарциссизм нужно искать, прежде всего, в капиталистических обществах благоденствия, но он встречается и в посткоммунистических обществах.

Нарциссическая ориентация характера

Нарциссизм означает быть отнесенным прежде всего или даже исключительно к самому себе. Нарцисс — это человек, для которого важны его собственное Я, блеск и значительность его собственного Это или его собственной группы. Чаще всего встречающийся *слегка нарциссический характер*, как называет его Фромм, обнаруживает себя в том, что он воспринимает других не в своем бытии Другим, но лишь постольку, поскольку он может быть полезен и пригоден для его собственных целей. «Интерес всегда направлен на то, какое значение нечто имеет *для меня*... что отсюда *для меня* последует, что я буду иметь с этого, будет ли это хорошо *для меня*. Все должно вращаться вокруг меня, я же должен быть в центре»³.

На практике бывает трудно отличить нарциссизм от эгоизма: эгоист чаще всего воспринимает реальность объективно и надлежащим образом, только постоянно ищет собственной выгоды; нарцисс психически *нуждается* в других для подтверждения своей самости, он живет отражением и самопереоценкой своей персоны. Но все же эгоизм и нарциссизм очень часто смешиваются. Поэтому я рассматриваю их, прежде всего, как общий психических базовый образец.

Нарциссизм есть реакция на слабость, угрозу или оскорбление нашей идентичности, внутреннего стержня нашей самости. Под ним Фромм подразумевает «образ, чувство и уважение, которые мы имеем по отношению к • самим себе»⁴. Через доверие к себе и другим психически здоровый человек развивает относительно устойчивый внутренний стержень своей личности. Если внутренний стержень моей самости неустойчив, тогда я все время нуждаюсь в опытах с собой и с другими, которые бы подтверждали и укрепляли меня в чувстве, что я ценим, добр, силен и достоин любви. Я должен постоянно искать себе похвалы, я восстанавливаю свою ценность для самого себя, в то время как другие меня хвалят. Я возвышаю себя самого или какой-то определенный аспект себя. Нарцисс зависит от подтверждения со стороны других людей, в группе, в социальном институте, в работе, в нации, в медиа. Все-таки нарцисс видит других не как сущностей самих по себе, но

³ *FunkR. II Die Charaktermauer. Göttingen, 1995. S. 51.*

⁴ *FunkR. II Die Charaktermauer. Göttingen. 1995. S. 50.*

пользуется всяким визави лишь как средством — чтобы повысить собственную ценность и обезопасить, защитить свое неуверенное Я-переживание.

Нарциссическая ориентация характера, также как и маркетинговый характер, берет свой исток в экономических и общественных механизмах современности, но не только, в капиталистических обществах. Благополучие и изобилие, стабильные отношения и оптимизм касательно будущего облегчают жизнь типичному нарциссу, но не они обуславливают эту *психическую* структуру. Возможно, такая ориентация характера реже встречается в условиях бедности и борьбы за выживание, равно как и в кризисные и переломные времена. Однако именно в условиях кризисов и переломов в посткоммунистических обществах многие наблюдают *новый эгоцентризм и аполитичный приватизм*, правда, варьирующийся в зависимости от богатства, различный у выигравших и проигравших при трансформации. Моя интерпретация такова: при посткоммунизме мы переживаем меньше типичного индивидуального нарциссизма, но скорее некую форму отчуждения, которую можно обозначить как социально-психологическое самоограничение.

Новые отношения собственности и присвоения все более приватизировано организованной экономики при посткоммунизме делают возможным индивидуальное стремления к выгоде, обладанию и предпринимательскому успеху. Но этот *экономический* механизм нельзя подменять *психическим* побуждением и ориентацией характера, которые лежат в основе экономического и политического поведения. Здесь речь идет для нас прежде всего о психическом измерении, будь то эгоизм или нарциссизм.

У богатых и влиятельных людей, у *выигравших* при трансформации, особенно на территории бывшего Советского Союза (возможно, включая страны Балтии), имеется тенденция к сильному аморальному эгоизму маленького узкого круга, к которому принадлежат или покровительства которого желают («*amoral familism*»). Новые богатые в России сознательно выставляют напоказ свое богатство и наслаждаются этим, хотя они зачастую добились его вне или наперекор положениям права и морали. Некоторые их представители являются выдающимся примером открытого, явно выраженного нарциссизма. Новые богатые, привилегированные, находящиеся у власти клики и те, кто извлекает из них пользу, думают в первую очередь о своей выгоде, о своем собственном возвышении, индивидуальном или групповом. Психологически видно: они *используют* других людей, народ, государственные институты, предприятия или банки, прежде всего затем, чтобы усилить свою власть, свой успех и свой престиж. При демократии, солидарности или социальном сбалансировании интересов эти эгоцентричные командиры золота и власти заинтересованы только в том, что было бы им выгодно.

В противоположность им, большей части людей при посткоммунизме пришлось столкнуться с серьезными проблемами выживания и приспособления. У многих из них наблюдается системно-специфическая форма *психо-социального самоограничения и амбивалентного приватизма*⁵. При коммуни-

⁵ Приватизм — уход в частную, личную жизнь (*прим. пер.*).

стической власти это отступление в сферу частного было в значительной степени политически вынужденным, своего рода защитой от избыточного контроля и опеки со стороны государства и партии. При этом развивается нечто вроде частной контркультуры. При посткоммунизме этот приватизм обусловлен, прежде всего, экономически. Для меньшинства он следует из сосредоточенности на выгоде, благополучии и карьере при новом экономическом устройстве. Для большинства же этот приватизм следует из многообразных экономических трудностей: тогда концентрируются на собственном выживании, повседневных хлопотах или сохранении скромного благосостояния, а интеллигенция — также на определенных культурных интересах. Вместе с тем, этот приватизм является реакцией на мощный кризис и, соответственно, на девальвацию того, что кропотливо строили два или три поколения.

В этой ситуации многократно возросшей неуверенности существует опасность не только социального самоограничения, но и углубляющегося *политического отчуждения*. Этот одновременно старый и новый приватизм является в значительной степени аполитичным или политически пассивным, сосредоточенным на семье и далеким от общественной жизни, зачастую равнодушным к политике и власть имущим. У большинства людей, освобожденных от социалистического патернализма, особенно на территории бывшего Советского Союза, все еще существует смутная надежда на сильное государство и скромное благосостояние. Психологически заметно, таково мое мнение, как люди колеблются между постоянной угрозой их личному достоинству со стороны сильной власти и новыми возможностями сохранить и развить далее свою идентичность и чувство собственного достоинства.

Все-таки здесь тоже следует избегать недопонимания: Фромм критикует не стремление к безопасности, к высоким достижениям или экономическому успеху *как таковым* (an sich). Для Фромма здесь существенно также не внешнее поведение, но *собственно* движущая сила наших действий и вопрос, к чему мы *действительно* стремимся: являюсь ли я *внутренне зависимым* от подтверждения через других или же я самостоятелен в переживании собственной ценности? Должен ли я ограничивать себя из-за *неуверенности*, отступать назад или представляться весомее, чем я есть, чтобы компенсировать свое бессилие? Использую ли я чужого, врага, внешнее зло для того, чтобы оценивать самого себя, свою группу, свою нацию? *Нуждаюсь* ли я в больших деньгах, власти и престиже, в победе над другими, чтобы только таким образом переживать себя в своей ценности, в своей идентичности? Ориентирован ли я на овеществляющее «иметь» или на жизненное «быть»?

Возможности ориентации на «быть» при посткоммунизме

Если мы задаем вопрос о возможностях и потенциале для ориентации на «быть» вместо «иметь», то мы должны видеть не только негативную сторону этого старого и нового приватизма. Для посткоммунистического общества и его человеческого качества, по крайней мере, также важна именно

другая позитивная сторона этой передаваемой из поколение в поколение контркультуры и ее ценностей как формы самоутверждения посредством сосредоточения на немногих людях, на маленьких частных жизненных мирах⁶. Рассмотренный как позитивный, этот приватизм делает возможным как ранее, так и сегодня, сплоченность, доверие и солидарность, подлинность и честность. Частное есть сфера «тыла», место, где обретают себя. В посткоммунистические времена на это была своя квартира, беседы на кухне; часто также и место критики, сопротивления авторитарной опеке, самостоятельного утверждения против власть имущих и их лживой пропаганды. Частная сфера была также в немалой степени местом, где росла готовность к переменам. Солидарность и взаимопомощь в семье и маленьком кругу друзей гарантировали, таким образом, экономическое, психическое и социальное выживание и идентичность миллионов людей. Это должны признать также и на Западе, с уважением и без идеализирования.

Из-за возрастающего благосостояния при посткоммунизме могут разрушиться многие старые добродетели, семейные и дружеские связи. Но, если я все же не заблуждаюсь, в жизнь воплощается также иное позитивное и закладывает основы для критической чувствительности по отношению к новому. Для меня, как для иностранца в России, к этому позитивному принадлежит в первую очередь вошедшее в поговорку гостеприимство, обилие времени и внимания, которыми щедро одаривается гость. Беседы имели и имеют во много раз большую интенсивность, любопытство по отношению к другим и способность слушать кажутся мне более ярко выраженными, чем на Западе. Меньшее выставление себя, непритязательная сердечность характеризуют многие товарищеские отношения. Прежде всего, в своих людях и в своей культуре посткоммунистические общества располагают важными предпосылками для дальнейшей гуманизации своего общества. Французский социолог Пьер Бурдьё говорит о «культурном капитале» общества, другие говорят о человеческом или социальном капитале, думая при этом не столько о том, что люди *имеют*, но о том, что они *могут* или что они *есть*. Сюда относятся и другое: высокий уровень общего, профессионального и научного образования; технические и организаторские способности и достижения; культурные традиции не только в произведениях искусства и эстетическом переживании, но и в оформлении повседневности; все углубляющееся равенство шансов для юношей и девушек в системе школьного обучения, совместимость работы и семьи для женщин.

Этот капитал для многих стал важной предпосылкой для того, чтобы суметь принять вызов посткоммунистической трансформации. Капиталистическая экономика и плюралистическая демократия требуют новых ценностей и моделей поведения и способствуют им, особенно личной инициативе и личной ответственности, достижению и ориентации на успех, отчасти, правда, и на узкие критерии эффективности и с высокими социальными и экологическими издержками. Под приспособляющим давлением новых времен структуры

⁶ Ср.: Meyer O.. 1999 а. Б.

личностей и способы поведения меняются амбивалентно. Там, где доминируют непродуктивные ориентации характера, фроммовская критика капитализма и межчеловеческого отчуждения остается актуальной.

Итак, в социально-психологическом отношении развитие посткоммунистического общества крайне *противоречиво*. С одной стороны, имеется позитивное наследие «антитоталитарной» частной контркультуры, *позитивный опыт* человеческого общения и практической солидарности, со сближением и равенством, с мужеством и самоутверждением в повседневности. Это большой человеческий и культурный капитал, которым не располагали *в такой мере* старые либеральные демократии. С другой стороны, имеется наследие патерналистского авторитаризма и структурно произведенной тенденции к конформистскому маркетингу, к материалистическому эгоизму и отступлению в приватизм. Так социалистический и посткоммунистический период очень разнообразным и противоречивым образом представляет собой системно-специфический исходный пункт развития гуманистической жизненной практики в смысле Эриха Фромма.

От «иметь» к «быть»: цели и пути

Многое из того, что было здесь сказано, имеет значение и для так называемых западных обществ, хотя и с другим знаком. Потому что в той мере, в какой происходит медленное сближение обществ Востока и Запада, мы видим — *надеюсь, что с обеих сторон*, — социально-психологические формирующие и деформирующие силы вчерашнего и сегодняшнего дней. Важно было бы именно для Запада еще лучше понять опыт людей Восточной Европы за последние десятилетия. На пути к демократической политической культуре и к социальному характеру, ориентированному не только на «иметь», это может помочь на свой манер.

Вместе с тем, существует опасность того, что психологическими проблемами перелома пренебрегут — пример тому мы знаем из послевоенного времени Германии. Это вызывает к сдержанности при взгляде не Восток и на Запад. Многое уже достигнуто, если мы знаем, насколько важно психическое измерение перемен, изменение действительно пережитых в буднях ценностей, и то, в каком направлении они могли бы идти. Дня этого способа ориентации фроммовское произведение *«Иметь или быть»* все еще (или вновь) является актуальным во времена, когда капиталистически определенное «иметь» и «распоряжаться» людьми, вещами и информацией уже преобладает в глобальном масштабе. Но в то же время, и это не менее важно, растет осознание пределов этих усилий, все громче звучит вопрос об их смысле и альтернативах. Поэтому в заключение я нахожу полезным напомнить несколько важных идей Фромма.

Ориентированная на «быть» жизненная практика, снятие отчуждения никогда не являются для Фромма только индивидуальным или внутренним освобождением. Скорее, оно всегда предполагает *социальные условия и актив-*

ность, делающие возможными свободу, независимость и критический разум. Это, прежде всего, экономические и социальные условия, но также и демократия, участие низов и де бюрократизация. Для этого также важно воспитание самостоятельности и ответственности, и уже на ранней стадии — равноправие мужчины и женщины. основополагающие общественные реформы, по Фромму, нужно проводить с вниманием и самоанализом, через служение другим и примирения в природой.

Что типично для Фромма, так это то, что он не останавливается на критическом анализе того, что есть. Мы снова и снова встречаем у него *три шага в мышлении: познание* действительности, *этику* человеческого и *проект* альтернатив для всех измерений личностей и общественной жизни. Такие альтернативы развиты Фроммом прежде всего в его книгах «Иметь или Быть» и «Путь из большого общества».

Различие между «иметь» и «быть» Фромм сформулировал так: «Под понятием „быть“ или „иметь“ я подразумеваю... два основополагающих способа существования, два различных образа ориентации по отношению к самому себе и к миру, два различных вида структуры характера, чья доминанта соответственно определяет целостность того, как человек думает, чувствует, действует... В способе существования „иметь“ отношение к миру заключается в присвоении и обладании. При способе существования „быть“ мы должны увидеть две формы „быть“. Одна есть противоположность „иметь“... Она означает жизненность и подлинное соединение с миром. Другая форма „быть“ есть противоположность от „казаться“ и подразумевает истинную природу, настоящую действительность личности в противоположность обманчивой кажимости...»⁷.

Альтернативу «Иметь или Быть» легко неправильно понять как требование аскезы, как запрет на собственность или богатство. Согласно Фромму, существует осмысленное или функциональное «иметь», или обладание вещами и способностями, в которых мы нуждаемся для выживания. Техника и организация, средства коммуникации и производства должны служить удовлетворению базовых потребностей, а не накладывать свой отпечаток на нашу структуру характера, заставляя нас хотеть обладать ими. В ложном «иметь» есть недостаток в «быть», недостаток осмысленности или внутренней жизненности. Компенсируя нематериальные ценности материальными благами, которые мы накапливаем и которыми мы хотим распоряжаться как нашим имуществом, мы компенсируем недостачу «быть».

В противоположность этому Фромм так описывает *способ существования «быть»*: «Его существенным признаком является активность не в смысле предприимчивости, но в смысле внутреннего деятельного бытия, продуктивного приложения человеческих сил. Деятельное бытие означает дать выражение своим способностям, талантам, всему богатству человеческих дарований, которыми наделен — хотя и в различной степени — каждый. Это означает обновлять самого себя, расти, стремиться, любить, трансцендиро-

вать темницу собственного изолированного Я, интересоваться, внимательно слушать, отдавать. Но этот опыт нельзя передать полностью словами»⁸.

Фромм наглядно и метко описал альтернативу «*Иметь ими Быть*» для некоторых областей *нашей жизненной практики*. Высказываясь об учении и чтении в академической сфере (!), он говорит о беседе: «В беседе различие между двумя способами существования быстро становится заметным. Возьмем типичный разговор двух мужчин, в котором А *имеет* мнение X. а В — мнение Y. Каждый более или менее точно знает точку зрения другого. Оба идентифицируют себя со своим мнением. Для них важно лучшее, то есть привести более веские аргументы в защиту своей точки зрения. Ни один не думает изменить свое мнение и не ждет, что это сделает противник. Они боятся оставить свое мнение, поскольку оно причисляется к их имуществу, и, следовательно, их отказ представлял бы собой потерю.

В то время как «человек имеющий» полагается на то, что он имеет, «человек бытийствующий» доверяет фактам, потому что он есть, потому что он живой и потому что может возникнуть нечто новое, если только у него найдется мужество освободиться и ответить... Его жизненность заразительна, и поэтому зачастую другие тоже могут преодолеть свою эгоцентричность. Разговор прекращает быть обменом товарами (информацией, знаниями, статусом) и становится диалогом, в котором больше не имеет значения, кто прав. Дуэлянты начинают танцевать друг с другом и расстаются не с чувством триумфа или с чувством поражения, одинаково бесплодным для обоих, но полными радости»⁹.

Об *авторитете*: «Другим примером различия способов существования „иметь" и „быть" является осуществление авторитета. Самое главное — *имеют* ли авторитет или авторитетом *являются*. Чтобы понять, что значит авторитет в двух способах существования, мы должны иметь в виду, что это понятие очень широкое и имеет два совершенно различных значения: „рациональный" и „иррациональный" авторитет. Рациональный авторитет способствует росту того человека, который ему доверяется, и основывается на компетентности. Иррациональный авторитет опирается на власть и служит угнетению подчиненных... Авторитет, основанный на „быть", базируется не только на способности исполнять определенные общественные функции, но и в равной степени на личности человека, который в высокой мере достиг самореализации и целостности. Такой человек распространяет авторитет, не будучи должным угрожать, подкупать или отдавать приказание; здесь речь идет просто о том, что высоко развитый индивид, посредством того, что он есть — а не только через то, что он говорит или делает, — демонстрируя, чем человек может стать»¹⁰.

Наконец, он говорит о *вере*: «При способе существования «быть» вера есть не в первую очередь вера в определенные идеи (хотя это тоже может быть), но это внутренняя организация, и *установка*. Лучше было бы ска-

⁸ GAII, S. 333.

⁹ GAII, S. 296-297.

¹⁰ GAII, S. 298-299.

зять, что в вере *бывают*, чем что веру *имеют*... Эта вера в Бога через внутренний опыт божественных свойств собственной самости, это постоянный, активный процесс творения самого себя или, как говорит Meister Eckhart: «Христос вечно рождается в нас самих»¹¹.

То, что здесь было сказано о пути от «иметь» к «быть», касается в первую очередь *любви*, как это наглядно показывает Фромм в своей книге «Искусство любить».

Многие читатели возражали: этот путь от «иметь» к «быть» — идеалистическая утопия, «быть» — это образ жизни, которого никогда не достигнешь. Фромм — в высшей степени здравомыслящий философ и психолог, который хорошо осознает трудности, но также и шансы пройти по этому пути. Внутренний путь индивида всегда нуждается в одновременном изменении общественных структур. Однако, для *изменения структур характера* в конечном счете решающим является то, что мы вообще *хотим* идти по этому пути. Это означает, что, прежде всего, мы должны дать себе отчет в нашей ситуации, что мы знаем причины нашей неудовлетворенности или страданий, что мы видим альтернативы и начинаем их практически испытывать.

Цель пути — от «иметь» к «быть» Фромм сформулировал так, — зная, что этот путь сам есть цель и, что нужно постоянно по нему идти: «Уверенность, переживание идентичности и доверие к себе, основанное на вере в то, что *есть*, и на потребности в единении, интересе, любви и солидарности с окружающим миром, вместо требований *иметь* и владеть... Чувствовать любовь и благоговение перед жизнью во всех ее проявлениях и осознавать, что не вещи, не власть, не что-либо мертвое не является священным, но только жизнь и все, что содействует ее росту. Понимать под свободой не произвол, но возможность быть самим собой... Знать, что только немногие люди достигли совершенства во всех этих качествах, но не иметь амбиций „достичь цели“...»

Это также может быть всегда тем отдаленным пунктом, которого позволяет нам достичь судьба, быть счастливым в этом процессе постоянно растущей жизненности, потому что жить так сознательно и интенсивно, как только можно, доставляет такое удовлетворение, что проблема — достигнем или нет — просто не возникает»¹².

Перевод с нем. *Екатерины Марковой*

¹¹ ГАII, с. 303.

¹² ОАII, S. 291-292.

Наши авторы

Эрик Марти родился в 1955, французский эссеист, критик, писатель, исследователь современной философской и политической мысли, профессор Университета Париж-7 Сорбонны. Автор исследований «Жертвоприношения» (1992), а также целого ряда литературно-философских текстов: дневников Жида (1985), работ Ролана Барта (1993-1995). стихов Мандельштама (2000) и др.

Специальный интерес представляет одна из последних работ Марти, посвященная Луи Альтюссеру «Луи Альтюссер, субъект без процесса. Анатомия недавнего прошлого» (1999). В ней предлагается взглянуть на трагические факты биографии известного французского мыслителя с точки зрения принципиальной невозможности различения безумия и политики, философии и смерти, общественного и личного в истории. То, что Альтюссер сам пытается описать произошедшее с ним в автобиографии, опубликованной после его смерти и перевернувшей мировоззрение его учеников, по мнению Марти, свидетельствует о необходимости нового восприятия историй недавнего прошлого.

Юлия Кристева — французский философ, предложившая целый ряд принципиально новых идей в области семиотики, философии культуры, психоанализа. Одна из авторов критического манифеста журнала «Тель-Кель». Этапными для философии стали ее работы «Революция поэтического языка» (1974), «Полилог» (1977), «Силы ужаса. Эссе об отвращении» (1980). «Чужие самим себе» (1988) и другие. Часто ее философскую концепцию в целом ассоциируют с феминизмом, имея в виду прежде всего книгу скорее этнографического характера «Китайки» (1974), хотя речь должна идти скорее о разработке общих для французской философии в целом и теоретического феминизма тем субъективности и представления идентичности. Ю. Кристева предлагает современный, лишенный антитечности взгляд на эти проблемы. В центре ее внимания — проблема цельности субъекта и самоидентичности выражений субъективности в самых разнообразных — литературных, философских, религиозных — текстах. Позиции Ю. Кристевой всегда неоднозначны, она — новатор как в развитии идей языка, так и в понимании субъективности. Осуществляемый ею в настоящее время проект — трилогия о психоанализе, литературе и политической философии, объединенных одним — женским — лицом.

Философия Ю. Кристевой, к сожалению, почти неизвестна русскоязычному читателю, что представляется не вполне справедливым с историко-философской точки зрения. Ведь судьба ее работ на русском языке, как и ее философская судьба в целом, связана со знаковыми явлениями во французской философии.

Карл-Отто Апель родился в 1922 г. в Дюссельдорфе. В 1945 году начинает учебу в Университете Бонна у Эриха Ротхакера. Круг его интересов — философия языка; Апель, проанализировавший для себя уроки войны, принципиально избегает социально-экономических дисциплин. После докторской диссертации (габилитации) на тему «Идея языка у гуманистов от Данте до Вико» профессорствует в университетах гг. Килья и Саарбрюкена.

В 1973 году выходит фундаментальная работа Апелья «Трансформация философии», в которой он строит мосты между герменевтической традицией и аналитической философией языка. Отталкиваясь от предложенной Чарльзом Пирсом структуры знака (знак — денотат — сознание использующего знак), философ предлагает увидеть в истории философии 3 этапа постепенного уточнения постановки онтологического вопроса — 3 парадигмы. Они таковы: аристотелевская метафизика (работающая только с вещами самими по себе, и пока не проблематизирующую ни знак, ни сознание использующего знак); философию Нового времени, центральная проблема которой — коренящиеся в разуме основания возможности познания вещей как предметов сознания, и современная парадигма, проблематизирующая коммуникацию как таковую (трансцендентальная семиотика). Смена 3 парадигм и есть процесс трансформаций первой философии.

С 1972 г. вплоть до выхода на пенсию в 1990 Апель — профессор философии Университета Франкфурта-на-Майне. Тема коммуникации выводит Апелья к проблематике социума (которую он ранее избегал). Центральной темой для него в последние 10-15 лет является тема этики дискурса. В МГУ им. М.В. Ломоносова профессор К.О. Апель читал лекцию на тему «Понятие первичной взаимответственности как предпосылка планетарной макрэтики», которую мы и предлагаем читателям.

Ханс Альбер родился в 1921 году в Кельне. В 1946 году поступает в Университет Кельна на факультет экономических и социальных наук. Пытаясь глубже разобраться в экономике, дипломированный экономист увлекается идеями К. Поппера. Три идеи, составляющие ядро критического рационализма — реализм (представление, согласно которому взаимосвязи реальности познаваемы), фаллибилизм (предположение о неизбежной доле неправильности в теориях, создаваемых людьми, и отказ от претензий на метод, обеспечивающий истинность теорий), методический реализм (готовность подвергнуть критике теорию) — он пытается переосмыслить, отталкиваясь от другой — герменевтической традиции, господствовавшей тогда в Германии. Эти размышления он излагает в диссертации на тему «Рациональность и смысл существования», после защиты которой в 1952 г. становится ассистентом научно-исследовательского института государственного управления Университета Кельна. Там же в 1957 году защищает докторскую диссертацию (габилитацию).

1960 — начало 1970-х годов — расцвет постпозитивизма в Германии. Он по сути определяет собой философию преподавания экономических и со-

циальных дисциплин в Германии, равно как и практическую деятельность в области законодательства. Альберт становится признанным лидером немецкого постпозитивизма. С 1963 вплоть до выхода на пенсию в 1989 году он возглавлял кафедру социологии и управления Университете Маннхайма.

Герд Майер родился в 1942 г. В 1960 году поступает в Университет Бонна, где изучает политологию и работает под научным руководством К. фон Бойме.

Круг научных интересов — советология (политическая система и политическая культура в Центральной и Восточной Европе), политическая психология. Автор концепции «бюрократического социализма», согласно которой власть в социалистических обществах принадлежит государственному аппарату, не отвечающему за эффективность экономики и формирующемуся первоначально по принципу «идеологической верности», сменяющемуся постепенно на принцип верности начальству и дружки-деловых связей.

Основные труды Майера последних 10 лет посвящены политической культуре Центральной и Восточной Европы периода краха социализма и процессов трансформации. В настоящее время — профессор политологии Университета Тюбингена, председатель международного общества Эриха Фромма.

В Московском Университете Майер читал лекцию на тему: «Эрих Фромм сегодня: к актуальности его идей».