

Московский  
государственный  
университет  
имени М.В. Ломоносова



философский факультет

Лекции зарубежных профессоров  
на философском факультете  
МГУ имени М.В. Ломоносова

Jürgen Habermas

von den Weltbildern  
zur Lebenswelt

Юрген Хабермас

От картин мира  
к жизненному миру



ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА  
им. М.В. ЛОМОНОSOBA

Лекции зарубежных профессоров на философском  
факультете МГУ имени М.В.Ломоносова

**Jurgen Habermas    Юрген Хабермас**

**Von den Weltbildern  
zur Lebenswelt**

**От картин мира к  
жизненному миру**

**У:**

МОСКВА. ИДЕЯ-ПРЕСС. 2011

УДК 1/14

ББК 87.3

X12

**Редакционный совет серии**

Козырев А.П., Костикова А.А., Миронов В.В., Назарчук А.В.

**Научный редактор серии**

Костикова А.А.

**Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру / Habermas J. Von den Weltbildern zur Lebenswelt.** - М.: Идея-Пресс, 2011. - 128 с.

**ISBN 978-5-903927-16-6**

Предлагаемый Вашему вниманию доклад «От картин мира к жизненному миру» был прочитан Юргеном Хабермасом на философском факультете Московского университета им. М.В. Ломоносова в ноябре 2010 года в рамках проходящего под эгидой ЮНЕСКО Всемирного дня философии. Публикация доклада сопровождается предисловием члена-корр. РАН, декана философского факультета МГУ В.В. Миронова и комментарием доктора филос. наук, проф. философского факультета МГУ А.В. Назарчука.

Эта книга открывает серию «Лекции зарубежных профессоров на философском факультете МГУ имени М.В.Ломоносова», посвященную 70-летию воссоздания философского факультета в структуре Московского университета.

УДК 1/14

ББК 87.3

ISBN 978-5-903927-16-6 © Философский факультет, МГУ, 2011  
© Миронова Д., перевод, 2011  
© Идея обложки серии  
Дряева Э., Костикова А., Лапошина Д.  
© Редакционно-издательское оформление.  
Идея-Пресс, 2011

## Содержание

**В.В. Миронов**

О философии,  
«жизненном мире» и мета-  
физике  
(размышления о лекции  
Юргена Хабермаса)

4

**А.В. Назарчук**

Юрген Хабермас:  
опыт философствования  
сквозь эпохи

49

**Jurgen Habermas**

Von den Weltbildern zur Le-  
benswelt

72

**Вопросы слушателей**

118

**W.W. Mironow**

Über Philosophie,  
«Lebenswelt» und Metaphysik  
(Gedanken über die Vorlesung  
von Jtirgen Habermas)

47

**A.V. Nasartschuk**

Jurgen Habermas:  
philosophieren zwischen den  
Epochen

71

**Юрген Хабермас**

От картин мира к жизнен-  
ному миру

117

**Die Fragen der Zuhorer**

127

В.В. Миронов

О философии,  
«жизненном мире» и метафизике  
(размышления о лекции  
Юргена Хабермаса)

Данная статья представляет собой комментарий лекции Юргена Хабермаса. Целью автора не является скрупулезный анализ материала, это, скорее, размышления о природе философского знания, о соотношении философии и обыденного сознания, что позволяет отступать от прямого текста лекции и интерпретировать некоторые его положения. В лекции Ю. Хабермас ставит проблему, имеющую отношение к тому, что философия, будучи формой сложного рефлексивного анализа бытия, что сопряжено с соответствующей терминологией, безусловно, отдаленной от здравого смысла и обыденного сознания, тем не менее незримыми нитями связана с этим обыденным сознанием, с личностью человека, его сознанием и мировоззрением. Философия, будучи часто непонятной на уровне здравого смысла, как ни странно, обращена именно к нему, ибо идеи, разрабатываемые в ней, касаются на самом деле каждого человека. В этом смысле философ должен осознавать ответственность за необходимость разъяснения собственных идей с целью их доведения до сознания человека. Если это удастся осуществить, то философия реализует себя как важнейшая составляющая формирования целостного мировоззрения.

Поэтому Ю. Хабермас совершенно справедливо указывает, что мировоззрение — особая понятийная конструкция, являющаяся результатом ориентации человека в мире. Оно не сводимо к простой совокупности

W.W. Mironow

Über Philosophie,  
«Lebenswelt» und Metaphysik  
(Gedanken über die Vorlesung  
von Jürgen Habermas)

Dieser Artikel ist ein Kommentar zur Vorlesung von J. Habermas, und sein Ziel besteht nicht in einer ausführlichen Analyse der Vorlesung. Es handelt sich eher um Gedanken zur Natur des philosophischen Wissens, der Wechselbeziehung zwischen Philosophie und alltäglichem Bewusstsein. Das ermöglicht es, vom direkten Vorlesungstext abzuweichen und einige seiner Momente zu interpretieren. In der Vorlesung stellt Jürgen Habermas ein Problem, das damit zusammenhängt, dass die Philosophie eine Form der komplizierten reflexiven Analyse des Seins ist, und dies ist verbunden mit der entsprechenden Terminologie, die zweifellos vom gesunden Verstand und dem AUtagsbewusstsein entfernt, und dennoch mit unsichtbaren Fäden mit diesem AUtagsbewusstsein verbunden ist, verbunden mit der Persönlichkeit des Menschen, seinem Bewusstsein und seiner Weltanschauung. Die Philosophie wird häufig auf der Ebene des gesunden Menschenverstandes als unverständlich angesehen, obwohl sie sich seltsamerweise an dieses wendet, denn die Ideen, die in ihr ausgearbeitet werden, betreffen in Wirklichkeit jeden Menschen. In diesem Sinne sollte sich der Philosoph seiner Verantwortung für die Notwendigkeit der Aufklärung seiner eigenen Ideen bewusst werden, um sie dem Bewusstsein des Menschen nahezubringen. Wenn dies gelingt, dann verwirklicht sich die Philosophie als wichtigster Bestandteil für die Herausbildung einer ganzheitlichen Weltanschauung.

Deshalb weist J. Habermas durchaus zu Recht darauf hin, dass die Weltanschauung eine besondere begriffliche Konstruktion ist, die das Ergebnis der Orientierung des Menschen in der Welt darstellt. Sie lässt sich nicht auf eine einfache Gesamtheit

научных знаний или вообще знаний о мире, а всегда представляет собой восприятие и переживание самого себя в этом мире, является проекцией на мир своего сознания. В процессе формирования мировоззрения особая роль принадлежит философии, которая не замыкается, в отличие от наук, рамками предметного самоограничения, выстраивающего в этих рамках собственные представления об истине и абсолютизируя их. Философия синтезирует как знания (в том числе и научные) о мире, так и различные типы переживания человеком мира (этические, эстетические, религиозные и пр.). В мировоззрении *«миропонимание и самопонимание корреспондируют друг с другом»*<sup>1</sup>. Именно это порождает трудность восприятия философии. Понимание мира необходимо связано с развитием наук, с теми позитивными знаниями, которые в ней накапливаются, что провоцирует появление сциентистских трактовок сущности и природы философии в качестве одной из наук. Философия как самопонимание и как личностное переживание мира, напротив, позволяет интерпретировать ее обратным образом, антисциентистски отрицая саму возможность философии быть наукой.

Сциентистский вариант реализуется самим развитием философии, которая, изначально выступая «наукой наук», относилась к классу наук наряду с физикой, биологией или математикой. Это, в свою очередь, породило процессы как «отпочкования» от философии других наук (что носило естественный характер), так и дифференциацию самого философского

<sup>1</sup> Поскольку данная статья-комментарий писалась до публикации лекции в издательстве, то автор считает возможным использовать цитаты из нее без ссылки на конкретные страницы, выделяя их в собственном тексте курсивом, что позволяет достаточно легко разыскать их, учитывая небольшой объем текста Юргена Хабермаса.

der wissenschaftlichen Kenntnisse oder überhaupt des Wissens über die Welt reduzieren, sondern stellt immer die Rezeption und das Erleben von sich selbst in dieser Welt dar, die Projektion auf die Welt des eigenen Bewusstseins. Im Prozess der Herausbildung der Weltanschauung kommt der Philosophie eine besondere Rolle zu, die sich im Unterschied zu den Wissenschaften nicht im Rahmen der Selbstbeschränkung durch den Gegenstand eingrenzt, die innerhalb dieses Rahmens eigene Vorstellungen von der Wahrheit aufbauen und diese verabsolutieren. Die Philosophie synthetisiert dieses Wissen (auch das wissenschaftliche) über die Welt, sowie unterschiedliche Typen des Erlebens der Welt durch den Menschen (ethische, ästhetische, religiöse usw.). Es ist die Weltanschauung, in der *Welt- und Selbstverständnis miteinander korrespondieren*<sup>1</sup>. Gerade dies bringt die Schwierigkeiten bei der Rezeption der Philosophie hervor. Das Weltverständnis ist notwendig mit der Entwicklung der Wissenschaften verbunden, mit dem positiven Wissen, das in ihnen angehäuft wird, und das provoziert scientistische Interpretationen des Wesens und der Natur der Philosophie als **einer der** Wissenschaften. Die Philosophie jedoch, als Selbstverständnis und als persönliches Erleben der Welt, ermöglicht es auch, sie auf andere Art und Weise zu interpretieren und antiscientistisch die Möglichkeit selbst zu negieren, dass die Philosophie eine Wissenschaft sein könne.

Die scientistische Variante wird durch die Entwicklung der Philosophie selbst realisiert, die zuerst als «Wissenschaft der Wissenschaften» auftrat und sich zur Klasse der Wissenschaften zählte, neben der Physik, Biologie oder Mathematik. Das führte seinerseits dazu, dass sich Prozesse, wie die «Abspaltung» der anderen Wissenschaften von der Philosophie entwickelten (dies

<sup>1</sup> Da dieser kommentierende Artikel in Verlag gleichzeitig mit dem Text von Jürgen Habermas vorbereitet wurde, wurden die Zitate aus der Vorlesung nach dem vorhandenen Text angeführt. Der Autor hielt es für möglich, sie hervorzuheben, ohne auf konkrete Seiten zu verweisen, sie also nur im eigenen Text zu markieren, was es ermöglicht, sie relativ leicht aufzufinden, wenn man den geringen Umfang des Ausgangstextes berücksichtigt.



знания подобно процессам дифференциации естественных наук. Философия начала и продолжает внутри себя самой распадаться на множество философий чего-то (философия сознания, философия науки, философия права и пр.). Это приводит к **дефрагментации философии** как особого, отличающегося от наук типа знания, и она теряет свое главное свойство — целостность. Хабермас ставит проблему того, как знания, получаемые отдельными науками, можно интегрировать в единую картину мира, или, по его выражению, как перейти от совокупности отдельных знаний, отдельных картин мира к *«жизненному миру»*, в котором человек пребывает. Понятие *«жизненный мир»* означает у философа не мир того, что живет (мир живого), а скорее **мир Жизни**, т.е. мир всего того, что существует, что близко к традиционному понятию бытия в метафизике. Жизненный мир — это не картина мира как некий взгляд на мир или простая совокупность этих взглядов. Это не совокупность отдельных научных картин мира или религиозных представлений. Он *«не имеет ни значения возвышенного космоса или порядка вещей, ни последовательности времен мира или событий, вытекающих из истории спасения»*. Это особый тип целостности, рождающийся из философского видения бытия в целом.

Само происхождение философского восприятия мира возникло задолго до появления научных теорий и всегда присутствует в нас как внетеоретическое, личностное и коллективное переживание бесконечного бытия конечными существами, по выражению К. Ясперса, «заброшенными» в этот мир. Хабермас замечает, что такое переживание не может быть сведено ни к кантовскому звездному небу над нами, ни к божественной абсолютной и обязательной истине. Это целостное мифологическое переживание, которое сопровождает человеческое существование и в котором личность, коллектив, природа слиты в единое

trug natürlichen Charakter), aber auch eine Differenzierung des philosophischen Wissens als solches stattfand, ähnlich den Differenzierungsprozessen in den Naturwissenschaften. Die Philosophie begann in sich selbst in verschiedene Philosophien zu zerfallen (Philosophie des Bewusstseins, Wissenschaftsphilosophie, Rechtsphilosophie usw.), und dieser Prozess setzt sich fort. Das führt zu einer **Defragmentierung der Philosophie** als eines besonderen, von den Wissenschaften unterschiedlichen Wissenstyps, und sie verliert ihre Haupteigenschaft — Ganzheit. Habermas spricht das Problem an, wie das Wissen, das die Einzelwissenschaften erhalten, in ein einheitliches Weltbild integriert werden kann, oder, nach seinen Worten, wie man von der Gesamtheit des Einzelwissens, einzelner Weltbilder zur *«Lebenswelt»*, in der der Mensch sich befindet, übergehen kann. Der Begriff der *«Lebenswelt»* bedeutet beim Philosophen nicht die Welt dessen, was lebt (die Welt des Lebendigen), sondern eher die **Welt des Lebens**, das heißt, die Welt dessen, was existiert, was dem traditionellen Verständnis des Begriffs des Seins in der Metaphysik nahekommt. Die Lebenswelt ist kein Weltbild, als eine bestimmte Weltsicht oder die Gesamtheit dieser Ansichten. Sie ist nicht die Gesamtheit der wissenschaftlichen Weltbilder oder religiöser Vorstellungen. Sie *«hat weder die Bedeutung des erhabenen Kosmos oder der Ordnung der Dinge, noch die einer Folge von Weltaltern oder heilsrelevanten Ereignissen»*. Es ist ein besonderer Typ der Ganzheit, geboren aus der philosophischen Sicht des Seins insgesamt.

Die Herkunft der philosophischen Rezeption der Welt als solche entstand lange vor dem Erscheinen von wissenschaftlichen Theorien und ist in uns immer vorhanden als das nicht-theoretische, persönliche und kollektive Erleben des unendlichen Seins durch endliche Wesen, die, laut K. Jaspers in diese Welt «geworfen» wurden. Habermas konstatiert, dass ein solches Erleben nicht auf den Kant'schen Sternenhimmel über uns, nicht auf göttliche absolute und bindende Wahrheit reduziert werden kann. Es ist ein ganzheitliches mythologisches Erleben, das die menschliche Existenz begleitet und in dem die Persönlichkeit, das Kollektiv, die Natur in ein einheitliches Ganzes verschmolzen sind, das nach dem Gedanken des

целое, обеспечивая, по мысли философа, пространство человеческой коммуникации.

Любопытно, что об этом слиянии субъектности восприятия природы и самой природы пишет и наш выдающийся философ В.В. Соколов, подчеркивая, что мифологическое мировоззрение оказывало и продолжает оказывать влияние на человеческую культуру именно в силу его изначальной субъектности. Миф лежит в основе смыслотворчества человека. Он возникает вместе с возникновением слова как такового, отражая стихию самой первобытной жизни как результат обобщающей деятельности мысли, но обобщающей не с помощью логики, а с помощью образов и метафор. Для первобытного мышления характерным является не противопоставление самого себя природе, а скорее отождествление с нею, осознание собственной включенности в нее. Коллективное преобладает над индивидуальным. «В эту эпоху почти еще нетронутой природы субъект минимален, а объект максимален»<sup>2</sup>. Именно такое восприятие мира, его познание, прежде всего через восприятие и ощущения, порождает не понятия, а образы, совокупность которых реализуется в мифологических системах. В Античности доминирует мировосприятие, в рамках которого человек, прежде всего, осмысливает природу и одновременно осознает себя как отдельное существо и как часть этой природы. В.В. Соколов отмечает, что само понятие «при-рода» этимологически содержит вопрос рождения, возникновения. «Как в русском, так и в греческом (*phyomai*) и латинском (*nascor*) этимология данного слова (рождаться, происходить) свидетельствует о животворной сути этого тотального понятия. Как видим, оно в мифологии стало первым объектом осмысления, ибо там человек

<sup>2</sup> Соколов В. В. Предмет философии в исторической перспективе // Вопросы философии, 1995, № 2. С. 137.

Philosophen den Raum der menschlichen Kommunikation gewährleistet.

Interessanterweise schreibt über diese Verschmelzung der Subjektivität der Rezeption der Natur und der Natur selbst auch unser hervorragender Philosoph W.W. Sokolow, der anmerkt, dass die mythologische Weltanschauung Einfluss auf die menschliche Kultur genommen hat und nimmt, gerade auf Grund ihrer ursprünglichen Subjektivität. Der Mythos liegt der Sinnschöpfung des Menschen zu Grunde. Er entsteht zugleich mit der Entstehung des Wortes als solchem, und spiegelt das Milieu des urgesellschaftlichen Lebens als Ergebnis der verallgemeinernden Tätigkeit des Gedankens wider, aber verallgemeinernd nicht mit Hilfe der Logik, sondern mittels Bildern und Metaphern. Für das urgesellschaftliche Denken ist nicht die Gegenüberstellung von sich selbst und der Natur kennzeichnend, sondern eher die Identifikation mit ihr, das Bewusstwerden des eigenen Eingeschlossenseins in sie. Das Kollektive überwiegt das Individuelle. «In dieser Epoche ist das von der Natur fast noch nicht berührte Subjekt minimal, aber das Objekt maximal»<sup>2</sup>. Gerade eine solche Rezeption der Welt, ihre Erkenntnis, vor allem durch Rezeption und Empfindungen bringt nicht Begriffe hervor, sondern Bilder, deren Gesamtheit sich in den mythologischen Systemen verwirklicht. In der Antike dominiert eine Rezeption der Welt, in deren Rahmen der Mensch in erster Linie über die Natur nachdenkt, sich seiner selbst als eines Einzelwesens und Teil dieser Natur bewusst wird. W.W. Sokolow merkt an, dass der (russische. — Aran. d. Übers.) Begriff der Natur («pri—roda») etymologisch die Frage der Geburt enthält, der Entstehung. «Wie im Russischen, so auch im Griechischen (*phyomai*) und im Lateinischen (*nascor*) zeugt die Etymologie dieses Wortes (geboren werden, Herkunft) vom lebensschaffenden Wesen dieses totalen Begriffs. Wie wir sehen, wurde er in der Mythologie zum ersten Objekt des Denkens, denn

<sup>2</sup> Sokolow W.W. Predmet filosofii w istoritscheskoi perspektive // Wo-prosy filosofii. M., 1995, Nr. 2. S. 137 (Der Gegenstand der Philosophie in der historischen Perspektive // Fragen der Philosophie. M., 1995, Nr. 2. S. 137 - russ.)

— непосредственный и наиболее значимый компонент жизненного бытия»<sup>3</sup>. В период доминирования мифологического сознания наряду с пониманием существования осознаваемой внешней природы («ОНО») человек фиксирует свое «Я» как некую относительно выделенность из бытия, или осмысленную индивидуальность, и осознает свою зависимость от сообщества, в котором он существует как некое «Мы», т.е. фиксирует свою коллективность. ОНО, или природа, — вечно и устойчиво, тогда как существование «Я» внутри этой устойчивости, напротив, не может быть осмыслено вне понятия временности. Таким образом, возникает «тотальное понятие природы», а «фактор времени, противостоящий вечности, образует важнейшие предпосылки субъектности. Именно этот фактор свидетельствует о нарастающей активности субъектного начала»<sup>4</sup>. Философия, вышедшая из мифа, не может оторваться от пуповины субъектного начала, всегда присутствующего в ней, что во многом и определяет ее специфику.

«Жизненный мир» Хабермаса — это в определенном смысле мир субъектности, который обеспечивает смысловую коммуникацию, обмен информацией и т.д. В условиях возникновения глобального коммуникационного пространства в наше время мы можем говорить о «*коммуникационно-теоретическом понятии жизненного мира*». Для проведения такой интерпретации Хабермас делает ряд уточнений, которые помогут создать синтетическую конструкцию понимания мира, свободную от ее сциентистского сведения к научным картинам мира, но одновременно учитывающую результаты научного познания. С этой целью Хабермас вводит термин — «*реконструктивно-охваченная архитектоника*», понимая под ним мировоззренческую

<sup>3</sup> Соколов В.В. Философия как история философии. М., 2010. С. 11.

<sup>4</sup> Там же. С. 12.

dort ist der Mensch die unmittelbare und bedeutendste Komponente des lebendigen Seins!»<sup>3</sup>. In der Periode, in der das mythologische Bewusstsein dominierte, fixiert der Mensch neben dem Verständnis der bewusstwerdenden äußeren Natur («ES») sein «ICH» als eine gewisse relative Heraushebung aus dem Sein oder als eine bewusst gewordene Individualität, und wird sich seiner Anhangigkeit von der Gemeinschaft bewusst, in der er als ein gewisses «WIR», fixiert also seine Kollektivität. ES oder die Natur ist ewig und beständig, während die Existenz des «ICH» innerhalb dieser Beständigkeit außerhalb des Begriffs der Zeitlichkeit nicht gedacht werden kann. So entsteht ein «totaler Naturbegriff», und der «Faktor der Zeit, der der Ewigkeit entgegensteht, bildet die wichtigsten Voraussetzungen des Subjektcharakters. Gerade dieser Faktor zeugt von der wachsenden Aktivität des Subjektursprungs»<sup>4</sup>. Die Philosophie, die aus dem Mythos hervorgegangen ist, kann sich nicht von der Nabelschnur des ihr ständig immanenten Subjektursprungs lösen, und das bestimmt in vieler Hinsicht ihre Spezifik.

Die «Lebenswelt» von Habermas ist in gewissen Mafie die Welt des Subjekthaften, der eine Sinneskommunikation gewährleistet, den Austausch von Informationen usw. Unter den Bedingungen der Entstehung des globalen Kommunikationsraums in unserer Zeit können wir vom «*kommunikationstheoretischen Begriff der Lebenswelt*» reden. Für die Darlegung einer solchen Interpretation führt Habermas einige Präzisierungen durch, die eine synthetische Konstruktion des Weltverständnisses schaffen können, die frei ist von ihrer szientistischen Reduktion auf die wissenschaftlichen Weltbilder, aber zugleich die Ergebnisse der wissenschaftlichen Erkenntnis berücksichtigt. Habermas benennt dies mit dem Begriff der «*rekonstruktiv erfassten Architektonik*», also einer weltanschaulichen

<sup>3</sup> Sokolaw W.W. *Filosofija kak istorija filosofii*. M., 2010. S. 11 (Philosophie als Philosophiegeschichte. M., 2010. S. 11 - russ.)

<sup>4</sup> *Ibid.*, S. 12.

конструкцию, основанную на целостной философской интерпретации знаний о мире.

В связи с этим Хабермас разводит понятия «*жизненный мир*» (мира Жизни), «*объективный мир*» и «*повседневный мир*».

Понятие жизненного мира противостоит фальсифицируемому знанию, которое доминирует в науках. Оно всегда перформативно, т.е., иначе говоря, философский язык оперирует предельными описаниями бытия, своеобразным предельным опытом. Философские понятия, даже те, которые похожи на понятия обыденного языка, на самом деле описывают предельную область рефлексии, а не просто отдельные или обобщенные обозначения тех или иных событий или явлений конкретного мира. В его основе лежит, говорит Хабермас, «*интуитивная достоверность*», которая характерна для нас и в обыденной жизни. Именно в этом смысле (а не в возможном вульгарном злоупотреблении понятием и применением его к чему угодно) философия всегда остается близкой к обыденному сознанию, т.е. к сознанию отдельного человека, и «*мы осознаем жизненный мир только перформативно*». В основе убеждений человека, утверждает философ, интуитивные жизненные переживания и практики, выступая как проверенные личным опытом знания, занимают более важную роль, чем теоретические (научные) истины. Эти переживания обеспечивают такое состояние человека, как уверенность — уверенность в истине, в своей правоте или правоте другого. Хабермас справедливо замечает, что уверенность является важнейшим ресурсом «*общественной кооперации*», обеспечивая взаимопонимание людей и создавая «*фон коммуникативных действий*».

Единство жизненного мира, или пространство его коммуникации, обеспечивается не сознанием индивида, моего «Я», а его соотношением с другим, т.е. путем создания своеобразного пространства уверенности друг в друге в виде некоего «*сопровождающего горизонта*».

Konstruktion, die sich auf die ganzheitliche philosophische Interpretation des Wissens über die Welt gründet.

In diesem Zusammenhang unterscheidet Habermas die Begriffe der «*Lebenswelt*» (Welt des Lebens), der «*objektiven Welt*» und der «*Alltagswelt*».

Der Begriff der Lebenswelt steht dem falsifizierten Wissen entgegen, das in den Wissenschaften dominierend ist. Er ist immer performativ, anders gesagt, die philosophische Sprache operiert mit dem aufersten Beschreibungen des Seins, einer gewissen aufersten Erfahrung. Die philosophischen Begriffe sind sogar den Begriffen der Alltagssprache ähnlich, beschreiben aber in Wirklichkeit den aufersten Bereich der Reflexion, und nicht nur einzelne oder verallgemeinerte Bezeichnungen der einen oder anderen Ereignisse oder Erscheinungen der konkreten Welt. Ihm zu Grunde liegt, wie Habermas sagt, «*intuitiv gewisses*», das für uns auch im Alltagsleben kennzeichnend ist. Gerade in diesem Sinne (und nicht in dem möglichen vulgaren Missbrauch des Begriffs in Bezug auf alles mögliche) bleibt die Philosophie dem alltäglichen Bewusstsein immer nahe, also dem Bewusstsein des einzelnen Menschen, und «*dass uns die Lebenswelt nur performativ, ... gegenwärtig ist*». Der Philosoph behauptet, dass in den Überzeugungen des Menschen intuitives Erleben und Praktiken eine wichtigere Rolle spielen, als theoretische (wissenschaftliche) Wahrheiten, da sie als durch persönliche Erfahrung geprüft Wissen auftreten. Dieses Erleben gewährleistet einen solchen Zustand des Menschen, wie es Gewissheit ist: Gewissheit bezüglich der Wahrheit, Gewissheit, dass man selbst oder jemand anderes Recht hat. Habermas merkt zu Recht an, dass die Gewissheit eine der wichtigsten Ressourcen der «*gesellschaftlichen Kooperation*» ist, das gegenseitige Verständnis der Menschen gewährleistet und den «*Hintergrund kommunikativer Handlungen*» schafft.

Die Einheit der Lebenswelt, oder der Raum ihrer Kommunikation werden nicht durch das Bewusstsein des Individuums gewährleistet, meines «*Ich*», sondern durch seinen Bezug auf andere, das heißt, durch die Schaffung eines gewissen Raumes der Gewissheit in Bezug auf einander in Gestalt eines «*mitlaufenden Horizonts*». Die Gewissheit ist eine besondere Form des



Уверенность — это особая форма знания, которое в отличие от других типов знания, нельзя разделить на ложное и истинное. В языковом выражении уверенности, направленной на убеждение другого, могут присутствовать понятия, которые по форме выглядят как достоверные знания, не являясь при этом таковыми. Но здесь это не играет роли. Главное здесь — фактор обеспечения доверия, а связь с действительностью имеет меньшее значение. Гораздо важнее создание между субъектами *«интерперсонального отношения»*, которое переводит речевые и смысловые акты в пространство уверенности, а значит, убедительности. Поэтому *«постыдное признание, дружеский совет и твердое убеждение могут иметь любое содержание»*.

Речевые акты жизненного мира (мира Жизни) отражают совокупность индивидуальных или коллективных переживаний. Поскольку эти переживания в какой-то степени детерминируют, или мягче говоря, влияют на поступки человека, то в переживания включается и признание обстоятельств реального мира, определяющего последующее действие (акт). Происходит своеобразное «оборачивание» (превращение), когда индивидуальная активность, собственные поступки трактуются как нечто объективное (как нечто, в прямом смысле относящееся к реальному миру), хотя они, осуществляясь в нем, представляют собой лишь результат переживаний. В этом смысле они остаются внешними по отношению к объективному миру. Этим частично можно объяснить постоянное желание человека после совершения неких действий придать им объективный (естественный) характер с целью оправдания результатов «задним числом». Человек убеждает себя и других людей, что он производил те или иные действия исходя из объективных обстоятельств, которые детерминировали эти действия, хотя на самом деле это конструкция его разума и переживаний. Тем самым, о чем и рассуждает Хабермас, сам акт действия интерпретируется как факт. Жизненный мир —

Wissens, die man im Unterschied zu anderen Wissenstypen nicht in falsche und wahres unterteilen kann. Im sprachlichen Ausdruck der Gewissheit, der auf die Überzeugung eines anderen abstellt, können Begriffe vorkommen, die der Form nach wie zuverlässiges Wissen aussehen, ohne es zu sein. Aber hier hat das keine Bedeutung. Hier ist das Wichtigste der Faktor der Vertrauensbildung, die Beziehung zur Wirklichkeit ist von geringerer Bedeutung. Wesentlich wichtiger ist die Schaffung einer «*interpersonalen Beziehung*» zwischen den Subjekten, die die Rede- und Sinnesakte in den Raum der Gewissheit überführt, und das heißt auch der Überzeugungskraft. Deshalb können «*das peinliche Gestiändnis, der freundschaftliche Rat und die feste Überzeugung ... beliebige Inhalte haben*».

Die Redeakte der Lebenswelt (der Welt des Lebens) spiegeln die Gesamtheit des individuellen oder kollektiven Erlebens wider. Da dieses Erleben die Handlungen des Menschen determiniert oder, weicher ausgedrückt, auf sie einwirkt, wird in dieses Erleben auch die Anerkennung der Umstände der realen Welt eingeschlossen, die die nachfolgende Handlung (Akt) bestimmen. Es kommt zu einer gewissen «Umwendung» (Umwandlung), wenn die individuelle Aktivität, die eigenen Handlungen als etwas Objektives ausgelegt werden (als etwas, das in direktem Sinne zur objektiven Welt gehört), obwohl diese, wenn sie in ihr ausgeführt werden, nur ein Ergebnis des Erlebens sind. In diesem Sinne bleiben sie äußerlich in Bezug auf die objektive Welt. Damit kann man zum Teil den ständigen Wunsch des Menschen erklären, nach Vollzug einiger Handlungen diesen einen objektiven (natürlichen) Charakter zu verleihen, zwecks Rechtfertigung des Resultats «im Nachhinein». Der Mensch überzeugt sich selbst und andere Menschen, dass er die einen oder anderen Handlungen ausgeführt hat, ausgehend von objektiven Umständen, die diese Handlung determiniert haben, obwohl es sich in Wirklichkeit um eine Konstruktion seiner Vernunft und seines Erlebens handelte. Damit, und das merkt auch Habermas an, wird der Handlungsakt selbst als Faktum interpretiert. Die Lebenswelt ist der «Hintergrund» oder der Raum unserer Handlungen, der die

это «фон» или пространство наших действий, который обеспечивает коммуникацию. Можно сказать, что это коммуникативное пространство, в котором коммуникация становится самостоятельной субстанцией, а не просто совокупностью средств общения. Мы конструируем картину объективного мира, будучи погруженными в обыденный мир, наполненный обыденными переживаниями и общением. Это напоминает платоновский образ пещеры, из которой человек «видит» мир, на самом деле лишь конструируя его с помощью мышления, речевых актов, текстов, действий, знаков, артефактов и пр. Иначе говоря, мы не можем избавиться от нашего обыденного опыта, вырваться из пространства заданной коммуникации, придающих характеристики окружающим нас предметам и явлениям, нашим словам и рассуждениям, нашим речам и мыслям. Понятие жизненного мира фиксирует факт нашего пребывания в этом мире. А поэтому, развивая мысль Хабермаса, мы должны этот мир не только учитывать, но и все время возвращаться к нему, ибо это мы сами. Философия не может и не должна стремиться отрываться от жизненного мира, в том числе и от обыденного сознания. Глубокомысленные философские рассуждения, если они не будут возвращены к сознанию обычного человека, теряют коммуникационный смысл. Можно сколько угодно долго обсуждать смысл категорического императива Канта или проблемы критериев этического и эстетического и даже находить понимание в «кругу философов», но по сути это будет лишено смысла, если результаты таких обсуждений не будут «возвращены» в обыденное сознание. И это не упрощение диалога (как может показаться при первом приближении), а, напротив, большая и сложная работа, ибо обосновать философские положения в кругу философов гораздо проще, чем убеждать в этом других людей. Хабермас приводит пример из Античности, говоря о том, что онтология Аристотеля приближена к обыденной жизни (как, кстати говоря, и вся античная философия). Она лишь «напоминает» «картину»

Kommunikation gewährleistet. Man kann sagen, dass das der Kommunikationsraum ist, in dem die Kommunikation zu einer selbständigen Substanz wird, und nicht nur zu einer Gesamtheit der Kommunikationsmittel. Wir konstruieren das Bild der objektiven Welt, wobei wir in die Alltagswelt eingetaucht sind, die mit alltäglichen Erleben und Kommunikation angefüllt ist. Das erinnert an das Bild der Höhlen von Platon, aus der der Mensch die Welt «sieht», sie aber in Wirklichkeit nur mit Hilfe seines Denkens konstruiert, seiner Redakte, Texte, Handlungen, Zeichen, Artefakte u.a. Mit anderen Worten, wir können uns nicht von unseren Alltagserfahrungen befreien, den Raum der vorgegebenen Kommunikation nicht verlassen, die den uns umgebenden Gegenständen und Erscheinungen, unseren Worten und Urteilen, unseren Reden und Gedanken Charakteristika verleihen. Der Begriff der Lebenswelt fixiert den Fakt unseres Aufenthaltes in dieser Welt. Und, um den Gedanken Habermas weiter zu entwickeln, sollen wir diese Welt nicht nur berücksichtigen, sondern auch jederzeit zu ihr zurückkehren, denn das sind wir selbst. Die Philosophie kann und soll nicht danach streben, sich von der Lebenswelt loszureißen, auch nicht vom Alltagsbewusstsein. Tiefsinnige philosophische Urteile verlieren ihren kommunikativen Sinn, wenn sie nicht in das Bewusstsein des gewöhnlichen Menschen zurückgeführt werden. Man kann solange man will den Sinn des kategorischen Imperative von Kant oder das Problem der Kriterien des Ethischen und Ästhetischen diskutieren und sogar Verständnis in den «philosophischen Kreisen» finden, aber im Grunde ist das sinnlos, wenn die Ergebnisse dieser Diskussionen nicht in das Alltagsbewusstsein «zurückgeführt» werden. Und das ist keine Vereinfachung des Dialogs (wie es beim ersten Hinschauen erscheinen mag), sondern im Gegenteil eine große und komplizierte Arbeit, denn es ist wesentlich einfacher, philosophische Prinzipien im Kreise der Philosophen zu begründen, als andere Menschen davon zu überzeugen. Habermas führt ein Beispiel aus der Antike an, als er davon spricht, dass die Ontologie von Aristoteles dem Alltagsleben angenähert ist (wie übrigens die gesamte antike Philosophie). Sie «erinnert» an „dieses von

*"объективного мира", на которую опыт общения наложил свой отпечаток».*

Построение картины мира, отмечает философ, начинается с обыденного мира и, добавим мы, конструируется обыденным сознанием, которое присуще всем, в том числе и ученым, погруженным лишь в кажущуюся им независимой предметную область. Ученый вводит предметные ограничения и теоретические рамки, которых на самом деле не существует, т.е. он вводит их на уровне собственной обыденности. Это похоже на упрощения, которые человек осуществляет в обыденной жизни, объясняя те или иные свои поступки. Действия дикаря, бросающего дротик в наскальное изображение, в этом смысле не менее обоснованны, чем действия современного человека стучащего по телевизору или трясающего мобильный телефон, когда они не работают. Разница поступков исходит из включенности в то или иное коммуникационное пространство человека, задающего правила коммуникации. В древности перед нами предстает тотальный монизм, отмечает Хабермас, и *«есть только один уровень феноменов, нет ничего "в-себе-сущего" за феноменами. Рассказанное событие структурируется в виде социальных интеракций, в которых участвуют люди и животные, а также духи предков и воображаемые природные и изначальные силы, надличностные силы и персонализированные боги. Почти каждый может коммуницировать с каждым, и все со всем, выразить чувства и желания, намерения и мнения и взаимно воздействовать друг на друга».* А сегодня мы живем в мире множества картин мира, сконструированных учеными, философами, политиками, которые искусственно *«очищены» «от проективных излишеств качеств жизненного мира».* Тем не менее, стремление к монистической картине мира, как и стремление к взаимопониманию в рамках современного коммуникативного общества, современного пространства глобальной коммуникации, остается, проявляясь, в частности, в том, что в этом коммуникативном пространстве конструируются образы той же науки, политики, философии,

*Umgangserfahrungen gepragte "Bild" der „objektiven Welt“».*

Die Schaffung des Weltbildes, konstatiert der Philosoph, beginnt mit der Alltagswelt und, so fügen wir hinzu, wird vom Alltagsbewusstsein konstruiert, das alien eigen ist, auch den Wissenschaftlern, die in ihren Gegenstandsbereich vertieft sind, der ihnen unabhängig zu sein scheint. Der Wissenschaftler führt gegenständliche Einschränkungen und theoretische Rahmen ein, die in Wirklichkeit nicht existieren, das heißt, er erhebt sie auf die Stufe der eigenen Alltagslichkeit. Das ist den Vereinfachungen ähnlich, die der Mensch im Alltagsleben vornimmt, wenn er die eine oder andere seiner Handlungen begründen will. Die Handlungen eines Wilden, der einen Kurzspeer in eine Zeichnung auf dem Felsen wirft, sind in diesem Sinne nicht weniger begründet, als die Handlungen eines modernen Menschen, der auf den Fernseher schlägt oder das Mobiltelefon schüttelt, wenn sie nicht arbeiten. Der Unterschied zwischen den Handlungen besteht im Eingeschlossenheit des Menschen in den einen oder anderen Kommunikationsraum, der die Regeln der Kommunikation vorgibt. Im Altertum gab es, wie Habermas anmerkt, einen totalen Monismus, und *«es gibt nur eine Ebene von Phanomenen, kein „Ansichseiendes“ hinter den Phanomenen. Das erzählte Geschehen strukturiert sich in der Form sozialer Interaktionen, an denen Personen und Tiere, aber auch die Geister der Ahnen und imaginierte Natur- und Ursprungsgewalten, tibersonliche Mächte und personalisierte Gotter teilnehmen. Beinahe jeder kann mit jedem und alles mit allem kommunizieren, Gefühle und Wünsche, Absichten und Meinungen ausdrücken und reziprok aufeinander einwirken»*. Aber heute leben wir in der Welt der Vielzahl der Weltbilder, die von Wissenschaftlern, Philosophen, Politikern konstruiert wurden, und die künstlich *«von den projektiven Überschüssen lebensweltlicher Qualitäten gereinigt worden ist»*. Dennoch bleibt das Streben nach einem monistischen Weltbild und das Streben nach dem gegenseitigen Verständnis im Rahmen der modernen Kommunikationsgesellschaft, des modernen Raums der globalen Kommunikation erhalten, es tritt insbesondere darin in Erscheinung, dass in diesem Kommunikationsraum Bilder eben dieser Wissenschaft, Politik, Philosophie konstruiert werden, die

которые адаптируются к обыденному сознанию. Этот процесс нельзя однозначно оценить лишь позитивно или негативно, но можно сказать, что он вполне естествен, ибо позволяет нам оставаться в рамках общечеловеческой коммуникации.

Далее Хабермас описывает особенности эволюции господствующих картин жизненного мира, который всегда осуществляется как стремление и «возвращение» к монистической картине, как синтез различных картин мира, в котором объединяющим началом выступает жизнь (мир жизни, жизненный мир). Философ говорит о необходимости «эмансипации», т.е. об освобождении от полярностей, например, от теологической и научной картин мира, от метафизических барьеров, выстроенных между космологией и этикой, которые затрудняют поиск единой «базисной» основы между верой и знанием.

Он отмечает вслед за Карлом Ясперсом, что «когнитивный перелом» в видении мира в человеческой культуре произошел почти одновременно и сопровождался возникновением основных форм философии и религии. Именно тогда *«возникли зороастризм, буддизм и конфуцианство, иудаизм и греческая философия. Все они привели к изменению видения мира от многообразия нарративно переплетенных поверхностных феноменов к единству мирового целого, понимаемого теологически или "теоретически"»*. Мы обращали внимание на это, анализируя феномен данного мировоззренческого перелома, отмечая, что здесь важным выступает не столько хронологическое совпадение, сколько своеобразный феномен «социокультурной одновременности»<sup>5</sup>. Это период взлета человеческой культуры. Единство мирового целого, о котором говорит в лекции Хабермас, *«было результатом некой закономерности становления*

<sup>5</sup> См.: Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. М., 2004. С. 62—65.

bis an das Alltagsbewusstsein angepasst werden. Diesen Prozess kann man nicht eindeutig nur positiv oder negativ werten, aber man kann sagen, dass er durchaus natürlich ist, denn er ermöglicht es uns, im Rahmen der allgemeinmenschlichen Kommunikation zu bleiben.

Im weiteren beschreibt Habermas den Weg der Besonderheiten der Evolution der herrschenden Bilder der Lebenswelt, der immer als Streben und «Rückkehr» zum monistischen Bild verwirklicht wird, als Synthese unterschiedlicher Weltbilder, in denen das Leben als der verbindende Grand auftritt (die Welt des Lebens, die Lebenswelt). Der Philosoph spricht von der Notwendigkeit der «*Emanzipation*», das heißt der Befreiung von der Polarität, zum Beispiel des theologischen und wissenschaftlichen Weltbildes, von den metaphysischen Hindernissen, die zwischen der Kosmologie und der Ethik errichtet wurden, die die Suche der einheitlichen «Basis»-grundlage zwischen Glauben und Wissen erschweren.

Er merkt, Karl Jaspers folgend, an, dass sich der «*kognitive Durchbruch*» in der Weltsicht fast gleichzeitig in der Menschheitskultur vollzogen hat und vom Entstehen der Hauptformen der Philosophie und Religion begleitet wurde. Gerade «*damals entstehen Zoroastrismus, Buddhismus und Konfuzianismus, Judentum und griechische Philosophie. Sie alle haben einen Wandel der Weltsicht von der Mannigfaltigkeit der narrativ verknüpften Oberflächenphänomene zur Einheit eines theologisch oder „theoretisch“ begriffenen Weltganzen herbeigeführt*». Wir haben ebenfalls unsere Aufmerksamkeit darauf gerichtet, als wir das Phänomen dieses weltanschaulichen Umbruchs analysierten, und angemerkt, dass hier nicht so sehr die chronologische Übereinstimmung wichtig ist, sondern ein gewisses Phänomen der «soziokulturellen Gleichzeitigkeit»<sup>5</sup>. Es ist die Periode des Hohenflugs der menschlichen Kultur. Die Einheit des Weltganzen, von der Habermas in seiner Vorlesung spricht, «war ein Ergebnis einer

<sup>5</sup> s. Iwanow A. W., Mironow W. W. *Universitetskije lekcii po metafizike*. M., 2004. S. 62—65 (Universitätsvorlesungen zur Metaphysik, M., 2004. S. 62-65. - russ.).



*человеческого духа, его переломным моментом, что позволило, например, немецкому философу К. Ясперсу говорить об осевом времени всемирной истории. Во многих культурах "одновременно" происходит резкий поворот, и появляется "современный человек", человек философствующий».* Именно в этот момент, отмечает К. Ясперс, человек «осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения»<sup>6</sup>. Именно в этот момент происходит завершение мифологической эпохи и начало совсем другой эпохи — эпохи рационального переосмысления всей жизни человечества как особой целостности.

Единство мирового целого — это не однородная целостность, так как оно опосредовано локальными культурами и конкретными социокультурными обстоятельствами. В этом плане философия — самовыражение не культуры вообще, а конкретной культуры. В одних культурах она формируется как вариант религиозного сознания, в других — на первый план выходят проблемы этического или эстетического свойства. В зависимости от политического устройства государства (хотя эти связи не следует абсолютизировать) философское мышление принимает свободный и доступный для всех характер или реализуется как замкнутая мыслительная деятельность посвященных лиц. Соответственно философия выступает либо как открытая для дискуссий система, либо как форма абсолютно завершенного знания, доступ к которому обычных людей затруднен. Здесь лежит корень различий в возникновении философии на Западе (в Греции) и на Востоке (Китай и Индия), которые проявляются в соответствующих философских системах и в наше время.

<sup>6</sup> *Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 32—33.*

gewissen Gesetzmäßigkeit der Herausbildung des menschlichen Geistes, sein Umbruchpunkt, was es dem deutschen Philosophen K. Jaspers unter anderem ermöglichte, von der Achsenzeit der Weltgeschichte zu sprechen. In vielen Kulturen kommt es „gleichzeitig“ zu einem schroffen Umbruch, und es erscheint der „moderne Mensch“, der philosophierende Mensch»<sup>6</sup>. Genau in diesem Moment, konstatiert Jaspers «dafi der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewufit wird. Er erfahrt die Furchtbarkeit der Welt und die eigene Ohnmacht. Er stellt radikale Fragen. Er drangt vor dem Abgrund auf Befreiung und Erlosung»<sup>7</sup>. Gerade in diesem Moment kommt es zur Vollendung der mythologischen Epoche und dem Beginn einer ganz anderen Epoche — der Epoche des rationalen Neudurchdenkens des ganzen Lebens der Menschheit als einer besonderen Ganzheit.

Die Einheit des Weltganzen ist keine homogene Ganzheit, weil sie durch lokale Kulturen und konkrete soziokulturelle Umstände vermittelt wird. In diesem Sinne ist die Philosophie nicht Selbstartikulation der Kultur überhaupt, sondern einer konkreten Kultur. In einigen Kulturen bildet sie sich als Variante des religiösen Bewusstseins heraus, in anderen treten ethische oder asthetische Momente in den Vordergrund. In Abhängigkeit von der politischen Ordnung des Staates (obwohl man diese Beziehung nicht verabsolutieren sollte), nimmt das philosophische Denken entweder einen freien und für alle zugänglichen Charakter an, oder es verwirklicht sich als abgeschlossene Denktätigkeit eingeweihter Personen. Entsprechend tritt die Philosophie entweder als ein für Diskussionen offenes System auf, oder als Form des absolut vollkommenen Wissens, zu dem der Zugang für einzelne Menschen erschwert ist. Hier liegt die Wurzel der Unterschiede in der Entstehung der Philosophie im Westen (in Griechenland) und im Osten (China und Indien), die in den entsprechenden philosophischen Systemen auch in unserer Zeit in Erscheinung treten.

<sup>6</sup> s. *Izvanow A.W., Mironow W.W. Universitetskije...*, S. 62.

<sup>7</sup> *Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München, 1949. S. 20.*

Б то же время, несмотря на эти различия становления философии, всю их опосредованность социокультурными обстоятельствами, в ней большее значение имела собственная внутренняя логика, отражающая логику внутренне свободного человеческого мышления. Философия — это особое вневременное смысловое пространство, в рамках которого философы ведут диалог — диалог мыслителей, диалог культур. Внутри этого пространства могут существовать совершенно разные и даже противоположные представления, но все они реализуются в единстве общей философской проблематики, которая связывает их в единое целое. Это своеобразное единство разнообразного или разнообразие единого. Несмотря на постоянное и ставшее даже модным подчеркивание специфики, например восточной философии (японской или китайской), в университетах этих стран она в основном преподается точно также как и в Европе, повторяя даже саму последовательность изложения материала. Японцы точно так же, как и китайцы, начинают изучение философии с Античной Греции. И это не случайно. Именно здесь становление и развитие философии реализуется в наиболее «чистом» варианте, что отмечали и Гегель, и Ясперс, и, например, Шпет<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Гегель выступал с достаточно жестким утверждением, что философия как таковая начинается только в Греции. Ему принадлежит известное высказывание о том, что развитие философии проходит путь солнечного светила, которое восходит на Востоке, поднимается в Греции и заходит как форма завершеного знания на Западе. Восточный народ убегает в «пустую абстракцию как в бесконечное; это встречается преимущественно у индусов, которые истязают себя и углубляются в состояние наиглубочайшей абстракции... Это, следовательно, не почва для свободы», с которой Гегель как раз и связывает философию. (*Гегель Г.-В.-Ф.* Лекции по истории философии. М., 1993. Кн. 1. С. 145) Еще более жесткую оценку высказывает Г.Г. Шпет: Ср.: «Именно Вос-

Zugleich hatte, trotz der Unterschiede bei der Herausbildung der Philosophie, ihrer ganzen Vermitteltheit die sozio-kulturellen Umstände, eine eigene irdere Logik in ihr eine große Bedeutung, die Logik des innerlich freien menschlichen Denkens widerspiegelt. Die Philosophie ist ein besonderer außerzeitlicher Raum des Sinnes, in dessen Rahmen die Philosophen ihren Dialog führen: einen Dialog der Denker, einen Dialog der Kulturen. Innerhalb dieses Raumes kann es vollkommen unterschiedliche und sogar entgegengesetzte Vorstellungen geben, aber sie alle realisieren sich in der Einheit der allgemeinen philosophischen Problematik, die sie zu einem einheitlichen Ganzen verbindet. Dies ist eigenartige Einheit des Mannigfaltigen oder die Mannigfaltigkeit des Einheitlichen. Trotz des ständigen Unterstreichens der Spezifik, das sogar in Mode gekommen ist, zum Beispiel der Spezifik der orientalischen Philosophie (der japanischen oder chinesischen), wird sie in den Universitäten dieser Länder genau so unterrichtet, wie auch in Europa, wiederholt die gleiche Reihenfolge der Darlegung des Materials. Die Japaner beginnen, ebenso wie die Chinesen, das Studium der Philosophie mit dem antiken Griechenland. Und das ist kein Zufall. Gerade hier realisiert sich die Entstehung und Entwicklung der Philosophie in der «reinsten» Variante, wie Hegel und Jaspers und z.B. Spet anmerkten<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Hegel behauptete hinreichend stark, dass die Philosophie als solche nur in Griechenland beginnt. Hegel kommt die berühmte Aussage zu, dass die Entwicklung der Philosophie den Weg der Sonne durchläuft, die im Osten aufgeht, sich in Griechenland erhebt und als Form des vollendeten Wissens im Westen untergeht. Beim orientalischen Volk kommt es zu einer «Fluent zur leeren Abstraktion als dem Unendlichen. Die Erhabenheit, allem zu entsagen, kommt bei den Orientalen vor, vorzüglich bei den Indern ... Dies ist also nicht der Boden der Freiheit» (*Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Samtliche Werke. Bd. 17. Stuttgart, 1927-1940. S. 131.* Eine noch härtere Wertung äußert G.G. Spet: Vgl.: «Gerade der Orient ist die Heimat der Weisheit, allerlei Märchen, Erzählungen und Mythen. Der Orient *erlebt* sie, ernährt sich

Философия развивается под непосредственным влиянием собственной культурной среды и выступает как духовное самосознание своей эпохи (Гегель). Она всегда является «дочерью» своего времени, отражая его базовые ценности, идейные веяния и пристрастия. По текстам философов мы реконструируем образ мышления и «картины мира», которые доминировали в той или иной культуре, по господствующей форме философии в тот или иной период мы можем делать вывод о степени влияния той культуры, в которой эта философия возникла. В этом смысловом пространстве философии реализуется реально существующая и проявляющая себя связь между характером философствования и его национальной принадлежностью, в которой философские проблемы подвергаются систематическому осмыслению с позиции данной культуры, данных особенностей национального сознания, что является основой формирования базовых ценностей конкретной духовной культуры. Это обеспечивает разнообразие и плюрализм философских систем. С другой стороны, в рамках этого смыслового пространства та или иная философская система в то или иное время оказывается доминирующей и даже модной, что отражает умонастроение эпохи на данном отрезке развития всей человеческой культуры. В этом смысле, например, постмодернизм является общим самовыражением нынешнего этапа развития культуры с господствующей в ней фрагментарностью сознания и клиповостью мировосприятия, который одновременно

ток есть родина мудрости, всяческих сказок, сказаний и мифов. Восток их *переживает*, ими питается и в них выражается. Он не знает, что такое *рефлексия*; умственная жизнь для него — нечто чуждое; он с трудом отличает ее от тяжелого физического труда, он отдыхает, когда от него не требуют умственного напряжения; умственная лень — его природа и добродетель» (*Шпет Г.Г. Философские этюды*. М., 1994. С. 228-229).

Die Philosophie entwickelt sich unter dem unmittelbaren Einfluss des eigenen Kulturmilieus und erscheint als geistiges Selbstbewusstsein seiner Epoche (Hegel). Sie ist immer die «Tochter» ihrer Epoche, spiegelt ihre Basiswerte wider, ihre ideellen Neigungen und Leidenschaften. Nach den Texten der Philosophen rekonstruieren wir die Denkweise und die «Weltbilder», die in der einen oder anderen Kultur dominierten, nach der herrschenden Form der Philosophie in der einen oder anderen Epoche können wir Schlüsse ziehen über den Einfluss der Kultur, in der diese Philosophie entstand. In diesem Sinnesraum realisiert sich die Philosophie als real existierende und in Erscheinung tretende Beziehung zwischen dem Charakter des Philosophierens und seiner nationalen Zugehörigkeit, in der die philosophischen Probleme einem systematischen Durchdenken von den Positionen dieser Kultur, der Besonderheiten des nationalen Bewusstseins unterzogen wird, was die Grundlage der Herausbildung der Basiswerte der konkreten geistigen Kultur bildet. Das gewährleistet die Mannigfaltigkeit und den Pluralismus der philosophischen Systeme. Andererseits erweist sich innerhalb dieses Sinnesraums das eine oder andere philosophische System in der einen oder anderen Zeit als dominierend oder sogar modern, und das spiegelt die Geisteshaltung der Epoche auf diesem Entwicklungsabschnitt der gesamten menschlichen Kultur wider. In diesem Sinne ist der Postmodernismus die allgemeine Selbstartikulation der gegenwärtigen Entwicklungsetappe der Kultur, mit der in ihm vorherrschenden Fragmentierung des Bewusstseins und der Rezeption der Welt über ein Werbespot-Bewusstsein, der zugleich unterschiedlich (mitunter einfach nachahmend

von ihnen und drückt sich in ihnen aus. Er weiß nicht, was *Reflexion* ist, das geistige Leben ist für ihn etwas Fremdes; mit Mühe unterscheidet er es von schwerer körperlicher Arbeit, er erholt sich, wenn von ihm keine geistige Anstrengung verlangt wird; geistige Faulheit ist seine Natur und seine Tugend» (*Spet G.G. Filosofskije etjudy. M., 1994. S. 228-229. - Philosophische Etiden. M., 1994. S. 228-229. — russ.*).

по-разному (иногда просто подражательно как в России) проявляется в других культурных рамках.

Важным этапом, повлиявшим на специфику образования философии, который также отмечает Хабермас в своей лекции, является период ее становления, который осуществлялся как *«преодоление пределов жизненного мира»*. С этого момента образуется и расширяется (не без желания самих философов, добавим мы) пропасть между пониманием мира в целом как некоей сущности и повседневным миром как сферы просто явлений, приобретая на уровне философских рефлексий характер принципиального категориального различия. И это не прошло без последствий для философии. Такая рефлексивная *«объективность имела свою цену»*. Изначально жизненный мир взаимосвязан и *«растворяется в явлениях "повседневного мира"»*. Он выступает фоном разворачивающихся сложных космологических и теологических концепций. *«Поэтому границы представленного объективного времени сливаются с горизонтом жизненного мира, проецированного в сверхчеловеческое, нацеленного на мир, в котором можно жить и в центре которого мы находимся, а мимолетные явления нашего повседневного мира являются его составляющей»*. Результатом такого «слияния» выступают практические выводы, вытекающие из тех или иных метафизических конструкций бытия, касающиеся обычной жизни людей. Философские категории присутствуют в обыденном сознании как фактор построения этических, эстетических, поведенческих и иных норм жизни человека. *«Значение долженствования нормативных высказываний образует единство с истинностным значением дескриптивных высказываний»*. Более того, замечает философ, теоретическое (т.е. философское в данном случае) истолкование мира фундаментализирует *«религиозные и метафизические истины»*, которые благодаря этому выступают для человека принципами и эталонами поведения: *«теоретические убеждения должны удовлетворять требованиям к допускаемой нагрузке этически-экзистенциальных уверенностей. Этим объясняется догматическая форма мышления данных "сильных" теорий»*.

wie in Russland) in anderen kulturellen Rahmen in Erscheinung tritt.

Ein wichtiges Moment, das Habermas auch in seiner Vorlesung anspricht und das auf die Spezifik der Herausbildung der Philosophie Einfluss hatte, ist die Periode ihrer Entstehung, die «*як Überwindung der Grenzen der Lebenswelt*» verwirklicht wird. Von diesem Zeitpunkt an bildet und erweitert sich (nicht ohne Wunsch der Philosophen selbst, merken wir an) der Abgrund zwischen dem Verständnis der Welt im Ganzen als einer gewissen Wesenheit, und der Alltagswelt als Sphäre einfach nur der Erscheinungen, der auf der Ebene der philosophischen Reflexionen den Charakter einer prinzipiellen kategorialen Entscheidung gewinnt. Und das blieb nicht ohne Folgen für die Philosophie. Eine solche reflexive «*Versachlichung hat freilich ihren Preis*». Ursprünglich ist die Lebenswelt verbunden und «*verschmilzt mit den Erscheinungen der „Alltagswelt“*». Sie tritt als Hintergrund der sich entfaltenden komplizierten kosmologischen und theologischen Konzeptionen auf. «*Daher verfließen die Grenzen der vorgestellten objektiven Welt mit dem ins Übermenschliche projizierten lebensweltlichen Horizont einer bewohnbaren, auf uns zentrierten Welt, von der die fluchtigen Erscheinungen unserer Alltagsexistenz wiederum einen Bestandteil bilden*». Das Ergebnis einer solchen «Verschmelzung» sind praktische Schlussfolgerungen, die sich aus den einen oder anderen metaphysischen Konstruktionen des Seins ergeben, die das gewöhnliche Leben der Menschen betreffen. Die philosophischen Kategorien sind im Alltagsbewusstsein präsent als Faktor des Aufbaus der ethischen, ästhetischen, Verhaltens- und anderer Formen des Lebens des Menschen. «*Die Sollgeltung normativer Aussagen bildet mit der Wahrheitsgeltung deskriptiver Aussagen eine Einheit*». Mehr noch, merkt der Philosoph an, die theoretische (das heißt in diesem Falle philosophische) Auslegung der Welt fundamentalisiert «*religiöse und metaphysische „Wahrheiten“*», die dank dessen für den Menschen als Verhaltensprinzipien und -etalons auftreten: so «*miüssen theoretische Überzeugungen den Anforderungen an die Belastbarkeit von ethisch-existenziellen Gewissheiten genügen. Dar- aus erklärt sich die dogmatische Denkform der „starken“ Theorien*».



Иначе говоря, на уровне обыденной жизни происходит объективация рефлексивных философских проекций, внешне достаточно удаленных от нее, но которые могут оказаться весьма востребованными для человека и в его практической жизни, если не сводить это к банальным «философским рецептам», чего часто ждет от философии обыватель.

Высокий уровень абстрактной рефлексии порождает (особенно в западной традиции) чувство самовлюбленности философов в сам процесс философствования как тип размышления, и в таком случае кажется, что сам этот процесс, в результате которого конструируются идеи эти идеи «объективирует», превращает в часть реальности. Хабермас в своей лекции приводит пример такого «нарциссизма», показывая как случайный характер совпадений рефлексивных идей с реальной ситуацией в мире выдается за некую закономерность познания. Это *«невероятный и единичный случай систематической связи космологической картины мира с теологическим учением — и, тем самым, продуктивное объединение христианства после Павла и греческой метафизики в двойственном образе гегеленизированного христианства и теологически сохраненного платонизма»*. В Новое время происходит разрыв между натурфилософией и теологией, единство которых позволяло связывать жизнь человека и его верования, в результате чего *«ломается общий разумный базис веры и знания, который еще сохранялся в онтологии Аристотеля*. Происходит формирование самостоятельного теологического дискурса, тогда как наука идет по пути всё большего «опредмечивания» картины мира миром физических тел и характеристик, естественными законами и соответствующими критериями отнесения знания к истине. Ученый осознает себя в качестве мыслителя, приближающегося к истине мира, накапливающего истинные знания, но не замечает того, что он конструирует истину в узком предметном мире, создавая теории, которые слишком далеки от реальной жизни. Это знание, по мысли

Mit anderen Worten, auf der Ebene des Alltagslebens kommt es zu einer Objektivierung der reflexiven philosophischen Projektionen, die äußerlich von ihr hinreichend weit entfernt sind, sich aber als sehr notwendig für den Menschen und in seinem praktischen Leben erweisen, wenn man dies nicht auf banale «philosophische Rezepte» reduziert, die der Normalverbraucher häufig von der Philosophie erwartet.

Ein hohes Niveau der abstrakten Reflexion bringt (besonders in der westlichen Tradition) das Gefühl der Selbstverliebtheit der Philosophen in den Prozess des Philosophierens selbst als eines Typs des Nachdenkens ein, und in diesem Falle scheint es, dass der Prozess selbst, in dessen Ergebnis Ideen konstruiert werden, diese Ideen «objektiviert», in einen Teil der Realität verwandelt. Habermas führt in der Vorlesung das Beispiel einer solchen «narzisstischen» Position an, indem er zeigt, wie der zufällige Charakter des Zusammenfallens von reflexiven Ideen mit der realen Situation in der Welt als eine gewisse Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis ausgegeben wird. Das ist, um «den unwahrscheinlichen und singulären Fall der systematischen Verkoppelung eines kosmologischen Weltbildes mit einer theologischen Lehre erklären — und damit die produktive Zusammenführung des paulinischen Christentums und der griechischen Metaphysik zur Doppelgestalt eines hellenisierten Christentums und eines theologisch verwahrten Platonismus». In der Neuzeit kommt es zu einem Auseinanderklaffen von Naturphilosophie und Theologie, deren Einheit es ermöglichte, das Leben des Menschen und seine Glaubensvorstellungen zu verbinden, und dazu, dass im Ergebnis «die gemeinsame Vernunftbasis von Glauben und Wissen zerbricht», die in der Ontologie von Aristoteles noch vorhanden war. Es kommt zur Herausbildung eines selbständigen theologischen Diskurses, während die Wissenschaft den Weg der immer stärkeren «Vergegenständlichung» der Weltbilder durch die Welt der physikalischen Körper und Charakteristika, die Naturgesetze und der entsprechenden Kriterien der Wahrheit des Wissens beschreitet. Der Wissenschaftler wird sich seiner bewusst als eines Denkers, der sich an die Wahrheit der Welt annähert, der wahres Wissen anhäuft, aber dabei nicht bemerkt, dass er die Wahrheit in einer engen gegenständlichen Welt konstruiert,

Хайдеггера, есть результат «калькулирующего мышления», оно оторвано от практического разума, т.е. *«утрачивает свою силу жизненной ориентации»*. Его результаты полезны, и мы ими пользуемся, но они нисколько не приближают нас к пониманию мира. Для большинства (если не для всех) этого всего лишь кажимость того, что мы стали умнее людей, которые жили за тысячи лет до нас. Это скорее то самое предметное многознание, которое, вспомним выражение античных философов, вовсе уму не научает. Мы лишь «ловко» научились пользоваться знанием («нажимать кнопки»), но оно получено нами уже готовым и не требующим осмысления. Точно так же его можно было бы передать людям, которые жили сотни лет назад, и они также смогли бы им успешно пользоваться. Таким образом, вряд ли наука способна сориентировать нас в жизненном мире, в том числе освободить от его переживаний, страхов, заблуждений, т.е. от человеческой реакции на происходящие события.

Хабермас отмечает, что уже Гуссерль в свое время выдвинул против научных картин мира обвинение в «объективизме». И действительно, научная картина мира представляет собой лишь фрагмент бытия, границы которого определяются предметом науки. Здесь доминирует не человек, а абстракция познающего субъекта, который постигает мир, надев «предметные очки», значительно препарирующие (вплоть до искажения) сущность объекта как такового. В результате мы получаем, по выражению Хабермаса (со ссылкой на Нагеля), *«удручающе»* неполные картины мира, а значит, необъективное описание мира. Соответственно таким узким образом интерпретированный объективизм, «объективное» отношение к миру, не может лежать в основе этических императивов, не может быть основанием, например, критериев прекрасного, в которых нуждается человек как целостная личность, на что обратил внимание И. Кант. Таким образом описанный мир, «объективная» картина мира, опирается на материал *«ощущений, который является*

Theorien schafft, die allzu weit vom realen Leben entfernt sind. Nach dem Gedanken von Heidegger ist dieses Wissen das Ergebnis des «kalkulierenden Denkens», es ist von der praktischen Vernunft losgelöst, das heißt, es «*buft... seine lebensorientierende Kraft ein*». Seine Ergebnisse sind nützlich und wir verwenden sie, aber sie bringen uns dem Verständnis der Welt nicht näher. Für die Mehrheit (wenn nicht für alle Menschen) ist das nur der Schein, dass wir klüger geworden sind als die Leute, die tausend Jahre früher lebten. Es handelt sich hier eher um das gegenständliche Vielwissen, das keinen Verstand beibringt, wenn wir uns an den Ausspruch der antiken Philosophen erinnern. Wir haben es nur gelernt, «geschickt» das Wissen anzuwenden («auf die Knöpfe zu drücken»), aber wir haben es schon fertig bekommen, es erfordert kein Nachdenken. Genau so hatte man es den Menschen übergeben können, die vor hundert Jahren gelebt haben, und sie hatten es auch erfolgreich anwenden können. Also ist die Wissenschaft wohl kaum fähig, uns in der Lebenswelt zu orientieren, auch uns zu befreien von Erlebnissen, Ängsten, Irrtümern, also von menschlichen Reaktionen.

Habermas merkt an, dass schon Husserl seinerzeit gegen die wissenschaftlichen Weltbilder die Beschuldigung des «Objektivismus» erhoben hat. Und wirklich stellt das wissenschaftliche Weltbild nur ein Fragment des Seins dar, dessen Grenzen durch den Gegenstand der Wissenschaft bestimmt werden. Hier dominiert nicht der Mensch, sondern die Abstraktion des erkennenden Subjekts, das die Welt die Welt erkennt, in dem es eine «gegenständliche Brille» aufsetzt, das Wesen des Objekts als solches wesentlich präpariert (bis hin zur Verfälschung). Im Ergebnis erhalten wir, um mit einem Wort von Habermas (unter Berufung auf Nagel) zu sprechen «*irritierend*» unvollständige Weltbilder, und das heißt keine objektive Beschreibung der Welt. Entsprechend kann ein so eng interpretierter Objektivismus, eine «objektive» Beziehung zur Welt nicht den ethischen Imperativen zu Grunde liegen, kann z.B. nicht die Grundlage der Kriterien des Schönen sein, die der Mensch als ganzheitliche Persönlichkeit benötigt, worauf schon I. Kant die Aufmerksamkeit lenkte. Eine so beschriebene Welt, ein «objektives» Weltbild, das auf «*kontingentem Empfindungsmaterial aufbaut*,

*не необходимым, но возможным, состоит исключительно из дескриптивных суждений, т.е. из знаний о фактах, которые являются ценностно нейтральными». Но, добавим мы, и их ценностная нейтральность реализуется лишь в предметном мире, пока она не выходит за рамки предметности<sup>8</sup>. Жизненный мир как необходимый компонент ориентации человека полагается учитывать, но наша культура развивается таким образом, что происходит его «вытеснение». А это порождает следствия, касающиеся и каждого человека, и общества. Например, говорит Хабермас, ориентация на научную картину мира в корне меняет понимание свободы. Активность познающего субъекта позволяет ему конструировать свободу теоретически, в зависимости от понимания самим познающим субъектом. Разные познающие субъекты могут дать нам разные конструкции свободы или долга, которые являются не чем иным, как *«перформативно присутствующим в языковой**

<sup>8</sup> Горестное восклицание американского физика Роберта Оппенгеймера после бомбежки Хиросимы: «Мы выполнили работу за дьявола!», хорошо иллюстрирует эту мысль, ибо, наверное, ученый, зная логику научных исследований, заведомо понимал, что создает не рождественскую игрушку. Менее известна циничная реплика по этому поводу президента США Трумэна, которому Оппенгеймер при встрече сказал, что он и его коллеги ощущают кровь на своих руках: «Ничего, это легко смывается водой». В этом кратком диалоге суть многих проблем развития науки и человечества, учёного за то, что он делает, и политика за то, что он допускает для решения собственных задач. Но в основе деятельности и того, и другого лежат как раз рамки предметности науки и соответствующего понимания истины, объективность в достижении которой вовсе не связана с её возможным дальнейшим влиянием на жизнь людей (как позитивным, так и негативным). Учёный всегда скажет, что он постигал истину, а политик — что он использовал то, что ему дали учёные, потратив при этом ещё и деньги налогоплательщиков.

*besteht ausschließlich aus deskriptiven Urteilen, d.h. aus einem wertneutralen Tatsachenwissen». Wir fügen hinzu, dass sich ihre Wertneutralität nur in der gegenständlichen Welt verwirklicht, solange sie nicht über den Rahmen der Gegenständlichkeit hinausgeht<sup>8</sup>. Die Lebenswelt als eine notwendige Komponente der Orientierung des Menschen muss berücksichtigt werden, aber unsere Kultur entwickelt sich so, dass es zu ihrer «Verdrängung» kommt. Und das bringt die Folgen hervor, die jeden Menschen und die Gesellschaft berühren. Habermas sagt zum Beispiel, dass die Orientierung auf das wissenschaftliche Weltbild von Grund auf das Verständnis der Freiheit ändert. Die Aktivität des erkennenden Subjekts ermöglicht es ihm, die Freiheit theoretisch zu konstruieren, in Abhängigkeit vom Verständnis des erkennenden Subjekts selbst. Unterschiedliche erkennende Subjekte können uns unterschiedliche Konstruktionen der Freiheit und der Pflicht geben, die nichts anderes sind, «als das im Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft performativ gegenwärtige*

<sup>8</sup> Der leidvolle Ausruf des amerikanischen Physikers Robert Oppenheimer nach der Bombardierung von Hiroshima — «Wir haben die Arbeit des Teufels getan» — illustriert diesen Gedanken gut, denn der Wissenschaftler hat innerhalb seiner wissenschaftlichen Forschungen sicherlich durchaus verstanden, dass er kein Weihnachtsspielzeug schafft. Weniger bekannt ist in diesem Zusammenhang der zynische Einwurf des US-Präsidenten Truman, dem Oppenheimer bei einem Treffen sagte, dass er und seine Kollegen das Gefühl haben, dass sie Blut an den Händen hatten: «Das lässt sich leicht mit Wasser abwaschen». In diesem kurzen Dialog ist das Wesen vieler Probleme der Entwicklung der Wissenschaft und der Menschheit enthalten, der Verantwortung des Wissenschaftlers dafür, was er tut, und des Politikers dafür, was er für die Lösung seiner Aufgaben zulässt. Der Tätigkeit des einen wie des anderen liegen gerade die Rahmen der Gegenständlichkeit der Wissenschaft und das entsprechende Verständnis von Wahrheit, deren objektives Erringen durchaus nicht mit ihrem möglichen weiteren Einfluss auf das Leben der Menschen (sowohl positiv, als auch negativ) verbunden ist. Der Wissenschaftler sagt immer, dass er die Wahrheit gefunden habe, und der Politiker, dass er das benutzt hat, was ihm die Wissenschaftler gegeben haben, die ja dafür auch noch das Geld des Steuerzahlers verwendet haben.

*игре ответственного авторства знанием о том, что должно исполнить разумно обоснованное моральное требование». Иначе говоря, авторство (т.е. интерпретация), подкрепленное ссылкой на научность, претендует на объективную истину, что становится основанием для предписания моральных и иных норм.*

Таким образом, делает вывод Хабермас, философия — это особый тип рефлексии, который должен быть *«дистанцирован»* от науки не в силу того, что не нужно учитывать ее значимость, а в силу того, что научные интерпретации целого ряда явлений и фактов — таких, например, как объективность, свобода, право, будучи онаученными, приобретают чисто теоретический, идеализированный характер, отдаляясь от жизненного мира человека, его субъектности как таковой. Философия не может (да и не должна) *«освободиться»* ни от *«субъективного духа»*, ни от проблемы *«статуса фактов сознания»*, *«так же она не может и уйти от вопроса, как можно разместить "объективный" дух социокультурных форм жизни в каузальном переплетении событий мира»*. И это всегда является предметом ее интересов, тогда как наука обращается к этим фактам *«жизненного мира»* достаточно поздно, но, тем не менее, обращается.

Возвращение к проблеме жизненного мира, к проблемам повседневного сознания разрушает *«монолитное представление об объективном мире»*, которое, казалось, уже раз и навсегда было решено в классической науке, прежде всего, конечно, в физике. Возникли совершенно иные потребности и необходимость его понимания с позиции социокультурных и гуманитарных исследований. Соответственно это возвращает нас и к вопросу о соотношении жизненного мира, в котором мы всегда присутствуем (живем в нем), и мира объективного. Является ли жизненный мир частью объективного мира, не является ли понятие объективного мира лишь конструкцией нашего разума, и тогда, как и иные конструкции, он может рассматриваться лишь в качестве фрагмента жизненного мира? Хабермас замечает, что,

*Wissen, einem verntinftig begründeten moralischen Gebot folgen zu sollen*». Anders gesagt, die Urheberschaft (das heißt die Interpretation), die durch eine Berufung auf Wissenschaftlichkeit gefestigt ist, erhebt Anspruch auf objektive Wahrheit, und dies wird zur Begründung für die Vorschriften moralischer und anderer Normen.

Habermas zieht also die Schlussfolgerung, dass die Philosophie ein besonderer Typ der Reflexion ist, der von der Wissenschaft *«distanziert»* sein sollte, nicht, weil es nicht nötig wäre, ihre Bedeutung zu berücksichtigen, sondern in dem Sinne, dass die wissenschaftlichen Interpretationen einer ganzen Reihe von Erscheinungen und Fakten, zum Beispiel solcher, wie Objektivität, Freiheit, Recht, wenn sie verwissenschaftlicht sind, einen rein theoretischen, idealisierten Charakter gewinnen, entfernt von der Lebenswelt des Menschen, von seiner Subjekthaftigkeit als solcher. Die Philosophie kann sich weder (und soll es auch nicht) vom *«"subjektiven Geist" befreien*, noch vom Problem des *"Status von Bewusstseins-tatsachen"*, *«soweit kann sie sich nun der Frage entziehen, wie denn der „objektive“ Geist von soziokulturellen Lebensformen im Kausalnexus des Weltgeschehens unterzubringen ist»*. Und das ist immer ein Gegenstand ihres Interesses, während sich die Wissenschaft den Tatsachen der Lebenswelt ziemlich spät zuwendet, aber doch zuwendet.

Die Rückkehr zum Problem der Lebenswelt, zu den Problemen des Alltagsbewusstseins, zerstört den *«monolithischen Begriff der objektiven Welt»*, der, wie es schien, schon ein für alle Mal in der klassischen Wissenschaft, insbesondere in der Physik, aufgenommen worden war. Es entstanden vollkommen neue Bedürfnisse und Notwendigkeiten seines Verständnisses von den Positionen der soziokulturellen und geisteswissenschaftlichen Forschungen. Das führt uns entsprechend zurück zur Frage nach dem Verhältnis der Lebenswelt, in der wir immer präsent sind (wir leben in ihr) und der objektiven Welt. Ist die Lebenswelt ein Teil der objektiven Welt, ist nicht der Begriff der objektiven Welt nur eine Konstruktion unserer Vernunft, und ist sie dann, wie auch andere Konstruktionen nur ein Fragment der Lebenswelt? Habermas merkt an, dass, wenn wir



исследуя жизненный мир (повседневный опыт), мы лишь конструируем принцип объективности, объективного подхода, формулируя его как *«беспристрастное описание действительности»*, как некое освобождение от субъективности переживаний, носящих личностный характер. В результате это не что иное, как манипуляция, «подгонка» реальной жизни под уже сформировавшееся понятие объективности.

Философ утверждает, что, в отличие от естественных наук, которые освобождаются от «субъективности» за счет опредмечивания мира, гуманитарные науки (и прежде всего, добавим мы, философия) могут это осуществить *«лишь путем герменевтического удостоверения и углубляющей реконструкции опыта и практики обращения жизненного мира»*. Хабермас глубоко прав, и мы также неоднократно затрагивали данную особенность в связи с выявлением специфики философского знания<sup>9</sup>. Науки, определив собственный объект исследования, даже если он не является проявлением только естественных закономерностей (например, человек), рассматривают его вне системы иных, присущих ему связей и отношений. Это главное условие естественно-научного познания, делающее возможным взглянуть на исследуемый феномен таким образом, чтобы раскрыть в нем специфические предметные закономерности, исследуемые данной наукой. Относительная «однозначность» понятийного аппарата науки и связанная с этим точность и доказательность, к которым она стремится, достигается за счет сильного, иногда предельного «огрубления» действительности, в результате которого создается идеализированный концептуальный каркас, отличающий одну науку от другой.

<sup>9</sup> См., например: *Мионов В.В.* Философия и метаморфозы культуры. Глава 5, § 5. М. 2004. *Иванов А.В., Мионов В.В.* Университетские лекции по метафизике. Лекция 8. Диалогичность философии. М. 2004.

die Lebenswelt (die Alltagserfahrung) erforschen, wir nur das Prinzip der Objektivität, des objektiven Ansatzes konstruieren, und es als *«unparteiliche Beschreibung der Wirklichkeit»* formulieren, als eine gewisse Befreiung von der Subjektivität des Erlebens, das immer persönlichen Charakter trägt. Im Ergebnis ist es nichts anderes, als Manipulation, *«Anpassung»* des realen Lebens an den schon gebildeten Begriff der Objektivität.

Im Unterschied zu den Naturwissenschaften, die sich von der *«Subjektivität»* durch Vergegenständlichung der Welt befreien, behauptet der Philosoph, dass die Geisteswissenschaften (und natürlich, ergänzen wir, in erster Linie die Philosophie) dies *«nur auf dem Wege der hermeneutischen Vergewisserung und vertiefenden Rekonstruktion von lebensweltlichen Umgangserfahrungen und Praktiken anstreben»*. Habermas hat zutiefst Recht, und auch wir haben diese Besonderheit mehrfach in Zusammenhang mit der Suche nach der Spezifik des philosophischen Wissens angesprochen<sup>10</sup>. Die Wissenschaften, die ihr eigenes Forschungsobjekt bestimmen, selbst wenn letzteres nicht nur eine Erscheinung der Naturgesetzmäßigkeiten ist (zum Beispiel der Mensch), betrachten es außerhalb des Systems anderer, ihm eigener Beziehungen und Verhältnisse. Das ist die Hauptbedingung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, die es so möglich macht, das zu erforschende Phänomen zu betrachten, um in ihm spezifische gegenständliche Gesetzmäßigkeiten zu finden, die von dieser Wissenschaft erforscht werden. Eine relative *«Eindeutigkeit»* des Begriffsapparates der Wissenschaft und die damit verbundene Genauigkeit und Beweisführung, nach der sie strebt, wird erreicht auf Kosten einer starken, mitunter extremen *«Vergroberung»* der Wirklichkeit, in deren Ergebnis ein idealisiertes konzeptuelles Gerüst geschaffen wird, das eine Wissenschaft von der anderen unterscheidet. Deshalb ist die Genauigkeit der

<sup>10</sup> S., z.B. *Minnow W.W.* *Filosofija i metamorfosy kulturey*. Glava 5, § 5. M., 2004. (Philosophie und Metamorphosen der Kultur. Kap. 5, § 5 russ.); *Iwanow A.W.*, *Minnow W.W.* *Universitetskije lekcii po filosofii*. M., 2004, Lektzija 8. *Dialogitschnostj filosofii* (Universitätsvorlesungen in Philosophie. M., 2004, Vorlesung 8. *Dialogcharakter der Philosophie*. — russ.)

Поэтому и точность наук — это **предметная точность**, пределом которой является, по Бахтину, «идентификация ( $a=a$ )»<sup>10</sup>. В этом смысле точность не совпадает с сущностью, и сам объект может обладать свойствами, которые выходят за рамки его предметной интерпретации. Человека можно исследовать как совокупность рычагов, если мы создаем инвалидную коляску, но понятно, что его сущность к этому не сводима. Только непонимание этого факта может лежать в основе утверждений, например, о «*большей точности естественных наук по отношению к гуманитарным*» как о некоем преимуществе, ибо такая точность отражает узкий срез бытия. Философия не стремится к точности наподобие частных наук, и ее важнейшей особенностью выступает меньшая однозначность и гибкость используемых понятий. Упреки в том, что, в отличие от научных понятия философии часто слишком многозначны, туманны и неопределенны, отражают ее специфику как метафизического, т.е. предельного, знания, в получении которого в большей степени участвует личность, а значит всегда присутствуют субъективные компоненты постижения бытия.

Как отмечает Хабермас, гуманитарные науки «не могут вырваться за рамки субъективности как таковой». Соответственно, развивая эту мысль можно сказать, что субъективность здесь проявляется, в частности, в том, что в гуманитарных науках и философии происходит постижение смыслов, которое не может осуществляться путем наложения на него некой предметной познавательной структуры или формы. Уже гуманитарные науки исследуют идеализированный мир фактов — то, что закрепляется в тексте как особом вторичном уровне бытия. Можно сказать, что любое понимание текста осуществляется через его

<sup>10</sup> Бахтин М.М. К методологии литературоведения // Контекст-1974. М., 1975. С. 205.

Wissenschaften eine **gegenständliche Genauigkeit**, deren Gegenstand, nach Bachtin «die Identifizierung ( $a=a$ ) ist»<sup>11</sup>. In diesem Sinne stimmt die Genauigkeit nicht mit dem Wesen überein und das Objekt selbst kann Eigenschaften besitzen, die über den Rahmen seiner gegenständlichen Interpretation hinausgehen. Den Menschen kann man als eine Gesamtheit von Hebeln untersuchen, wenn wir einen Rollstuhl bauen wollen, aber es ist verständlich, dass sich sein Wesen nicht darauf reduzieren lässt. Nur das Unverständnis dieses Umstandes kann der Behauptung zu Grunde liegen, dass zum Beispiel die *Naturwissenschaften genauer im Vergleich mit den Geisteswissenschaften* sind, und dies ein Vorteil ist, denn diese Genauigkeit spiegelt nur einen engen Ausschnitt des Seins wider. Die Philosophie strebt nicht nach Genauigkeit ähnlich der der Einzelwissenschaften, und ihre wichtigste Besonderheit besteht in der geringeren Eindeutigkeit, in der Flexibilität der verwendeten Begriffe. Die Vorwürfe, dass die Begriffe der Philosophie im Unterschied zur Wissenschaft oft zu vieldeutig, nebulos und unbestimmt sind, spiegeln ihre Spezifik als metaphysisches, also auferstes Wissen wider, bei dessen Erhalt die Persönlichkeit in großem Maße beteiligt ist, das heißt subjektive Komponenten der Erfassung des Seins beteiligt sind.

Wie Habermas anmerkt, können sich die Geisteswissenschaften aus dem Rahmen der Subjektivität als solcher lösen. Entsprechend kann man in Entwicklung dieses Gedankens sagen, dass die Subjektivität hier insbesondere darin erscheint, dass die Erkenntnis in den Geisteswissenschaften und der Philosophie durch Erfassen des Sinnes erscheint, die nicht durch Auflegen einer gegenständlichen Erkenntnisstruktur oder —form erfolgen kann. Schon die Geisteswissenschaften erforschen die idealisierte Welt der Tatsachen, das, was im Text als besondere sekundäre Ebene des Seins fixiert wird. Man kann sagen, dass ein beliebiges Verständnis des Textes über seine

<sup>11</sup> *Bachtin MM. K metodologii literaturovedenya // Kontekst—1974, M., 1975. S. 205 (Zur Methodologie der Literaturwissenschaft. Kontext-1974. M., 1975. S. 205. - russ.)*

личностную интерпретацию, которая представляет собой адаптацию не менее двух индивидуальных «Я», или культур друг к другу. Интерпретация — это поиск смысла сквозь призму собственного «Я». Поэтому точность здесь не может выступать в качестве единственного критерия адекватности той или иной интерпретации.

В философии ситуация еще сложнее, ибо предметом философских размышлений может быть бытие как таковое (в том числе и фактический мир), вторичный уровень бытия, как уже проинтерпретированный мир (например, гуманитарными науками), так и еще более высокий уровень исследования, связанные с рефлексией над уже интерпретированным миром, над уже созданной вторичной реальностью. Таким образом, философия представляет собой такой интерпретационный уровень, на котором происходит «интерпретация интерпретаций» (Поль Рикёр), и она осуществляется как особая герменевтическая деятельность. Философия всегда окрашена в «герменевтические тона»<sup>11</sup>. Философская интерпретация выступает как деятельность мышления, которая приумножает и создает новые смыслы. Философия, таким образом, является особым знанием, которое увеличивает объем гуманитарных смыслов. Поэтому предметная область философии принципиально неограниченна. Работая на уровне понятий и категорий, на уровне идей, философ в определенном смысле всегда выступает как идеалист.

Хабермас также говорит об этом, обозначая данную ситуацию расхождения естественно-научного и философского взгляда на мир как «поляризацию» создаваемой картины мира или, ближе к тексту, «картин об объективном мире», и «жизненного мира как такового». В научной картине объективного мира не остается места нашему жизненному миру. Он всячески вытесняется из нее под лозунгом борьбы с ментализмом. Лишь в

<sup>11</sup> См.: Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991. С. 4.

persönlichkeitsbezogene Interpretation erfolgt, die eine Anpassung von mindestens zwei individuellen «Ich» oder Kulturen an einander darstellt. Die Interpretation ist die Suche des Sinns durch das Prisma des individuellen «Ich». Deshalb kann Genauigkeit hier nicht als das einzige Kriterium des Adäquatheitsgrades der einen oder anderen Interpretation auftreten.

In der Philosophie ist die Situation noch komplizierter, denn der Gegenstand des philosophischen Denkens kann das Sein als solches (in diesem Sinne auch die faktische Welt), die schon projizierte Welt (zum Beispiel durch die Geisteswissenschaften) und eine noch höhere Ebene der Forschung sein, die mit der Reflexion über die schon interpretierte Welt verbunden ist, über die schon geschaffene sekundäre Realität sein. Die Philosophie stellt also eine solche Interpretationsebene dar, auf der eine «Interpretation der Interpretationen» (Paul Ricœur) erfolgt, und sie wird als besondere hermeneutische Tätigkeit verwirklicht. Die Philosophie ist immer in «hermeneutische Töne» eingefärbt<sup>12</sup>. Die philosophische Interpretation tritt als Tätigkeit des Denkens auf, die neue Sinne schafft und vermehrt. Die Philosophie ist also ein besonderes Wissen, das den Umfang der geisteswissenschaftlichen Sinne vergrößert. Deshalb ist der Gegenstandsbereich der Philosophie prinzipiell unendlich. Der Philosoph, der auf der Ebene der Begriffe und Kategorien arbeitet, ist in bestimmtem Sinne immer Idealist.

Habermas spricht auch davon, bezeichnet diese Situation des Auseinanderklaffens der naturwissenschaftlichen und philosophischen Ansichten von der Welt als «Polarisierung» des zu schaffenden Weltbildes oder, näher zum Text, «Bildes von der objektiven Welt», der Lebenswelt als solcher. Im wissenschaftlichen Bild von der objektiven Welt bleibt kein Platz für unsere Lebenswelt. Sie wird aus ihr faktisch unter der Losung des Kampfes gegen den Mentalismus verdrängt. Nur im Rahmen

<sup>12</sup> s. Kusnezow V.G. *Germentika i gumanitarnoje posnanije*. M., 1991. S. 4. (Hermeneutik und geisteswissenschaftliche Erkenntnis. M., 1991. S. 4. — russ.)

рамках концепций XIX и XX вв. происходит возвращение к пониманию необходимости учитывать факторы переживания мира, субъектность личности, к пониманию теоретико-познавательного значения *«символически преданной практической взаимосвязи телесного, социального и исторического существования обобщественных индивидов... Гуссерль и Хайдеггер наиболее остро увидели проблему расположения разума в жизненном мире»*, хотя и не решили ее. Хабермас считает, что лишь язык как необходимое средство коммуникации способствует взаимосвязи и «переплетению» процессов познания (открытия мира) и процессов научения (как, наверное, способности ориентироваться в мире). Человек, включенный в процесс коммуникации, говорит Хабермас, тем самым участвует в постоянном воспроизводстве жизненного мира. *«Участвуя в воспроизводстве и ревизии своего жизненного мира, коммуникативно действующие остаются, тем не менее, включенными в эти контексты жизненного мира»*.

Таким образом, утверждает мыслитель, философия имеет собственный предмет и вовсе не обязательно прилагается к какому-то иному существительному. Она может существовать как «философия без дефиса». Она может рефлексировать над общими структурами жизненного мира, структурами бытия или, как мы часто пишем, над предельными основаниями бытия, что как нам представляется и является предметом метафизики, позволяющей очерчивать *«общий фокус наших разветвленных философских предприятий»*.

Лекция, прочитанная Юргеном Хабермасом, удивительна и является выражением классической университетской лекции, посвященной выявлению сущности философии. Это особенно ценно в условиях существующей моды на то, что под философией можно понимать все, что угодно, а сам термин «философия» можно использовать в качестве приставки. И этой моде на «философию с дефисом», как ее называет Хабермас, к которой можно приставлять почти любое слово, следует противостоять. Это действительно философская и метафизическая позиция, которой нам так не хватает сегодня.

der Konzeptionen des 19. und 20. Jahrhunderts kommt es zu einer Rückkehr zum Verständnis der Notwendigkeit, die Faktoren des Erlebens der Welt zu berücksichtigen, die Subjektivität der Persönlichkeit, zum Verständnis der erkenntnistheoretischen Bedeutung von *«symbolisch vermittelten praktischen Lebenszusammenhängen der leiblichen, sozialen und geschichtlichen Existenz der vergesellschafteten Individuen ... Husserl und Heidegger sehen das Problem der lebensweltlichen Situierung der Vernunft am schärfsten»*. Habermas ist der Ansicht, dass nur die Sprache als notwendiges Mittel der Kommunikation dem Zusammenhang und der *«Verflechtung»* der Erkenntnisprozesse (der Entdeckung der Welt); sowie der Lernprozesse (wie zum Beispiel der Fähigkeit, sich in der Welt zu orientieren) dient. Der Mensch, der in den Prozess der Kommunikation eingeschlossen ist, sagt Habermas, ist damit an der ständigen Reproduktion der Lebenswelt beteiligt. *«Während die kommunikativ Handelnden an Reproduktion und Revision ihrer Lebenswelt beteiligt sind, bleiben sie in diese lebensweltlichen Kontexte gleichwohl eingebettet»*.

Also, so behauptet der Denker, hat die Philosophie einen eigenen Gegenstand und muss nicht unbedingt an ein anderes Substantiv angelegt werden. Sie kann als *«Philosophie ohne Bindestrich»* existieren. Sie kann die allgemeinen Strukturen der Lebenswelt reflektieren, die Seinsstrukturen, oder, wie wir häufig schreiben, die aufersten Seinsgrundlagen, was, wie uns scheint, der Gegenstand der Metaphysik ist, der es ermöglicht, *«den gemeinsamen Fokus» «ihrer zerstreuten Kräfte»* zu umschreiben.

Die von Jurgen Habermas gehaltene Vorlesung ist erstaunlich und der Ausdruck einer klassischen Universitätsvorlesung, die der Klärung des Wesens der Philosophie gewidmet ist. Das ist besonders wertvoll unter den Bedingungen der Mode, die unter der Philosophie alles mögliche versteht, und den Terminus Philosophie als eine Beifügung zu allem möglichen versteht, als eine *«Philosophie mit Bindestrich»*, an den man ein beliebiges Wort anfügen kann, wie sich der Philosoph ausdrückte. Das ist wirklich eine philosophische und metaphysische Position, wie sie uns heute so sehr fehlt.



А.В. Назарчук  
доктор философских наук  
профессор философского факультета  
МГУ им. М.В. Ломоносова

## Юрген Хабермас: опыт философствования сквозь эпохи

Юрген Хабермас принадлежит к числу тех немногих философов, идеи которого на протяжении последних 50 лет не исчезают с арены философских дискуссий). Хабермас — философ не только послевоенной эпохи, но и всех последующих эпох «после». Это философ, вместивший понятие «современный» не в содержание, а в стиль своего философствования. О нем, современнике Л. Витгенштейна и К. Поппера и нашем современнике, все еще нельзя сказать, что его философия усвоена. Это происходит не только потому, что Хабермас продолжает писать и публиковаться, но, скорее потому, что его философия продолжает раскрываться для нас новыми пластами и смыслами.

Особенность Хабермаса сводится не только к факту философского долгожительства. Многие философы при жизни проходили путь от популярности к полужабвению. Пример Хабермаса противоположен. От него нельзя отмахнуться, его нельзя проигнорировать. Он явно или незримо присутствует в актуальной философской рефлексии наших дней — и интенсивность этого присутствия не уменьшается. Творческая эволюция Хабермаса помогает связать философские эпохи, понять смысл и порядок их переходов друг в друга. Философия Хабермаса — это философия синтезов, причем синтезов многогранных, — синтезов концепций, тенденций, исторических эпох, технологических трансформаций, социальных сдвигов. Сила его мышления в том, что философу каждый раз удается *изнутри* своей эпохи находить ключ к последующей.

## Jürgen Habermas: philosophieren zwischen den Epochen

Jürgen Habermas gehört zu den wenigen Philosophen, die im Laufe der letzten 50 Jahre nicht von der Arena der philosophischen Diskussionen verschwinden. Habermas ist ein Philosoph nicht nur der Nachkriegsepoche, sondern auch aller nachfolgenden Epochen „danach“. Das ist ein Philosoph, der den Begriff des „modernen“ nicht nur im Inhalt, sondern auch im Stil seines Philosophierens unterbringt. Über ihn, einen Zeitgenossen von L. Wittgenstein und K. Popper, aber auch unseren Zeitgenossen, kann man immer noch nicht sagen, dass man sich seine Philosophie angeeignet hatte. Dazu kommt es nicht nur deshalb, weil Habermas immer noch schreibt. Eher deshalb, weil seine Philosophie für uns immer noch neue Schichten und Sinne enthüllt.

Die Besonderheit von Habermas besteht nicht nur in der Tatsache der philosophischen Langlebigkeit. Viele Philosophen haben in ihrem Leben den Weg von der Popularität bis zur halben Vergessenheit durchlaufen. Das Beispiel von Habermas ist entgegengesetzt. Man kann ihn nicht beiseite schieben, man kann ihn nicht ignorieren. Er ist klar oder unsichtbar present in der aktuellen philosophischen Reflexion unserer Zeit — und die Intensität dieser Präsenz verringert sich nicht. Die schöpferische Evolution von Habermas hilft uns, die philosophischen Epochen miteinander zu verbinden, den Sinn und die Art und Weise des Übergangs ineinander zu verstehen. Die Philosophie von Habermas ist die Philosophie der Synthesen, und zwar der vielseitigen Synthesen, der Synthesen der Konzeptionen, der Tendenzen, der historischen Epochen, der technologischen Transformationen, der sozialen Verschiebungen. Die Stärke des Denkens des Philosophen besteht darin, dass es ihm jedes Mal gelingt, innerhalb seiner Epoche den Schlüssel zur nächsten zu finden.

При этом Хабермас всегда имел свою внятную позицию и в философских, и в политических вопросах. Вспомним хотя бы «студенческую революцию» 1968 года: профессор Франкфуртского университета стал одним из тех, кто оказался на передних рубежах студенческого движения. Но уже тогда, на волне радикализма, охватившего интеллектуальное поле Европы, он отмежевался от радикалов, обозначив позицию «конституционно лояльных левых». Это была непростая и по-своему бескомпромиссная линия, вызывавшая критику и слева, и справа. Всю жизнь критикуя неоконсерваторов, Хабермас никогда не был в подлинном смысле левым и не поощрял революционно-реформистского пафоса политических радикалов. Уже в 1990-е годы, заявив свою позицию в отношении легитимности евгеники или генных биотехнологий, он, поощряя эту работу, четко обозначил этические границы вмешательства в природу, в том числе в природу человека. В своей общественно-политической публицистике Хабермас всегда предлагал решения, способные стать опорой для достижения консенсуса, а не для одностороннего отстаивания правоты, для разумного движения вперед, а не метания из крайности в крайность.

Такую позицию не нужно путать с обычной политкорректностью. Она следует из общефилософской установки Хабермаса, воспринявшей антидогматический подход Франкфуртской школы, обосновывая его с позиции новаторской идеи коммуникативной рациональности, с помощью которой Хабермас и К.-О. Апель осуществили лингвистический поворот в немецкой философии. Хабермас словно из нитей сплетал свою концепцию, обращаясь к разным, знаковым философским именам XX века. Нельзя не увидеть в этом стремлении к синтезу амбиции традиционной немецкой философской систематики, претендующей на гегелевское снятие предшествующих ступеней философского процесса. В случае с Хабермасом такой подход давал новую и оригинальную

Dabei hatte Habermas immer eine verständliche Position sowohl in philosophischen, als auch in politischen Fragen. Erinnern wir uns zumindest an die „Studentenrevolution“ von 1968. Der Professor der Frankfurter Universität wurde zu einem derjenigen, der sich an der vordersten Front der Studentenbewegung befand. Aber schon damals, auf der Welle des Radikalismus, die das intellektuelle Feld Europas ergriff, sagte er sich von den Radikalen los, und bezeichnete seine Position als die der „verfassungsmaßig loyalen Linken“. Das war eine nicht einfache und auf ihre Art nicht kompromissbereite Linie, die Kritik sowohl von Links, als auch von Rechts hervorrief. Habermas, der sein ganzes Leben lang die Neokonservativen kritisierte, war niemals ein Linker im wahrsten Sinne des Wortes, und unterstützte niemals das revolutionär-reformistische Pathos der politischen Radikalen. Schon in den 90-er Jahren, als er seine Position in Bezug auf die Legitimität der Eugenik oder der genetischen Biotechnologien aufierte, setzte er, indem er diese Arbeit unterstützte, klar die ethischen Grenzen der Einmischung in die Natur fest, auch in die Natur des Menschen. In seiner gesellschaftlich-politischen Tätigkeit bot Habermas immer Lösungen an, die in der Lage waren, als Grundlage für das Erreichen eines Konsensus zu dienen, und nicht nur einer einseitigen Behauptung einer Richtigkeit, für eine vernünftige Vorwärtsbewegung, nicht für ein Abgleiten in Extreme.

Eine solche Position sollte man nicht mit gewöhnlicher politischer Korrektheit verwechseln. Sie ergab sich aus der allgemein philosophischen Einstellung von Habermas, als er den antidogmatischen Ansatz der Frankfurter Schule annahm, und mit deren Hilfe Habermas und K.-O. Apel durch die Begründung der neuen Idee der kommunikativen Rationalität einen linguistischen Umbruch in der deutschen Philosophie vollzogen. Habermas hat seine Konzeption buchstäblich aus einzelnen Fäden gewoben, indem er sich an unterschiedliche, in der Philosophie des XX. Jahrhunderts bekannte Namen wandte. Darin darf man natürlich nicht das Fehlen nach dem Bestreben der deutschen Philosophie nach der Synthese der Ambitionen der traditionellen deutschen philosophischen Systematik sehen, die einen Anspruch auf Hegelsche Aufhebung der vorhergehenden Stufen des philosophischen Prozesses erhebt. Im Falle Habermas

философскую теорию, преодолевающую эклектизм в эвристически богатом синтезе.

В начале своего творческого пути, двигаясь от хайдеггеровского экзистенциализма к марксизму, — что весьма симптоматично и не неожиданно для западно-германского интеллектуала, — Хабермас однозначно сказал «нет» эгоцентрической установке философствования. Неомарксистская «критическая теория общества» в его интерпретации потеряла ту политэкономическую приверженность основаниям классового анализа, свойственную его коллегам по Франкфуртской школе, и сохранила при этом приверженность трезвому социально-правовому интеллектуализму, которому Хабермас оставался верен всегда.

Интерес к феноменологически-экзистенциалистской трактовке субъективного смыслополагания, воспринятый у М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера, привел Хабермаса к фундаментальной для него точке отсчета — социально-феноменологическому понятию «жизненного мира» — и задал первоначальную установку в плодотворной теоретико-познавательной дискуссии с современниками. Ключевым и наиболее значимым оказался «спор с позитивистами», результаты которого были обобщены в сборнике статей «Познание и интерес» (1968). Хабермас отверг формализм и техницизм, звучащий не только у позитивистов, но и у К. Поппера, и направил свои усилия на отстаивание неизбежной для познания укорененности в социальном и историческом контексте, в практике. Помимо философов-марксистов Франкфуртской школы, для обоснования этой линии он широко использует аргументы представителей герменевтики и прагматизма. Данная полемика послужила мостом между двумя альтернативными походами, ибо формализм и нормативность мышления отныне стали ядром философского мышления Хабермаса. Философские дискуссии, в которых Хабермас участвовал, зачастую были столь же интересными и поучительными, как и позитивное изложение

ergab dieser Ansatz eine neue und originelle philosophische Theorie, die den Eklektizismus in der heuristisch reichen Analyse überwindet.

Zu Beginn seines kreativen Weges geht Habermas vom Heidegger'schen Existenzialismus zum Marxismus — was für einen westlichen Intellektuellen durchaus symptomatisch und nicht unerwartet ist, aber er sagte ein eindeutiges „Nein“ zum egozentrischen Ansatz des Philosophierens. Die neomarxistische „kritische Gesellschaftstheorie“ verlor in seiner Interpretation die politökonomische Anhänglichkeit an die Grundlagen der klassischen Analyse, die für seine Kollegen aus der Frankfurter Schule kennzeichnend sind, und bewahrte dabei die Anhänglichkeit gegenüber dem nüchternen sozial-rechtlichen Intellektualismus, dem Habermas immer treu blieb.

Das Interesse an der phänomenologisch-existenzialistischen Auslegung der subjektiven Sinnannahme, die er bei M. Heidegger und H.-G. Gadamer übernahm, führte Habermas zu dem für ihn fundamentalen Ausgangspunkt im sozialphänomenologischen Verständnis der „Lebenswelt“ und gab die ursprüngliche Einstellung in der fruchtbringenden erkenntnistheoretischen Diskussion mit den Zeitgenossen vor. Als Schlüsselmoment und besonders bedeutend erwies sich hier der „Positivismusstreit“, dessen Ergebnisse im Sammelband „Erkenntnis und Interesse“ (1968) verallgemeinert wurden. Habermas verwarf den Formalismus und Technizismus, die nicht nur bei den Positivisten, sondern auch bei K. Popper anklangen, und richtete seine Anstrengungen darauf, die für die Erkenntnis notwendige Verwurzelung im sozialen und historischen Kontext, in der Praxis zu vertreten. Neben den marxistischen Philosophen der Frankfurter Schule verwendet er für die Begründung dieser Linie in breitem Umfang die Argumente der Vertreter der Hermeneutik und des Pragmatismus. Diese Polemik diente als Brücke zwischen zwei alternativen Ansätzen, denn Formalismus und Normativität des Denkens werden von da ab zum Kern des philosophischen Denkens von Habermas. Die philosophischen Diskussionen, an denen Habermas teilnahm, waren häufig genau so interessant und lehrreich, wie auch die positive Darlegung seiner eigenen Ansichten: Habermas

им собственных взглядов: Хабермас всегда вел спор с концепциями других философов, исходя не из собственных теоретических положений, а из перспективы философских установок тех, чьи идеи он анализировал. Развивая эти установки, Хабермас искусно подводил своих противников к тезисам, которые выглядели исключительно как формула интеллектуального компромисса с целью совместного достижения истины. Но еще более знаменательно то, что эти аргументы уже никогда не забывались самим Хабермасом и становились «кирпичиками» для построения его собственной философской концепции, обладающей и новизной, и оригинальностью, хотя и не лишенной признаков эклектизма (чего он даже не пытается избежать).

Возьмем хотя бы позиционирование Хабермаса в отношении Гегеля и Канта. Очевидно, что Хабермас испытал сильное влияние гегелевского историзма и сама сфера его интересов, касающаяся гуманитарно-социального, а не формально-научного подхода, принуждала его поднять знамя Гегеля. В то же время растущее влияние Канта, с присущей ему рационально-нормативной, универсалистско-когнитивной аналитической установкой, все более захватывает Хабермаса сначала в контексте прагматистски истолкованной консенсуальной трактовки истины, затем в рамках лингвистически преодолеваемого трансцендентализма (служившего основным предметом расхождений с К.-0. Апелем). Инструментарий для хабермасовой аналитики коммуникативного смыслополагания мог предоставить Кант, а не Гегель. Можно сказать, что в творческой эволюции Хабермаса Кант в конце концов перевесил Гегеля, обозначив одновременно общественный закат мощного промарксистского фронта (Д. Лукач, Франкфуртская школа, французский постэкзистенциализм и т.д.) в 1960-е годы. Теперь уже наследники Гегеля, поднявшие на знамя символ постмодернизма, такие, как М. Фуко, Ж. Деррида, становятся объектом его критики. И этот поворот, совершенный уже на основании нового синтеза, происходит в 1970-е и 1980-е годы.

fiihrte den Streit mit anderen philosophischen Konzeptionen immer ausgehend nicht aus seinen eigenen theoretischen Prinzipien, sondern aus den Perspektiven der philosophischen Ansätzen derjenigen, deren Ideen er analysierte. Indem er diese Ansätze entwickelte, fiihrte Habermas seine Gegner kunstvoll an Thesen heran, die ausschliefllich als Formel eines intellektuellen Kompromisses mit dem Ziel des gemeinsamen Auffindens der Wahrheit aussahen. Und noch bemerkenswerter ist, dass Habermas diese Argumente niemals vergaf und sie zu „Bausteinen“ fiiir den Aufbau seiner eigenen philosophischen Konzeption machte, die sowohl durch Neuheit als auch Originalitat gekennzeichnet ist, obwohl sie auch Momente des Eklektizismus aufweist (die er auch nicht zu verhindern suchte).

Nehmen wir das Beispiel, wie sich Habermas in Bezug auf Kant und Hegel positionierte. Es ist offensichtlich, dass Habermas einen starken Einfluss seitens des Hegelschen Historizismus verspürte, und die Sphäre seiner Interessen selbst, die den geisteswissenschaftlich-sozialen und nicht den formellwissenschaftlichen Ansatz betraf, zwang ihn, das Banner Hegels zu erheben. Zugleich erfasst der wachsende Einfluss Kants, mit dem ihm eigenen rational-normativen, universalistisch-kognitiven analytischen Ausgangspunkt Habermas immer mehr, zuerst im Kontext der pragmatisch ausgelegten Deutung der Wahrheit als Konsensus, dann im Rahmen des linguistisch überwundenen Transzendentalismus (der der Hauptgegenstand der Meinungsverschiedenheiten mit K.-O. Apel war). Das Instrumentarium für die Habermas'sche Analytik der kommunikativen Sinnannahme konnte Kant liefern, nicht aber Hegel. Man kann sagen, dass in der schöpferischen Evolution von Habermas Kant letztlich Hegel überwog, und das bedeutete zugleich den gesellschaftlichen Untergang der starken promarxistischen Front (G. Lukacs, Frankfurter Schule, französischer Postexistenzialismus usw.) in den 60 er Jahren. Jetzt sind es schon die Erben Hegels, die das Symbol des Postmodernismus auf ihr Banner schreiben, wie M. Foucault, J. Derrida, die zum Objekt seiner Kritik werden. Und dieser Umschwung, der sich schon auf der Grundlage einer neuen Synthese vollzieht, erf olgt in den 70 er und 80 er Jahren.



Новой точкой отсчета для Хабермаса — моментом отчуждения от классической традиции — стала критика философии сознания во всех ее проявлениях, начиная с феноменологии и заканчивая субъективистской концепцией целерационального действия М. Вебера. Платформой для критики стала философия языка, точнее, концепция интерсубъективности, заложенная в феноменологии Э. Гуссерля и в аналитической философии Л. Витгенштейна. Вместе с К.-О. Апелем Хабермас стал одним из тех, кто поставил крест на попытках вывести интерсубъективность из субъективности и призвал строить здание рационализма на альтернативном основании — лингвистического подхода. Символический интеракционизм Дж. Мида, теория речевых актов Дж. Серла и Дж. Остина, теория языковых игр Л. Витгенштейна послужили исходными пунктами для обоснования коммуникативной рациональности, которая имеет своими источниками не субъективное самоопределение, а интерсубъективный процесс взаимосогласования (*Verständigung*). Почти незамеченное философской общественностью открытие американскими теоретиками иллокутивного измерения языка, содержащего перформативные претензии на значимость, в системе воззрений Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля послужили заменой изжившей себя концепции трансцендентального априори. Претензии на значимость, содержащиеся в любом языковом высказывании, но наиболее явственно обнаруживающиеся в «идеальной коммуникативной ситуации» (понятие Хабермаса), и реализующиеся в общественном дискурсе, формируют краеугольный камень концепции «универсальной прагматики», имеющей центральное эвристическое значение для всех построений Хабермаса. На этой основе была возведена хабермасовская теория коммуникативного действия (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981), в которой Хабермасу удастся, наконец, свести концы своих разнонаправленных синтезов и очертить собственное теоретическое пространство.

Ein neuer Ausgangspunkt für Habermas — der Moment der Entfremdung von der klassischen Theorie — wurde die Kritik der Bewusstseinsphilosophie in allen ihren Erscheinungsformen, angefangen mit der Phänomenologie und endend mit der subjektivistischen Konzeption der zweckrationalen Handlung von M. Weber. Zur Plattform für die Kritik wurde die Sprachphilosophie, genauer die Konzeption der Intersubjektivität, die in der Phänomenologie von E. Husserl und in der analytischen Philosophie von L. Wittgenstein präsent ist. Gemeinsam mit K.-O. Apel war Habermas einer derjenigen, die die Versuche beendeten, aus der Subjektivität die Intersubjektivität abzuleiten und dazu aufriefen, das Gebäude des Rationalismus auf anderer Grundlage zu bauen — über den linguistischen Ansatz. Der symbolische Interaktionismus von J. Mead, die Theorien der Redeakte von J. Searle und J. Austin, die Theorie der Sprachspiele von L. Wittgenstein dienten als Ausgangspunkt für die Begründung der kommunikativen Rationalität, die ihre Quellen nicht in der subjektiven Selbstbestimmung, sondern im intersubjektiven Prozess der Verständigung hat. Die von der philosophischen Öffentlichkeit fast unbemerkte Entdeckung der illokutiven Dimension der Sprache, die einen performativen Anspruch auf Bedeutung enthält durch amerikanische Theoretiker diente im System der Ansichten von J. Habermas und K.-O. Apel als Ersatz für die überlebte Konzeption des transzendenten Apriori. Der Anspruch auf Bedeutung, der in einer beliebigen sprachlichen Äußerung enthalten ist, aber am deutlichsten in der „idealen kommunikativen Situation“ (ein Begriff von Habermas) in Erscheinung tritt und sich im gesellschaftlichen Diskurs verwirklicht, bildet den Eckpfeiler der Konzeption der „universellen Pragmatik“, die eine zentrale heuristische Bedeutung in allen Konstruktionen von Habermas hat. Auf dieser Grundlage wurde die Habermas'sche Theorie des kommunikativen Handelns (1981) errichtet, in der es Habermas endlich gelingt, die Enden seiner unterschiedlich gerichteten Synthesen miteinander zu verbinden und den eigenen theoretischen Raum zu umreifen.

В теории коммуникативного действия Хабермас предложил синтез двух методологических подходов: теории языка и феноменологической социологии. Апеллируя к Веберу и дополняя его концепцию социального действия, Хабермас исходит из того, что в коммуникативном действии его участники осуществляют свои планы на основании общих трактовок ситуации. Взаимопонимание возможно только в том случае, если участники разделяют установки, общие их жизненному миру. Другими словами, философ соединяет в единой концепции понятие социального действия, задающего формат понятия рациональности на уровне индивида, и феноменологическое понятие жизненного мира, репрезентирующее уровень социального целого. Тем самым предлагается эвристическая схема, интегрирующая в пространство социального действия кантовско-гуссерлевские установки трансцендентализма, используя их для рефлексии условий возможности взаимопонимания в социальном пространстве.

Объединяя концепции жизненного мира и коммуникативного действия, Хабермас создает также новую проекцию для феноменологического понятия жизненного мира. Классической трактовке феноменологической социологии А. Шюца было чуждо понятие языка и коммуникации. Хабермас продемонстрировал, что жизненный мир не является структурой сознания, а нуждается в языке как его «хранилище» и воспроизводится через коммуникацию. Он предложил тезис о взаимодополнительности понятий жизненного мира и коммуникативного действия. Введение измерения языка взамен абстрактного смыслополагания посредством активности трансцендентальных структур сознания позволило включить понятие коммуникативной рациональности в круг понятий социологии и создало возможность синтеза универсально-прагматических представлений о коммуникативной рациональности и представлений феноменологии о жизненном мире. Тем самым феноменологической социологии

In der Theorie des kommunikativen Handelns schlägt Habermas die Synthese zweier methodologischer Ansätze vor: der Sprachtheorie und der phänomenologischen Soziologie. Unter Berufung auf Weber, und seine Konzeption durch das soziale Handeln ergänzend, geht Habermas davon aus, dass die Teilnehmer am kommunikativen Handeln ihre Pläne auf der Grundlage gemeinsamer Auslegungen der Situation verwirklichen. Gegenseitiges Verständnis ist nur in dem Falle möglich, wenn die Teilnehmer die Ansätze teilen, die ihnen in ihrer Lebenswelt gemeinsam sind. Mit anderen Worten, der Philosoph vereint den Begriff des sozialen Handelns, der das Format des Verständnisses der Rationalität auf der Ebene des Individuums vorgibt, und den phänomenologischen Begriff der Lebenswelt, der die Ebene des sozialen Ganzen repräsentiert, in eine einheitliche Konzeption. Damit wird ein heuristisches Schema angeboten, das die Kant'schen—Husserl'schen Ausgangspunkte des Transzendentalismus in den Raum des sozialen Handelns integriert, und sie für die Reflexion der Bedingungen des gegenseitigen Verständnisses im sozialen Raum benutzt.

Indem er die Konzeptionen der Lebenswelt und des kommunikativen Handelns vereint, schafft Habermas auch eine neue Projektion für den phänomenologischen Begriff der Lebenswelt. Der klassischen Interpretation der phänomenologischen Soziologie durch A. Schütz waren die Begriffe der Sprache und der Kommunikation fremd. Habermas demonstrierte, dass die Lebenswelt keine Struktur des Bewusstseins ist, sondern bedarf der Sprache als seines „Speichers“ und wie über die Kommunikation reproduziert. Er bot die These an, dass die Begriffe der Lebenswelt und des kommunikativen Handelns einander ergänzen. Die Einführung der Dimension der Sprache anstelle der abstrakten Sinnesannahme mittels der Aktivität der transzendentalen Strukturen des Bewusstseins ermöglichte es, den Begriff der kommunikativen Rationalität in den Kreis der Begriffe der Soziologie einzuschließen, und schuf die Möglichkeit der Synthese der universell-pragmatischen Vorstellungen über die kommunikative Rationalität und der Vorstellungen der Phänomenologie über die Lebenswelt. Damit eröffnete sich für die phänomenologische Soziologie die Möglichkeit, zum

представилась возможность стать методологическим фундаментом теории современного общества, претендующей на статус универсальности и общезначимости.

Хабермасу был близок подход, объясняющий функционирование общества через понятие воспроизводства. Общество должно воспроизводиться посредством символического воспроизводства жизненного мира, которое происходит через коммуникацию, но также и в процессе материального воспроизводства системы социальных взаимоотношений, нацеленных на создание материального субстрата социума. Тем самым Хабермас воссоединил перспективы рассмотрения общества как жизненного мира и как системы, открывая пути ассимиляции в своей теории системно-функционального подхода, созданного Парсонсом и Луманом.

Коммуникативная рациональность и коммуникативное действие, выступая, с одной стороны, альтернативой эгоцентрической концепции целерационального действия М. Вебера, с другой стороны были противопоставлены Хабермасом набиравшим популярность в Германии теориям социального действия и теории систем в концепции Т. Парсонса и Н. Лумана. Дискуссия с Луманом и его концепцией социального смысла стала важной вехой для обоих философов, побудив Хабермаса включить теорию социальных систем в свою теоретическую конструкцию. В 1970-е годы одной из наиболее волнующих общественность тем служило отношение к технике, демонстрирующей, наряду с научно-техническим прогрессом, свою огромную социальную власть в индустриальном обществе. С 1971 г. по 1981 г. Хабермас руководил «Институтом Марка Планка по исследованию жизненных условий научно-технического мира», поэтому отношение к технике и технократии не могло не проходить красной нитью через его исследования. Теория социальных систем Н. Лумана стала символом новых форм сциентизма и технократизма, предложив механизм коммуникативного кодирования социальных систем в качестве ключа к

methodologischen Fundament für die Theorie der modernen Gesellschaft zu werden, Anspruch auf den Status der Universalität und der Allgemeinbedeutung zu erheben.

Habermas war der Ansicht nahe, das Funktionieren der Gesellschaft über den Begriff der Reproduktion zu erklären. Die Gesellschaft soll sich mittels der Reproduktion der Lebenswelt reproduzieren, die über die Kommunikation erfolgt, aber auch im Prozess der materiellen Reproduktion des Systems der gesellschaftlichen Beziehungen, die auf die Schaffung des materiellen Substrats des Soziums abzielen. Damit vereinte Habermas die Perspektiven der Betrachtung der Gesellschaft als Lebenswelt und als System, eröffnete den Weg für die Assimilierung des System- und funktionalen Ansatzes von Parsons und Luhmann in seine Theorie.

Die kommunikative Rationalität und das kommunikative Handeln treten einerseits als Alternative zur egozentrischen Konzeption des zweckgerichteten Handelns von M. Weber auf, andererseits wurden sie von Habermas den in Deutschland an Popularität gewinnenden Theorien des sozialen Handelns und der Systemtheorie in der Konzeption von T. Parsons und N. Luhmann entgegengesetzt. Die Diskussion mit Luhmann und seiner Konzeption des sozialen Sinns wurde zu einer wichtigen Scheidemarke für beide Philosophen, sie veranlasste Habermas, die Theorie der sozialen Systeme in seine theoretische Konstruktion aufzunehmen. In den 70er Jahren war eines der Probleme, die die Öffentlichkeit am meisten bewegten das Verhältnis zur Technik, die gemeinsam mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt ihre gewaltige soziale Macht in der industriellen Gesellschaft freisetzte. Von 1971 bis 1981 leitete Habermas das „Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt“, deshalb zog sich das Verhältnis zur Technik und zur Technokratie wie ein roter Faden durch seine Forschungen. Die Theorie der sozialen Systeme von N. Luhmann trat als Symbol der neuen Formen des Szientismus und Technokratismus auf und bot den Mechanismus des kommunikativen Kodierens als Schlüssel zur Erklärung aller sozialen Evolution an. Es gelang Luhmann, ein komplexes philosophisch-theoretisches System

объяснению всей социальной эволюции. Луману удалось разработать комплексную философско-теоретическую систему объяснения социума, не прибегая к исторически-гуманитарной философской традиции. В поступательном ходе эволюции автопоэтических социальных систем, высвободившихся от зависимости и потребности в объясняющем принципе наук о духе, Хабермас увидел угрозу жизненным источникам и принципу свободы общественного развития. Тема угрозы отчуждения в условиях капитализма, заявленная философом еще на раннем этапе его творчества, когда Хабермас испытывал сильное влияние неомарксистских установок Хоркхаймера и Адорно, зазвучала в контексте тревоги о диссонансе между традиционными нишами жизненного мира человека и безликой логикой развития социальных систем. Хабермас заговорил о колонизации жизненного мира социальными технологиями и порядком социальных систем, о теоретической недостаточности системной рациональности для построения полноценной теории общества. Механизмам системной рациональности как главному инструменту социальной эффективности Хабермас противопоставил логику консенсусного этико-правового нормативного согласования жизненного мира и социальных систем, позволяющую гармонизировать публичную сферу и интегрировать технический прогресс в процессы социально-гуманитарного развития общества. Отсюда — то центральное место, которое философ отвел дискурсивной этике в конституции институционально-регулирующих механизмов социума. Историко-гуманитарные корни хабермасовского философствования послужили здесь разоблачению соблазнительности технократизма, облекающегося в одежды прогрессизма и философии модерна.

Обозначив свой интерес к изучению коммуникативного измерения социума, Хабермас не упростил задачу собственного социально-теоретического позиционирования, ведь концепции универсальной прагматики

des Soziums zu schaffen, ohne zur geschichtlich-geisteswissenschaftlichen philosophischen Tradition Zuflucht zu nehmen. Im vorwärtsschreitenden Verlauf der Evolution der autopoetischen sozialen Systeme, die sich von der Abhängigkeit und dem Bedurfnis nach dem erklärenden Prinzip der Wissenschaften über den Geist befreit hatten, sah Habermas eine Bedrohung der Lebensquellen und des Prinzips der Freiheit der gesellschaftlichen Entwicklung. Das Thema der Gefahr der Entfremdung unter den Bedingungen des Kapitalismus, das vom Philosophen noch auf einer frühen Etappe seines Schöpfertums angesprochen wurde, als Habermas einen starken Einfluss seitens der neomarxistischen Einstellungen Horkheimers und Adornos verspürte, erklang im Kontext der Besorgnis über die Dissonanz zwischen den traditionellen Nischen der Lebenswelt des Menschen und der gesichtslosen Logik der Entwicklung sozialer Systeme. Habermas begann von der Kolonisierung der Lebenswelt durch die sozialen Technologien und die Ordnung sozialer Systeme zu sprechen, über die theoretischen Mängel der Systemrationalität für den Aufbau einer vollwertigen Theorie der Gesellschaft. Den Mechanismen der Systemrationalität als Hauptinstrument der sozialen Effizienz stellte Habermas die Logik der konsensgebundenen ethisch-rechtlichen normativen Abstimmung der Lebenswelt und der sozialen Systeme, die es ermöglicht, die öffentliche Sphäre zu harmonisieren und den technischen Fortschritt in die Prozesse der sozial-humanitären Entwicklung der Gesellschaft zu integrieren, gegenüber. Daraus entspringt die zentrale Stellung, die der Philosoph der diskursiven Ethik in der Verfassung der institutionell-regelnden Mechanismen des Soziums zuschreibt. Die historisch-geisteswissenschaftlichen Wurzeln des Habermas'schen Philosophierens dienten hier zur Enthüllung des verführerischen Technokratismus, der sich in die Kleidung des Progressismus und der Philosophie der Moderne hiillte.

Als Habermas sein Interesse an der Erforschung der kommunikativen Dimension des Soziums bekundete, vereinfachte er die Aufgabe des eigenen sozial-theoretischen Positionierens nicht. Denn die Konzeptionen der universellen Pragmatik und



и дискурсивной этики и сегодня для многих остаются туманной эквилибристикой терминов (хотя это ощущение порождено, скорее, непониманием). В дискуссии с традиционалистами и модернистами комплексные аргументы Хабермаса оказалось невозможным отнести к тому или иному лагерю. 1980-е годы были периодом доминирования философов-постмодернистов, вдохновлявших представителей наиболее радикального левого крыла общественного сознания. Тезис о преодолении изжившего себя индустриального модерна и провозглашение новых горизонтов эмансипации были когда-то созвучны пафосу молодого Хабермаса. Однако теперь философ увидел в них бактерии левого радикализма и направил все силы для борьбы с ними. В своих публикациях, в частности, в лекциях, опубликованных в книге «Философский дискурс о модерне» (1985), Хабермас выступил в защиту просвещенческого проекта модерна, гармонически сочетающего в себе идеи свободы и справедливости. В возрождении постницшеанского стремления к тотальной критике разума у Фуко, Деррида и Делеза он видит заложенные в европейском рационализме апоретические тенденции как самовластия, так и самоотчуждения, влекущие за собой саморазрушение разума и цивилизации. В то же время Хабермас безоговорочно признает ценность попыток ревизии концепции разума, точнее, его самокритики, являющейся условием дальнейшего существования проекта Просвещения.

Увлеченно бросающийся во все общественные дискуссии и не чурающийся самых сложных и деликатных дискуссионных тем, Хабермас, не хуже Ж.-П. Сартра или Ж. Бодрийера, задавал масштаб «фельетонной эпохи» во второй половине XX в., по крайней мере, в Германии. При этом искусство дискуссии и тонкое публицистическое чутье не только не дискредитировало его перо, но и позволяло ему сочетать с неизменным мастерством контекстуальность общественной полемики с убедительностью философской принципиальности.

der diskursiven Ethik bleiben heute für viele eine nebulöse Aquilibristik der Temuni, obwohl dieses Gefühl durch Unverständnis hervorgerufen wird. In der Diskussion mit den Traditionalisten und Modernisten erwiesen sich die Argumente Habermas' als zu komplex, um ihn zu dem einen oder anderen Lager zu zählen. Die 80er Jahre waren die Periode des Dominierens der Philosophen des Postmodernismus, die die Vertreter radikalsten linken Flügels des gesellschaftlichen Bewusstseins beflügelten. Die These von der Überwindung der überlebten industriellen Moderne und die Verkündung neuer Horizonte waren einmal im Gleichklang mit dem Pathos des jungen Habermas. Aber jetzt sah der Philosoph in ihnen Bazillen des linken Radikalismus und richtete seine Kräfte auf ihre Unschädlichmachung. In seinen Veröffentlichungen, insbesondere in den Vorlesungen, die im Buch „Philosophischer Diskurs über die Moderne“ (1985) veröffentlicht wurden, trat Habermas zur Verteidigung des aufgeklärten Projekts der Moderne an, das in sich die Ideen der Freiheit und Gerechtigkeit harmonisch vereint. In der Wiedergeburt des postnitscheanischen Strebens nach totaler Kritik der Vernunft bei Foucault, Derrida und Deleuze sieht er die im europäischen Rationalismus angelegten Tendenzen sowohl zur Selbstherrschaft als auch zur Selbstentfremdung, die die Selbstzerstörung der Vernunft und der Zivilisation nach sich ziehen. Zugleich erkennt Habermas einschränkungslos den Wert der Versuche einer Revision der Konzeption der Vernunft an, genauer seiner Selbstkritik, die eine Bedingung der weiteren Existenz des Projekts der Aufklärung sind.

Indem er sich mit Begeisterung in alle gesellschaftlichen Diskussionen stürzte selbst vor den kompliziertesten und delikatesten Diskussionsthemen nicht zuriückschreckte, gab Habermas, nicht weniger als J.-P. Sartre und J. Baudrillard den Maßstab der „Feuilletonépoche“ in der zweiten Hälfte des XX Jahrhunderts vor, zumindest in Deutschland. Dabei diskreditierte die Kunst der Diskussion und ein feines publizistische Gefühl nicht nur seine Feder nicht, sondern erlaubte es ihm, mit standiger Meisterschaft das Kontextuale der gesellschaftlichen Polemik mit der Überzeugtheit der philosophischen Prinzipienfestigkeit zu verbinden. Indem er jede neue soziale

Постигая каждую новую социальную эпоху и каждый новый пласт общественных проблем изнутри, он не только актуализировал свою философскую позицию, но и раскрывал новые смысловые горизонты своих первоначальных философских открытий.

Этот философский успех, который со временем сопровождается и полным общественным признанием философа, ставит, однако, вопрос: является ли концептуальный потенциал философского подхода Хабермаса действительно неисчерпаемым или его успех опирается исключительно на деятельную писательскую жизнь философа? Достаточно ли Хабермасу, чтобы его философия и далее сохраняла влияние, озвучить свои тезисы и уйти со сцены, подобно *Л. Витгенштейну*, оставив дискуссии потомкам, или Хабермас — всего лишь виртуоз-одиночка, поражающий, вплоть до седых лет, своим полемическим мастерством, и сила его философии — не в партитуре, а в мастерстве исполнения? Убедительно ли работает предложенный им методологический инструментарий, если им оперирует не сам Хабермас?

Пока данный вопрос остается без ответа. Скорее, все согласятся с тем, что когда он сойдет со сцены, воспроизвести партитуры маэстро будет никому не по силам. Но слабость Хабермаса можно увидеть и в другом: переходя от одной дискуссии к другой и обогащая свою концепцию все новыми оттенками и аргументами, Хабермас охватил эпоху индустриализма, с ее вопросами и болезнями. К темам постиндустриальной эпохи, компьютерной революции, информационных технологий и биотехнологий, сетевого общества, глобализации, Хабермас обращается уже не столь убедительно, как к эпохе позднего индустриализма. Можно сказать, что волна, на которую настроен философ, иная, чем та, по которой начинает проходить основной информационный поток сегодня. Синтезы, осуществленные Хабермасом, сделаны в отношении мира совсем недавнего прошлого, более понятного, чем тот, в котором мы живем сегодня.

und jede neue Schicht der gesellschaftlichen Probleme von innen heraus erfasste, aktualisierte er nicht nur seine philosophische Position, sondern eröffnete immer neue Sinnhorizonte seiner ursprünglichen philosophischen Entdeckungen.

Dieser philosophische Erfolg, der mit der Zeit auch von der volligen gesellschaftlichen Anerkennung des Philosophen begleitet wird, stellt andererseits die Frage, ob das konzeptuelle Potential des philosophischen Ansatzes von Habermas wirklich unerschöpflich ist, oder sich sein Erfolg nur auf das tatige schriftstellerische Leben des Philosophen stützt. Ist es für Habermas ausreichend, damit seine Philosophie auch weiterhin ihren Einfluss erhalt, seine Thesen zu verkünden und die Bühne zu verlassen, wie L. Wittgenstein, der die Diskussion den Nachkommen überließ, oder ist Habermas nur ein virtuoser Einzelgänger, der bis ins graue Alter mit seiner polemischen Meisterschaft beeindruckt, und die Kraft seiner Philosophie nicht in der Partitur, sondern in der Meisterschaft der Ausführung? Arbeitet das von ihm vorgeschlagene methodologische Instrumentarium überzeugend, wenn nicht Habermas selbst mit ihm umgeht?

Diese Frage bleibt bis jetzt ohne Antwort. Eher sind alle damit einverstanden, dass, wenn er die Bühne verlässt, niemand imstande sein wird, die Partitur des Maestros auszuführen. Die Schwache Habermas kann man auch in etwas anderem sehen. Von einer Diskussion zur anderen übergehend und seine Konzeption durch immer neue Farbungen und Argumente bereichernd, erfasste Habermas die Epoche des Industrialismus mit ihren Fragen und Krankheiten. Den Themen der postindustriellen Epoche, der Computerrevolution, den Informations- und Biotechnologien, der Netzgemeinschaft, der Globalisierung wendet sich Habermas schon nicht mehr so überzeugend zu, wie in der Epoche des späten Industrialismus. Man kann sagen, dass die Welle, auf die der Philosoph eingestellt ist, eine andere ist als die, auf der der Hauptinformationsstrom heute verläuft. Die Synthesen, die Habermas durchgeführt hat, beziehen sich auf die Welt der jüngsten Vergangenheit, die verständlicher ist als die, in der wir heute leben.

Дело не только в том, что фактура социальной реальности сегодня несколько иная, чем в то время, когда Хабермас писал о легитимационных проблемах капитализма или колонизации жизненного мира миром техники. Цифровая цивилизация незримо проникает в глубь пространства жизненного мира, придавая последнему сетевые формы и глобальную размерность. Различия между символическим и материальным, между идеологией и наукой, между индивидуальным и социальным значительно сместились и требуют нового обоснования. Дело также в том, что Хабермасу, немало сил положившему на обоснование новой роли философии современного мира, роли «местоблюстителя» единства разума и интерпретатора наук, будет все сложнее и сложнее отстаивать даже эти довольно зыбкие позиции перед лицом институциональной науки.

Идеологии как политические программы, философские имена как бренды, вокруг которых можно вести дискуссию, — все это было во время Хабермаса, но этого больше нет в сегодняшней жизни. Сегодня властителями дум просвещеннейшей части человечества во все большей степени являются не философы, а мировые экономисты, ставшие медиа-звездами. Время фигур масштаба великих немецких философов XIX и первой половины XX вв. безвозвратно ушло. Стихия «распадающегося модерна», которую Хабермас предрекал, вступает в свою власть.

В предлагаемом сборнике вы найдете перевод лекции Ю. Хабермаса «От картин мира к жизненному миру», прочитанной на философском факультете МГУ им. М. В. Ломоносова в ноябре 2009 года. В этой лекции подводится итог размышлениям автора об одном из ключевых понятий его системы — понятии «жизненного мира», объясняя отличие жизненного мира от смежных понятий объективного и повседневного мира, от понятий «картины мира», «мира, данного в языке». Будучи одним из центральных в философских

Es geht nicht nur darum, dass die Faktur der sozialen Realität heute eine etwas andere ist, als zu der Zeit, als Habermas über die Legitimationsprobleme des Kapitalismus oder die Kolonialisierung der Lebenswelt durch die Technikwelt schrieb. Die digitale Zivilisation dringt immer mehr unsichtbar in den Raum der Lebenswelt ein, verleiht der Letzteren die Form des Netzes und eine globale Ausdehnung. Der Unterschied zwischen dem symbolischen und dem materiellen, zwischen der Ideologie und der Wissenschaft, zwischen dem Individuellen und dem Sozialen hat sich wesentlich verschoben und erfordert eine neue Begründung. Es ist auch so, dass es für Habermas, der viel Kraft für die Begründung der neuen Rolle der Philosophie in der modernen Welt aufgewendet hat, der Rolle des „Platzhalters“ der Einheit von Vernunft und des Interpretators der Wissenschaften, immer komplizierter und komplizierter wird, sogar diese relativ schwankenden Positionen angesichts der institutionellen Wissenschaft zu verteidigen.

Ideologien als politische Programme, philosophische Namen als Markenzeichen, und die herum man eine Diskussion führen kann, das alles gab es zu Habermas Zeiten, aber das gibt es im heutigen Leben nicht mehr. Heute sind die Herrscher über den Verstand des gebildetsten Teils der Menschheit in immer größerem Maße nicht die Philosophen, sondern die weltbekannten Wirtschaftswissenschaftler, die zu Medienstars wurden. Die Zeit der Figuren vom Mafistab der großen deutschen Philosophen des XIX. und der ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts ist unwiderlich vergangen. Das Medium der „zerfallenden Moderne“, das von Habermas vorausgesagt wurde, tritt in Kraft.

In diesem Sammelband finden Sie eine Übersetzung der Vorlesung von J. Habermas „Von den Weltbildern zur Lebenswelt“, die im November 2009 an der Philosophischen Fakultät der MSU „M.W. Lomonossow“ gehalten wurde. Dieser Artikel zieht ein Fazit des Nachdenkens des Autors über einen Schlüsselbegriff seines Systems, den Begriff der „Lebenswelt“, und erklärt den Unterschied der Lebenswelt zu verwandten Begriffen der objektiven und der Alltagswelt, zu den Begriffen „Weltbild“, „Welt, die uns in der Sprache gegeben ist“. Als ein zentraler Begriff in den philosophischen Konstruktionen

построениях Хабермаса, универсально-прагматическое понятие жизненного мира предстает перед нами во всей своей сложности и многомерности.

Ю. Хабермас явился мыслителем поздней индустриальной эпохи, мыслителем, превратившим философское произведение в виртуозный интеллектуальный продукт, сочетающий глубину, энциклопедичность, полемизм и социальную ангажированность. Как мы смогли убедиться во время недавнего визита философа в Москву, его неустанный философский труд продолжается, а значит, остается открытой эпоха, которую он воспринимает во всей ее симфонической сложности. И московские лекции Хабермаса — еще одно тому подтверждение.

Habermas' erscheint der universell-pragmatische Begriff der Lebenswelt vor uns in aller Kompliziertheit und seinen vielen Dimensionen.

J. Habermas war ein Denker der späten industriellen Epoche, der ein philosophisches Werk in ein virtuoses intellektuelles Produkt verwandelte, das in sich Tiefe, enzyklopadischen Charakter, Polemik und soziale Engagiertheit vereint. Wie wir uns während des unlangst erfolgten Besuchs des Philosophen in Moskau überzeugen konnten, setzt sich seine unermüdliche philosophische Arbeit fort, das heißt, dass die Epoche, die er mit aller symphonischen Kompliziertheit rezipiert, bleibt offen. Und die Moskauer Vorlesungen von Habermas sind noch einmal eine Bestätigung dafür.



Jiirgen Habermas  
der deutsche Philosoph und der Soziologe,  
der Professor der Philosophie und der Soziologie  
in Frankfurt am Main

## Von den Weltbildern zur Lebenswelt

Wenn wir unser Welt- und Selbstverstandnis auf Begriffe bringen, sprechen wir von Weltbildern oder Weltanschauungen. Sie orientieren uns im Ganzen unseres Lebens. Dieses Orientierungswissen darf freilich nicht mit wissenschaftlichem Wissen verwechselt werden, auch dann nicht, wenn es mit dem Anspruch einer Synthese von einstweilen gultigen Forschungsergebnissen auftritt. Das erklart den distanzierten Sprachgebrauch<sup>1</sup>. Wenn wir heute «Weltbild» oder «Weltanschauung» nicht iiberhaupt als pejorative Fremdzuschreibungen gebrauchen, um die Philosophie von fragwiirdigen Konkurrenten abzusetzen<sup>2</sup>, wenden wir diese Ausdricke lieber retrospektiv auf jene „starken“ Traditionen der Vergangenheit an, die in der einen oder anderen Weise auf die kosmologischen und theozentrischen Weltbilder der Achsenzeit zuruickgehen. Dazu gehort in wesentlichen Teilen auch die griechische Philosophie.

Soweit philosophische Lehren ihren Bezug auf's Ganze der Welt, auf den Kosmos, auf die Welt- und Heilsgeschichte oder auf eine Mensch und Kultur einbegreifende Evolution der Natur beibehalten haben, lassen sie sich nur noch als relativ

<sup>1</sup> Im folgenden verwende ich, soweit der Kontext nicht die ausdrickliche Hervorhebung des Prozessaspektes erfordert, den Ausdruck "Weltbild".

<sup>2</sup> *Heidegger M.* Die Zeit des Weltbildes // *Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt/Main: Klostermann, 1950. S. 69-104.

Юрген Хабермас  
немецкий философ и социолог,  
профессор философии и социологии  
во Франкфурте-на-Майне

## От картин мира к жизненному миру\*

Когда свое миро- и самопонимание мы выражаем в понятиях, мы говорим о картинах мира или о мировоззрениях. Они служат нам ориентирами для всей нашей жизни. Однако данное ориентационное знание нельзя путать с научными знаниями даже в тех случаях, когда оно претендует на то, чтобы быть синтезом результатов исследований, востребованных и сегодня. Этим объясняется дистанцированное словоупотребление<sup>1</sup>. Если мы сегодня «картина мира» или «мировоззрение» не используем вообще как уничтожительные чужие приписывания, чтобы отделить философию от сомнительных конкурентов<sup>2</sup>, мы предпочитаем использовать данные выражения ретроспективно применительно к тем «сильным» традициям прошлого, которые тем или иным образом исходят из космологических или теоцентрических картин мира осевого времени. Сюда относятся и существенные части греческой философии.

В той мере, в какой философские учения имеют предметное отношение к миру в целом, к космосу или к истории спасения, или к эволюции природы, включающей человека и культуру, их еще можно оправдать лишь как относительно

\* Доклад был прочитан Юргеном Хабермасом в Московском университете в рамках Международной конференции «Философия в диалоге культур» (Москва, 16–19 ноября 2009 г.) и проходящего под эгидой ЮНЕСКО Всемирного дня философии.

<sup>1</sup> В дальнейшем я использую выражение «картина мира», если только контекст не потребует явного выделения аспекта процессуальности.

<sup>2</sup> *Heidegger M. Die Zeit des Weltbildes // Heidegger M. Holzwege. Frankfurt/Main: Klostermann, 1950. S. 69–104.*

giiltige Gestalten einer gewisser-mafien ethischen Selbstverstandigung rechtfertigen. Dieses oder jenes besondere Ethos kann namlich unter den Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus keine Angemeingultigkeit mehr beanspruchen. Andererseits geht die Philosophie, auch wenn sie wissenschaftlich ausgeubt wird, nicht in einer normalen wissenschaftlichen Disziplin auf. Start eines Wissens iiber die Welt, verspricht sie nach wie vor Aufklarung iiber das, was der Zuwachs an Weltwissen fur uns bedeutet — fur uns als Gattungswesen, als Individuen und als Zeitgenossen. Sie bewegt sich in einer Dimension, in der Welt- und Selbstverstandnis miteinander korrespondieren.

Daher stellt sich die Frage, wie die Philosophie heute von blofier Weltbildproduktion Abstand halten kann, ohne den Bezug zum Ganzen und damit die Funktion der Selbstverstandigung preiszugeben? Heute zerfallt unsere Disziplin in Bindestrichphilosophien, indem sie sich auf die Rekonstruktion jeweils einzelner Kompetenzen wie Sprechen, Handeln und Erkennen spezialisiert oder auf die *vorgefundenen* kulturellen Gestalten von Wissenschaft, Moral, Recht, Religion oder Kunst reflektiert. Lassen sich diese Fragmente noch zu einem Ganzen zusammensetzen, wenn wir vom Fokus der Lebenswelt ausgehen? Ich kann im folgenden die Lemprozesse, die den Weg „von den Weltbildern zur Lebenswelt“ bahnen, nur sehr grob skizzieren. Die Umrisse dieser Genealogie sollen zeigen, warum sich das Konzept der Lebenswelt dazu eignen konnte, auf nicht-fundamentalistische Weise doch noch zu einer Philosophie „ohne Bindestrich“ zu gelangen.

Die „Welt“ der Lebenswelt ist eine andere als die der Weltbilder. Diese Welt hat weder die Bedeutung des erhabenen Kosmos oder der Ordnung der Dinge, noch die einer Folge von Weltaltern oder heilsrelevanten Ereignissen. Die Lebenswelt steht uns nicht theoretisch vor Augen, wir finden uns vielmehr vortheoretisch *in* ihr vor.

Sie *umfasst* und *tragt* uns, indem wir als endliche Wesen mit dem, was uns in der Welt begegnet, umgehen. Husserl spricht vom „Horizont“ der Lebenswelt und von ihrer „Bodenfunktion“. Vorgreifend lasst sich die Lebenswelt als der jeweils nicht-uberschreitbare, nur intuitiv mitlau-fende Erfahrungshorizont

действительные образы этического самопонимания. В условиях мировоззренческого плюрализма тот или иной этос уже не могут претендовать на общезначимость. С другой стороны — философия, даже если она выступает как наука, не сводится к нормальной научной дисциплине. Вместо знания о мире она обещает пролить свет на то, что означает для нас как родовых существ, как индивидов и современников накопление знания о мире. Она движется в измерении, в котором миропонимание и самопонимание корреспондируют друг с другом.

Поэтому возникает вопрос о том, как сегодня философия может дистанцироваться от простого воспроизводства картин мира, безотносительных к целому, не отказываясь при этом от функции самопонимания. В настоящее время наша дисциплина распадается на философии «с дефисом», которые специализируются на реконструкции отдельных компетенций, таких, как речь, действие или познание, или рефлексирует *наличные* культурные образы науки, морали, права, религии или искусства. Можно ли объединить еще данные фрагменты в целое, если мы исходим из фокуса жизненного мира? Далее я могу предложить лишь грубый набросок тех процессов обучения, которые дают возможность перейти «от картин мира к жизненному миру». Очертания данной генеалогии должны показать, почему концепция жизненного мира может пригодиться для того, чтобы нефундаменталистским образом все-таки добраться до философии «без дефиса».

«Мир» жизненного мира иной, чем мир картин мира. Жизненный мир не имеет ни значения возвышенного космоса или порядка вещей, ни последовательности времен мира, вытекающих из истории спасения. Жизненный мир не предстает перед нашими глазами как *теория*, а, напротив, мы находим себя в нем дотеоретически.

Он нас *захватывает* и *носит* в том смысле, что мы как конечные существа *обращаемся* с тем, с чем мы сталкиваемся в мире. Гуссерль говорит о «горизонте» жизненного мира и о его «приземленной» функции. Жизненным миром является соответственно не переходимый, а интуитивно сопровождающий

und als nichthintergebar, ungegenständlich presenter Erlebnishintergrund einer personalen, geschichtlich situierten, leiblich verkörperten und kommunikativ vergesellschafteten Alltagsexistenz beschreiben. Wir erfahren uns performativ als *erlebende*, in organische Lebensvollztige eingelassene, als *vergesellschaftete*, in ihre sozialen Beziehungen und Praktiken verstrickte, und als *handelnde*, in die Welt eingreifende Subjekte. Was in dieser kompakten Formel zusammengepresst wird, kann nicht wie der gestirnte Himmel über uns angeschaut oder im Vertrauen auf Gottes Wort als verbindliche Wahrheit akzeptiert werden. Vom Bild der Welt bleibt nach dieser anthropozentrischen Rückwendung zum Boden und Horizont des In-der-Welt-seins nur noch der leere Rahmen für *mögliches* Weltwissen übrig.

Zunächst will ich im Vorgriff auf den kommunikationstheoretischen Begriff der Lebenswelt klären, wie sich „Lebenswelt“ „objektive Welt“ und „Alltagswelt“ voneinander unterscheiden lassen (1). Diese Grundbegriffe dienen zur Analyse der Weltbildentwicklung im Sinne einer Befreiung der „objektiven Welt“ von Projektionen der „Lebenswelt“ (2). Kants Transzendentalphilosophie will ich sodann als Antwort auf Folgeprobleme eines naturwissenschaftlich versachlichten Bildes der objektiven Welt vorstellen (3). Dieses Bild kompliziert sich durch den Aufstieg der Geistes- und Sozialwissenschaften, die eine bipolare Versachlichung unseres Bildes von der objektiven Welt einleiten und damit die Philosophie zu einer über Husserl und Heidegger hinausgehenden De-transzendentalisierung der leistenden Subjektivität nötigen (4). Der kommunikationstheoretische Begriff der Lebenswelt bietet einen Leitfaden, anhand dessen die zeitgenössische Philosophie in der Auseinandersetzung mit einem szientistisch verkürzten Naturalismus ihre hoch spezialisierten Anstrengungen als Beiträge zu einer rekonstruktiv erfassten Architektonik der Lebenswelt *btindeln* konnte (5).

(1) Der Begriff der Lebenswelt stützt sich auf die Unterscheidung zwischen performativem Bewusstsein und falliblem Wissen. Der eigenartige Modus des mitlaufenden, intuitiv

(нас) горизонт опыта. Он — непредметный фон наших присутствующих переживаний, за который нельзя зайти; нашего персонального, вытекающего из исторической ситуации, телесно воплощенного и коммуникативно обобществленного повседневного существования. Мы осознаем себя *перформативно*, как *переживающие* субъекты, включенные в органические жизненные процессы, а также как субъекты *обобществленные*, т.е. включенные в социальные отношения и практики, а также как субъекты *действующие*, вмешивающиеся в мир. То, что спрессовано в этой компактной формуле, нельзя созерцать, как звездное небо над нами или, полагаясь на Божье слово, признаться, как обязательная истина. После данного антропоцентричного поворота назад, к почве и горизонту бытия-в-мире, от картины мира остаются лишь пустые рамки *возможного* мирового знания.

Для того чтобы перейти от картин мира к жизненному миру, мне хотелось бы сначала пояснить три концепции претворяя коммуникационно-теоретическое понятие жизненного мира: «жизненный мир», «объективный мир» и «повседневный мир» (1). Данные основные понятия служат для того, чтобы сделать следующий шаг в анализе развития картин мира в смысле освобождения «объективного мира» от проекций «жизненного мира» (2). Трансцендентальную философию Канта мне хотелось бы представить как ответ на проблемы, вытекающие из естественнонаучной объективированной картины объективного мира (3). Однако данный образ усложняется в результате развития гуманитарных и социальных наук. Они вводят биполярное опредмечивание нашего образа объективного мира и принуждают философию прийти к детрансцендентализации деятельной субъективности, выходящей за рамки Гуссерля и Хайдеггера (4). Коммуникационно-теоретическое понятие жизненного мира является путеводной нитью, при помощи которой современная философия в своем противоборстве с сциентистки сокращенным натурализмом могла бы *соединить* свои высоко специализированные устремления, как вклады в реконструктивно охваченной архитектонике (5).

(1) Понятие жизненного мира основывается на различии между перформативным сознанием и знанием, подверженным ошибкам. Свообразный модус сопровождающего нас знания,

gewissen, aber implizit bleibenden Hintergrundwissens, das uns in unseren taglichen Routinen begleitet, erklart sich daraus, dass uns die Lebenswelt nur performativ, im Vollzug von Akten, die jeweils auf etwas *anderes* gerichtet sind, gegenwartig ist. Wie man die Furcht, im lockeren Geroll den Halt zu verlieren, erlebt oder was man beim Erroten tiber einen peinlichen Fehler spurt; wie es sich anfiihlt, wenn man sich auf die Loyalitat eines alten Freundes plotzlich nicht mehr verlassen kann; wie es ist, wenn eine lange praktizierte Hintergrundannahme iiberraschenderweise enttauscht wird - alles das „kennt“ man. Denn in solchen Situationen gestorter Lebensvollzuge wird eine Schicht impliziten Wissens aufgedeckt — ob es sich um ein habitualisiertes Konnen handelt, um eine verlassliche soziale Beziehung oder eine unerschutterliche Uberzeugung. Diese Komponenten des abgeschatteten Vollzugswissen bilden, solange sie im Hintergrund bleiben und nicht zum Thema gemacht werden, ein Amalgam.

Im Prinzip kann sich jede dieser Gewissheiten aus einer Ressource der gesellschaftlichen Kooperation und Verständigung in ein Thema verwandeln, insbesondere dann, wenn Dissonanzen auftreten. Deshalb lasst sich die phanomenologisch beschriebene Lebenswelt auch als Hintergrund kommunikativen Handelns begreifen und auf Verständigungsprozesse beziehen<sup>1</sup>. Im Zentrum des lebensweltlichen Horizonts steht dann nicht mehr wie bei Husserl das Bewusstseinsleben eines transzendentalen Ego, sondern die kommunikative Beziehung zwischen mindestens zwei Teilnehmern, Alter und Ego. Fur beide Kommunikationsteilnehmer erschlieft sich die Lebenswelt als der mitlaufende, Horizont, worin die jeweils aktuelle Begegnung in den ebenfalls nur performativ gegenwartigen Dimensionen des erfahrenen sozialen Raums und der erlebten historischen Zeit lokalisiert ist. Dieser kommunikationstheoretische Ansatz eignet sich zur Klärung der Grundbegriffe „Lebenswelt“, „objektive Welt“ und „Alltagswelt“.

<sup>1</sup> Zum folgenden vgl. J. Habermas, Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt, in: ders. (1988) 63-104, hier S.88ff.

которое является интуитивно достоверным, но имплицитно фоновым, которым мы руководствуемся в наших рутинных ежедневных делах, объясняется тем, что мы осознаем жизненный мир только перформативно, при совершении актов, нацеленных на нечто *иное*. Так, мы боимся потерять равновесие, ступая на зыбкую поверхность, мы краснеем, совершая постыдный поступок, или мы переживаем, когда вдруг почувствуем, что нельзя рассчитывать на лояльность старого друга. Так бывает, когда мы разочаровываемся в некотором фоновом допущении, долго практикуемом нами, — все это мы «знаем». В таких ситуациях нарушения исполнения жизненных функций открываются слои имплицитного знания — некоторое хабитуализированное умение (*habitualisiertes Können*), некоторое привычное социальное отношение или жесткое убеждение. Данные компоненты находящегося в тени исполнительного знания образуют, пока они остаются фоновые и не превращаются в тему, некоторый амальгамовый сплав.

В принципе каждая из названных уверенностей может из ресурса общественной кооперации и взаимопонимания превратиться в особую тему, особенно в том случае, когда возникают диссонансы. Поэтому феноменологически описанный жизненный мир можно понимать и как фон коммуникативных действий, и соотносить его с процессами взаимопонимания<sup>3</sup>. Тогда в центре горизонта жизненного мира будет находиться уже не жизнь сознания одного трансцендентального Эго, как у Гуссерля, а коммуникативная связь между, как минимум, двумя участниками — *alter* и *ego*. Для обоих участников коммуникации жизненный мир раскрывается как сопровождающий горизонт, внутри которого актуальная встреча локализована только в перформативно присутствующих измерениях испытанного социального пространства и исторически пережитого времени. Данный подход из области теории коммуникации пригодится для выяснения основных понятий «жизненный мир», «объективный мир» и «повседневный мир».

<sup>3</sup> О дальнейшем см.: *Habermas J. Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt // ders. (1988). S. 63—104, здесь S. 88 ff.*



Lebensweltliche Gewissheiten stellen eine intensivierte und gleichwohl defiziente Form von „Wissen“ dar; sie können nämlich nur unter Verlust ihres performativen Modus in Aussageform gebracht werden. Was nicht in der Form von Aussagen wahr oder falsch sein kann, ist auch kein Wissen im strengen Sinne. Das, was wir auf diese intuitive Weise „kennen“, können wir nämlich nur explizit machen, indem wir es in eine Beschreibung umformen; dabei löst sich der Vollzugsmodus des bloß „Bekanntens“ auf — er zerfällt gewissermaßen. Interessanterweise bilden davon jedoch illokutionäre Akte eine Ausnahme. Die illokutionären Bestandteile von Sprechhandlungen — wie „ich gestehe Dir, dass ich...“; „ich empfehle Dir, dass Du...“ oder „ich bin fest davon überzeugt, dass *p*“ — bringen den Vollzugsmodus von Gelebtem oder Erlebtem, von interpersonalen Beziehungen und von Überzeugungen *als solchen* zum Ausdruck, *ohne ihn ausdrücklich zu repräsentieren*.

Das peinliche Geständnis, der freundschaftliche Rat und die feste Überzeugung können beliebige Inhalte haben. Dieses Was wird nur im Fall einer konstativen Sprechhandlung *als* ein bestehender Sachverhalt präsentiert. Im Falle der expressiven Äußerung wird der propositionale Gehalt zum Inhalt eines privilegiert zugänglichen Erlebnisses, den eine erste Person anderen „eröffnet“. Im Falle der regulativen Sprechhandlung wird er zum Inhalt einer interpersonalen Beziehung, die eine erste zu einer zweiten Person aufnimmt. Alle drei Modi spiegeln sich in den Geltungsansprüchen der korrespondierenden Sprechhandlungstypen — in den Wahrhaftigkeits-, Richtigkeits- bzw. Wahrheitsansprüchen, die Sprecher für Sätze der ersten Person, für Sätze, die an zweite Personen adressiert sind, bzw. für deskriptive Aussagen erheben. Dank dieser Trias von Geltungsansprüchen gelangt der performative Sinn des subjektiv Gelebten, des intersubjektiv Verbindlichen und des als objektiv Vermeinten über die sprachliche Kommunikation erst in den öffentlichen Raum der Grtinde.

In unserem Zusammenhang interessiert nun das Verhältnis von „Lebenswelt“ und „objektiver Welt“, das sich in der Doppelstruktur der Sprechhandlungen spiegelt. Die Sprecher gehören

Уверенности жизненного мира представляют собой интенсифицированную и одновременно дефицитную форму «знания»; они могут быть приведены в форму высказываний только при утрате своего перформативного модуса. То, что не может быть истинным или ложным в форме высказываний, в строгом смысле и не является знанием. Тому, что мы «знаем» таким интуитивным образом, мы можем придать эксплицитный вид, только оформляя его в виде описания, при этом модус исполнения просто «известного» растворяется, он как бы распадается. Исключением из этого правила являются только иллокутивные акты. Иллокутивные составные части речевых действий — такие, как «я признаюсь, что врал тебе»; «я рекомендую тебе быть осторожным» или «я скажу тебе, что она придет», выражают модус исполнения чего-то пережитого, интерперсональных отношений или убеждений *как таковых, не представляя данный модус высказывания в явном виде.*

Стыдное признание, дружеский совет и твердое убеждение могут иметь любое содержание. Это «что» только в случае констатирующего речевого действия презентуется, *как* существующий факт. В случае экспрессивного высказывания пропозициональное содержимое становится содержанием привилегированно доступного события, которое первое лицо «открывает» перед другими. В случае регулятивного речевого действия оно становится содержанием интерперсонального соотношения, в которое первое лицо вступает со вторым. Все три модуса отражаются в притязаниях на значимость — в притязаниях на правдивость, правильность или истину, которые выдвигает говорящий относительно предложений первого лица, относительно предложений, адресованных второму лицу. Благодаря данной триаде притязаний на значимость перформативный смысл субъективно пережитого, интерсубъективно обязательного и считающегося объективным по поводу языковой коммуникации только попадает в публичное пространство причин.

В контексте данного исследования нас интересует только соотношение между «жизненным миром» и «объективным миром», выражающимся в двойной структуре речевых

im Vollzug ihrer illokutionären Akte einer Lebenswelt an, während sie sich mit der Verwendung der propositionalen Bestandteile dieser Akte *auf etwas* in der objektiven Welt beziehen. Im kommunikativen Handeln unterstellen sie diese objektive Welt gemeinsam als die Gesamtheit der beschreibungsunabhängig existierenden Gegenstände oder Referenten, von denen Sachverhalte ausgesagt werden können. Das bedeutet natürlich nicht, dass Aussagen über die Lebenswelt selbst unmöglich wären. In reflexiver Einstellung können die Beteiligten auch ihre eigenes Engagement *als etwas in der Welt Vorkommendes* wahrnehmen. Die Lebenswelt ist eben auch ein Bestandteil der objektiven Welt.

In unserem Kontext geht es nun nicht unmittelbar um Lebenswelt und objektive Welt, sondern um das „Bild“, das wir uns von dieser alles einschließenden objektiven Welt machen. Zwar können wir uns von der im Hintergrund präsenten Lebenswelt, in deren Horizont wir uns intentional auf etwas „in der Welt“ richten, solange nicht lösen, wie wir im *Vollzug* dieser Aktivitäten begriffen sind. Gleichzeitig ist uns aber bewusst, dass dieselbe objektive Welt wiederum uns, unsere Interaktionsnetze und deren Hintergrund Seite an Seite mit anderen Entitäten *einschließt*. Das prägt unsere inklusive „Alltagswelt“, die Welt des Commonsense. Diese Welt dürfen wir mit dem philosophischen Begriff der „Lebenswelt“ nicht gleichsetzen, obwohl die performativen Züge der Lebenswelt auch die Struktur unserer Alltagswelt — ihre Zentrierung um uns, unsere Begegnungen und Praktiken, unsere Befindlichkeiten und Interessen — bestimmen. Aber die „Alltagswelt“ umfasst nicht nur die performativ vertrauten, sondern auch die wahrgenommenen Elemente der natürlichen Umgebung, die uns frontal begegnen. Die Alltagswelt *erschöpft sich nicht* in ihren lebensweltlich konstituierten Ausschnitten, in den performativ vertrauten subjektiven Lebensvollzügen, sozialen Beziehungen und kulturell überlieferten Selbstverständlichkeiten. Unmittelbar ist es diese Alltagswelt, die *das Bild, das wir uns von der „objektiven Welt“ machen* — unser Weltbild also - prägt.

действий. В процессе *совершения* своих иллокутивных актов говорящие принадлежат соответствующему им *жизненному миру*, тогда как в случае использования пропозициональных составляющих данные акты относятся *к чему-то в объективном мире*. При коммуникативных действиях мы полагаем этот объективный мир сообща как совокупность объектов, с которыми мы соотносимся, которые существуют независимо от наших описаний и о которых у нас имеются разные факты. Это, конечно, не означает, что высказывания о жизненном мире *как таковом* были бы невозможными. При рефлексивном подходе участники могут воспринимать и свою собственную активность *как нечто, имеющее место в мире*. Ведь жизненный мир также является составной частью объективного мира.

В данном контексте речь в первую очередь идет не о жизненном мире и об объективном мире непосредственно, а об имеющемся у нас «образе» этого всеохватывающего объективного мира. Тем не менее, мы не можем оторваться от жизненного мира, присутствующего как фон, внутри горизонта которого мы интенционально нацеливаемся на нечто «в мире» до тех пор, пока мы находимся в *процессе совершения* своих активных действий. Но одновременно мы осознаем, что тот же объективный мир в свою очередь *включает* нас, наши сети интерактивности и их фон наряду с другими сущностями. Это накладывает отпечаток на наш включенный «повседневный мир», мир здравого смысла. Данный мир нельзя путать с философским понятием «жизненный мир», хотя перформативные черты жизненного мира определяют и структуру нашего повседневного мира — его расположенность вокруг нас, наши встречи, наши ощущения, интересы и практики. Однако «повседневный мир» охватывает не только перформативно привычное, но и воспринятое окружение, которое с нами сталкивается лбом. Повседневный мир *не сводится* к своим периодам, конституированным жизненным миром, он не сводится к привычным субъективным перформативным действиям проживания жизни, к социальным отношениям и к культуре, к передаваемым само собой разумеющимся вещам. И именно этот повседневный мир накладывает свой отпечаток на ту *картину, которую мы составляем об объективном мире*, т.е. на нашу картину мира.

Im Alltag kategorisieren wir die Dinge, die uns in der Welt begegnen, nach den Ebenen des praktischen Umgangs. Grob gesagt kategorisieren wir sie als Personen, wenn sie uns in kommunikativen Beziehungen begegnen können; oder als Normen, Sprechakte, Handlungen, Texte, Zeichen, Artefakte usw., wenn wir sie als etwas von Personen Hervorgebrachtes verstehen können; oder als Tiere und Pflanzen, wenn sie uns durch den Eigensinn organischer, d.h. sich selbst reproduzierender und grenzerhaltender Systeme zu enthaltsamen Formen des Umgangs (wie Hege und Pflege oder Züchtung) notigen; oder wir begreifen die Dinge als manipulierbare Körper, wenn wir ihnen alle lebensweltlichen Qualitäten abstreifen können, die ihnen aus anderen Umgangserfahrungen anhängen (z.B. die Qualitäten eines „Zeuges“ oder einer Naturschönheit). Nicht zufällig erinnert die alltagsnahe Ontologie, die wir noch bei Aristoteles finden, an dieses von Umgangserfahrungen gepragte „Bild“ der „objektiven Welt“.

Die Produktion von Weltbildern setzt offenbar an den trivialen Schichten der Alltagswelt an. Während die wissenschaftliche Weltsicht an die Alltagskategorie der Körper anschließt und das Universum als die naturgesetzlich geregelte Gesamtheit physikalisch messbarer Zustände und Ereignisse begreift, ordnen die ältesten mythischen Überlieferungen fast alles Geschehen in die kommunikativen Beziehungen zwischen Personen ein. Die Welt, die sich in diesen mythischen Erzählungen spiegelt, ist, wenn man den kulturanthropologischen Darstellungen vertrauen darf<sup>4</sup>, monistisch verfasst; es gibt nur *eine* Ebene von Phänomenen, kein „Ansichseiendes“ hinter den Phänomenen. Das erzählte Geschehen strukturiert sich in der Form sozialer Interaktionen, an denen Personen und Tiere, aber auch die Geister der Ahnen und imaginierte Natur- und Ursprungsgewalten, überpersonliche Mächte und personalisierte

<sup>4</sup> Vgl. vor allem die klassischen Werke der angelsächsischen Kulturanthropologie und die der strukturalistischen Anthropologie im Anschluss an Levy Strauss.

В повседневной жизни мы превращаем те вещи, с которыми мы сталкиваемся в мире, в категории, соответствующие уровням практического общения. Грубо говоря, мы превращаем их либо в категорию персон, если они могут встречаться нам в коммуникативных отношениях, либо в нормы, речевые акты, действия, тексты, знаки, артефакты и прочее, если мы можем понимать их как нечто, произведенное персонами, либо в животных и растения, если они принуждают нас наличием своенравных органических, т.е. самопроизводящихся и сохраняющих границу систем, к сдержанным формам обращения (таким, как уход и выращивание). В нашем представлении вещи — это манипулируемые тела, поскольку мы можем лишать их всех качеств жизненного мира, которые имеются у них, исходя из другого опыта общения (например, качества ремесленного производства и природно-прекрасного). Не случайно онтология, приближенная к обыденной жизни, которую мы находим еще у Аристотеля, напоминает данную «картину» «объективного мира», на которую опыт общения наложил свой отпечаток.

Составление картин мира начинается, очевидно, с тривиальных слоев этого обыденного мира. Научное видение мира включает обыденные представления о телесных объектах и понимание универсума как совокупности физически измеряемых состояний и событий, регулируемых законами природы, тогда как более старые мифические предания почти все события связывают с коммуникативными отношениями между лицами. Мир, отражающийся в мифических рассказах, если можно доверять культурно-антропологическим изложениям<sup>4</sup>, имеет монистическое устройство, есть только один уровень феноменов, нет ничего «в-себе-сущего» за феноменами. Рассказанное событие структурируется в виде социальных интеракций, в которых участвуют

<sup>4</sup> Ср., прежде всего, классические произведения англосаксонской культурной антропологии, вслед за Леви-Строссом.

Götter teilnehmen<sup>5</sup>. Beinahe jeder kann mit jedem und alles mit allem kommunizieren, Gefühle und Wünsche, Absichten und Meinungen ausdrücken und reziprok aufeinander einwirken.

Die Kategorien des verständigungsorientierten Handelns strukturieren das innerweltliche Geschehen im ganzen, sodass *aus unserer Sicht* das Weltgeschehen *von den lebensweltlich konstituierten Ausschnitten der Alltagswelt absorbiert wird*. Für uns besteht zwischen diesen mythischen Anfängen und dem Weltbild der modernen Wissenschaft ein eigentümlicher Kontrast. Dieser Gegensatz suggeriert eine Weltbildentwicklung, in deren Verlauf die „an sich“ bestehende objektive Welt *für die Beteiligten* schrittweise von den projektiven Überschriften lebensweltlicher Qualitäten gereinigt worden ist. Die Sicht auf die objektive Welt wird auf dem Wege der Bewältigung empirisch ausgelost und bewältigter kognitiver Dissonanzen *versachlicht*.

(2) Die folgende, sehr grobe Skizze der Weltbildentwicklung ist ein Vorschlag, drei Zäsuren auf dem Wege „von den Weltbildern zur Lebenswelt“ als kognitive Schritte zu begreifen, die zu erweiterten und versachlichten Weltbildperspektiven geführt haben. Aus diesem selektiven Blickwinkel geht es mir zunächst um den Schritt von dem soeben skizzierten weltverhafteten mythischen Denken zu einer Perspektive auf die Welt

<sup>5</sup> Marcel Gauchet erörtert den Schamanismus als Beispiel für diese monistische, von Lebenden wie Toten bewohnte Welt: „Here we have specialists who initiate communication with the spirit world and manipulate its representatives, but who, despite the considerable prestige and fears they inspire, are steadfastly confined to the common lot of their society. This is because the visible and the invisible is intertwined in a single world...The shaman remains a technician endowed with a special ability to move between the living and the dead, between spirits and magical forces. He is in no way an incarnating force creating a permanent union between the human world and its creator or ruler“ (*Gauchet M. The Disenchantment of the World. Princeton: Princeton University Press, 1997. S. 31*).

люди и животные<sup>5</sup>, а также духи предков и воображаемые природные и сущностные силы, надличностные силы и персонализированные боги. Почти каждый может коммуницировать с каждым и все могут коммуницировать со всеми, каждый может выразить чувства и желания, намерения и мнения и может взаимодействовать друг с другом.

Категории действий, ориентированных на понимание, определяют события внутри мира в целом, так что, *с нашей сегодняшней точки зрения*, события в мире *абсорбируются периодами повседневного мира, конституированным жизненным миром*. Для нас существует своеобразный контраст между этими мифическими началами и картиной мира, которую дает нам современная наука. Данная противоположность навязывает развитие картин мира, в ходе которого существующий «сам по себе» объективный мир *для участников* шаг за шагом очищался от проективных излишков качеств жизненного мира. Взгляд на объективный мир на пути преодоления эмпирически отделенных и преодоленных когнитивных диссонансов, как мы выражаемся, становится более объективным (*versachlicht*).

2. Следующий безответственно грубый набросок развития картин мира является предложением понять, что существует три глубоких переломных момента на пути «от картин мире к жизненному миру» в виде когнитивных толчков, которые привели к более широкому и более объективному осознанию перспектив развития картин мира. Под этим избирательным углом зрения мне сначала важен шаг от только что изложенного мифического мышления, укоренного в мире,

<sup>5</sup> Марсель Гоше обсуждает шаманизм в качестве монистического мира, в котором проживают и живые, и мертвые: „Here we have specialists who initiate communication with the spirit world and manipulate its representatives, but who, despite the considerable prestige and fears they inspire, are steadfastly confined to the common lot of their society. This is because the visible and the invisible is intertwined in a single world... The shaman remains a technician endowed with a special ability to move between the living and the dead, between spirits and magical forces. He is in no way an incarnating force creating a permanent union between the human world and its creator or ruler" [*Gauchet M. The Disenchantment of the World. Princeton: Princeton University Press, 1997. S. 31*).



im ganzen; sodann um die eigentümliche okzidentale Verbindung eines theozentrischen mit einem kosmologischen Weltbild, die zu einer Polarisierung zwischen Glauben und Wissen führt; und schließlich um die Emanzipation des naturwissenschaftlichen Weltwissens von der Metaphysik, welche den Zusammenhang von Kosmologie und Ethik auflöst und damit die gemeinsame Vernunftbasis von Glauben und Wissen zerstört.

Jaspers hat mit dem Konzept der „Achsenzeit“ die Aufmerksamkeit auf das Faktum gelenkt, dass sich während einer relativ kurzen Zeitspanne um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends in der Welt der Hochkulturen vom Nahen bis zum Fernen Osten ein kognitiver Durchbruch vollzogen hat<sup>6</sup>. Damals entstehen Zoroastrismus, Buddhismus und Konfuzianismus, Judentum und griechische Philosophie. Sie alle haben einen Wandel der Weltansicht von der Mannigfaltigkeit der narrativ verknüpften Oberflächenphänomene zur Einheit eines theologisch oder „theoretisch“ begriffenen Weltganzen herbeigeführt. Mit der Konzeption eines einzigen Gottes jenseits der Welt oder mit Begriffen einer kosmischen Gesetzmäßigkeit erschließen sie Perspektiven, aus denen die Welt als ein objektiviertes Ganzes in den Blick gelangt. Der Bezug auf den Einen Weltenschöpfers oder den Alles im Gleichgewicht haltenden Nomos oder die tiefliegenden Realität des Nirvana oder das ewige Sein verschafft dem Propheten und dem Weisen die nötige Distanz von dem Vielen, Zufälligen und Veränderlichen. Nun lässt sich alles, was *in der Welt* geschieht, von der *Welt im Ganzen* unterscheiden. Die kategoriale Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung, wertet *die Alltagswelt zur Sphäre der bloßen Erscheinungen ab*.

Während der Mythos noch nicht die Eigenständigkeit eines theoretischen „Bildes“ von der Welt erlangte, artikulieren sich in den dualistischen Weltbildern der Achsenzeit philosophische und theologische Begriffe einer „objektiven“, alles einbegreifenden Welt. Diese Versachlichung hat freilich ihren Preis.

<sup>6</sup> Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Artemis), Zürich 1949. S. 19-42.

к перспективе на мир в целом, затем западное соединение теоцентрической с космологической картиной мира, приводящее к поляризации веры и знания, и, наконец, эмансипация естественнонаучного мирового знания от метафизики, которое разъединяет взаимосвязь космологии и этики и тем самым разрушает совместный разумный базис веры и знания.

В своей концепции «осевого времени» Ясперс обратил внимание на тот факт, что в течение относительно короткого времени приблизительно в середине первого дохристианского тысячелетия в мире высоких культур от Ближнего до Дальнего Востока произошел когнитивный перелом<sup>6</sup>. Тогда возникли зороастризм, буддизм и конфуцианство, иудаизм и греческая философия. Все они привели к изменению видения мира и к переходу от многообразия нарративно переплетенных поверхностных феноменов к единству мирового целого, понимаемого теологически или «теоретически». В виде концепции единого Бога, находящегося по ту сторону от мира, или понятий космической закономерности они раскрывают перспективы, по которым мир как объективированное целое становится объектом рассмотрения. Ссылка на Одного творца мира, или на Номос, держащего все в равновесии, или на более глубокую реальность nirваны, или на вечное бытие позволяет пророку или мудрецу держать необходимую дистанцию со многим случайным и изменчивым. Теперь все, что *в мире происходит*, можно отличать от *мира в целом*. Категориальное различие между сущностью и явлением принижает *повседневный мир как сферу просто явлений*.

Если миф еще не достиг самостоятельной теоретической «картины» мира в нашем смысле, то в дуалистических картинах мира осевого времени артикулируются философские и теологические понятия «объективного», всеохватывающего мира. Однако данное придание большей объективности имело свою цену. Во всех этих картинах мира

<sup>6</sup> *Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zurich: Artemis, 1949. S. 19-42.*

In diesen Weltbildern taucht die „Lebenswelt“ nicht als solche auf, sondern verschmilzt mit den Erscheinungen der „Alltagswelt“. Die jeweils im Rücken fungierende Lebenswelt verschwindet hinter den onto-theologisch vergegenständlichten Bildern der Welt. Das lässt sich an drei Charakteren der Lebenswelt zeigen, die sich in den kosmologischen und theologischen Weltbildern widerspiegeln:

— Der Kosmos und die Heilsgeschichte werden in Dimensionen des gelebten sozialen Raums und der erfahrenen historischen Zeit entworfen. Daher verfließen die Grenzen der vorgestellten objektiven Welt mit dem ins Übermenschliche projizierten lebensweltlichen Horizont einer bewohnbaren, auf uns zentrierten Welt, von der die flüchtigen Erscheinungen unserer Alltagsexistenz wiederum einen Bestandteil bilden. Die teleologische Verfassung des Weltganzen spiegelt noch die lebensweltlichen Charaktere unseres alltäglichen Umgangs mit Mensch, Tier, Pflanze und unbelebter Natur .

— *Zweitens* geben diese Weltbilder keine wertneutrale Beschreibung bekannter Tatsachen. Denn die *theoretische* Weltdeutung ist dank ihrer starken, evaluativ gehaltvollen Grundbegriffe mit Geboten der *praktischer* Lebensführung verklammert. Wenn Das Ganze mit der Hilfe von Konzepten wie „Gott“ oder „Karman“, „to on“ oder „Tao“ dargestellt wird, gewinnt diese *Beschreibung* der Heilsgeschichte bzw. des Kosmos den zugleich *wertenden* Sinn eines exemplarischen Seienden. Die Sollgeltung normativer Aussagen bildet mit der Wahrheitsgeltung deskriptiver Aussagen eine Einheit.

— *Schließlich* hängt mit dem praktischen Sinn der theoretischen Weltdeutung auch der Unfehlbarkeitsanspruch zusammen, mit dem religiöse und metaphysische „Wahrheiten“ auftreten. Weil sich die Konzeptionen der Welt und der Weltalter in maßgebenden Modellen der Lebensführung „auszahlen“ sollen, müssen theoretische Überzeugungen den Anforderungen an die Belastbarkeit von ethisch-existenziellen Gewissheiten genügen. Daraus erklärt sich die *dogmatische Denkform* der „starken“ Theorien. Mit dem Anspruch auf infallible Wahrheiten reichen die *performativen Gewissheiten* aus der Lebenswelt in den Bereich des expliziten Weltwissens hinein.

«жизненный мир» не проявляется как таковой, а растворяется в явлениях «повседневного мира». Функционирующий соответственно на заднем плане жизненный мир исчезает за онто-теологическими *опредмеченными* картинами мира. Это можно показать при помощи трех характеров жизненного мира, отражающихся в космологических и теологических картинах мира:

*Во-первых*, космос, и история спасения, изображаются соразмерно пережитому социальному пространству и испытанному историческому времени. Поэтому границы представленного объективного времени смешиваются с горизонтом жизненного мира, проецированного в сверхчеловеческое, нацеленного на мир, в котором можно жить и в центре которого мы находимся, а мимолетные явления нашего повседневного мира являются его составляющей. Теологическая конституция мира в целом отражает еще и характеры жизненного мира нашего повседневного общения с людьми, животными, растениями и неживой природой.

*Во-вторых*, данные картины мира не дают ценностно-нейтрального описания известных фактов, ибо *теоретическое* толкование мира благодаря его сильным, эвалюативно-содержательным основным понятиям переплетено с требованиями *практического* проживания жизни. Если целое отражается при помощи таких концепций, как «Бог», «Кагман», «то он» или «Тао», данное *описание* истории спасения, или космоса, приобретает одновременно *оценивающий* смысл примерного сущего. Значение долженствования нормативных высказываний образует единство с истинностным значением дескриптивных высказываний.

*Наконец*, с практическим смыслом теоретического толкования мира связана и претензия на безошибочность, с которой выступают религиозные и метафизические «истины». Так как концепции мира и периодов мира должны «окупаться» в виде моделей проживания жизни, теоретические убеждения должны удовлетворять требованиям допустимой нагрузки этически-экзистенциальных уверенностей. Этим объясняется *догматическая форма мышления* данных «сильных» теорий. С претензией на неопровержимую истину *перформативные уверенности* из области жизненного мира простираются в область эксплицитного знания о мире.

An diesen einstweilen undurchschauten Projektionen von lebensweltlichen Aspekten auf die Welt im ganzen an kann der nächste Versachlichungsschub ansetzen. Die Entwicklung weist erstens in Richtung eines von Zielsetzungen und Normen gereinigten Begriffs der Welt als der Gesamtheit kausal verknüpfter Zustände und Ereignisse; zweitens in Richtung einer Trennung der theoretischen von der praktischen Vernunft und schließlich in Richtung eines fallibulistischen, aber nicht-skeptischen Verständnisses von Erkenntnis. Diese Fluchtpunkte markieren natürlich unsere eigene hermeneutische Ausgangssituation, d.h. auf ein nachmetaphysisches Welt- und Selbstverständnis, wie es sich seit dem 17. und 18. Jahrhundert herausgebildet hat.

Um dieser narzisstisch auf den Westen eingeschränkten Konstruktion wenigstens den geschichtsphilosophischen Anschein von Notwendigkeit zu nehmen, musste ich nun auf die historisch zufälligen Konstellationen eingehen, die erst den unwahrscheinlichen und singularen Fall der systematischen Verkopplung eines kosmologischen Weltbildes mit einer theologischen Lehre erklären — und damit die produktive Zusammenführung des paulinischen Christentums und der griechischen Metaphysik zur Doppelgestalt eines hellenisierten Christentums und eines theologisch verwahrten Platonismus. Ich musste darstellen, wie sich in den folgenden Jahrhunderten der Diskurs über Offenbarung und natürlicher Vernunft am Sprengsatz von Wissenschaften abarbeiten musste, die — wie die Mathematik, Astronomie, Medizin und die Naturphilosophie — einer jeweils eigenen Logik folgen. Tatsächlich hat der *Diskurs über Glauben und Wissen* erst mit der arabisch vermittelten Aristotelesrezeption im 12. und 13. Jahrhundert seine explosive Kraft entfaltet<sup>7</sup>, sodass die Oppositionsbegriffe von „Glauben“ und „Wissen“ ihr Profil aneinander scharfen.

(3) Gestatten Sie mir einen Sprung in die frühe Neuzeit, als die gemeinsame Vernunftbasis von Glauben und Wissen zerbricht und die Naturphilosophie ihre Anschlussfähigkeit an die

<sup>7</sup> Zu Abalard beispielsweise vgl. jetzt: *Flasch K. Kampfplätze der Philosophie*. Frankfurt/Main: Klostermann, 2008. S. 125-140.

С этих пока не прозрачных проекций аспектов жизненного мира на мир в целом может начинаться следующий толчок объективации. Развитие, во-первых, указывает направление развития понятия мира, очищенного от целеполаганий и норм, как совокупности каузально взаимосвязанных состояний и событий; во-вторых, в направлении отделения теоретического разума от практического и, наконец, в направлении фаллибилистского, но не-скептического понимания познания. Данные отправные точки маркируют конечно нашу собственную герменевтическую исходную ситуацию, т.е. послеметафическое миро- и самопонимание, как оно начало формироваться начиная с XVII и XVIII веков.

Чтобы лишить данную нарциссически ограниченную Западом конструкцию хотя бы историко-философской кажимости необходимости, я должен был бы теперь остановиться на исторически случайных обстоятельствах, которые, прежде всего, объясняют невероятный случай систематической связи космологической картины мира с теологическим учением и тем самым продуктивное объединение христианства после Павла и греческой метафизики в двойственном образе эллинизированного христианства и теологически сохраненного платонизма. Далее мне следовало бы показать, как в последующие столетия дискурс об откровении и естественном разуме должен был быть оценен с помощью мощного заряда науки, некоторые отрасли которой, такие как математика, астрономия, медицина и натурфилософия, придерживались своей собственной логики. Действительно, *дискурс о вере и знании* показал свою взрывную силу, только начиная с обращения к наследию Аристотеля в XII и XIII вв.<sup>7</sup>, так что оппозиционные понятия «вера» и «знание» могли оттачивать свой профиль друг о друга.

3. Позвольте мне вместо этого совершить громадный скачок в р»аннее Новое время, когда рушится общий разумный базис веры и знания и натурфилософия утрачивает

<sup>7</sup> Об Абельяре, например, см.: *Flasch K. Kampfplatze der Philosophie. Frankfurt/Main: Klostermarm, 2008. S. 125-140.*

Theologie verliert. Die teleologisch angelegte Ontologie des Aristoteles enthielt noch ein Sinnpotential, das für den soteriologisch gedeuteten Praxisbezug offen war. Der Nominalismus bahnt jedoch den Weg zu einer nomologischen Erfahrungswissenschaft, die im Buch der Natur keine göttliche Handschrift mehr entdecken kann; er bereitet auch schon eine Erkenntnistheorie vor, die die Natur dieser modernen Naturwissenschaft dem menschlichen Verstand zuordnet<sup>8</sup>. Mit dieser *zweiten Weichenstellung* verkehren sich die Beweislasten zwischen Glauben und Wissen. Um die modernen Erfahrungswissenschaften und um die säkularen Staatsgewalten bilden sich eigensinnige, gegenüber der Theologie verselbständigte philosophische Diskurse<sup>9</sup>. Die physikalisch begriffene Welt der bewegten und kausal aufeinander einwirkenden Körper verliert den Charakter eines vertrauten „Worin“ des menschlichen Daseins. Gleichzeitig büßt das theoretische Wissen von dieser Welt, das nicht länger mit der praktischen Vernunft verschwimmt ist, seine lebensorientierende Kraft ein.

Im 17. Jahrhundert entwickelt der Empirismus die Anfänge jenes wissenschaftliche Weltbildes, gegen das Husserl den Vorwurf des „Objektivismus“ erheben wird. Mit dem erkenntnistheoretisch eingeführten mechanistischen Weltbild scheint das Bild der „objektiven Welt“ von allen lebensweltlichen Projektionen gereinigt zu sein. Dabei muss sie die Lebenswelt selbst freilich hinter der Fassade eines erkennenden Subjekts verstecken, das der Welt der vorstellbaren Objekte im ganzen gegenüber steht. Das Subjekt kann sich auch selber, zusammen mit seinen Vorstellungen, Passionen und Handlungen, als ein in den kausalen Nexus der Welt verflochtenes *Objekt in der Welt* vorstellen. Aber *als* Mentales ist sich tätige und rezipierende Geist nur im Vollzugsmodus zugänglich. Den

<sup>8</sup> *Honnefelder L. Duns Scotus* (Beck), München, 2005; zu den mittelalterlichen Ursprünge modernen Denkens insgesamt ders., *Woher kommen wir?* Berlin: Berlin University Press, 2008.

<sup>9</sup> Zur Epistemologie der praktischen Wissenschaften im 13. und 14. Jahrhundert vgl.: Lutz-Bachmann M., Fidora A. (Hg.), *Handlung und Wissenschaft*. Berlin: Akademie Verlag, 2008.

свою способность присоединиться к теологии. Телеологически настроенная онтология Аристотеля еще содержала смысловой потенциал, открытый для примыкания к христианскому пути спасения. Номинализм открывает путь к номологической опытной науке, которая в книге природы уже не может обнаружить божественный почерк; он подготавливает теорию познания, которая приписывает природе этого современного естествознания человеческому рассудку<sup>8</sup>. С этим *вторым переводом стрелок* бремя доказывания между верой и знанием меняются местами. Вокруг современных опытных наук и секуляризированных государственных властей выкристаллизовываются равноправные, независимые от теологии дискурсы<sup>9</sup>. Физически понимаемый мир подвижных и каузально воздействующих друг на друга тел утрачивает характер привычного места человеческого бытия. Одновременно теоретическое знание об этом мире, которое больше не породнено с практическим разумом, теряет свою силу жизненной ориентации.

В 17 столетии эмпиризм разрабатывает те начала научной картины мира, против которых Гуссерль позже выдвинет обвинение в «объективизме». Если смотреть с позиций теоретико-познавательной, механически созданной картины мира, то кажется, что картина «объективного мира» очищена от всех проекций жизненного мира. Действительно, жизненный мир вынужден прятаться за фасадом познающего субъекта, который противостоит миру представимых объектов в целом. Данный субъект может представить себе и самого себя в качестве *объекта в мире*, который включен в каузальные взаимосвязи мира. Но дух как ментальность доступен для себя только в исполнительном модусе представления и

<sup>8</sup> *Honnefelder L.* Duns Scotus. Munchen: Beck, 2005; zu den mittelalterlichen Ursprüngen modernen Denkens insgesamt ders., Woher kommen wir? Berlin: Berlin University Press, 2008.

<sup>9</sup> Об эпистемологии практических наук в XIII и XIV вв. см.: Lutz-Bachmann M., Fidora A. (Hg.), *Handlung und Wissenschaft*. Berlin: Akademie Verlag, 2008.



Geist *in actu* begreift die klassische Erkenntnistheorie als ein empfindendes, vorstellendes und denkendes Bewusstsein und zugleich als ein Selbstbewusstsein, das sich introspektiv sein Haben von Vorstellungen von Objekten wiederum vorstellt.

Deshalb bleibt die extramundane Stellung dieser verqueren, weil nur performativ im Erleben gegenwertigen Bewusstseinszustande ein Stachel für die empiristische Konzeption einer versachlichten, alle kausal vernetzten Körper einschließenden Welt. Erlebnistatsachen machen bis heute auf eine irritierende Unvollständigkeit der naturwissenschaftlich objektivierenden Weltbeschreibung aufmerksam<sup>10</sup>. Die Kritik an dieser Konzeption hat sich freilich nicht so sehr auf den sperrigen ontologischen Status von *Erlebnissen* berufen. *Einstellungen*, die Personen zu Sachverhalten oder zu anderen Personen einnehmen können, sind keine Erlebnisse, die man haben oder nicht haben kann, sondern Akte, die man vollzieht — und die fehlschlagen können. Es ist diese *normative Verfassung* des Geistes, auf die schon Descartes seinen Gegenspieler Hobbes hinweist<sup>11</sup> und die Kant gegen Hume zur Geltung bringt, wenn er den Verstand als ein spontanes Vermögen der Anwendung von Regeln oder Begriffen definiert. Aber von einer anderen Konsequenz war Kant noch starker beunruhigt: Der Empirismus versagt bei der Erklärung der Normativität des Geistes nicht nur im Hinblick auf dessen epistemische, sondern vor allem hinsichtlich seiner moralisch-praktischen Leistungen.

Das Bild von der objektiven Welt, das der Verstand aus kontingentem Empfindungsmaterial aufbaut, besteht ausschließlich aus deskriptiven Urteilen, d.h. aus einem wertneutralen Tatsachenwissen. Aus dieser objektivierenden Weltbetrachtung kann die praktische Vernunft keine moralischen Einsichten

<sup>10</sup> Nagel Th. What is it like to be a bat? // Nagel Th. Moral questions, Camb. (Mass.), 1979. S. 165-180.

<sup>11</sup> Gegen Hobbes verweist Descartes auf die bewusstseinstranzendierende Allgemeinheit von Propositionen: „Wer zweifelt nämlich, dass ein Franzose und ein Deutscher *dasselbe* über dieselben Gegenstände wird denken können, auch wenn sie sich ganz verschiedener Worte bedienen?“ (Hobbes (1915). S. 169).

действия. Дух *in actu* классическая теория познания понимает как ощущающее, воображающее и мыслящее сознание и одновременно как самосознание, которое интроспективно представляет себе наличие у него представлений об объектах.

Поэтому взвешенный статус этих неудобных состояний сознания, поскольку они только перформативно присутствуют в переживаниях, наносил удар по эмпирической концепции объективированного, включающего все каузально взаимосвязанные тела мира. Факты переживания до сих пор обращают внимание на удручающую неполноту естественно-научного, объективирующего описания мира<sup>10</sup>. Однако критика данной концепции ссылалась не только на громоздкий онтологический статус *переживаний*. *Позиции*, которые лица могут занимать относительно фактов или относительно других лиц, являются не переживаниями, которые могут быть или могут не быть, а являются актами, которые совершаются и которые могут не удаваться. Именно на данную *нормативную конституцию* духа Декарт указывает своему противнику Гоббсу<sup>11</sup>, а Кант использует ее против Юма, когда определяет рассудок как спонтанное умение применять правила или понятия. Но Канта еще больше беспокоило другое следствие: эмпиризм отказывается от объяснения нормативности духа не только в отношении его эпистемических, но, прежде всего, в отношении его морально-практических способностей.

Образ объективного мира, который рассудок создает из материала ощущений, состоит исключительно из дескриптивных суждений, т.е. из ценностно-нейтрального фактического знания. Из этого объективирующего рассмотрения мира практический разум не может больше получить морального знания. Именно в том случае, если бы

<sup>10</sup> *Nagel Th.* What is it like to be a bat? // *Nagel Th.* Moral questions. Cambr. (Mass.), 1979. S. 165-180.

<sup>11</sup> Против Гоббса Декарт указывает на трансцендирующее сознание общность пропозиций: «Кто же сомневается, что француз и немец могут думать *то же* самое о тех же предметах, даже если они используют совершенно различные слова?» (Hobbes (1915), 169).

mehr gewinnen. Gerade dann, wenn sich alle mentalen Vorgänge nach dem Vorbild der Physik erklären ließen, würde sich aus diesen Erkenntnissen keine normativen Orientierungen mehr gewinnen lassen. Zwar hatte die Philosophie längst keinen eigenen Hehsweg mehr anzubieten. Aber nun nahm auch das normative Wissen der auf Vernunftmoral und Vernunftrecht umgestellten „Ethik“ und „Politik“ gegenüber dem empirischen, letztlich dem physikalischen Weltwissen nicht nur, wie schon bei Aristoteles, eine inferiore Stellung ein; ihr Wissensstatus war im Kern erschüttert. Auf diese Problemlage, die, wie ich zeigen mochte, durch die mentalistische Verdrängung der Lebenswelt provoziert wird, antwortet Kant, indem er eine revolutionierte Erkenntnistheorie in den Dienst der nachmetaphysischen Ehrenrettung des kognitiven Anspruchs praktischer Vernunft stellt.

Die Peripetie setzt bekanntlich damit ein, dass Kant den konstitutiven Leistungen des *erkennenden* Subjekts auf den Grund geht und dessen Kontakt mit der Welt nicht mehr — ausgehend von der Affektion der Sinne — rezeptiv deutet, sondern transzendental. Dieser *Grundgedanke der Konstituierung einer Welt erscheinender Gegenstände* verbindet Aspekte der Abhängigkeit mit solchen der Freiheit. Das erkennende Subjekt genießt die Freiheit der kognitiven Gesetzgebung eines endlichen Geistes, der auf die kontingenten Beschränkungen einer unabhängig existierenden Welt reagiert<sup>12</sup>. Zwar operiert auf der Ebene des transzendentalen Bewusstseins der Verstand unter Anleitung der *theoretischen* Vernunft. Aber mit dem Zugriff auf subjektive Bedingungen möglicher objektiver Erfahrungen gewinnt Kant eine noumenale Ebene, auf der er nicht nur das erkennende Subjekt, sondern den freien Willen des moralisch handelnden Subjekts einer wissenschaftlichen Objektivierung entziehen kann. Interessant ist vor allem, dass die Residenz des freien Willens im „Reich der Zwecke“ den Schleier über der ganzen Sphäre des Noumenalen lifftet: Mit dem „transzendentalen Faktum“ des Sittengesetzes, dem Ankergrund jeder

<sup>12</sup> Pippin R.B. Kant on the Spontaneity of Mind // Pippin R.B. Idealism as Modernism. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 29ff.

все ментальные процессы можно было бы объяснить подобно физическим, из данных знаний нельзя было бы получить нормативных ориентиров. Но и философия не могла уже давно предложить свой собственный путь спасения. Но и теперь нормативное знание «этики» и «политики», перестроенное на разумной морали и разумном праве не только занимало, как уже у Аристотеля, подчиненное положение по отношению к эмпирическому, в конечном счете, физическому мировому знанию, его статус знания был, по сути, потрясён. На данную постановку проблемы, которая, как я сейчас хочу показать, провоцируется менталистским вытеснением жизненного мира, Кант отвечает, поставив революционизированную теорию познания на службу постметафизического спасения чести когнитивного притязания практического разума.

Перипетии начинаются, как известно, с того, что Кант анализирует конструктивные способности *познающего* субъекта и толкует его контакт с миром больше не рецептивно, исходя из аффектации органов чувств, а трансцендентально. Данная *основная мысль конституирования мира являющихся предметов* связывает аспекты зависимости с аспектами свободы. Познающий субъект пользуется свободой когнитивного законодательства конечного духа, который реагирует на частичное раздражение органов чувств со стороны независимо существующего мира<sup>12</sup>. Обращаясь к субъективным условиям возможного объективного опыта, Кант переходит на ноуменальный уровень, на котором он предстает не только познающим субъектом, но и может вывести свободную волю морально действующего субъекта из-под научной объективации. В этой связи нам, прежде всего, интересно следующее: «свободная воля», которая обитает в «царстве целей», как бы поднимает вуаль над всей сферой ноуменального, ибо в виде «трансцендентального факта» нравственного закона, в котором коренится всякая деонтологическая

<sup>12</sup> *Pippin R.B. Kant on the Spontaneity of Mind // Pippin R.B. Idealism as Modernism. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. S. 29ff.*

deontologischen Moral, beruft sich Kant nämlich auf ein phänomenologisch überzeugendes Beispiel von *Hintergrundwissen*.

Wenn man die Lebenswelt als Interpretationsschlüssel für den Status der Freiheit des vernünftigen Willens wählt, verliert die Sphäre des Noumenalen den Anschein einer metaphysisch konstruierten Hinterwelt (Nietzsche). Das merkwürdige Faktum eines Gefühls unbedingter Verpflichtung, das die ganze Beweislast tragen soll, unterscheidet sich nämlich von anderen, deskriptiv erhobenen Tatsachen dadurch, dass es *nur im Vollzugsmodus mitthematisiert* werden kann. Das Pflichtbewusstsein ist nichts anderes als das im Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft *performativ gegenwärtige* Wissen, einem vernünftig begründeten moralischen Gebot folgen *zu sollen*. Wenn man den normativen Sinn einer moralisch begründeten Verhaltenserwartung an diesem Ursprungsort des Phänomens aufsucht, erkennt man, warum das Sollen weder spekulativ zu einem Gebot der Natur aufgebauscht, noch psychologisch auf Zustände in der objektiven Welt — auf Lust und Unlust, Belohnung und Strafe — reduziert werden darf. Das gilt übrigens nicht nur für die Idee der Freiheit. In dieser Lesart bietet Kants Ideenlehre Anschlussstellen für den detranszendentalisierten Begriff einer weltentwerfenden, aber situierten Vernunft<sup>13</sup>.

Allerdings mussten die Engpässe des mentalistischen Paradigmas erst überwunden werden, bevor hinter der Fassade des transzendental begriffenen subjektiven Geistes die Lebenswelt entdeckt werden konnte. Schon Humboldts sprachphilosophische Einsichten weisen in die Richtung einer sprachpragmatischen „Aufhebung“ der Transzendentalphilosophie<sup>14</sup>. Aber diese von Hegel aufgenommene und über Peirce und Dewey wie auch über Dilthey und Husserl bis zu Heidegger und Wittgenstein reichende Entfaltung des Gedankens der

<sup>13</sup> *McCarthy Th.* Ideale und Illusionen (Suhrkamp), Frankfurt/M, 1991. S. 19ff.; *Habermas J.* Kommunikatives Handeln im detranszendentalisierte Vernunft, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion (Suhrkamp), Frankfurt, 2005. S. 27-83.

<sup>14</sup> vgl. meine Entgegnung in: *Honneth A., Joas H.* (Hg.) Kommunikatives Handeln (Suhrkamp), 1986. S. 328—337.

мораль, Кант ссылается на феноменологически убедительный пример того перформативно присутствующего *фонового знания*.

Если выбрать жизненный мир в качестве ключа к интерпретации статуса свободы разумной воли, сфера ноуменального утрачивает кажимость метафизически конструированного фонового мира (Ницше). Странный факт наличия чувства *обязательного* долга, на которое ссылается Кант, отличается, однако, от других, дескриптивно установленных фактов тем, что этот долг *может быть также тематизирован* только в *модусе исполнения*. Осознание долга является не чем иным, как перформативно присутствующим в словесной игре знанием того, что разумно обоснованное моральное требование должно быть исполнено. Если дойти до нормативного смысла в этой изначальной точке морально обоснованного ожидания поведения, можно понять, почему нельзя ни спекулятивно раздуть долженствование как требование природы, ни сводить психологически к состояниям объективного мира — к желанию или нежеланию, награде или наказанию. Это относится, кстати, не только к идее свободы. В данном прочтении учение Канта об идеях имеет точки соприкосновения с детрансцендентализированным понятием разума, которые расставляет мир, находясь в определенной ситуации<sup>13</sup>.

Сначала пришлось, однако, преодолеть узкие места менталистской парадигмы, прежде чем за фасадом трансцендентально понятого субъективного духа можно было обнаружить жизненный мир. Уже познания Гумбольдта в области философии языка указывают в направлении языково-прагматического «снятия» трансцендентальной философии<sup>14</sup>. Нельзя, однако, понимать мысль о «детрансцендентализации», которая берет начало у Гегеля и через Пирса и Дьюи, а также через Дильтея и Гуссерля разрабатывается

<sup>13</sup> *McCarthy Th.* Ideale und Hlusionen (Suhrkamp), Frankfurt/M 1991. S. 19ff.; *Habermas J.* Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft // ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt: Suhrkamp, 2005. S. 27-83.

<sup>14</sup> См. мое возражение в кн.: Honneth A., Joas H. (Hg.) Kommunikatives Handeln (Suhrkamp), 1986. S. 328-337.

„Detranszendentalisierung“ lässt sich nicht als eine interne, allein von philosophischen Problemen angetriebene Entwicklung begreifen. Wie sich die Philosophie seit Galilei und Newton mit dem ernüchterten Blick der modernen Naturwissenschaften auf die objektive Welt auseinandersetzen musste, so musste sie seit Hegel mit dem historischen Blick der Geistes- und Sozialwissenschaften auf Kultur und Gesellschaft zurechtkommen. So wenig die Philosophie seinerzeit der Frage nach dem subjektiven Geist, dem Status von Bewusstseins-tatsachen ausweichen konnte, so wenig kann sie sich nun der Frage entziehen, wie denn der „objektive“ Geist von soziokulturellen Lebensformen im Kausalnexus des Weltgeschehens unterzubringen ist.

(4) Erstaunlicherweise finden historische, soziale und kulturelle Tatsachen erst sehr spät ein systematisches wissenschaftliches Interesse. Die um die Wende zum 19. Jahrhundert entstehenden Geistes- und Sozialwissenschaften nutzen die alltagspraktischen Erfahrungen und Kenntnisse, die; bisher nur in Literatur und Reiseberichten, in Tagebüchern, chronologischen Darstellungen, Wirtschafts- und Verwaltungsstatistiken, Kriegsberichten, historischen Erzählungen, Lehrbüchern usw. festgehalten worden waren, entweder als; „Quellen“ einer philologisch aufgeklärten historisch-kritischen Forschung, oder sie modellieren daraus Bereiche von empirisch zu erhebenden und unter theoretischen Gesichtspunkten systematisch auszuwertenden Daten. Mit diesem Schub zur wissenschaftlichen Objektivierung der *lebensweltlich konstituierten Ausschnitte der Alltagswelt* wird der monolithische Begriff der objektiven Welt, der sich der Erkenntnistheorie zuerst unter dem Eindruck der Newtonischen Physik aufgedrängt hatte, noch problematischer. Nun stellt sich erneut die Frage, wie sich die begriffliche Konstellation von Lebenswelt und objektiver Welt verändert hat, nachdem die *Lebenswelt* nicht mehr nur unter psychologischen, sondern auch unter kulturellen, sozialen und historischen Gesichtspunkten zum Forschungsgegenstand geworden ist.

Хайдеггером и Витгенштейном как развитие, движимое только философскими проблемами. Как философии, начиная с Галилея и Ньютона, пришлось разбираться с отрезвляющим взглядом современного естествознания на объективный мир, так и мысли о «детрансцендентализации», начиная с Гегеля, пришлось пробираться сквозь исторический взгляд гуманитарных и социальных наук на культуру и общество. В столь же незначительной мере, в которой философия в свое время не смогла избежать вопроса о субъективном духе, о статусе фактов сознания, она не может уйти и от вопроса о том, как можно разместить «объективный» дух социокультурных форм жизни в каузальном переплетении событий мира. Таким образом, я подхожу к последней станции на пути, где «жизненный мир» впервые выходит из тени философских картин мира.

(4) Удивительным образом исторические, социальные и культурные факты слишком поздно начали вызывать систематический научный интерес. Науки о духе и социальные науки, возникшие накануне 19 столетия, использовали опыт и знания обыденной практики, которые до сих пор были фиксированы лишь в литературе и описаниях путешествий, хронологических изложениях, экономических и управленческих статистиках, военных сообщениях, исторических рассказах, учебниках и т.д., либо в качестве «источников» филологически просвещенного историко-критического исследования, либо они смоделировали из них области эмпирически устанавливаемых и систематически оцениваемых с теоретической точки зрения данных. В связи с данным стремлением к научной объективации *периодов повседневного мира, конституированных жизненным миром*, монолитное понятие объективного мира, которое навязывалось теорией познания, находящейся под впечатлением, прежде Есего, ньютоновской физики, становится еще более проблематичным. Сейчас вновь возникает вопрос: каким образом изменилось соотношение жизненного мира и объективного мира, после того как жизненный мир не только с психологической, но и с культурной, социальной и исторической точек зрения стал предметом исследования?



Die Phänomene der *Alltagswelt* werden jetzt im wesentlichen von zwei Seiten<sup>15</sup> einer wissenschaftlichen Objektivierung zugeführt. Mit „Versachlichung“ meinen wir eine zunehmend unparteiliche Beschreibung der Wirklichkeit, die sich einer fortschreitenden Dezentrierung der jeweils eigenen Wahrnehmungs- und Deutungsperspektiven verdankt. Wir dürfen „Versachlichung“ nicht mit einer verdinglichenden Abstraktion, also dem Zuschneiden des innerweltlichen Geschehens auf die einzige Dimension der Umgangs mit manipulierbaren und messbaren Gegenständen verwechseln<sup>16</sup>. Während sich die Naturwissenschaften der Idee unparteilicher Beurteilung auf dem Wege der Eliminierung lebensweltlicher Qualitäten der Alltagswelt nähern und kontraintuitives Wissen produzieren, können die Geistes- und Sozialwissenschaften *dasselbe* Ziel nur auf dem Wege der hermeneutischen Vergewisserung und vertiefenden Rekonstruktion von lebensweltlichen Umgangserfahrungen und Praktiken anscreiben<sup>17</sup>. Das hat zwei Konsequenzen. Zum einen polarisiert sich das Bild, das wir uns von der objektiven Welt machen; zum anderen wird die mentalistisch verdrängte Lebenswelt aus dem transzendental abgeschirmten Refugium aufgeschrecht und „detranszendentalisiert“.

Die Kritik der Geistes- und Sozialwissenschaften am Reich des Intelligiblen leitet die letzte Etappe auf dem Weg von den

<sup>15</sup> Mit der Beschränkung auf nomologische Naturwissenschaften einerseits, Geistes- und Sozialwissenschaften andererseits nehme ich eine Vereinfachung vor, die der Perspektive meiner Fragestellung geschuldet ist. Diese grobe Kontrastierung vernachlässigt nicht nur die in anderem Zusammenhang relevanten Eigenarten der Biowissenschaften und der Psychologie, sondern auch die vielfältigen Unterschiede, die innerhalb der beiden großen, *nur unter dem Aspekt des Zugangs* zu ihren jeweiligen Gegenstandsbereichen charakterisierten „Natur“- und „Humanwissenschaften“ bestehen.

<sup>16</sup> Ich danke Lutz Wingert für diesen klarenden Hinweis

<sup>17</sup> Nicht einmal eine sozialwissenschaftliche Systemtheorie, die aus ihrem Objektbereich alle normativen Züge tilgen möchte, kann auf den hermeneutischen Zugang zu ihren symbolischen Gegenständen und auf „Sinn“ als Grundbegriff verzichten.

Феномены *повседневного мира* приводятся сейчас к научной объективации в основном с двух сторон<sup>15</sup>. Под «приданием объективности» мы понимаем все более беспристрастное описание действительности, вытекающее из возрастающей децентрализации соответствующих собственных перспектив восприятия и истолкования. Мы не должны путать «придание объективности» с овеществляющей абстракцией, т.е. с подгонкой событий внутри мира под единственное измерение обращения с предметами, поддающимися манипуляциям и измерению<sup>16</sup>. Если естественные науки приближаются к идее беспристрастной оценки путем элиминации качеств жизненного мира из повседневного мира и производят контринтуитивное знание, то гуманитарные и социальные науки могут стремиться к *той же* цели лишь путем герменевтического удостоверения и углубляющей реконструкции опыта и практики обращения жизненного мира<sup>17</sup>. Это имеет два следствия. С одной стороны, происходит поляризация картины, которую мы строим об объективном мире, с другой — ментально оттесненный жизненный мир изгоняется из трансцендентально отгороженного убежища и «детрансцендентализируется».

Критика царства интеллигбельного со стороны гуманитарных и социальных наук открывает последний этап на

<sup>15</sup> Ограничиваясь номологическими естественными науками, с одной стороны, гуманитарными и социальными науками, — с другой, я допускаю упрощение, вытекающее из перспективы моей постановки вопроса. Данный грубый контраст не учитывает не только релевантные в другой связи своеобразие биологических наук и психологии, но и многообразные различия, существующие внутри двух крупных «естественных» и «гуманитарных наук» характеризующихся *только под углом зрения доступа* к соответствующей предметной области.

<sup>16</sup> Я благодарю Луца Вингерта (Lutz Wingert) за это поясняющее замечание.

<sup>17</sup> Даже теория систем в социальных науках, которой хотелось бы из области своих объектов удалить все нормативные черты, не может отказаться от герменевтического подхода к своим символическим предметам и от «смысла» в качестве основного понятия.

Weltbildern zur Lebenswelt ein. Die transzendente Grundeinsicht in die normative Verfassung und den gesetzgebenden Charakter des menschlichen Geistes wird nun mit den empirischen Evidenzen der geschichtlichen Vielfalt soziokultureller Lebensformen konfrontiert. Weil sich die neuen Disziplinen vor allem mit der Besonderheit und Veränderlichkeit symbolisch erzeugter Artefakte, Lebensformen und Praktiken befassen, bestreiten sie die Annahme eines intelligiblen Hintergrundwissens<sup>18</sup>. Nicht der konstruktive und weltentwerfende Charakter des Geistes ruft Widerspruch hervor, sondern die abstrakte Allgemeinheit und die transmundane Stellung, die das gesetzgebende transzendente Bewusstsein der exotischen Mannigfaltigkeit und Kontingenz der Sprachen, Kulturen und Gesellschaften angeblich entrücken.

Auf diese Herausforderung antwortet die deutsche Philosophie seit Herder und Hamann, Humboldt und Hegel mit einer Mentalismuskritik, die in erste Linie die intersubjektive Natur der Sprachen, Praktiken und Lebensformen gegen die subjektivistische Verfassung des Geistes zur Geltung bringt. Diese Kritik wird von Feuerbach und Marx unter dialogphilosophischen und gesellschaftstheoretischen, von Kierkegaard unter ethisch-existentialen Gesichtspunkten radikalisiert. Erst der Historismus und die Lebensphilosophie, der Pragmatismus und die Sprachphilosophie haben freilich im weiteren Verlaufe des 19. und frühen 20. Jahrhunderts den symbolisch vermittelten praktischen Lebenszusammenhang der leiblichen, sozialen und geschichtlichen Existenz der vergesellschafteten Individuen eine erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Bedeutung beigemessen. Diesem Zug zur Detranszendentalisierung folgt auch Husserl mit seinem Konzept der Lebenswelt, aber unter Pramissen, die ihn daran hindern, auf die selbstgestellte Frage eine Antwort finden: „Können wir uns mit der bloßen Tatsache beruhigen, dass die Menschen *Subjekte für die*

<sup>18</sup> Ernst Cassirers „Theorie der symbolischen Formen“ lässt sich als eine direkte Verteidigung der Kantischen Transzendentalphilosophie gegen diese historicistische Kritik verstehen.

пути от картин мира к жизненному миру. Трансцендентальное основное понимание нормативного устройства и законодательного характера человеческого духа теперь сталкивается с эмпирически очевидным исторического разнообразия социокультурных форм жизни. Поскольку новые гуманитарные дисциплины исследуют, прежде всего, особенность и изменчивость символически созданных артефактов, форм жизни и практик, они оспаривают допущение интеллигибельного, освобожденного от мира фонового знания<sup>18</sup>. Возражение вызывает не конструктивный и производящий набросок мира характер духа, а абстрактная общность и положение вне мира, которые якобы уводят законодательное трансцендентальное сознание от экзотического многообразия языков, культур и обществ.

Начиная с Гердера и Хамана, Гумбольдта и Гегеля, немецкая философия отвечает на этот вызов критикой ментальное<sup>TM</sup>, которая в первую очередь отстаивает интересубъективную природу языков, практик и форм жизни, а не субъективистскую конституцию духа. Фейербах и Маркс придали данной критике более радикальный вид с точки зрения философии диалога и теории общества, Кьеркегор сделал это, придерживаясь этически-экзистенциальной точки зрения. В дальнейшем только историзм и философия жизни, прагматизм и философия языка в течение XIX и в начале XX в. придавали теоретико-познавательное значение символически переданной практической взаимосвязи телесного, социального и исторического существования обобществленных индивидов. По этому пути к детрансцендентализации идет и Гуссерль со своей концепцией жизненного мира, но при допущениях, которые препятствуют нахождению ответа на поставленный им вопрос: «Можем ли мы удовлетворяться простым фактом, что люди являются *субъектами для мира...* и одновременно объектами в этом

<sup>18</sup> «Теория символических форм» Эрнста Кассирера можно понимать, как прямую защиту Кантовской трансцендентальной философии от этой историцистской критики.

*Welt* sind...und zugleich Objekte in dieser Welt?"<sup>19</sup> Husserl und Heidegger sehen das Problem der lebensweltlichen Situierung der Vernunft am schärfsten: Die leistende Subjektivität des Geistes soll unter Beibehaltung ihrer welterschöpfenden Spontaneität derart in die Dimensionen der Geschichte und des intersubjektiv geteilten sozialen Raums zurückgeholt werden, dass sie nicht empiristisch ans innerweltliche Geschehen assimiliert wird. Aber keiner von beiden löst das Problem.

Noch an Heideggers Spätphilosophie zeigt sich, dass der Versuch einer Detranszendentalisierung der weltentwerfenden Subjektivität solange misslingen muss, wie das transzendente Gefälle zwischen sprachlicher Welterschließung und innerweltlichem Geschehen eine reziproke Einwirkung unmöglich macht. Ein anderes Bild ergibt sich, wenn man „Sprache“ nicht auf die Semantik sprachlicher Weltbilder reduziert, sondern — wie schon Humboldt selber — pragmatisch, d.h. als die Kommunikationspraxis handelnder, in Diskurse verstrickter und problemloser, also *lernender* Subjekte begreift. Sprachen öffnen nicht nur die Horizonte einer vorinterpretierten Lebenswelt. Sie bahnen nicht nur — uneinholbar vorausgehend — die Wege für mögliche Begegnungen mit dem, was in der Welt begegnet. Weil die sprachliche Kommunikation über wechselseitig erhobene und auf Kritik angelegte Geltungsansprüche läuft, sind die Beteiligten dem Widerspruch von Gesprächspartnern ausgesetzt und können ihre Meinungen unter dem Überraschungsdruck negativer Erfahrungen *aus Einsicht* korrigieren.

Diese Denkfigur der Sprache als Medium einer Welterschließung, *die der Bewahrung in Praktiken bedarf und Lernprozessen Spielraum gibt*, unterläuft die starre transzendente Unterscheidung zwischen einer weltkonstituierenden Tätigkeit und dem innerweltlich konstituierten Geschehen. Die grammatisch vorgeschossenen Kategorisierungen und Deutungen

<sup>19</sup> Husserl E. Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie, Gesammelte Werke Bd. VI. Den Haag, 1976. S. 184.

мире»?<sup>19</sup> Гуссерль и Хайдеггер наиболее остро восприняли проблему расположения разума в жизненном мире: действующую субъективность духа при сохранении ее спонтанности при творении мира следует вернуть в измерение истории и intersубъективно разделенного социального пространства таким образом, чтобы эмпирически ассимилировать ее в событиях в мире. Но ни один из них этой проблемы не решил.

Но и в поздней философии Хайдеггера обнаруживается, что всякая попытка детрансцендентализации субъективности, конструирующей мир, обречена на неудачу до тех пор, пока трансцендентальный перепад между открытием мира посредством языка и событиями мира делает невозможным обратное воздействие. Иная картина получается, если «язык» не сводят к семантике языковых картин мира, а понимают его, как и сам Гумбольдт, прагматично, т.е. как коммуникативную практику субъектов, действующих, участвующих в дискурсах, решающих проблемы и таким образом *обучающихся* субъектов. Языки не только раскрывают горизонты заранее интерпретированного жизненного мира. Они неуловимо опережающим образом не только прокладывают дороги возможных встреч с тем, что имеется в мире. Так как языковая коммуникация проходит во взаимных и нацеленных на критику претензиях на значимость, участники, которые должны работать в условиях разочаровывающей реальности, могут услышать возражения со стороны собеседников. Исходя из своего *понимания* они могут изменять под неожиданным давлением негативного опыта отдельные мнения.

Это умозрительное представление о языке как средстве открытия мира, которое *нуждается в оправдании на практике и оставляет простор для процессов обучения*, подрывает старое трансцендентальное различие между деятельностью по конституированию мира и событиями, которые конституированы внутри мира. Заданные грамматикой категоризации

<sup>19</sup> *Husserl E. Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie // Gesammelte Werke, Bd. VI. Den Haag, 1976. S. 184.*

werden schon im Alltag *und erst recht im Wissenschaftsbetrieb* einer kontinuierlichen Bewährungsprobe unterzogen und im Zuge problemloserer Praktiken *von den Beteiligten selbst* einer Revision unterzogen. Über das kommunikative Handeln greifen Welterschließung und innerweltliche Lernprozesse ineinander. Die kommunikativ handelnden Subjekte sind an diesem Zusammenspiel — und damit implizit auch an der Reproduktion ihrer Lebenswelt — beteiligt. Zwischen der Lebenswelt, die kommunikatives Handeln ermöglicht, und einem fortlaufend getesteten lebensweltlichen Hintergrund, der im ungestörten Vollzug kommunikativen Handelns bestätigt, jedoch in der Folge von Problematisierungen und Lernvorgängen auch korrigiert werden kann, spielt sich ein Kreisprozess ein, worin das verschwundene transzendente Subjekt keine Lücke hinterlässt<sup>20</sup>. Während die kommunikativ Handelnden an Reproduktion und Revision ihrer Lebenswelt *beteiligt* sind, bleiben sie in diese lebensweltlichen Kontexte gleichwohl *eingebettet*.

(5) Am Ende des in groben Zügen skizzierten Weges „von den Weltbildern zur Lebenswelt“ angelangt, mochte ich zu unserer Ausgangsthese zurückkehren,“ dass es mithilfe des revidierten Begriffs der Lebenswelt gelingen konnte, auf nicht-fundamentalistische Weise doch noch zu einer Philosophie „ohne Bindestrich“ zu gelangen. In dieser Absicht nehme ich den liegengelassenen Faden der bipolaren Versachlichung unseres Bildes von der objektiven Welt wieder auf: Wenn wir die objektive Welt als Gesamtheit physikalisch messbarer Zustände und Ereignisse konzipieren, nehmen wir eine versachlichende Abstraktion in der Weise vor, dass dem innerweltlichen Geschehen im Umgang mit manipulierbaren Gegenständen alle bloß „subjektiven“ oder lebensweltlichen Qualitäten abgestreift werden. Auf der anderen Seite muss sich ein Interpret, der Zugang zu kulturellen Äußerungen, zu Handlungen, Texten, Märkten usw. sucht, wesentlich auf die Praktiken selbst einlassen, denen die lebensweltlich konstituierten Ausschnitte der Alltagswelt ihre Qualitäten verdanken.

20 Habermas J. (1988). S. 47ff.

и толкования уже в обыденной жизни, *тем более в рамках науки*, постоянно корректируются и в ходе практик нахождения решения проблем подвергаются ревизии *самими участниками*. Посредством коммуникативных действий открытие мира и процессы обучения внутри мира переплетаются. Коммуникативно-действующие субъекты принимают участие в этом взаимодействии, а тем самым имплицитно и в воспроизводстве их жизненного мира. Между жизненным миром, допускающим коммуникативные действия, и фоном, постоянно проверяемым жизненным миром, который может подтвердиться в бесперебойном совершении коммуникативных действий, но может быть и исправлен вследствие формулирования проблем или процессов обучения, осуществляется круговой процесс, в котором исчезнувший трансцендентальный субъект не оставляет пробела<sup>20</sup>. Участвуя в воспроизводстве и ревизии своего жизненного мира, коммуникативно действующие остаются, тем не менее, включенными в эти контексты жизненного мира.

(5) Завершая грубый набросок пути «от картин мира к жизненному миру», мне хотелось бы вернуться к нашему исходному тезису: при помощи скорректированного понятия жизненного мира мы сможем нефундаменталистским образом все-таки дойти до «философии без дефиса». С этой целью я поднимаю брошенную нить биполярной объективации нашего образа объективного мира: Если мы набрасываем объективный мир, как совокупность физически измеряемых состояний и событий, мы осуществляем объективирующую абстракцию таким образом, что события внутри мира в общении с манипулируемыми предметами лишаются всех просто «субъективных» качеств или качеств из жизненного мира. С другой стороны, интерпретатор, ищущий подход к культурным высказываниям, действиям, текстам, ынкам и т.д., должен существенным образом считаться с ими практиками, благодаря которым конституирован жизненным миром отрезки повседневного мира обладающими качествами.



Aus dieser methodischen Bindung des geistes- und sozialwissenschaftlichen Beobachters an die Perspektive vorgangig eingeübter Praktiken erklärt sich auch die eigentümliche Dynamik, die aus diesen Wissenschaften selbst zu einer *anderen* Abstraktion als in den Naturwissenschaften drängt, nämlich zu einer Reflexion auf *allgemeine Strukturen* der Lebenswelt. Je weiter die lebensweltlichen Praktiken in ihrer funktional differenzierten, ihrer geschichtlichen und kulturellen Mannigfaltigkeit wissenschaftlich objektiviert — und die beobachteten Praktiken ihrerseits verwissenschaftlicht — werden, umso stärker drängen diese Analysen zur Ausbildung eines nur noch *reflexiv* zu gewinnenden *formalen Begriffs* von Lebenswelt überhaupt<sup>21</sup>. Die Philosophie sieht sich durch diesen aus den Geistes- und Sozialwissenschaften an sie herangetragenen Klarungsbedarf dazu herausgefordert, ihre zerstreuten Kräfte im Projekt der Lebensweltanalyse zusammenzuführen<sup>22</sup>. Den gemeinsamen Fokus bildet die Lebenswelt als das Ensemble von Ermöglichungsbedingungen für ein intentionales Weltverhältnis, die gegenseitigen Perspektiventibernahme, die Verwendung einer propositional ausdifferenzierten Sprache, sowie für instrumentelles und soziales Handeln.

*Dieselbe Analyse*, die für die Geistes- und Sozialwissenschaften eine Klärung von Grundbegriffen leistet, kann im Hinblick auf die Desiderate eines weichen Naturalismus eine ganz andere Funktion erfüllen. Denn nach der bipolaren Versachlichung unseres Bildes von der objektiven Welt sind wir mit einem semantisch unüberbrückbaren epistemischer Dualismus zwischen natur- und humanwissenschaftlichen Beschreibungen konfrontiert<sup>23</sup>. Das humanwissenschaftliche Vokabular lässt

<sup>21</sup> *Habermas J. Rekonstruktive vs. Verstehende Sozialwissenschaften // Habermas J. Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983. S. 29-52.

<sup>22</sup> *Wingert L. Lebensweltliche Gewissheit vs. Wissenschaftliches* sen, in: Janich (2008). S. 288-309.

<sup>23</sup> Die Frage, ob sich das „ursprüngliche“ ganz in das „wisseliche Bild vom Mitmenschen“ auflösen lässt, behandelt: *Sella* losophy and the Scientific Image of Man (1960). At Ridgeview Publishing, 1963. S. 1–40.

Из данной методической связи гуманитарно- или социально-научного наблюдателя с перспективой заранее освоенных практик объясняется своеобразная динамика, которая из самих этих наук стремится к *иной* абстракции, чем естественнонаучной, а именно к рефлексии на *общие структуры* жизненного мира. Чем больше практики жизненного мира своем функционально дифференцированном, в своем историческом и культурном многообразии становятся научно объективированными и наблюдаемые практики, в свою очередь, онаученными, тем сильнее данные анализы стремятся к формированию *формального понятия* жизненного мира вообще, которое можно лишь *рефлексивно*<sup>21</sup>. Необходимость в выяснении, с которой гуманитарные и социальные науки обращаются к философии, вынуждает ее объединить свои раздробленные силы в проекте анализа жизненного мира<sup>22</sup>. Совместным фокусом выступает жизненный мир как совокупность условий возможности интенционального отношения к миру, взаимного перенимания перспектив, использования пропозиционально дифференцированного языка, а также инструментального и социального действия.

*Тот же анализ*, при помощи которого гуманитарные и социальные науки выясняют свои основные понятия, под углом зрения заполняющего пробел мягкого натурализма выполнить совсем другую функцию. Ибо после биполярной объективации нашего образа объективного мира мы сталкиваемся с семантически непреодолимым эпистемическим дуализмом описаний<sup>23</sup> естественных наук и наук о человеке. Словарь наук о человеке нельзя присоединить к

<sup>21</sup> *Habermas J.* Rekonstruktive vs. Verstehende Sozialwissenschaften // ders., Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983. S. 29-52.

<sup>22</sup> *Wingert L.* Lebensweltliche Gewissheit vs. Wissenschaftliches Wissen // Janich, 2008. S. 288-309.

<sup>23</sup> Вопрос о том, можно ли «изначальное» полностью растворить в «научном образе со-человека» рассмотрен в кн.: *Sellars W.* Philosophy and the Scientific Image of Man (1960) (Ridgeview Publishing), Atascadero, Cal., 1963. S. 1-40.

sich nicht an naturwissenschaftliche anschließen — das Gehirn „denkt“ nicht. Andererseits ist die Vernunft „unzufrieden“ ist mit einem ontologischen Dualismus, der in der Welt selbst aufbricht; die Unterstellung einer objektiven Welt drängt uns zu einer monistischen Beschreibung. Einstweilen müssen wir davon ausgehen, dass sich dieses Dilemma auf dem Wege einer reduktionistisch verfahrenen Naturalisierung des Geistes nicht auflösen lässt<sup>24</sup>.

Die gesuchte Alternative zu einem harten Naturalismus besteht in einer Theorie, mit der der forschende Geist seine naturgeschichtliche Genese gewissermaßen einholt. Er musste sich in einer „Naturgeschichte des Geistes“ wiedererkennen können<sup>25</sup>. Nun lassen sich aus evolutionärer Sicht jene philosophisch beschriebenen allgemeinen Strukturen der Lebenswelt auch als Bedingungen verstehen, die für die Entstehung soziokultureller Lebensformen notwendig erfüllt sein müssen — also als empirische Ausgangsbedingungen für kulturell beschleunigte Lernprozesse. Die Aufgabe besteht dann darin, die Konstellation von Eigenschaften, die diese Bedingungen erfüllen, naturgeschichtlich zu identifizieren und mit einer natürlichen Evolution zu erklären, die ihrerseits als „Lernprozess“ begriffen wird. Was fehlt, ist eine übergreifende Theorie des natürlichen und des kulturellen Lernens, die die Erklärungsperspektive „von oben“ an die „von unten“ anzuschließen erlaubt. Dann wurden sich die reflexiv, aus der Sicht des Beteiligten rekonstruierten allgemeinen Strukturen der Lebenswelt mit

<sup>24</sup> *Habermas J.* Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (2006) 5. S. 669-707.

<sup>25</sup> Karl- Otto Apel spricht in diesem Sinne von einem Postulat der „Selbsteinholung des Geistes“. Diese Forderung verschafft Peter Janich (2008, 41) zu einem methodischen Prinzip, wonach die „Naturwissenschaften vom Menschen“ nur für die Ergebnisse Geltung beanspruchen *dürfen*, die mit dem Faktum vereinbar sind, dass diese Erkenntnisse von Menschen *als forschenden Subjekten* erzielt worden sind.

естественнонаучному - мозг не «мыслит». С другой стороны, разум «не доволен» этим онтологическим дуализмом, который раскрывается в самом мире, допущение объективного мира наталкивает нас на монистическое описание. Пока мы вынуждены исходить из того, что нельзя разрешить данную дилемму путем редукционистски действующей нейтрализации духа<sup>24</sup>.

Искомая альтернатива жесткому натурализму состояла бы в теории, посредством которой исследующий дух как бы догоняет свой естественноисторический генезис. Он должен был бы узнавать самого себя в «естественной истории духа»<sup>25</sup>. Сейчас возможно понимать как условия философски описанные под углом зрения эволюции общие структуры жизненного мира, которые с необходимостью должны выполняться для возникновения социокультурных форм жизни, то есть как эмпирические исходные условия ускоренных культурой процессов обучения. Задача заключалась бы в том, чтобы естественно-исторически идентифицировать сочетание свойств, выполняющих данные условия, и объяснить их естественной эволюцией, понимаемой, в свою очередь, как «процесс обучения». Не достает единой теории естественного и культурного обучения, позволяющей присоединить перспективу объяснения «сверху» к объяснению «снизу». Тогда общие структуры жизненного мира, реконструированные рефлексивно, с точки зрения участника,

<sup>24</sup> *Habermas J.* Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lasst sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen? // Deutsche Zeitschrift für Philosophie 54, 2006. Bd. 5. S. 669-707.

<sup>25</sup> Карл-Отто Апель говорит в этом смысле о постулате «самодогонения духа». Петер Яних (Peter Janich 2008, 41) усиливает данное требование, превратив его в методический принцип, согласно которому «естественные науки о человеке» *могут* претендовать только на значимость результатов, совместимых с тем фактом, что данные познания получены людьми, как *познающими субъектами*.

beobachteten emergenten Eigenschaften identifizieren und aus einer empirisch beschriebenen Ausgangskonstellation heraus „erklären“ lassen. Natürlich mxisste sich diese Strategie eines weichen Naturalismus der Gefahr des Ableitens in eine nach-metaphysisch nur notdtirftig drapierte Naturmetaphysik bewusst bleiben.

идентифицировались бы с наблюдаемым эмерджентными свойствами и подавались бы «объяснению» исходя из эмпирически описанного исходного сочетания. Конечно, данная стратегия мягкого натурализма должна осознать опасность скольжения в сторону послеметафизически лишь наспех драпированной натур-метафизики.

*Перевод Дагмар Мироновой\**

\* *Миронова Дагмар* — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории политики факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова.

## ВОПРОСЫ СЛУШАТЕЛЕЙ

1. Не лучше ли для описания взаимодействия миров использовать термин "практика", который сохраняет больше смыслов, содержащих акт и взаимодействие?
2. Согласны ли Вы, что в обыденной практике диалог всегда требует третьей силы для завершения?
3. Вопрос безотносительно к теме лекции, но касающийся Ваших работ. Как Вы считаете, актуальна ли для России разрабатываемая Вами теория конституционного патриотизма? Как Вы относитесь к призывам сформировать цельную прочную гражданственную российскую нацию?
4. Уважаемый профессор Хабермас, каким образом в описанной Вами эволюции философии сказались влияние неклассической физики и создание синергетики?
5. Что есть «философия-без-дефиса» в жизненном мире?
6. Означает ли «претензия на значимость» значимость той или иной точки зрения участников коммуникации?
7. Является ли логика формальной теорией данной онтологии - как, в таком случае, мы можем отдавать предпочтение какой-либо онтологии в принципе?
8. Уважаемый профессор Хабермас, кто из современных философов и социологов у Вас вызывает наибольший интерес?/
9. Насколько значимо для понятия "жизненный мир" то, что реальных языков много и все они разные? Ведь можно считать, что за каждым языком стоит своя картина мира.
10. Можно ли сказать, что «жизненный мир» — это пребывание человека в настоящее время. Без концепций, интерпретаций, воспоминаний и т.д.?
11. Какую, на Ваш взгляд, роль в обществе должен играть философ? Должна ли «философия-без-дефиса» выходить за рамки академической философии и затрагивать умы не философов?
12. Скажите, что Вы считаете будущим современной социологии? Не поддерживаете ли Вы мнения, что современная

## DIE FRAGEN DER ZUHORER

1. Ware es vielleicht besser, für die Beschreibung der Weltinteraktion den Begriff „Praxis“ zu benutzen, welcher mehrere Tat und Interaktion enthaltende Sinne fasst?
2. Sind Sie damit einverstanden, dass man üblich für einen Dialog eine Dritte Kraft braucht - für dessen Abschluss?
3. Die Frage nicht zum Thema Ihrer Vorlesung sondern im Bezug auf Ihre Arbeiten: was meinen Sie, ist die von Ihnen entwickelnde Theorie des Verfassungspatriotismus für Russland aktuell. Wie verhalten Sie sich zur Losung: „einheitliche, starke, bürgerliche russische Nation“?
4. Sehr geehrter Professor Habermas, wie zeigte sich der Einfluss der nichtklassischen Physik und Hervorgehen der Synergetik in der von Ihnen beschriebenen Evolution der Physik?
5. Was ist die "Philosophie-ohne-Strich" in der Lebenswelt?
6. Ob „der Signifikanzanspruch“ Signifikanz der und jener Position der Interaktionsteilnehmer bedeutet?
7. Die Logik ist Formaltheorie jeweiliger Ontologie - wie können wir in diesem Fall im Prinzip irgendeine Ontologie bevorzugen?
8. Sehr geehrter Prof. Habermas, wer von modernen Philosophen und Soziologen interessiert Sie am meisten?
9. Inwieweit ist für den Begriff „Lebenswelt“ die Tatsache wichtig, dass es mehrere reale Sprachen gibt und sie verschieden sind? Man kann doch glauben, dass jede Sprache ein ganz besonderes Weltbild verbirgt?
10. Könnte man sagen, dass „die Lebenswelt“ eigentlich den Aufenthalt des Menschen in der Gegenwart bedeutet. Ohne Konzeptionen, Analyse, Erinnerungen usw.?
11. Was meinen Sie, welche Rolle muss Philosoph in der Gesellschaft spielen? Ob die "Philosophie-ohne-Strich" die Grenzen der akademischen Philosophie überschreiten und den Verstand der Nicht-Philosophen berühren soll?
12. Sehr geehrter Professor Habermas, sagen Sie bitte, was ist die Zukunft der modernen Soziologie? Sind Sie der Meinung,



социальная наука находится в кризисе? Куда идти молодым социологам?

13. Ваша настоящая позиция как философа, человека и гражданина своей страны ко Второй Мировой войне?

14. Идея коммуникативного действия и связанная с ним идея «внутреннего мирового порядка» привела Вас к оправданию бомбардировок НАТО в Сербии. Как Вы сейчас относитесь к этим своим политическим выступлениям?

15. Принимаете ли Вы участие в каких-либо общественных движениях, спорах? Какой позиции Вы придерживаетесь? (Самый яркий пример).

16. Применима ли к процессу модернизации КНР Ваша категория «неоконченный проект»?

17. Проф. Хабермас, насколько я понял, главное Ваше понятие в обосновании жизненного мира - понятие коммуникации. Каково Ваше отношение к понятию практики, в частности в его марксистском понимании? Не будет ли понятие жизненного мира наиболее полным при его интерпретации на основе практики?

18. Каково Ваше отношение к последним событиям в объединении Европы (ратификации Лиссабонского договора)?

19. (проф. Миронову В.В.) Будет ли представленный нам перевод доклада представлен на сайте факультета?

20. Расскажите о своём отношении к романтизму. Какую научную ценность Вы приписываете романтизму? Расскажите, пожалуйста, каким Вы видите (представляете) Фуко. В чём Вы можете с ним согласиться и с чем поспорить?

21. Уважаемый философ, если исходить из понимания сегодняшней философии как философии культуры, то при переходе к постиндустриальному уровню развития меняется ли на Ваш взгляд функция культуры, социальная, в частности. Большое спасибо.

22. Можно ли говорить о современном государственном управлении как о некой постмодернистской игре государства, общества и человека?

23. Какое место занимает марксизм в философской традиции?

24. Если я правильно понял «картина мира» - это некий аналог «жизненного мира», находящийся в нём, однако

dass die moderne Soziologie in einer Krise steckt? Wohin müssen sich junge Soziologen begeben?

13. Wie verhalten Sie sich wirklich als Philosoph, Mensch und Bürger Ihres Landes zum 2. Weltkrieg?

14. Die Theorie des kommunikativen Handelns und die damit verbundene Theorie „der inneren Weltordnung“ führte Sie zur Rechtfertigung des Bombenangriffes der NATO in Serbien. Wie verhalten Sie sich jetzt zu Ehren solchen politischen Reden?

15. Beteiligen Sie sich an irgendwelchen Bewegungen, Debatten? An welcher Position halten Sie fest? (Das hervorragendste Beispiel).

16. Herr Jürgen, konnte man im Bezug auf den Modernisierungsprozess der Volksrepublik China Ihre Kategorie „das unvollendete Projekt“ anwenden?

17. Herr Habermas, soweit ich verstanden habe, Ihr Hauptbegriff in der Begründung der Lebenswelt ist der Begriff der Kommunikation. Wie verhalten Sie sich zum Begriff Praxis, insbesondere in marxistischer Einsicht? Ware der Begriff der Lebenswelt am komplettesten bei seiner Interpretation aufgrund der Praxis?

18. Wie verhalten Sie sich zu den letzten Ereignissen in der Vereinigung Europas (Ratifikation des Vertrages von Lissabon)?

19. Zum Herr Mironow W.W Wird die Übersetzung auf der Webseite der Fakultät präsentiert?

20. Erzählen Sie von Ihrem Verhalten zur Romantik. Welchen wissenschaftlichen Wert hat Romantik Ihrer Meinung nach? Erzählen Sie bitte, wie stellen Sie sich Foucault vor. In welchen Momenten stimmen Sie ihm zu und worüber konnten Sie mit ihm polemisieren.

21. Sehr geehrter Philosoph, wenn man aus der Auffassung der gegenwertigen Philosophie als Philosophie der Kultur ausgeht, ändert sich Ihrer Meinung nach bei dem Übergang zum postindustriellen Entwicklungsstand die Funktion der Kultur, die soziale Funktion insbesondere? Danke sehr.

22. Konnte man von der gegenwertigen staatlichen Verwaltung wie von einem gewissen postmodernen Spiel des Staates, der Gesellschaft und des Menschen sprechen?

23. Welchen Platz nimmt Marxismus in der philosophischen Tradition?

24. Wenn ich es richtig verstanden habe, ist „das Weltbild“ ein gewisses Analogon „der Lebenswelt“, in ihm impliziert, aber

«картина мира» лишена свойства быть интерсубъективной. Самой тяжёлой частью доклада было доказать возможность шага от отсутствия всякого понимания «другого», всякого дискурса к жизненному миру в его интерсубъективности (в том числе моральной). Доклад может быть понят сквозь призму ступеней, которые Хабермас описывает в своей книге «Моральное сознание и коммуникативное действие» по Кольберну и Пиаже. Иными словами, есть некое соответствие:

До-конвенциональное П Конвенциональное • Пост-конвенциональное

Картина мира п Научная картина мира D Жизненный мир  
Повседневный мир

Самый сложный переход в книге осуществляется через парадокс Апеля. Как данный переход, который кажется невозможным, осуществляется в докладе?

25. По Вашему мнению, сохраняет ли сегодня модерн способность к критике собственных оснований? Не превратился ли сам он в «миф», в «традицию»?

26. Проф. Хабермас, как Вы считаете, современное «общество потребления» в бодрийеровском понимании требует изменений в понимании коммуникации, т.е. должна ли быть фильтрация информации в процессе коммуникации между индивидом и государством, индивидом и группой людей. Если да, то как она должна воспроизводиться, в какой форме?

27. Какие условия, кроме семантики языка, требуются для проявления жизненного (внутреннего) мира в науке? Возможно ли вообще в сегодняшнюю эпоху эстетика в науке?

28. Считаете ли Вы обоснованной теорию Хантингтона о «столкновении цивилизаций»?

29. Сейчас достаточно популярны идеи американского лингвиста и философа Хомского, который считает, что в основе всего человеческого восприятия лежит некоторая универсальная грамматика. Американский философ Хаузер распространил эту идею на мораль, т.е. он доказывает, что все

„das Weltbild" kann nicht intersubjektiv sein. Am schwersten im Vertrag war die Möglichkeit des Schrittes vom Mangel an jeglicher Verständigung des „Anderen", an jeglichem Diskurs zur Lebenswelt in ihrer Intersubjektivität (unter anderem auch moralischer) zu beweisen. Der Vertrag kann durch Stufenprisma, welche Habermas in seinem Buch „Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln" nach Kohlberg und Piaget beschreibt, verstanden werden. Das heisst, es gibt eine gewisse Übereinstimmung:

Vorkonventionell	DKonventionell	DNachkonventionell
Weltbild	DWissenschaftsbild	LiLebenswelt

### Alltagswelt

Der schwerste Übergang im Buch erfolgt mit Hilfe vom Paradoxon von Apel. Wie verwirklicht sich dieser Übergang, welcher unmöglich scheint, im Vertrag?

25. Was meinen Sie, ist heutzutage die Moderne immer noch fähig zur Kritik eigener Grundlagen? Ob sie selbst in die "Mythe", „Tradition" verwandelt ist?

26. Herr Habermas, was meinen Sie, fordert die moderne „Konsumgesellschaft" nach Baudrillards Begriffen Veränderungen in der Auffassung der Kommunikation, d.h. sollte es vielleicht Informationsfilterung im Kommunikationsprozess zwischen dem Individuum und dem Staat, dem Individuum und einer Personengruppe geben? Wenn ja, dann wie soll diese Informationsfilterung erfolgen, in welcher Form?

27. Welche Bedingungen, ausser Semantik der Sprache, sind für die Aufierung der Lebenswelt (der inneren Welt) in der Wissenschaft erforderlich? Ist heutzutage überhaupt die Ästhetik in der Wissenschaft denkbar?

28. Halten Sie die Theorie des „Zusammenstosses der Zivilisationen" von Huntington für berechtigt?

29. Sehr geehrter Professor Habermas, heutzutage sind ziemlich populär die Ideen vom amerikanischen Sprachwissenschaftler und Philosophen Chomsky, welcher meint, dass der menschlichen Wahrnehmung gewisse universale Grammatik zugrunde liegt. Amerikanischer Philosoph Hauser hat diese Idee auf

люди имеют некоторую единую исходную структуру морали. Как Вы относитесь к этой позиции?

30. В нашей школе преподается философия для школьников с 5-го по 9-й классы как часть интегративного преподавания культуры народов мира. Например, учащиеся, изучая Древнюю Грецию, сразу изучают её со многих сторон. Эта программа преследует цель дать представление о единой картине мира определённой эпохи. Как Вы думаете, как должно выглядеть образование (преподавание философии для школьников), если ставить цель передачи жизненного мира эпохи?

31. По Вашим словам: "...на смену 'телесной' эксплуатации пришло психосоциальное обнищание, а открытое насилие переросло в господство на основе манипуляций, предполагающих вмешательство в сознание индивидов". В связи с этим возникает вопрос, каким образом может быть построено общество, основанное на доверии в отличие от нынешнего? И второй вопрос, плавно вытекающий из предыдущего, есть ли место феномену "власть" в новом будущем мире (даже если она легитимна)?

32. Ваше отношение к современным интерпретациям философии жизни, неовитализма, органицизма и т.п. Как Вы сами считаете, отразилась ли проблематика этих течений в Вашем миропонимании.

33. уважаемый профессор, как Вы относитесь к Марксу, и есть ли новизна в его взглядах на человека?

34. Кого из русских философов Вы знаете?

35. Кто Ваш любимый режиссёр?

36. Уважаемый профессор Хабермас, Вы были в нашей стране 20 лет назад. Многие изменилось в жизни наших людей в нашей стране. В чём Вы видите эти изменения в жизни нашего общества? Что Вы можете сказать про социологическую науку в нашей стране? Есть ли в ней позитивные изменения? Большое спасибо.

37. Что из комплекса идей Д. Лукача является для Вас наиболее значимым?

38. Профессор Хабермас, что Вы думаете о современном марксизме и его будущем?

Moral verbreitet, d.h. er beweist, dass alle Leute eine gewisse einheitliche Ausgangsstruktur der Moral haben. Was halten Sie von dieser Position?

30. In unseren Schulen wird die Philosophie für die 5-9 Klassler als Teil integratives Unterrichtens der Volkerkunde gelehrt. Zum Beispiel, die Schüler, welche Altertümliches Griechenland erlernen, erlernen es von vielen Seiten zugleich. Das verfolgt das Ziel, eine Vorstellung über das einheitliche Weltbild einer bestimmten Epoche zu geben. Was meinen Sie, wie soll die Ausbildung (das Unterrichten der Philosophie in der Schule) aussehen, wenn das Ziel verfolgt wird, die Lebenswelt der Epoche zu widerspiegeln?

31. Ihrer Meinung nach... "ist anstatt der „körperlichen“ Ausbeutung psychosoziale Verarmung gekommen, und die offene Gewalt verwandelte sich in die Herrschaft aufgrund der Manipulationen, welche die Einmischung ins Bewusstsein der Individuen voraussetzt". In diesem Zusammenhang entsteht die Frage: „Wie konnte man eine Gesellschaft aufbauen, welche im Unterschied zur gegenwertigen auf dem Vertrauen beruht?" Und die zweite Frage, die aus der ersten folgt: gibt es Platz für das Phänomen „die Gewalt“ in der neuen zukünftigen Welt (selbst wenn sie legitim ist)?

32. Wie verhalten Sie sich zu gegenwertigen Interpretationen der Lebensphilosophie, des Neovitalismus, des Organizismus usw.? Was meinen Sie selbst, hat die Problematik dieser Strömungen Ihre eigene Weltauffassung beeinflusst?

33. Sehr geehrter Professor, wie verhalten Sie sich zu Marx? Gibt es was Neues in seiner Einstellung zu dem Menschen? ~

34. Wem von russischen Philosophen kennen Sie?

35. Wer ist Ihr Lieblingsregisseur?

36. Sehr geehrter Professor Habermas, Sie waren in unserem Land vor 20 Jahren. Vieles hat sich im Leben der Menschen in unserem Land geändert. Worin sehen Sie diese Veränderungen im Leben unserer Gesellschaft? Was können Sie über die unsere Soziologie sagen? Ob man von den positiven Veränderungen in der Soziologie sprechen konnte? Danke sehr.

37. Welche Ideen von Lukacs Gyorgy sind für Sie besonders signifikant?

38. Professor Habermas, was glauben Sie an gegenwertigem Marxismus und seiner Zukunft?

39. Какие проблемы сейчас наиболее обсуждаемы в философии? Как Вы думаете, с какими реалиями современной жизни это связано?
40. Каковы границы между публичным и приватным?
41. Уважаемый Ю. Хабермас, скажите, как вы оцениваете теорию „Consensus-Oriental Public Relations" Р. Буркхарта, основанную на Вашей теории коммуникативного действия? Спасибо.
- 42.. Профессор Хабермас, 1) выразимо ли в языке знание о жизненном мире? 2) есть ли познание вне коммуникации?
43. Почему Вы отрицаете парадигму постмодерна? В чём отличие Lebenswelt-а Гуссерля и Хайдеггера?
44. Как Вы определяете такие философские категории как «любовь», «свобода», «счастье»?
45. Что, по Вашему мнению, есть коммуникативный акт? Какова связь коммуникативного акта и дискурса?
46. Господин Хабермас! Согласны ли Вы с тем, что Европа переживает цивилизационный кризис, и если да, то как он может быть интерпретирован философски?
47. Доктор Хабермас! Как Вы относитесь к интерпретации 4 главы «Феноменологии духа» Гегеля Александром Кожевым? P.S. И к другим русским философам (современным в том числе).

39. Welche philosophischen Probleme werden heutzutage am häufigsten besprochen? Was meinen Sie, mit welchen Realien aus dem modernen Leben ist es verbunden?
40. Welche Grenzen gibt es zwischen öffentlichen und privaten?
41. Geehrter Herr Habermas, sagen Sie bitte, wie beurteilen Sie die Theorie der Verständigungs-orientierte Öffentlichkeitsarbeit von R. Burkhart? Danke sehr.
42. Professor Habermas, kann man das Wissen der Lebenswelt in der Sprache aullern? Gibt es die Erkenntnis aufierhalb der Kommunikation?
43. Warum verneinen Sie das postmodernische Paradigma? Wo liegt der Unterschied zwischen der Lebenswelt Husserls und Heideggers?
44. Wie bestimmen Sie solche philosophische Kategorien als „Liebe“, „Freiheit“, „Gltick“?
45. Was, Direr Meinung nach, ist kommunikativer Akt? Welche Wechselbeziehung gibt es zwischen kommunikativem Akt und Diskurs?
46. Herr Habermas, sind Sie damit einverstanden, dafi Europa eine Zivilisationskrise erlebt? Wenn ja, dann wie kann man diese Krise philosophisch interpretieren?
47. Doktor Habermas! Wie verhalten Sie sich zur A. Kozhews Interpretation des vierten Kapitels "Phenomenologie des Geistes" Hegels? P.S. Und zu anderen russischen Philosophen (gegenwartigen auch).



*Научное издание*

Юрген Хабермас

От картин мира к жизненному миру

Jurgen Habermas

Von den Weltbildern zur Lebenswelt

*Перевод Дагмар Мироновой*

Редакционно-издательское оформление  
ООО «Издательство Идея-Пресс»

123056 Москва, Тишинская пл. 6-31

E-mail: [donroot@inbox.ru](mailto:donroot@inbox.ru)

Подписано в печать 08.12.2011.  
Формат 60\*90 У16 • "Бумага-офсетная."  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 8.  
Тираж 1000 экз. Заказ № 5331.

Отпечатано в ОАО ордена «Знак Почета»  
«Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова».  
214000, г. Смоленск, проспект им. Ю. Гагарина, 2.



**Юрген Хабермас**  
немецкий философ  
и социолог,  
профессор философии  
и социологии  
во Франкфурте-на-Майне

Предлагаемый Вашему вниманию доклад «От картин мира к жизненному миру» был прочитан Юргеном Хабермасом на философском факультете Московского университета им. М.В. Ломоносова в ноябре 2009 года в рамках проходящего под эгидой ЮНЕСКО Всемирного дня философии. Публикация доклада сопровождается предисловием члена-корр. РАН, декана философского факультета МГУ В.В. Миронова и комментарием доктора филос. наук, проф. философского факультета МГУ А.В. Назарчука.

ISBN 978-5-903927-16-6



9 785903 927166