

Российская Академия Наук  
Институт философии

**КОММУНИКАТИВНАЯ  
РАЦИОНАЛЬНОСТЬ.  
ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД**

Москва  
2009

УДК 100.2  
ББК 15.1  
К 63

**Ответственные редакторы:**

член-корреспондент *РАН И.Т. Касавин*  
Ученый секретарь – кандидат филос. наук *Ю.С. Моркина*

**Рецензенты**

доктор филос. наук *И.А. Герасимова*  
доктор филос. наук *В.П. Филатов*

К 63

**Коммуникативная** рациональность: эпистемологический подход [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.Т. Касавин, В.Н. Порус. – М. : ИФРАН, 2009. – 215 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0145-7.

«Коммуникативная рациональность» – одно из наиболее дискуссионных понятий в современной философии. Его содержание определяется различными методологическими и эпистемологическими «парадигмами», спор между которыми имеет принципиальный характер и привлекает внимание исследователей во всем мире. В статьях, вошедших в этот сборник, освещены важные аспекты этого понятия, от логико-семантических до социокультурных. Обсуждаются возможности коммуникативной интерпретации эпистемологических проблем и эпистемологической интерпретации проблем коммуникации.

## Введение

Что такое «коммуникативная рациональность»? Разновидность «рациональности», возникающая в коммуникативных актах? Чем она отличается от других, «некоммуникативных» типов рациональности? Не следует ли, отвечая на этот вопрос, идти «от общего к частному», т.е. от понимания рациональности *per se* к тому, что добавит *коммуникация* к этому пониманию? Но такой путь эпистемологического исследования подозрительно схоластичен. То и дело рискуешь попасть в ловушки логических кругов или увязнуть в пустых словопрениях. Попытки формальных определений рациональности еще никогда не приводили к успеху, а только обнаруживали ошибочность сведения этого понятия к каким-то другим – логичности, целесообразности, эффективности и т.п. Ошибочности – из-за тех же набивших оскомину «кругов»: например, рационально то, что эффективно, а эффективно то, что рационально, и так можно без толку и удовольствия вращаться на карусели.

По-видимому, эпистемология, исследующая смысл и содержание этого понятия, должна сойти со схоластических троп и, пробираясь сквозь многообразие ситуаций человеческого общения, пытаться установить их важные сходства и различия, не упуская из виду главную цель: систему понятий, в которой нашлось бы место «знанию», «истине», «объективности», «обоснованности», без чего, собственно, и нет эпистемологии, если всерьез отнестись к греческим корням этого слова.

Между тем дискуссии по проблеме коммуникативной рациональности часто грешат забвением этой цели. Если обратиться к истории проблемы, можно заметить, что она в своей первоначальной форме была сформулирована в отрыве от эпистемологии, возможно, как критическая реакция на избыточную абстрактность последней. Но критика эпистемологии, явная или неявная, в своем полемическом развитии приводила к ее отрицанию или подмене. Хотя задача (по своему внутреннему смыслу) была вполне эпистемологической: как избежать давления со стороны идеалов и норм рационального поведения, навязываемых определенным типом культуры и встречающих сопротивление со стороны реальных агентов этого поведения («актеров»), добывающихся своих целей в совместном действии, но при этом сохранить контроль

«разумности», ограничивающий произвол, крайности волюнтаризма и иррационализма. Все это требовало эпистемологической же проработки, без которой идея коммуникативной рациональности противопоставлялась пониманию рациональности как особого качества мыслительных и деятельностных процессов, возникающего, когда эти процессы отвечают неким критериям (логичность, последовательность, соответствие установленным нормам и пр.), распространенным и признанным определенной культурой. Такой конфликт обедняет и выхолащивает эпистемологию, обрекая ее на постоянное улаживание недоразумений.

Поэтому важно прояснить эпистемологическую «картину» «коммуникативной рациональности», ее отношения с понятием «рациональной коммуникации», а также конкретные особенности, характеризующие рациональное поведение в практических и познавательных ситуациях, в которых результаты деятельности во многом зависят от отношений между «актерами»-коммуникантами. Это означает, что исследованиям рационального, в какой бы сфере они ни проводились, будь то рациональность научного исследования или рациональность бытового поведения, необходимо придать эпистемологический смысл, не соблазняясь простыми решениями, например, отказом от «устаревшей» гносеологии в пользу *научного*, т.е. проводимого средствами специальных наук, анализа конкретных коммуникативных ситуаций или, напротив, пренебрежением последним в пользу умозрительных философских рассуждений.

Современные (зарубежные и отечественные) исследования коммуникативной рациональности разделяются на два главных направления. Одно из них концентрируется вокруг проблемы понимания как *знания смыслов и значений*, составляющих информативную основу рациональных дискурсов. Основной тезис представителей этого направления: коммуникация рациональна, если она следует рациональным правилам, *предваряющим* сам процесс коммуникации. Другое направление выстраивается вокруг проблемы формирования смыслов и значений, а также изменяющихся от одной ситуации к другой правил, выполняемых в коммуникативном процессе. Это направление связано с изучением конкретных условий, в которых этот процесс оказывается возможным и приводящим к его рационализации.

Для первого направления характерны методы логической семантики и прагматики, теории смысла и значения, а также элементы герменевтики. Для второго – тяготение к социологической и социально-психологической методологии и терминологии. В отрыве одного от другого эти направления выглядят антиподами, чем вызывается обоюдная критика. Первое обвиняется в чрезмерной абстрактности и оторванности от реальной коммуникативной практики, второе – в релятивизме и подмене эпистемологии социологией. Вероятное разрешение конфликта между этими направлениями заключается в понимании их как дополнительных друг к другу. Дополнительность здесь понимается в духе идей Н.Бора, как сочетание взаимно сопряженных по смыслу (противоречащих друг другу, если это сопряжение игнорируется) описаний и объяснений культурно-исторической статики и динамики коммуникативных процессов.

Эпистемологическое содержание коммуникативной рациональности для своего раскрытия требует комплекса средств, которыми располагает философская теория познания. В этот комплекс входят как логико-семантические (прагматико-ориентированные) методы анализа значений и смыслов, так и критико-рефлексивные методы исследования процессов обмена информацией, возникновения и закрепления системы эпистемических ценностей в этих процессах. Анализ коммуникативной рациональности ведет к пониманию необходимости реформирования понятийного аппарата эпистемологии вообще и теории рациональности в частности. Оно должно охватить собою как статику, так и историко-культурную динамику рациональности, выявить ее внутренние противоречия и показать, каким образом разрешение этих противоречий открывает перспективу новой (реформированной) эпистемологии, связанной с современным (постнеклассическим) этапом развития науки.

Коммуникативная рациональность при таком подходе выступает как важнейшая характеристика человеческой деятельности – как познавательной, так и практической. Само понятие «коммуникации», будучи предикативно соединено с «рациональностью», указывает на социальную обусловленность процессов, в которых происходит обмен действиями и их результатами. Эти процессы чрезвычайно многообразны, и специфика их так велика, что они могут быть рациональными каждый по-своему (например, разли-

чаясь целями, средствами и оценками деятельности). Поэтому так трудно найти дефиницию рациональности для этого (а priori ничем не ограниченного) многообразия. Разве что мы удовлетворяемся очень тощими и малопродуктивными абстракциями: например, когда локализуем некоторый конкретный вид деятельности, описываем его в терминах «закрытой» системы и довольствуемся тем, что такая система может быть охарактеризована как рациональная, если удовлетворяет очень общему (именно поэтому – неоспоримому) критерию «внутреннего соответствия» элементов деятельности друг другу (частный пример – целесообразность действия). Но как только мы перенесем рассуждение о рациональности в контекст развития или взаимодействия различных «закрытых» систем, непременно потребуется уже не один, пусть даже чрезвычайно общий, критерий рациональности, а целый спектр критериев, причем, вполне возможно, что потребуется и определенная *теория изменения* таких критериев, их признания действующими субъектами и причин, по которым такое признание может сменяться разочарованием и отказом от них. Исследование взаимодействий различных рациональностей становится необходимым условием анализа рациональности как эпистемологической проблемы. Это и есть, на наш взгляд, путь к новой, реформированной эпистемологии.

Такая эпистемология никак не может отворачиваться от обратной связи систем деятельности с физической, социальной и мыслительной средой, из которой деятельность и черпает свои ресурсы, цели и ценности, определяющие ее характер, интенсивность и направление. Способность функционировать в изменяющемся окружении, трансцендировать, переходя на новые уровни развития, – все это свойства деятельности, которая осуществляется во взаимодействии социальных субъектов.

Это взаимодействие рассматривалось как ключ к пониманию рациональности в различных, часто полемически заостренных друг против друга, философских традициях. Бесспорность того факта, что всякая деятельность может и должна рассматриваться в коммуникативном контексте, признавали прагматисты, интеракционисты, экзистенциалисты, феноменологи, марксисты и приверженцы «социальной эпистемологии». Например, по К.Ясперсу, сама философия «коренится в страдании по поводу дефицита ком-

муникации... Именно в коммуникации впервые достигается цель философии»<sup>1</sup>. А философы-аналитики немало размышляли над загадочной фразой Л.Витгенштейна «внутренний процесс нуждается во внешнем критерии»<sup>2</sup> и посвятили поискам этого критерия (или критериев) множество утонченных исследований. Конечно, они ограничивали поле поиска языком, но главное в том, что само требование критериальности указывает на непереносимое присутствие коммуникации (критерий – это всегда нечто такое, относительно чего есть согласие субъектов – принять или не принять, действовать, рассуждать и понимать в соответствии с ним или с чем-то другим). Мысль, да и сознание как таковое, проявляются в коммуникации и даже могут быть поняты как ее продукты. Именно к этому выводу, по-видимому, склонялся Витгенштейн, и это было вполне в духе современных ему научных исследований интеракционистских направлений. Например, Р.Ф.Бэйлс так определял «интеракцию»: «Под социальной интеракцией мы понимаем разговор или поведение, с помощью которого два или более индивида непосредственно общаются друг с другом»<sup>3</sup>. Об интеракции можно говорить уже тогда, когда деятельность одного индивида (подобно раздражению) вызывает действия (реакцию) другого индивида. Эмпирический анализ интеракционного поведения исходит из предпосылки, что действующие субъекты взаимно ориентируются в отношении друг друга с помощью дополнительных ожиданий (определений ситуации, ролевого понимания). При этом предметом исследования являются те нормативные образцы поведения, смысловые символы и коммуникативные техники, которые в каждом конкретном случае влияют на интеракцию, определяя развитие личности и микропроцессы социальных взаимодействий.

Общее место всякого «интеракционизма» (каким бы ни был его теоретический или философский базис) в том, что развитие личности происходит на почве межличностного общения. Вполне естественно, что это привлекает внимание социальных психологов<sup>4</sup>. Они исследуют возможности, используемые субъектами для того, чтобы на основе самоопределения самих себя в качестве *Я* успешно коммутировать с другими. Разумеется, при этом важно различие *Я* и Другого, что оказалось нетривиальной проблемой для теоретиков при всей интуитивной ясности такого различия.

И здесь на первый план вышло понятие коммуникации: *Я* – это то, что обо *мне* думают, как *меня* представляют, интерпретируют *мои* слова и поступки, как *меня* чувствуют другие. *Я* – это мое отражение в «зеркале Другого» (Г.Мид, Ч.Кули и др.)<sup>5</sup>. Если таких «зеркал» может быть сколько угодно, то и множественность различных отражений *Я* в этих зеркалах не должно вызывать удивления. Проблема самоидентичности *Я* снимается с обсуждения, что резко меняет курс эпистемологического анализа. Собственно, это уже и не эпистемология, а ее психологическая «проекция»; другие примеры такого «проецирования» дают исследования социологов (Н.Луман и др.). Сквозь призму таких подходов эпистемологическое *Я* выглядит «устаревшей» категорией, которая, по Г.Миду, обозначает все, что не подверглось рефлексии и зависит от биологической (а не социально-коммуникативной) природы человека. Даже чувственное восприятие, не говоря уже о «рациональности», наполнено содержанием социального опыта. Интеракционизм, таким образом, снимает различие между психологией личности и социальной психологией, социологическими и эпистемологическими характеристиками коммуникативных актов. Даже самосознание и рефлексия (отношение *Я* к самому себе) объясняются в терминах реагирования на собственную деятельность и невербальные формы социальной коммуникации: «Когда мы действуем, мы обретаем связь не только с объектами наших действий, но и с непосредственными обратными воздействиями наших действий на нас самих. Говорящий слушает свой голос вместе с другими»<sup>6</sup>. Обучение языку и коммуникативным навыкам находит объяснение в рамках этого подхода вне связи с воздействием на индивида внешних факторов, но исключительно благодаря социально опосредованному отношению *Я* к самому себе.

Ю.Хабермас, по праву считающийся первым авторитетом в исследованиях коммуникативной рациональности, склонялся к «переводу» эпистемологических понятий на язык, в котором интеракция понимается как синоним коммуникативной деятельности. «Под коммуникативной деятельностью я понимаю... символически транслируемую интеракцию. Она осуществляется в соответствии с обязательно принимаемыми нормами, которые определяют взаимные поведенческие ожидания, а также понимаются и признаются по крайней мере двумя действующими субъектами...



В то время как состоятельность технических правил и стратегий зависит от состоятельности эмпирически истинных или аналитически правильных высказываний, значение социальных норм основано лишь на intersubъективной согласии по поводу интенций и гарантировано общим признанием своих обязательств»<sup>7</sup>. Итак, коммуникативная рациональность – это то, что описывается нормами, признанными и принятыми на основе согласия. Именно так, а не наоборот, и в этом суть дела. Общая схема коммуникации имеет, по Хабермасу, следующий вид: субъект стремится интенционально связать себя с другими, производя эту связь по социальным правилам и, тем самым, оказывая интерактивное влияние на других. И эти правила – это то, что можно назвать коммуникативной рациональностью. Вопрос «рационально ли следовать этим правилам?» просто не рассматривается, поскольку никакой иной рациональности, помимо той, что возникает и удерживается в коммуникациях, нет. По крайней мере, ее нет как объекта анализа, базирующегося на социологических или психологических (или каких-либо иных специально-научных) исследованиях. Это отношение интеракционизма к рациональности так или иначе сквозит в ряде других современных идей и подходов (социальный конструктивизм, «смерть субъекта», тотальность интерпретации, ситуационный анализ).

В сборнике, подготовленном сотрудниками сектора социальной эпистемологии Института философии РАН, читатель найдет разные подходы к обозначенным выше проблемам. Мы не стремились к единству мнений, которое в нынешней исследовательской ситуации было бы лишь искусственным компромиссом. Напротив, свою задачу авторский коллектив видел в том, чтобы осветить перспективы, открываемые различными методологическими и эпистемологическими «парадигмами». Ни одна из них в настоящее время не смеет претендовать на исключительность, но каждая обязана представить максимум аргументации в свою пользу. Критика оппонентов – важное дело, однако это не самоцель, а средство для прояснения собственной позиции. Исходя из этих установок, мы нашли целесообразным включить в сборник материалы дискуссий, ранее частично опубликованных в журнале «Эпистемология и философия науки», в которых некоторые спорные вопросы помещаются в центр внимания.

Безусловно, проблема, вынесенная в заглавие, является одной из важнейших в современной эпистемологии. Мы рассматриваем этот сборник как мощный вклад в ее дальнейшее исследование.

*И.Т.Касавин, В.Н.Порус*

### Примечания

- <sup>1</sup> *Jaspers K.* Einführung in die Philosophie. München–Zürich, 1994. S. 23.
- <sup>2</sup> *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. 580.
- <sup>3</sup> *Bales R.F.* Die Interaktionsanalyse // *König R.* (Hg.) Praktische Sozialforschung II. Beobachtung und Experiment in deutscher Sozialforschung. Köln–Berlin, 1962 (1956). S. 148.
- <sup>4</sup> См.: *Newcomb Th.M., Turner R.H., Converse Ph.E.* Social Psychology. The Study of Human Interaction. N. Y., 1965; *Baldwin J.M.* Social and Ethical Interpretations in Mental Development. London–N. Y., 1897; *Mead G.H.* Mind, Self, and Society. N. Y., 1934.
- <sup>5</sup> См.: *Cooley C.H.* Human Nature and Social Order. N. Y., 1964 (1902).
- <sup>6</sup> *Cooley C.H.* Human Nature and Social Order.
- <sup>7</sup> См.: *Habermas J.* Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt a/M., 1968. S. 62.

## РАЗДЕЛ 1. КОММУНИКАЦИЯ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

В.Н. Порус

### Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии\*

Проблему, обозначенную в заголовке, я представлю в виде оппозиции: «рациональная коммуникация» – «коммуникативная рациональность». Иногда значения этих терминов смешиваются или пересекаются, что приводит к путанице. Но различия между ними настолько важны, что их фиксация может рассматриваться как обозначение рубежа, от которого отправляются главные тенденции развития эпистемологии.

#### Рациональная коммуникация

Говоря формально, этот термин – спецификация термина «коммуникация». О значении последнего написаны трактаты, предприняты попытки построения *общей теории коммуникации*<sup>1</sup>. Эти попытки, сколь бы ни были они различны, соответствуют общему плану: принимается *исходное определение* коммуникации, на его основе конструируется *модель*, которая затем становится основой для расширения, уточнения, конкретизации исходного определения, т.е. построения новых, более содержательных моделей. Так возникает то, что, подражая И.Лакатосу, можно условно назвать «исследовательской программой»; когда построенные таким образом модели сталкиваются с процессами, которые интуитивно

\* Доклад и последующая дискуссия – при поддержке РФНФ, проект 06-03-00301a «Коммуникативная рациональность как эпистемологическая проблема».

считаются коммуникативными, но не подпадают под исходное определение, «трудные» процессы «доопределяются» так, чтобы вводимые уточнения охватывали собой и эти «трудности». Но могут встретиться случаи, когда приходится так расширять смысл термина, что это входит в противоречие с его исходным определением. Можно сказать, что тогда смысл исходного понятия трансформируется, и получается иное понятие, которое заслуживает иного именованя.

Так, Г.Почепцов называет коммуникацией «процесс перекодировки вербальной в невербальную и невербальной в вербальную сферы». Это означает, что обмен значениями выражений некоторого языка совершается в процессе коммуникации для того, чтобы с помощью слов вызвать некоторые действия. Переход от знания значений слов к выполнению некоторых действий не является чем-то само собой разумеющимся, а предполагает выполнение правил, причем, как полагает Почепцов, смыслы этих правил известны до начала коммуникации (их известность считается «априорным» условием самой коммуникации). Всегда ли выполнимо это общее требование, действительно ли «априорно» знание правил коммуникации? Скорее всего, это не так, и часто «ознакомление» с правилами происходит уже в процессе коммуникации, который поэтому можно представить как ряд стадий – от «прото-коммуникативной» до собственно коммуникативной, т.е. отвечающей исходному определению. Чтобы признать правила, т.е. согласиться с неизбежностью их соблюдения, коммуникантам иногда приходится также признать свое неравенство: тот, кто передает сообщение, должен обладать некоторой *властью* над тем, кто это сообщение принимает, властью достаточной для того, чтобы «реципиент» не имел возможности «понимать» переданное «по-своему», переиначивая его смысл. Является ли эта власть априорным условием, также не всегда очевидно. Можно представить такие ситуации, когда отношение власти возникает только в процессе коммуникации и благодаря ему. Далее, не все коммуникации (подпадающие под исходное определение) равны по своей *интенсивности*; например, при недостаточном знакомстве со смыслами сообщений или с правилами коммуникации, а также при неясности вопроса о принудительности этих смыслов и правил, процесс передачи информации и ее перекодировки в действия только до известной степени может счи-

таться коммуникативным (интенсивность коммуникации оказывается условием самого ее существования). В таких случаях называть информативный процесс коммуникативным можно, лишь серьезно расширяя исходное определение, рискуя при этом вообще выйти за его рамки.

Когда говорят о *рациональной* коммуникации, имеют в виду такие ограничения коммуникативных процессов, которые накладываются нашими представлениями о том, что такое рациональность. Но эти представления могут различаться. Например, исходя из одних, можно считать условия коммуникации (императивность понимания смыслов передаваемых сообщений, однозначность связи между знанием этих смыслов и действиями, соблюдение правил коммуникации и т.д.) рациональными, если они подчинены определенным *критериям, разумность которых не оспаривается и признается коммуникантами* априорно.

Исходя из других представлений, рациональными будут те коммуникации, с помощью которых удастся достичь *целей*, выступающих как *общие ценности* для ее участников (успех совместного действия, взаимопонимание, консенсус и пр.); критерии рациональности отнесены к этим целям, контекстуальны, «апостериорны» и могут меняться при переходе от одних коммуникаций к другим. Таким образом, эпистемологическое содержание термина «рациональная коммуникация» может быть сведено к выбору между этими (основными) типами представлений о рациональности, который, как было сказано, сам во многом зависит от того, что понимается под коммуникацией как таковой.

Сравнивая эти типы, замечаем, что они различаются своим отношением к пониманию рациональности как того, что может быть описано, объяснено, исчерпано указанием на некоторые критерии. На крайних полюсах этого понимания – две стратегии: *абсолютистская* и *релятивистская*. Первая – поиск единой и единственной системы критериев рациональности, применение которых не ограничено никакими конкретными условиями. Такая стратегия направлена на определение сферы рациональности, «изнутри» которой можно оценивать действительность, осуществлять ее реконструкцию и критику. В философии науки, например, такая стратегия реализовалась в программе демаркации между наукой и ненаучным (в частности, метафизическим) мышлением. Вторая

стратегия исходит из равноправия различных, даже противоречащих друг другу систем критериев рациональности, выбор между которыми зависит от множества конкретных условий и факторов, влияющих на решения действующих (акторов).

Первая стратегия исторически связана с классической (в частности, трансценденталистской) философией субъекта: границы рациональности совпадают со сферой знания, обладающего универсальностью, необходимостью и истинностью; рациональность – это общая характеристика деятельности (познавательной и практической), ведущей к такому знанию и направляемой им. Вторая стратегия характерна для неклассической гносеологии, в которой характеристики знания признаются относительными, зависящими от конкретных условий его получения и использования. Для этой стратегии выбор той или иной системы критериев рациональности обусловлен внешними по отношению к ней целями и ценностями. Само понятие рациональности определяется через них.

Абсолютистская стратегия не может быть принята без допущений о существовании «последних», «окончательных», укорененных в самом бытии или в свойствах познающего ума оснований рациональности. Без таких допущений она попадает в ловушку *reduction ad infinitum*; если основания рациональности могут *меняться*, необходимо решить вопрос о рациональности перехода к иной рациональности и т.д., до бесконечности. Наиболее серьезный удар по этой стратегии наносит наука в своем историческом развитии, важнейшие вехи которого связаны с пересмотром, сменой критериев рациональности. Поэтому и говорят об *исторических типах научной рациональности*, т.е. признают рациональность исторически относительной.

Это как будто говорит в пользу релятивистской стратегии. Если не оправдывается надежда на отыскание критериев, обладающих безусловной властью над участниками любой коммуникации, то надо взяться за более реальную задачу: понять, какие силы заставляют этих участников считать разумными *вот эти*, конкретные процессы обмена смыслами, влекущего за собой определенность действий. При этом надо признать, что силы эти действуют только в ограниченном коммуникативном пространстве, и за его границами это действие прекращается. Все, на что можно претен-

довать, это – найти такие критерии рациональной коммуникации, которые не подвергались бы сомнению и критике на возможно более обширном коммуникативном пространстве.

К попыткам такого рода относится, например, концепция «формальной рациональности» М.Вебера. Она относится к коммуникативным пространствам, в которых определены критерии успешного действия. Действие считается успешным, если оно достигает цели или способствует ее достижению; соответственно, определяются нерациональные (не достигающие цели) или иррациональные (уводящие от цели) действия. Понятно, что в основе такой концепции лежит априорный образ «разумного актора»: рационален тот, кто правильно соизмеряет свои действия с определенными целями и способами их достижения. В этом смысле образцом рационального действующего может служить робот, управляемый программой, в которой дан конечный перечень целей, необходимых для их достижения действий и запретов на те действия, которые могли бы этому помешать. Границы его рациональности определены программой, а сама программа оценивается как рациональная, если робот успешно работает; она была бы нерациональной, если бы допускала такое поведение робота, которое выходило бы за ее рамки, например, если бы роботу «вздумалось» ставить под сомнение цели, ради осуществления которых он, собственно, и предназначен. Идеальной, т.е. наиболее отвечающей определению «формальной рациональности», коммуникацией можно было считать обмен информацией и командами между техническими устройствами любой степени сложности (включая и такие устройства, которые способны в известных пределах модифицировать свои программы в зависимости от фиксируемых результатов предыдущих действий, или так называемые системы «искусственного интеллекта», способного к «самообучению»).

Интересно, что в рамках коммуникативного пространства, образованного критериями «формальной рациональностью», совершенно нерациональна коммуникация, в которой обсуждалась бы... рациональность этих критериев. Действительно, как можно было бы решать вопрос «рационально ли свести рациональность к целесообразности», если никакой иной рациональности, кроме «формальной», в данном пространстве просто нет? То же самое с

вопросом о рациональности самого целеполагания: ведь способность видеть цель и направляться к ней в этом пространстве выступает как синоним рациональности.

Если такие и подобные им вопросы все же возникают и обсуждаются, то это означает, что коммуниканты выходят за рамки «формальной рациональности» и общаются уже в другом коммуникативном пространстве, относительно которого также возникает вопрос о его границах.

К версиям «формальной рациональности» примыкают такие концепции, в которых рациональность сводится не к одному или нескольким «интуитивно ясным» понятиям (логичность, целесообразность, согласованность и пр.), а к общности «методологических установлений», достигаемой различными способами (например, путем практической проверки действенности тех или иных методологических правил, принципов, соглашений), но в итоге означающей только следующее: по тем или иным соображениям та или иная группа критериев оценки суждений (прежде всего в науке) признается одинаково значимой для всех участников (субъектов) познавательных процессов. Такую систему критериев рациональности Хюбнер называет «интерсубъективной», следовательно, и понятие «рациональность» заменяется «интерсубъективностью»<sup>2</sup>. Можно ли считать последнее более ясным и/или фундаментальным, чем понятие «рациональности»? Этот вопрос оставим без ответа, но заметим, что переключение внимания на интерсубъективность означает изменение философской позиции: «рациональность» утрачивает свои метафизические корни и переходит в разряд понятий, содержание которых пытаются определить чисто методологически с привлечением результатов различных исследований того, как именно происходит формирование общих (в данном историко-культурном контексте) представлений о том, что признавать или не признавать «рациональным» (речь идет об участии в этом процессе историков, социологов, психологов, «когнитивистов» и, конечно, методологов). Так «рациональность коммуникации» становится предметом междисциплинарных исследований.

Как бы то ни было, в таких концепциях критерии рациональности принимаются (или не принимаются) как нечто существующее вне самого процесса коммуникации. Отсюда, разумеется,



трудные вопросы о статусе их существования. Где и как они существуют *до того*, как принимаются именно как критерии оценки? Невозможность точного указания на сферу их бытия – повод встать на путь, намеченный прежде всего Ю.Хабермасом в его концепции «коммуникативной рациональности».

### **Коммуникативная рациональность**

Это понятие специфицирует тип рациональности, не предшествующей коммуникации, а *возникающей* в ней. Просто говоря, коммуникативная рациональность – то, что позволяет участникам поддерживать общение, имеющее определенную целевую направленность, даже в том случае, если по ходу дела обнаруживается, что их смысловые каркасы не общезначимы, что они вступили в коммуникацию, успех которой не гарантирован, но цели, к которым они стремятся, так важны, что ради них надлежит всеми силами стремиться к консенсусу, а для этого надо создавать новые смысловые каркасы (кстати, без уверенности в том, что они пригодятся в дальнейших коммуникациях, т.е. будут обладать каким-то «запасом» прочности и общезначимости). Это, так сказать, весьма «демократическое» понимание рациональности; последняя лишается своей потенциальной или актуальной «репрессивности», она не подчиняет себе коммуникантов, а подчиняется им. Тем самым вопрос о рациональности или нерациональности коммуникации окончательно переходит в плоскость анализа социальных отношений между коммуникантами; понятно, что такой подход к проблеме рациональности привел в восторг прежде всего теоретиков, занятых методологическими проблемами социальных наук. По выражению К.-О.Апеля, «коммуникативная» или «дискурсивная» рациональность измеряется способностью решать проблемы в ситуациях, когда участники коммуникации обнаруживают, что их смысловые каркасы не общезначимы, но продолжают «языковую игру», предъявляя друг другу варианты ее правил, налаживая дискурс, в котором находят свое место различные, но *равноправные* системы аргументации. Принять такое понимание, по Апелю, значит перейти рубикон «сциентистского объективизма» и признать, что «человек является сразу и субъек-

том, и объектом» социальных наук, иначе говоря, что рациональность подчинена *целям и ценностям*, определяясь *решениями* участников коммуникативных актов<sup>3</sup>.

Решительнее других Рубикон переходят как раз те методологи, которые увидели в этом перспективу «трансформации философии». Действительно, анализ дискурсов, в которых рациональность обретает свое виртуальное существование, если и можно назвать *философским*, то только в том случае, если понятие «философии» употребляется в специфическом смысле. В предельном случае от него остается только словесная оболочка, которую почему-то не отбрасывают как скорлупу выеденного яйца, а сохраняют для каких-то надобностей. В соответствии с ней вопрос о том, *что* представляет собой рациональность дискурса, не имеет *определенного* смысла хотя бы потому, что смысл меняется от дискурса к дискурсу. Вместо этого нужно спрашивать, *как* участники дискурса приходят к согласию относительно того, какие способы коммуникации, какие смыслы и связанные с ними действия признаются рациональными. Понятно, что ответ зависит от того, в каких ситуациях происходит дискурс, кто участвует в нем, каковы их цели, какова его интеллектуальная «аура». Например, в ситуациях так называемой «повседневности» рациональность дискурса может быть совсем иной, нежели в ситуации научного экспериментирования или обсуждения теоретических гипотез. Таким образом, анализ дискурсивных *ситуаций* открывает путь к пониманию и оценке *содержания* дискурсов. На этом настаивают те, кто интерпретирует «коммуникативную рациональность» прежде всего как процесс *конструирования* смыслов, описываемый в терминах социологии знания (хотя не только в них). Таковы, например, подходы А.Шюца или Н.Элиаса. Тяготеют к этому и британские «социальные эпистемологи» Д.Блур, А.Голдман и др. С точки зрения Н.Лумана, задача социолога в том, чтобы эксплицировать процесс *отбора* как самих знаний, так и способов их оценки участниками «рациональной коммуникации». Результат экспликации очевиден: отбор совершается вовсе не только (а часто и не столько) в соответствии с какими-то «эпистемическими» (имеющими отношение к истинности или объективности знаний) критериями, а следуя иным, имеющим собственно социологическое содержание, требованиям (например, требованию продолжать дискурс в ситуациях,

когда от этого зависит успешность совместного действия, но нет общих смысловых оснований, вынуждающих принимать решения независимо от воли или взаимной расположенности его участников). Это относится к дискурсам любой природы, в том числе к научным или философским дискуссиям. Более того, эпистемические критерии могут быть переинтерпретированы в социологических терминах: «истинность» понимается как особого рода символический код, применяемый как средство конструирования и отбора знаний в процессах коммуникации; разумеется, такой код не предзадан коммуникации, а является ее продуктом. Следовательно, если у понятия «истина» есть точно определяемый смысл, то это смысл социологический, а попытки перевести его в философский регистр не могут дать ничего, кроме возобновления бесплодных и путаных спекуляций. А.Ю. Антоновский называет конструктивистскую интерпретацию «медиумом коммуникации»<sup>4</sup>, полагая, что именно она связывает социологию с эпистемологией. Я думаю, что такая связь, если и достигается, то обходится эпистемологии дорого: она оказывается не более чем терминологическим привеском к социологии. Иначе говоря, в соответствии с таким подходом социология – понятийная среда, в которой без остатка растворяются эпистемологические понятия, а сама она от этого не приобретает каких-либо новых значимых свойств.

Однако эта цена не кажется чрезмерной многим исследователям. Напротив, они приветствуют погружение старых философских проблем в тигель конкретных научных дисциплин, видя в этом едва ли не единственный способ продления существования самой философии. «Почти все исследователи сходятся в том, что истина не может быть трансцендентальной, что у нее нет независимого, вне-общественного или вне-человеческого критерия, отсутствует абсолютная, удостоверяющая инстанция или критерий истины. При наличии серьезных разногласий все также соглашались с тем, что классическая корреспондентская схема в целом неприемлема и неплодотворна для теории познания, поскольку предполагает наличие *константного* и непосредственно доступного *внешнего мира*. Ибо то, что “интерпретируется” в качестве “внешнего”, является лишь одной из интерпретаций или конструкций, оказывается следствием схематизации, разделяющей внутрисистемные события на внутренние и *как бы* внешние.

Однако схема *внутреннее/внешнее* – внутреннее порождение самой наблюдающей инстанции, и именно поэтому действительно *внешний мир* по самому своему определению является когнитивно недоступным»<sup>5</sup>. Я привел длинную цитату, характерную по стилю и содержащую в себе суть излагаемой позиции. Она в следующем: поскольку абсолютный критерий истины «отсутствует», удалившись из мира познаваемого в мир «когнитивно недоступный» и не подавая о себе никаких вестей ввиду полной их невозможности, постольку *проблема истины*, порождаемая «старой философией», не избавившейся от предрассудков трансцендентализма, – только *иллюзия* проблемы, поддерживаемая специфической (и ошибочной, по якобы *общему* признанию!) «интерпретацией» субъект-объектной дихотомии. Если уже *все* согласны в том, что никакой дихотомии «на самом деле» нет, что никакого «независимого» от субъективных мнений критерия истины и быть не может, то *всем* следует согласиться и в том, что на долю философии выпадает только идти по стопам социологии и выяснять социальные условия, при которых за истину принимается нечто удовлетворяющее всех или, по крайней мере, большинство участников коммуникативных процессов. Это и означает, что философская проблема получает социологический смысл, вне которого о ней нечего сказать, кроме того, что она иллюзорна.

Отказ от оппозиции «субъект–объект» сам по себе ни к чему интересному не приводит, а только погружает в тину разглагольствований по поводу относительности этих понятий или их привязанности к отжившим формам философствования. Понятие «коммуникативной рациональности» как будто открывает более привлекательную перспективу: если рациональность – это то, что *возникает* в коммуникации, а не *предшествует* ей, т.е. является продуктом сознательного выбора коммуникантов, а сам этот выбор (по крайней мере, в таких коммуникациях, цель которых – знание и основанное на знании действие) не может быть произвольным (иначе, например, научные дискуссии нельзя было бы отличить от базарного трепана), то, во-первых, надо признать, что плюрализм рациональностей абсолютно неизбежен, а во-вторых, что именно это и является достоинством, а не недостатком; коммуникативное пространство и есть та среда, в которой осуществляется «сплав субъективности и объективности», т.е. непрерывная выработка тех

смыслов, вокруг которых (хотя бы на время) объединяются до того разрозненные мнения отдельных участников этого захватывающего процесса. Я уже обращал внимание на то, что рассуждения по поводу этого «сплава» часто характеризуются чрезмерной метафоричностью<sup>6</sup>. Если верно, что метафора – мост между различными смыслами, т.е. подозрение, что в данном случае один конец моста повисает над пустотой или неясными мечтаниями. Во всяком случае, можно с уверенностью сказать только одно: либо философам удастся переосмыслить понятия «субъекта» и «объекта», сохраняя за ними значимость и ценность (а следовательно, значимость и ценность фундаментальных идеалов науки – истинности и объективности знания), либо философия обречена на вырождение и конец ее истории не за горами.

### **Философия рациональности как философия свободы**

Абсолютистская стратегия противоречит фактам исторически обусловленного *многообразия типов рациональности*. Она не справляется с подведением этого многообразия под *общее понятие*. Релятивистская – приводит к опустошению понятия рациональности как того, что объединяет различные типы и виды *рациональных* коммуникаций. Так, Н.Луман, на самом деле, мало озабочен понятием рациональности, оно у него выполняет исключительно служебную роль: коммуникация уже потому рациональна (если кому-то угодно держаться за этот термин), что позволяет некоторой социальной системе быть самой собой, т.е. отличаться от окружающей ее среды; если такая цель достигнута, вопрос о рациональности тем и решен, дальнейшие расспросы о том, чем рациональность отличается от нерациональности, бесполезны и даже бессмысленны.

Несмотря на обилие точек зрения, распространенных в современной философии, практически все они вращаются на стержнях этих стратегий. Критика абсолютистской стратегии используется противниками философской классики – от прагматизма и лингвистической философии до постмодернизма. Направляясь против иллюзий универсализма, она якобы придает исследованиям рациональности научность, освобожденную от метафизических

абстракций, в первую очередь, от категории «субъекта», которая замещается социологическими, психологическими, экономическими, политологическими или юридическими, да и какими бы то ни было еще конкретно-научными аналогами. Заодно и философия растворяется в комплексе междисциплинарных исследований, оставив после себя только свое название. Абсолютистская же стратегия – панцирь дон-кихотов, не желающих смириться с исчезновением философии, но беспомощных в столкновениях с новыми культурными реалиями.

Обе стратегии ущербны из-за того, что берутся в изоляции, как «разорванные противоположности», тогда как они могут и должны рассматриваться как дополнительные друг другу стороны исследования рациональности. Рациональная коммуникация обеспечивается одновременно и следованием определенным критериям (нормам, правилам, принципам), и выработкой этих критериев, невозможной без их критики, и установлением консенсуса, и его разрушением, когда того требует продолжение коммуникации. Цели и ценности участников коммуникации, требующие то сохранения критериев рациональности, то их отбрасывания и замены, выступают как ориентиры, направляющие развитие коммуникации и удерживающие ее в рамках культуры. Рациональность сама есть ценность и цель *европейской* культуры (в системе иных ее целей и ценностей, сосуществующих в противоречивом единстве).

В этом смысле проблема «рациональная коммуникация и/или коммуникативная рациональность» является ключевой для определения перспектив современной философии. Повторю: эти перспективы зависят от того, удастся ли философам так определить свою проблемную область, чтобы была ясна исключительная роль философии в этой области, роль, которую не сыграет никакая наука или ансамбль наук, которую вообще никто не способен сыграть, кроме самой философии.

Сегодня философия все больше уподобляется старому Лиру, оставшему с одними претензиями на царствование после того, как все владения раздал своим дочерям. «Но если вся область познания сущего целиком уходит в науку, зачем вообще нужна философия?» – задает резонный и вполне очевидный вопрос В.М.Межуев. По его мнению, философия есть знание человека о собственной культуре, о том, что мы считаем в этой культуре важным и цен-

ным. Это знание не может ни совпасть, ни быть замененным научным знанием, поскольку оно диктуется не опытом, не конвенцией большинства, а является осознанием собственно человеческого отношения к тому, что полагается вечным и абсолютным в данной культуре. Иначе говоря, философское знание – это знание особого рода, оно определяет границы человеческой свободы. Поэтому философия имеет ценность только там, где ценностью является свобода. И утрачивает эту свою ценность, если общество в целом и каждый человек в отдельности в свободе не нуждаются<sup>7</sup>.

Эти, казалось бы, далекие от нашей темы рассуждения все же имеют к ней прямое отношение. Если философия вообще есть размышление об условиях, смысле и формах человеческой свободы, то философское исследование рациональности есть частный случай этого размышления. Он относится к актам коммуникации, поскольку только в них и возникает проблематизация свободы. Не те характеристики коммуникаций (коммуникативного пространства), которые могут и должны устанавливаться специальными научными исследованиями (в том числе и в первую очередь, социологией знания), являются ее предметом, а взаимосвязь между свободой и рациональностью, обладающая, как я пытаюсь показать в своих работах, особой парадоксальностью, – вот собственный предмет такого исследования. Разумеется, оно не может обойтись без того материала, который дают различные науки о коммуникациях (не уверен, что возможна некая *общая теория коммуникации* как синтез этих наук, но речь сейчас не об этом). Этот материал необходим философии для ее собственных мыслительных конструкций. Но сами эти конструкции не сводятся к инвентаризации и сортировке материала (еще хуже, когда они объявляются одним из источников этого материала, когда философию помещают в ряд специальных наук о коммуникациях, заставляя ее выполнять не свойственную ей роль и тем самым делая из нее посмешище). Проблематика аутопойезиса, методологического анализа, социологических, психологических и многих иных штудий входят в философию как «информация к размышлению», но не как само размышление, у которого, как уже сказано, другой предмет.

На мой взгляд, философская перспектива теории рациональности определяется следующим тезисом: рациональная коммуникация и коммуникативная рациональность суть одна и та же

рациональность, но взятая в различных аспектах своего генезиса и функционирования. В основе рациональности – не фиксированный набор неизменных онтологических, гносеологических или аксиологических принципов, а всеобщность и непрерывность процесса преодоления и воспроизведения присущего ей «движущего» противоречия. Оно заключается в следующем: мышление рационально, если способно преодолевать собственную рациональность, *трансцендируя*, «превосходя себя» в иной рациональности, которая также, в свою очередь, будет преодоленной, когда в этом назревает необходимость. И эта непрерывная череда умираний и воскрешений рациональности осуществляется в работе индивидуальных сознаний (носителями которых и являются коммуниканты), поэтому она имеет и экзистенциальное измерение. Это не безличная логика понятий гегелевского типа, но труд человеческого ума и души, без которого всякая коммуникация – это общение кукол со встроенным механизмом, имитирующим работу сознания.

Поскольку это действительно непрерывный процесс, можно сказать, что движение рациональной мысли подобно *свету*. Эта старинная метафора хорошо передает суть дела: у рациональности нет «массы покоя». Или, переводя на другой язык, рациональность есть форма человеческой свободы в сфере познания и действия.

### Примечания

- <sup>1</sup> См., например: *Почепцов Г.* Теория коммуникации. М., 2001.
- <sup>2</sup> См.: *Хюбнер К.* Критика научного разума. М., 1994.
- <sup>3</sup> См.: *Апель К.-О.* Трансформация философии. М., 2001.
- <sup>4</sup> *Антоновский А.Ю.* Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М., 2007. С. 72.
- <sup>5</sup> Там же. С. 73–74.
- <sup>6</sup> См.: *Порус В.Н.* Философия науки и ее синергетическая интерпретация // Грани познания. Наука, философия, культура в XXI в.: В 2 кн. Кн. 2. М., 2007.
- <sup>7</sup> См.: Новая газета. 2003. № 83.



### **О рациональности в структуре коммуникации\***

Владимир Натанович не уточнил понятие коммуникации, считая ее чем-то непроблематичным. Но, может быть, стоит попытаться разобраться с содержанием понятия коммуникации, уточнить ее внутреннюю структуру и встроенность во внешний контекст и уже на этой основе подойти к проблеме ее рациональности? Иначе как отличить рациональность специфически-коммуникативную от рациональности элементарного действия, рациональность познания, мышления и рассуждения от рациональности каких-то комплексных форм поведения? Я попытаюсь «вывести» рациональность из внутренней структуры коммуникации как таковой, при этом не упуская связь проблемы рациональности со спецификой конкретных типов коммуникаций.

Но для начала все-таки попробуем порассуждать и на предложенном уровне *глобальной* или абстрактной рациональности. Существо проблемы видится В.Н.Порусу в противоборстве двух истолкований рациональности, одно из которых предполагает ее ориентацию на абсолютные или априорные критерии. Другое же признает ее критерии релятивными и апостериорными. Я бы усомнился в самой предпосылке рассуждений, определяющей весь драматизм раскола рациональности, а заодно – и пафос автора. Почему, собственно, ориентированность на цели, определяемые ценностями, должна служить критерием именно второго типа

---

\* Материал подготовлен при поддержке РФФИ № 09-06-00322-а, а также при поддержке РГНФ, грант № 07-03-00308а.

рациональности – рациональности релятивистской? С моей точки зрения, как раз наоборот, именно ценностная определенность цели как признак убежденности в единственности, в абсолютности, в непреходящем характере того или иного типа поведения, и согласованное с этой убежденностью, т.е. «должное», поведение предполагает рациональность абсолютную. Как раз принятие ценностных систем, неважно, подразумевается ли под ними ценность *денег, истины, закона, власти, интимных отношений*, и вытекающая ценностная мотивация поведения, делает поведение абсолютно заданным этими ценностями.

Так, предпринимательская деятельность будет рациональной лишь в том случае, если максимизируется прибыль и оптимизируются издержки производства, и таковая шкала рациональности абсолютна в том смысле, что не учитывает прочие ценности, а если таковые и учитываются, то в этом случае мы просто-напросто сталкиваемся с другим типом деятельности, пусть даже ее агентом и остается тот же самый предприниматель. В этом смысле любая формальная рациональность, или целерациональность, всегда остается и ценностной рациональностью, ведь, по Веберу, чистые идеальные типы существуют лишь аналитически, будучи перемешанными в социальной реальности. При этом такая «экономическая рациональность» ничуть не релятивизируется и с точки зрения внешнего наблюдателя – скажем, ученого-социолога, рациональность которого, конечно, определена другими факторами, истинностью, непротиворечивостью и ценностью именно *нового* знания. Но было бы странным заявление, что предприниматель ведет себя не рационально или иррационально, если не учитывает ценности, разделяемые ученым сообществом. И ученый, и предприниматель способны зафиксировать чужие ценности и в этом смысле явно признать универсальность рациональности чужого поведения. Итак, я делаю вывод, ценностно-целевое определение рациональности вовсе не свидетельствует о его релятивности, но, как раз наоборот, говорит об априорности и абсолютности рациональных критериев, освещенных ценностями.

Риску заострить свой тезис. Релятивистской рациональности не может быть *ex definitione*. То, что перестало быть рациональным с точки зрения какого-то наблюдателя, скажем, физика, нашего современника, по отношению к системе взглядов прошлых,

скажем, к системе Птолемея, не следует истолковывать как *смену* критериев рациональности, а скорее надлежало бы оценивать как переход от нерациональных, ошибочных взглядов с точки зрения *современника и данной современности* к истинно рациональному знанию. Рациональность в этом смысле, хотим мы того или нет, привязана к точке зрения некоторого данного современника, ведь современность – это единственное, о существовании чего можно рассуждать с высокой степенью уверенности, и именно поэтому его и называют «настоящим» в отличие от как бы «ненастоящих» прошлого и будущего. И точка зрения представителя той или иной современности всегда будет задавать абсолютный в данный момент критерий рациональности.

В основании различения *рациональное/нерациональное* в этом смысле лежит временная дистинкция *современное/несовременное*, составляя, таким образом, ее *необходимое* условие: все, что, отвечает современному знанию, то и рационально. Но есть и *достаточное* условие коммуникативной рациональности, коим и является уже указанная ориентированность на разделяемые тем или иным сообществом коммуникативные ценности, выражающие принадлежность дискурсу, т.е. разделяемым каким-то коллективом принципам интерпретации, какому-то обособившемуся типу коммуникативной практики или общения.

Очевидно, что обособившихся типов общения, или коммуникаций, существует столько же, сколько типов рациональности. В контексте общения в рамках научного дискурса, ориентированного на ценность истинного, достоверного, непротиворечивого знания, рациональным является вклад участника коммуникации (например, научная статья, доклад, гипотеза, теория), также ориентированный на эту ценность, учитывающий критерии научности. Участники политического общения подчиняют свои коммуникативные вклады, т.е. политические решения, ценности власти. Каждое политическое решение должно учитывать возможности усиления своей и возможности чужой власти, что, в свою очередь, и является критерием рациональности.

Но здесь мы говорим лишь о внешней, или системной рациональности. Ведь определяя рациональность через ее принадлежность к обособившемуся типу и задаваемые им правила коммуникации, мы не учитываем некую «рациональность вообще».

Мы не учитываем то, что может быть названо рациональным применительно к любому акту коммуникации, безотносительно к его принадлежности к большим обособившимся системам общения – науке, любви, религии, хозяйства, искусства и даже медицины и спорту. Очевидно, чтобы дать характеристику рациональности вообще, надо как-то зафиксировать и коммуникацию вообще, общение вообще.

В скобках я бы хотел уточнить понятие рациональности, принятое в теории социальных систем. Под рациональностью подразумевается способность систем, обладающих рефлексией, к самонаблюдению, т.е. к восприятию себя самих не просто как сменяющихся коммуникативных одномоментных событий (решений, платежей и т.д.), а как некоторой целостности, отличной от внешнего мира, и фиксирующих не только себя и мир, но и само различие между ними. Рациональность с системно-теоретической точки зрения не есть способность просто воспроизводиться и продолжать автопоэзис, а фиксировать свою отличность (например, распознавать сами коммуникативные средства – власть, любовь, истину, которые и делают возможным обособление некоторого специфического типа коммуникации), и главное – сопоставлять эти свои и чужие коммуникации, в итоге постигая, что системные средства наблюдения или коммуникации не являются чем-то необходимым и единственно возможным. Рациональность системы означает способность дистанцироваться от своего собственного средства наблюдения и выдвигать *предположения о будущем*, т.е. о том, что бы случилось, если бы оно было иным (скажем, политическая система коммуникаций способна подвергать рефлексии некую возможность, где политические решения регулировались бы не кодом власти, а скажем, кодом денег (коррупция), или кодом личных предпочтений. Здесь коммуникативная система словно сталкивается с реальностью, ориентируясь на иные коммуникативные миры и только поэтому может самокорректироваться и вытеснять из себя чужие средства коммуникации, но именно через их рефлекссию. Это, безусловно, не отменяет факта чудовищного *дефицита рациональности* в современном обществе, связанного, в первую очередь, с закрытым характером сознания как внешнего мира социальных систем. Производимые социальной системой воспитания воздействия на миллиарды сознаний (насаждаемые ею

компетенции, мотивации и способы поведения систем личности) уже по определению не могут контролироваться коммуникативно, т.е. с помощью какого-то специфического медиума наблюдения или коммуникации. Система образования и воспитания есть единственная система, которая имеет в качестве функциональной области трансформацию и воспроизводство не самого общества, а личности, сознания, т.е. сферы, куда коммуникации дорога закрыта дефинитивно. Собственной задачей образовательной коммуникации не является оптимизация и воспроизводство самой этой коммуникации, поиск коммуникативного консенсуса. Поиск мотиваторов, заставляющих учеников принимать коммуникацию, предлагаемую преподавателем, бессмыслен в этих условиях. У учителя нет генерализованных ожиданий, что коммуникация будет принята автоматически, он ищет формы дополнительного, внешнего для системы стимулирования. *Другими словами, основная причина дефицита рациональности в современном обществе вытекает из того, что в образовании нет символических средств, мотивирующих и оптимизирующих коммуникацию, таких как власть в политике, истина в науке, деньги в экономике.* Эта система образования досталась нам в наследство от первичных форм социальной дифференциации – от интерактивного, т.е. непосредственного, общения, от семейных и цеховых форм коммуникации, т.е. недалеко ушло от традиционных форм социализации, где еще отсутствовала системная рефлексия как базовое основание рациональности.)

Феноменологически, или, так сказать, фенотипически, мы можем представлять коммуникацию всего лишь как письменный, устный и другие типы разговора или диалога. Проблема же в том, чтобы распознать внутреннюю структуру общения, элементы, из которых выстраивается акт общения. Если мы знаем внутреннюю структуру общения, то можем поставить вопрос и о рациональности применительно к каждому элементу, входящему в любую коммуникацию.

Первой составляющей коммуникативной структуры является экспрессия или знаковая манифестация коммуникации. Любая коммуникация состоит из экспрессивного начала. Только это позволяет коммуникацию как-то воспринимать, и только в этом состоит ее эмпирически-фиксируемая реальность. Сообщение можно прокричать, можно прошептать, можно использовать вербальные

или невербальные формы. Речь на этом уровне идет о проблеме рациональности той или иной коммуникативной экспрессии. Выбор типа экспрессии эволюционно шел в направлении отказа от жестового общения, т.е. от общения через восприятие чужого восприятия (так, животное встает в угрожающую позу и по чужой реакции на свою собственную позу усиливает или ослабляет свою собственную реакцию). Эти формы экспрессии хотя и сохранились, но оказались эволюционно менее успешными, нежели экспрессия вербальная. Только в этом смысле вербальная экспрессия более рациональна, чем невербальная.

Эволюционным преимуществом вербальной экспрессии, или языка, стало обогащение коммуникации новым элементом – интерпретацией, т.е. последующим и независимым от экспрессии преобразованием посланного манифеста. Все, что сказано, может быть проинтерпретировано, между тем как раньше угрожающая поза как знак угрозы и сама угроза как смысл угрожающей позы совпадали в пространстве и времени. Где была поза, там была и угроза.

С появлением языковой экспрессии коммуникации, последняя раздвоилась на непосредственное проявление или знаковую манифестацию коммуникации, т.е. собственно речь, и интенции манифестирующего, которые образовали собственную закрытую, или субъективную реальность. Основным приобретением в степени рациональности явилась возможность уточнения, т.е. возможность задать вопрос и уточнить интенцию, смысл сказанного. Ведь вне языка не было возможности как-то специфицировать или проблематизировать смысл телесной манифестации сообщения. Рациональность на этом уровне *есть проблема смысловой интерпретации*. Любая коммуникация теперь сталкивается с проблемой того, насколько рациональна интерпретация произнесенного. Именно на этом уровне возникает второй элемент коммуникативной структуры: *ин-формация*, т.е. придание некоторой определенной формы некоторой телесной или знаковой экспрессии или манифестации коммуникации.

Очевидно, однако, что интерпретация как выявление внутренней интенции, собственного смысла сказанного безотносительно к его экспрессивной форме крайне проблематична, причем именно в силу возникающей раздвоенности коммуникативной экспрессии (речи) и потока сопровождающих эту речь переживаний, замкну-

тых в сознании произносящего. Вследствие этого встает ключевая проблема рациональности коммуникации, проблему связи сознания и речи. Иначе говоря, основной проблемой рациональности коммуникации является проблема сравнения гипотетических интенций участника коммуникации и манифестируемых им знаковых форм. Речь здесь идет о проблеме понимания как третьего элемента коммуникативной структуры. Каждая коммуникация должна решить ключевую для себя проблему – соответствует ли одно другому, скрытые мотивы и знаковые формы, выражающие эти мотивы. Если коммуникация решает эту проблему, если участники понимают друг друга, т.е. согласуют скрытые от них интенции и наличную речь, коммуникация и является рациональной.

Подведу итог. Внешняя рациональность коммуникации, как правило, зависит от ее принадлежности к тем или иным глобальным формам социальности – к политике, религии, науке и т.д. Данная рациональность универсальна для каждой формы, но и специфична, ограничиваясь рамками этой формы. Внутренняя же рациональность общения не зависит от глобальных форм социальности. Каждая коммуникация решает проблему своей рациональности. Это рациональность, во-первых, выбора той или формы экспрессии или проявления коммуникации. Во-вторых, это рациональность той или иной интерпретации этой знаковой манифестации на предмет выявления внутренних интенций или мотивов. И наконец, в-третьих, это рациональность понимания, т.е. сравнения и понимания различности того, *что* сказано, и того, *для чего* это сказано. Если такая различность зафиксирована, коммуникация понята.

Если участники общения все три выбора осуществили рационально, в соответствии с принятыми стандартами, говорили, когда надо говорить, и писали, когда надо писать, интерпретировали в согласии с принятыми правилами интерпретации, и удачно выявили связь и различность сказанного и его скрытого смысла, т.е. еще и поняли, зачем это было сказано, причем именно в данной форме, а не по-другому, коммуникация является рациональной.

И.Т. Касавин

### Вопрос о первичности\*

Так что же все-таки обладает первичностью и самооценностью – рациональность или коммуникация? Для ответа на него следует, вероятно, определиться по поводу того, *где* происходит данная дискуссия, – в «третьем мире» К.Поппера или в исторически определенном социуме и культуре. В первом случае говорить о самооценности рациональности можно, но лишь в том смысле, что рациональность – одна из важнейших ценностей европейской культуры наряду со свободой, истиной, справедливостью, духовностью. Во втором случае нам нужно учитывать параметры нашей культуры.

В.Н.Порус сожалеет о том, что «...на долю философии выпадает только идти по стопам социологии и выяснять социальные условия, при которых за истину принимается нечто удовлетворяющее всех или, по крайней мере, большинство заинтересованных участников коммуникативных процессов». Однако речь идет не о *редукции* философии к социологии, но об определенной социологизации методологической рефлексии. Это означает, в частности, что абстрактное понятие коммуникации требует постижения сути того, чем является ее особенная форма – коммуникация социальная или культурная. Именно от содержания самой социальности и культуры и нужно отправляться в рассмотрении форм коммуникации.

---

\* Материал подготовлен при поддержке РФФИ № 09-06-00322-а.



Выражение «рациональная коммуникация» вовсе не обязательно предполагает, что рациональность существует до и независимо от коммуникации, подобно тому, как выражение «рациональная философия», например, не требует того, чтобы до и независимо от всякой философии существовала некая вневременная рациональность. Напротив, рациональность только и рождается в лоне философского размышления, рассуждения и коммуникации. Выражение «истинное знание» также не требует абсурдного допущения, что истина существует до и независимо от знания.

В.Н.Порус полагает, что если рациональность – это то, что *возникает* в коммуникации, а не *предшествует* ей, то она является продуктом сознательного выбора коммуникантов. Рациональность действительно возникает в коммуникации, потому что по сути является коммуникативным феноменом, но коммуникация отнюдь не сводится к сознательному выбору и даже не характеризуется им в сколько-нибудь существенной мере. Смысловой обмен между людьми осуществляется стихийно и лишь отчасти вербализуем и управляем. На мой взгляд, основной тезис докладчика обретает фундамент лишь тогда, когда рациональность привязывается к коммуникации, а не рассматривается просто как форма свободы. Стихийная, всеобщая и постоянная коммуникация как свойство, определяющее природу человека, как раз и есть первичная и свободная активность, от которой и производна рациональность как продукт философской рефлексии.

Нельзя, однако, не согласиться с докладчиком, что не в чем-то одном – в критико-рефлексивном промысливании, калькулируемости и выборе, в целесообразности или соответствии социальным потребностям заключена рациональность человеческой деятельности. Это все локальные, конкретно-исторические измерения и ипостаси рациональности, в которых выражается определенная степень сбалансированности экспансии и соразмерности. Всеобщей рациональностью обладает лишь универсальная творческая деятельность реализующего себя субъекта, который прорывает наличные границы, открывает неведомое, но при этом все же остается человеком.

Деятельность с независимым от сознания объектом, вопреки влиятельному заблуждению, нельзя полностью отграничить от общения. Ведь всякая деятельность, использующая социально

сформированные орудия и методы, сопровождается тем самым деятельностью с культурным артефактом, которая представляет собой свернутое, или снятое, общение. Значение коммуникативной природы деятельности было осознано в аналитической философии, идущей от Л.Витгенштейна, и в немецкой социологии, соединившей элементы неомарксизма, феноменологии и герменевтики. Эти концепции, в частности, теория рациональности и коммуникативного действия Ю.Хабермаса и О.Апеля, сегодня изучены достаточно хорошо. Учитывая их уроки, попробуем выделить основные параметры общения, с которыми обычно связывается рациональность, и одновременно обсудить вопрос о возможности рационального общения вообще.

Будем первоначально понимать под общением *обмен деятельностью*, опытом. Тогда необходимо выяснить условия, при которых подобный обмен в принципе возможен. Ведь общающиеся субъекты обладают, как правило, различным опытом (возрастным, профессиональным, моральным и пр.) и затруднены в нахождении «точек соприкосновения». Поэтому первым условием и первым шагом общения будет нахождение (изобретение) предметно-смыслового континуума, общего для данных субъектов («общего языка»). Этот процесс удачно смоделирован в компьютерных программах, предполагающих диалог с машиной на основе ряда «ключевых слов» (команд, имен программ, директорий, файлов и т.п.). Характерно, что нередко программируется и «предел ошибки», в силу которого нельзя использовать бесконечный перебор для нахождения нужного слова. Примером могут служить «персональные ключи» для ЭВМ или «тайные коды» для денежных автоматов: в обоих случаях трех неверных попыток достаточно для блокирования системы. Аналогично и людям приходится иметь в виду «предел доверия»: иной раз в начале знакомства достаточно нескольких неверных фраз, чтобы воздвигнуть друг меж другом непроходимую стену. Негативный опыт поиска «общего языка», так же как и отсутствие опыта, вообще блокируют общение.

Поэтому если мы имеем в виду ситуацию, когда по крайней мере одна из сторон заинтересована в общении, то условие ее возможности составляет ограничение, локализация личного опыта, приспособление его к опыту другого при том, что этот

последний сам является своего рода неизвестной (хотя и самооценной) величиной. Конструирование общего языка представляет, поэтому, процедуру, никак не сводимую к логическим обобщениям с целью нахождения «общих воспоминаний», «общих знакомых», «общих интересов». Началом общения в условиях «тотального незнания» не может быть равноправный диалог в форме вопросов и ответов, предполагающий открытый и отчетливый обмен мнениями.

Таким началом выступает, скорее, некое непроблематизированное повествование на общую тему, позволяющее исподволь, неявно подойти к откровенным формулировкам. Так, в рассказе Бабеля «Мой первый гусь» очкастый кандидат прав, прикомандированный к шестой дивизии Конармии, своим видом и манерой общения обречен на неудачу. Об этом его предупреждают заранее: «Канитель тут у нас с очками и унять нельзя. Человек высшего отличия – из него тут душа вон. А испортить вы даму, самую чистенькую даму, тогда вам от бойцов ласка...» Не будучи в состоянии иначе преодолеть недоверие и презрение солдат, герой совершает нарочито грубую экспроприацию гуся, приказывает старухе-хозяйке изжарить его и тем завоевывает авторитет у конармейцев. Активные и самостоятельные действия героя (убийство гуся) на общей территории (двор), его разговор с известным третьим (хозяйкой) на общедоступном (матерном) языке является своеобразным «рассказом о себе», неформальным «*significulum vitae*», неявно создающим базу общения.

Если обратиться к предельной и в чистом виде не встречающейся ситуации «равноправного общения», когда ни одна из сторон не занимается навязыванием своего опыта другому, то в ней мы обнаружим «симметричное продуктивное общение». Классический пример такой ситуации – история Ромео и Джульетты, представителей враждебных родов, вынужденных силою любви преодолеть прежнее и искать новые способы общения.

Понимающее общение, напротив, совершенно несвойственно таким ситуациям. Субъекты общаются здесь вопреки и несмотря на изначально непреодолимые условия (кровной вражды), благодаря стихийной страсти, не нуждающейся в понимании и возникающей, быть может, вопреки ему, при том, что не существует каких-либо принципиальных интеллектуальных или культурных

преград для понимания. Однако понимание друг друга, понятое как осмысление мира своего партнера, вообще не является необходимым элементом общения; напротив, непонимающее общение – наиболее распространенный вариант сосуществования людей, обычно не ставящих задачу постижения истинных мотивов поведения, чувственных и интеллектуальных способностей, духовных ориентиров другого человека.

Потребность в понимающем общении возникает в основном тогда, когда самоценность духовного мира каждого рассматривается в качестве предпосылки общения. Как правило, в качестве подобных предпосылок выступает нечто иное, скажем, условия общения, личные потребности и цели общающихся субъектов. По крайней мере, в рамках локального опыта деятельности потребности в понимающем общении не возникает, поскольку люди живут в едином историко-культурном пространстве и понятие о субъективности не существует в артикулированном виде.

Универсальный опыт, в рамках которого встречаются разные исторические типы культуры, иногда создает условия, чтобы момент явного несовпадения интеллектуальных и чувственных стереотипов предстал в качестве эмпирического факта сознания. Разрыв в понимании, осознанный, прочувствованный как таковой, является предпосылкой понимания. Что было на уме древних египтян, когда они мумифицировали своих покойников и снабжали их всем необходимым для загробной жизни? Почему их современники в Элладе сжигали тела умерших? Этот вопрос не возникает у нас в связи с современным обрядом погребения, поскольку все мы примерно в равной степени не понимаем его смысла и в основном просто повинемся традиции. Однородная и современная человеку реальность не нуждается в понимании, поскольку составляет контекст его жизни. В этом смысле понимание противоположно жизни; интерпретация иной культуры или духовного мира – это форма их искусственного воскрешения как своего иного, чужого; становящегося, но никогда до конца не ставшего своим. Понимание прекращается с окончательным преодолением разрыва культур: «Любящие не смотрят друг другу в глаза», – афористично описал эту ситуацию один психолог.

Таким образом, мы попытались понять рациональность общения не просто как осознанный процесс, базирующийся на понимании грамматики и смысла слов употребляемого языка, как это принято в некоторых концепциях аналитической философии. Понимание – это, скорее, способность контекстуализации речи и текста, исходя из некоторой культурной традиции. Тогда рациональность предстает в форме дискурса и диалога, реализующих собой коммуникативные правила и фундаментальные условия коммуникации данной культуры.

Н.М. Смирнова

## Коммуникативная рациональность и жизненный мир человека\*

Европейская культура переживает период кризиса рационального мышления. И попытки «удержать» рациональность в мышлении и практике, пусть и ценой «девальвации» ее классических идеалов, сегодня востребованы, как никогда. В ответ на эту культурную потребность в наш философский тезаурус вошли «рациональность повседневности» (И.Т.Касавин), «мягкая рациональность» как результат размывания границ между *episteme* и *doxa* (В.Г.Федотова), «открытая рациональность» развивающегося научного знания, которая, в отличие от «закрытой», не предполагает четко эксплицированных критериев (В.С.Швырев). Этой же потребности отвечает полемически заостренная статья В.Н.Поруса.

Но «интеллектуальная страсть» (М.Полани) к предмету, как и страсть вообще, чревата «зачарованностью своим объектом», а потому нередко побуждает к крайностям. Статья В.Н.Поруса открывается утверждением, что рациональность коммуникации и коммуникативная рациональность не только различны, но и «различия между ними настолько важны, что их фиксация может рассматриваться как обозначение рубежа, от которого отправляются главные тенденции развития эпистемологии». Но, проанализировав эти тенденции (абсолютистскую и релятивистскую), автор в завершении статьи признает, что «рациональная коммуникация и коммуникативная рациональность *суть одна и та же рациональ-*

---

\* Грант РФФИ № 09-06-00023а.

ность (курсив мой. – Н.С.), но взятая в различных аспектах своего генезиса и функционирования». В итоге автор приходит к утверждению, что «мышление рационально, если способно преодолевать собственную рациональность, трансцендируя, “превосходя себя” в иной рациональности, которая также, в свою очередь, будет преодоленной, когда в этом назревает необходимость».

В целом же рассуждения В.Н.Поруса остаются в рамках жесткого, структурно-функционального подхода к пониманию коммуникации как социального действия, детерминированного ситуацией. Однако не следует забывать о том, что «формальная рациональность», в терминологии М.Вебера, подверглась обоснованной критике в поствеберовской социологии. И вот почему. М.Вебер принял изолированное социальное (субъективно осмысленное и ориентированное на Другого) действие за исходную клеточку своей «понимающей» социологии. Субъективный смысл действия молчаливо предполагался инвариантным, т.е. неизменным на протяжении всего процесса исполнения действия. Но в пролонгированных и коммуникативно опосредованных действиях субъективный *опыт* исполнения действия, как правило, приводит к корректровке исходного субъективного смысла. Кроме того, исходный проект, основанный на социально-типизированных представлениях, не в состоянии заранее учесть всех эмерджентных факторов, неизбежно возникающих по ходу исполнения действия. Поэтому веберовское действие представляется целерациональным лишь *ретроспективно*. Сам же процесс исполнения неизбежно включает в себя возвратные движения на основе проб и ошибок, корректровки предварительных результатов, т.е. представляет собой, в терминологии Э.Гуссерля, *акт прерывистого синтеза*. Сказанное в полной мере справедливо и в отношении речевого действия, в котором продолжение разговора определяется не только исходным замыслом (темой), но и непрерывно корректируется на основе «обратной связи» – коммуникативной реакции партнера.

Основной массив повседневных социальных коммуникаций осуществляется с использованием естественного языка. Им трудно приписать жесткие, «априорные» когнитивные паттерны. Столь же трудно ожидать, что коммуникативные партнеры в повседневной жизни смогут абстрагироваться от собственных интересов и станут руководствоваться исключительно принципами Разума.

И на возможное возражение, что повседневные коммуникации отнюдь не исчерпывают собой всего корпуса социальных коммуникаций, можно ответить словами Б.Вальденфельса: «повседневность есть плавильный тигель рациональности», тогда как чистый Разум является изобретением философа.

В.Н.Порус связывает пути дальнейшего развития этой проблематики с углубленной философской разработкой понятий субъекта и объекта. Он полагает, что «отказ от оппозиции “субъекта–объекта” сам по себе ни к чему интересному не приводит, а только погружает в тину разглагольствований по поводу относительности этих понятий или их привязанности к отжившим формам философствования». Но не следует забывать, что именно на пути поиска опосредований этих противоположностей развивались наиболее влиятельные теоретико-познавательные концепции Новейшего времени – кантианство и феноменология. Кант «встраивает» априорные условия возможности постижения «объекта» в когнитивный аппарат «субъекта» (пространство и время, система категорий), тогда как сам объект предстает как реализация априорных когнитивных способностей – чистого чувственного созерцания и рассудка. Э.Гуссерль делает еще более радикальный шаг. Он утверждает, что трансцендентальный предмет (ноэма) дан не иначе, как в формах нашей «схваченности», ноэзы, на которую ранее не обращали внимания («мы видим предмет, но не замечаем процессов его видения»). Таким образом, исходная оппозиция в феноменологической интерпретации предстает как *ноэтико-ноэматическое единство*, конституируемое совокупностью интенциональных актов.

Мне представляется, что важнейшим направлением исследования коммуникативной рациональности является анализ контекстов употребления этого понятия. Ибо максима Л.Витгенштейна «Значение слова есть его употребление в языке» особенно справедлива в отношении понятий развивающихся областей знания, которым трудно приписать фиксированные значения вне «языковых игр», в которых они участвуют. Так, в «Теории коммуникативного действия» Ю.Хабермас связывает понятие коммуникативной рациональности с *жизненным миром человека*. Именно в контексте исследования жизненного мира понятие коммуникативной рациональности только и обретает смысл. Определяя социально-культурную цену социальной модернизации («Модерн – неза-



вершенный проект»), Ю.Хабермас утверждает, что вхождение в индустриальную современность сопровождалось разорением традиционных социокультурных гнезд, т.е. разрушением *структур коммуникативной рациональности* – понимания и ориентации в социальном мире. Социальные изменения, продолжает он, должны осуществляться такими темпами, чтобы человек успел адаптировать к ним свою систему интерпретаций. Поэтому культурным императивом социальной экологии является запрет на насильственное разрушение структур коммуникативной рациональности. Здесь, как видим, коммуникативная рациональность связывается не с общезначимыми правилами коммуникации, формирующимися по ходу взаимодействия, но с куда более тонкой социальной «материей» – *субъективным смыслом* как жизнепрактической основой понимания и интерпретации в социальном мире. Поэтому исследование седиментации и последующей трансформации субъективных значений – важнейшее направление изучения коммуникативной рациональности.

*Е.В. Вострикова*

### **Является ли релятивизм неизбежным следствием коммуникативной рациональности?\***

Различие и даже противоречие между понятиями «рациональная коммуникация» и «коммуникативная рациональность» В.Н.Порус представляет в рамках противостояния двух пониманий рациональности: абсолютистского и релятивистского. Первый термин предполагает, что рациональность выступает как внешнее для коммуникации условие, а второй – что рациональность вырабатывается в процессе самой коммуникации, соответственно, является индивидуальной для каждой коммуникации и определяется условиями, в которых коммуникация осуществляется. Это приводит к тому, что различать между рациональным и нерациональным можно только изнутри самой коммуникации. Невозможность говорить о единых средствах понимания и интерпретации каждой отдельной коммуникации имеет своим следствием релятивизм.

Как мне представляется, во многом сложности как абсолютистской, так и релятивистской позиции связаны с тем, как формулирует эти концепции автор.

Нерелятивистское определение рациональности формулируется автором очень узко: «Границы рациональности совпадают со сферой знания, обладающего универсальностью, необходимостью и истинностью; рациональность – общая характеристика деятельности ведущей к такому знанию и направляемой им».

---

\* Материал подготовлен при поддержке РФФИ 08-06-00483-а.

Такое понятие рациональности становится легко уязвимым для критики, поскольку оно не соответствует большинству своих применений. Так, например, ясно, что рациональность автор понимает в широком смысле – и как научную рациональность, и как рациональность действия, и рациональность коммуникации. И даже если отвлечься от сложностей такого определения (например, целью науки не всегда является достижение «необходимого» знания, а понятие «истинное знание» содержит круг в определении), то понятно, что в философии деятельности такое определение просто не работает. Это объясняется тем, что не все виды действий (и коммуникаций) имеют своей целью получение знания.

С другой стороны, слишком узким является и релятивистское определение рациональности, согласно которому рациональным является то, что способствует лучшему достижению определенной цели. Во-первых, так же, как первое определение ориентировано только на эпистемическую рациональность, это определение ориентировано только на рациональность действия. Эти определения имеют разные области приложения. Само по себе оно не ведет неизбежно к релятивизму. Во-вторых, оно фактически не является определением, а только ставит новую задачу определения смысла «лучший» для каждого случая. Идет ли здесь речь о «самом быстром» достижении цели? По всей видимости, нет. Так, например, достичь цели «стать богатым» можно купив лотерейный билет или устроившись на работу с большой зарплатой, однако, несмотря на то, что первый способ в случае успеха без сомнения является более быстрым, более рациональным является второй. В-третьих, оно действительно является формальным, и по этому определению наиболее рационально действующим субъектом окажется робот или вирус.

Ясно, что предложить определение «рациональности» или «коммуникации», которое было бы достаточно широким, чтобы охватить все случаи употребления этого понятия, но достаточно узким, чтобы быть определением именно этих понятий, нелегко, а может быть и невозможно. Тем не менее представляется все же, что есть некоторая общая идея, которую мы выражаем, говоря, что действие или высказывание является «разумным, соответствует нормам разума».

Даже в области философии действия чаще всего применяется не вышеприведенное веберовское определение в чистом виде, а его усложненный вариант. Это определение в терминах желаний

(намерений) и убеждений традиционно формулируется так: рациональным является действие, которое нельзя объяснить, не обращаясь к убеждениям и желаниям агента.

Такое определение более успешно уже потому, что позволяет избежать возражения, что робот является наиболее рациональным агентом, поскольку оно обращается не к цели самой по себе, а к содержанию желаний. Это определение предполагает, что убеждения или желания действуют не как причины, а как основания для действия. Именно поэтому интенциональность многие философы определяют как «осмысленность», и иногда как «рациональность»<sup>1</sup>.

Однако я предложила бы модифицировать данное определение, т.к. в противном случае рациональным мы должны были бы признать все действия, которые можно объяснить хотя бы в какой-то системе убеждений. Так, например, согласно такому определению, ритуальные пляски, имеющие целью перемену погоды, должны рассматриваться как рациональные действия в системе убеждений определенных индивидов. Как представляется, рациональным следует назвать только те действия, которые совершаются на основании истинных обоснованных убеждений, т.е. на основании знания. Рациональность, таким образом, в широком смысле можно определить как способность применять знания для достижения целей.

Это определение является удачным также, поскольку оно позволяет принимать во внимание (социальный) коммуникативный аспект действия. Кроме мотивов действия для его объяснения должны привлекаться так называемые «намерения в действии», его иллюкативная сила. Действие «выпить вина на празднике» в зависимости от ситуации может быть протестом, любезностью, отречением от религии, ритуалом или флиртом и т.д. Кроме того, это определение можно распространить и на коммуникацию. Акт коммуникации не просто имеет целью вызвать некоторое действие, он сам представляет собой определенное действие.

Заметим, что данная интерпретация не исключает существование ложных рациональных высказываний и даже ложных рациональных убеждений, поскольку связывает рациональность высказываний и убеждений не с их истинностью, а с истинностью других высказываний и убеждений.

---

<sup>1</sup> См.: Деннет Д. Виды психики. М., 2004.

Так, к примеру, ложное высказывание «все лебеди белые» является рациональным в свете истинного убеждения «большое количество примеров в пользу индуктивного вывода и отсутствие контрпримеров чаще всего позволяют заключить о его истинности» до тех пор, пока никто не встречал черного лебедя. Для того чтобы считать действие или высказывание рациональным, требуется не просто, чтобы некоторые убеждения в системе индивида были истинными, а чтобы сам индивид обосновывал свое действие или высказывание истинными и обоснованными суждениями.

Именно эти две базовые идеи – истинности и обоснованности лежат в основании наших представлений о рациональности, как в области философии действия, так и в области научного знания. Расширяя данное определение так, чтобы оно включало в себя научную рациональность, его можно сформулировать так: рациональность – это способность применять или получать знание. Рациональность имеет отношение к пониманию, однако это не значит, что любое действие, осмысленное в рамках определенной коммуникации, является рациональным. Нет противоречия в том, чтобы понять действие или высказывание, но, тем не менее, считать его нерациональным.

Выделив общую идею, лежащую в основании наших представлений о рациональности, мы можем сформулировать задачу, стоящую перед релятивистскими теориями рациональности. отождествить рациональность с осмысленностью, понятностью можно только обесценив понятия истины и обоснованности. Для того чтобы можно было утверждать, что каждый дискурс формирует свою рациональность, требуется релятивистское определение истинности. Когда сторонники релятивистских интерпретаций рациональности не ограничиваются многочисленными примерами, а также некоторыми общими соображениями о роли социального контекста, о правилах дискурса и их власти, а ставят перед собой конкретные задачи объяснения определенных понятий в терминах других понятий, то становится ясным, что релятивизм – это концепция, которую чрезвычайно сложно отстаивать.

Идея о том, что коммуникативная рациональность имеет своим следствием релятивизм, основывается на чрезвычайно сильных допущениях, которые, когда мы их точно сформулируем, очень сложно защищать:

1. Каждая коммуникация *произвольно* формирует свои собственные смыслы и правила их употребления, бессмысленные в контексте другой коммуникации.

2. Эти правила употребления и есть рациональность, другого определения рациональности предложить невозможно.

3. Наука представляет собой не более чем коммуникацию или ряд коммуникаций.

Я соглашусь с тем, что ситуация, в которой рациональность была бы утрачена в философии, была бы катастрофичной. Тем не менее разговор об «утрате» понятия рациональности в современной философии и культуре есть преувеличение. В ответ на цитату о природе истины, приведенную В.Н.Порусом, мне хотелось бы привести другую цитату: «Верно то, что большинство академических философов в англоязычном мире видят под именем “релятивизм” признак теоретического коллапса, и немногие желали бы защищать какую-либо версию этой доктрины»<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> *Chris Swoyer. Relativism // Stanford Encyclopedia of Philosophy // <http://plato.stanford.edu/entries/relativism>*

## РАЗДЕЛ 2. СОЗНАНИЕ, ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И КОММУНИКАЦИЯ

*И.Т. Касавин*

### **Социальные институты и рациональная коммуникация**

Философско-методологический анализ человеческой деятельности показывает<sup>1</sup>, что сама по себе она может быть рациональной *только в узком смысле* в локальном контексте закрытой системы в качестве внутреннего соответствия элементов деятельности друг другу (целесообразность является частным примером этого). Для того, чтобы обосновать рациональность деятельности в более широком смысле, в открытой системе, в контексте развития, необходимо ввести в нее элементы *обмена деятельностью*, т.е. общения. Всякая открытая система предполагает обратную связь со своим окружением, откуда черпаются физические ресурсы, заимствуются цели и ценности. Способность функционировать в изменяющемся окружении, выходить за свои пределы, переходя на новые уровни развития, – все это свойства деятельности, которая осуществляется во взаимодействии социальных субъектов.

Американский философ Дж. Роулз (J.Rowls) предложил концепцию своеобразного общественного договора, претендующую на рационализацию данного взаимодействия на основе понятия справедливости<sup>2</sup>. Что может быть основой социального сотрудничества? Во-первых, этому служат рациональные представления каждого субъекта о собственном благе, формулируемые в виде целей, планов, стратегий поведения и деятельности. Во-вторых, это понимание того, что человек живет в условиях риска и нередко терпит фиаско, сколь бы рациональной его деятельность ни была. Из этого вытекает чувство справедливости, призывающее гаранти-

ровать всем некоторый минимальный успех и социальный статус именно потому, что максимальный гарантировать невозможно: он является всеобщей мечтой и предметом ожесточенной конкуренции, в которой всегда есть проигравшие, причем каждый с легкостью может вообразить себя на их месте. Справедливость – это *требование максимизации социального минимума*, что потенциально идет на пользу всем социальным субъектам. Речь не идет о равенстве, оно недостижимо, и стремление к нему не делает общественные отношения рациональными. Задача в том, чтобы смягчить остроту социальных противоречий между победителями и побежденными, обеспечить относительную мягкость приземления внизу социальной лестницы. Тогда низы будут потенциально способны подняться вверх, а верхи не перестанут идти на предпринимательский риск, без чего невозможно экономическое развитие. Ясно, что понимаемая таким образом рациональность социальных отношений уже предполагает что-то вроде веберовской ценностной рациональности, т.е. предпочтения определенных ценностей демократического общества – ценностей компромисса, консенсуса, рационального дискурса<sup>3</sup>.

Для Ю.Хабермаса и О.Апеля именно последнее понятие рационального дискурса и оказывается в центре внимания, выступая в качестве социального проекта, способного реформировать человеческое общение и общество в целом<sup>4</sup>. В своей концепции коммуникативного действия<sup>5</sup> Хабермас строит идеальную модель коммуникации, которая включает в себя диалогичность, понимание, критическую рефлексию и взаимное стремление к творческому взаимодействию. Достижение социальной справедливости и вообще принятие адекватных социальных решений возможно лишь тогда, когда в обществе ведущую роль играют открытые рациональные структуры общественных (внеправительственных) организаций, занятые обстоятельным, квалифицированным и критическим обсуждением наиболее актуальных и значимых событий и проблем. При этом приоритет отдается не обмену экспертными оценками между учеными-специалистами, но обсуждению, учитывающему все многообразие мировоззрений и форм знания – от науки и техники до религии и повседневности. Критически мыслящий философ, не связанный парадигмой отдельной научной дисциплины, играет в такой дискуссии ключевую роль как чело-



век, способный рассматривать отдельную проблему в совокупном культурном контексте. Вовлечение в орбиту аргументированного, доказательного, логичного, морально ориентированного дискурса все более широких кругов общественности перестраивает общество на рациональных основаниях, смягчает противостояние групп с разными общественными интересами, превращает политическую поляризацию в сотрудничество на благо всего общества.

Коммуникативная рациональность, или рациональность общения обнаруживает свою рационализирующую роль тем, что только она способствует взаимному согласованию деятельности социальных субъектов, вписыванию локальных контекстов деятельности в функционирование общества в целом, в нахождение той *социальной меры*, соразмерности личных и общественных интересов, которая и тождественна справедливому социальному устройству.

## 1. Рациональность социальных институтов

Понятие общественности, открытых социальных институтов играет в концепции Хабермаса важную роль, хотя он не дает его развернутой экспликации. Вообще Хабермаса нередко упрекают в идеализме и морализаторстве именно потому, что он выдвигает некую сверхзадачу, напоминающий утопию социальный проект, а не описывает реальное функционирование общества. Это в значительной степени верно, однако, именно так он и понимает задачу философа. Поэтому и концепция Хабермаса формулируется так, чтобы задать достаточно высокую планку для социального развития, выдвинуть регулятивный идеал, которого нет в действительности, который не может быть непосредственно реализован на практике. Его функция в том, чтобы воздействовать на умы, перестраивать мировоззрение и тем самым способствовать формированию нового типа коммуникации. Из этого понятно, почему описываемая Хабермасом коммуникация не тождественна реальному функционированию социального института – рациональность последнего имеет вполне специфические черты.

Однако и целерациональность как свойство деятельности в локальном контексте, как мы уже упоминали, есть также идеальный тип, почти не встречающийся в чистом виде в социальной

действительности. Таким образом и деятельностный, и коммуникативный типы рациональности предстают как ориентации на две взаимоисключающие, несоизмеримые, дополнительные стратегии в культуре: стратегии закрытой и открытой системы. Можно согласиться с А.В.Кезиным, утверждающим, что в этом проявляется не слабость, но основное правило культуры, связанной со сложными системами, совмещающих в себе элементы открытости и закрытости. Эти стратегии «представляются несовместимыми: мы не имеем готового рецепта для полузакрытой, полурациональной системы»<sup>6</sup>. Поэтому, когда речь заходит об описании социальной реальности, то в фокус внимания попадают не абстрактные категории деятельности или коммуникации, но такие единицы этой реальности как социальные институты. И если посмотреть на успешно функционирующие, адекватные своим задачам социальные институты, то можно убедиться, что именно они, совмещая в себе элементы искусственности (закрытости) и естественности (открытости), позволяют решать социальные проблемы. К этому выводу приводит рассмотрение концепций разных социально-гуманитарных наук – от современных теорий менеджмента и теорий модернизации<sup>7</sup> до теорий войны и мира<sup>8</sup>.

Так, формирование классического научного менеджмента было основано на идее о возможности разработки строго рациональной и совершенной, единственной и универсальной организационной модели<sup>9</sup>. Такая модель была создана и получила название базовой механистической модели. Ее главная ценность состояла в том, что она открывала перспективы применения научного подхода к сложной проблеме управления организациями и привела к ряду практически успешных результатов, в частности, в крупном механизированном производстве. Однако, как выяснилось в развитии теории и практики менеджмента, данная модель содержит существенные ограничения. Ее критика привела к сдвигу методологических основ менеджмента. Было осознано, что не существует единой универсальной модели управления и организации социальных институтов. Фактическому положению дел соответствует плюрализм различных, отчасти пересекающихся моделей – механической и организационной, открытой и закрытой, «продуктовой» и «функциональной», формальной и неформальной, принудительной, утилитарной и нормативной, рациональной, бюрократической, процессуальной,

политической и пр. Тем самым было достигнуто более гибкое, диалектическое понимание природы организаций и их рационального управления, осознана необходимость постоянного выбора и модификации организационных моделей, перехода от сверхзадачи достижения «максимальной эффективности» к более скромной и реальной «удовлетворительности исполнения».

Далее, применительно к теории и практике справедливой войны американский исследователь Н. Фоушин обнаруживает расхождение между двумя главными методологическими принципами принятия решения – принципом вероятности успеха и принципом соразмерности. Это означает, что не только и не столько достижение цели, но относительное соотношение издержек и выгод определяют рациональное решение о начале войны.

Принцип соразмерности включает следующие допущения, которые дают возможность участникам военных действий вести себя разумно<sup>10</sup>. Так, во-первых, при определении того, соответствует ли принципу какая-либо акция или нет, учитываются только ее последствия. Во-вторых, среди всех этих последствий учитываются только те, которые касаются общего *блага* (здесь авторы ссылаются на уже упомянутого Дж. Роулза). И, в-третьих, оценка последствий с точки зрения общего блага остается принципиально возможной.

Примечательно, что все же универсальная рациональность теории справедливой войны ставится под вопрос, располагаясь где-то посередине между чрезмерным оптимизмом и чрезмерным пессимизмом и требуя тщательно учитывать весь комплекс многообразных факторов политической жизни. «Саму по себе концепцию принципа соразмерности как критерия *jus in bello* понять нетрудно, но ее очень трудно применить в конкретных ситуациях. По большей части это обусловлено присущей войне неопределенностью. Довольно часто рациональные расчеты провести очень трудно... Когда этот принцип требует широкой интерпретации, он заставляет нас не ограничивать внимание только на ближайших последствиях наших действий. Соразмерность в *jus in bello* – это принцип с широким диапазоном действия, указывающий на необходимость как можно лучше рассматривать *все* последствия наших действий»<sup>11</sup>.

И, наконец, касаясь смены типов рациональности в ходе модернизации и постмодернизации, В.Г. Федотова разбирает возникающие методологические трудности на пути сочетания коллек-

тивной и индивидуальной рациональности, частных и общего интересов. Здесь приходится вновь обращаться к анализу дилеммы заключенных, а также к теореме К.Арроу, которая гласит, что нет процедуры рационального выбора для пяти условий, суммирующих индивидуальные предпочтения. Проблема социальной рациональности оказывается проблемой согласования интересов в условиях их многообразия и даже поляризации. В особенности эта проблема актуализируется при переходе от одного типа общества к другому, когда, к примеру, приходится сочетать элементы традиционного и индустриального общества.

«При разнообразии интересов и ценностей существует также и множество целей, – пишет В.Г.Федотова. – Умение согласовать их, представить как общие (национальные, государственные, национально-государственные), а также умение не довести конфронтацию частных интересов и целей до раздирающей общество вражды характеризует рациональность современного общества. Происходит рационализация конфликта, позволяющая видеть в нем нормальное явление и даже продуктивные и инновационные возможности... Рационализация конфликта – часть политической культуры Запада, источник его динамики. Рационализация конфликта и есть согласование интересов»<sup>12</sup>. О специальных технологиях достижения консенсуса и компромисса пишет в этой связи А.В.Дмитриев, определяя, в частности консенсус как «приемлемое для конфликтующих сторон решение, в выработке которого все члены группы сознательно и рационально принимают участие»<sup>13</sup>.

Теоретическое осмысление дискуссий по поводу рациональности социальных институтов позволяет сделать некоторые обобщения.

Все социальные общности (социальные группы, сообщества, институты, организации) можно делить на два типа – естественные и искусственные. Первые обычно выступают в форме *социальных ассоциаций* – стихийных продуктов деятельности людей, стремящихся реализовать свои интересы и потребности. Они основаны на принципе добровольного членства, не предполагают жесткой ролевой структуры, формальных отношений власти и управления, поскольку общая цель ассоциации и цели ее членов практически совпадают. Такие объединения, вместе с тем, напрямую зависят от мировоззрения, идеологии и психологии своих членов, а потому не отличаются устойчивостью организационной структуры и,

как следствие этого, эффективностью в достижении долгосрочных целей. Этот недостаток призваны компенсировать *искусственные* социальные общности, которые специально создаются для достижения определенной цели, которая, как правило, не совпадает с целями большинства включенных в нее индивидов. Поэтому их отличает высокая устойчивость к внешним воздействиям, жесткость ролевой структуры, формальность внутренних связей. Мы будем понимать социальный институт как такую социальную общность, в которой неизбежно присутствует, а иногда и доминирует элемент искусственности, но всегда также имеется элемент исторического формирования. Так, к примеру, институт специальных представителей Президента России создан, казалось бы, как специальный инструмент осуществления властной вертикали. Однако даже этот вполне искусственный институт сложился во многом исторически, постепенно, по мере того, как накапливались проблемы, не решаемые в рамках наличной структуры правительства. Таким представителем Президента был назначен Черномырдин для ведения переговоров с Милошевичем накануне американской бомбежки Югославии еще до создания самого института спецпредставителей, хотя к услугам федеральной власти было целое министерство иностранных дел. Позже В.В.Путин взял на вооружение эту практику, и назначение спецпредставителей обрело регулярную основу, стало особым социальным (политическим) институтом, призванным оперативно решать конкретные проблемы (спецпредставители по Чечне, по Калининградской проблеме, по регионам и пр.), не привлекая для этого неповоротливый бюрократический аппарат министерств и ведомств.

«Институты... служат посредниками в отношениях социальных субъектов, *рационально* (курсив мой. – И.К.) упорядочивают и формализуют их, выполняя в обществе роль средств, обеспечивающих относительно устойчивое и предсказуемое протекание процессов взаимодействия и коммуникации между различными социальными единицами (индивидами, коллективами, организациями)»<sup>14</sup>. Автор данного определения использует идущую от М.Вебера идею формальной рациональности, или калькулируемости, для характеристики социального института. Развивая эту мысль, можно сказать, что институт является организационной структурой, способом фиксированной регламентации деятель-

ности и коммуникации на основе их формальной детализации для осуществления эффективного управления. Здесь мы, вслед за К.Поппером, принимаем широкую трактовку понятия «социальный институт» как социально-организационной единицы. Следует при этом подчеркнуть сверхколлективный характер социальной институциональности: это новое качество, несводимое к совокупности социальных ролей, к сумме членов этого объединения. Напротив, это форма *внешней* регламентации, отвечающая определенной социальной потребности.

Рациональность деятельности и общения обретает в социальном институте свою конкретную историческую и социальную форму: процесс социальной рационализации совпадает с институционализацией. Два вектора рациональности – экспансия и мера – и здесь реализуют себя в качестве стремления регламентировать весь социальный организм, превратить его в механизм, с одной стороны, и сбалансировать данный институт по отношению к другим социальным институтам, по отношению к индивиду и природе. В философии науки, к примеру, широко обсуждается проблема соотношения науки и общества в целом. При этом нарушение сбалансированности их отношения, отрыв определенных разделов науки от обыденного сознания, от задач общественного блага приводит к обвинениям в иррационализме науки.

Социологи в течение долгого времени ставили вопрос о природе некоторых социальных институтов независимо от выполняемых ими функций. Так, первоначально даже Р.Мертон считал возможным анализировать науку как социальный институт без учета специфики его продукта – научного знания. П.Фейерабенд, напротив, пытался показать, что агрессивность и вредность науки как социального института состоит в продуцировании особых мифов (данного, истины, рациональности), назначение которых в идеологическом самообосновании, в утверждении господства науки. М.Дуглас, проводя мысль о принципиальном подобии всех социальных образований, стремилась вывести из их структуры свойственные им функции, включая порождаемые ими формы сознания.

Задаваясь вопросом о рациональности социальных институтов, необходимо начать с их генезиса, с поиска соответствующей социальной потребности, которая не может реализоваться никак иначе, кроме как при помощи определенной организации.

Рассматривая такие социальные институты как политическую партию, церковь, школу, университет, общество садоводов, мы увидим, что они возникли на определенной стадии развития некоторой социальной потребности. Некоторый тип деятельности рождается как практика локальной социальной группы, вокруг него возникают особые коммуникативные структуры, и все это первоначально происходит по правилам, которые зафиксированы только в сознании вовлеченных субъектов. Затем данное социальное образование, функционирующее на основе личного общения, начинает осуществлять экспансию на более широкие группы населения. При этом уже не происходит трансляции личных связей, и правила утрачивают свою цементирующую роль. В таком случае возможны три варианта развития: разрушение социальной общности и забвение специфического типа деятельности; превращение социальной общности в эзотерическую группу; формирование социального института, или организации. Первый сценарий осуществился по отношению к средневековому ремесленному цеху, что привело к утрате рецептов выделки булата, изготовления скрипок и пр. Второй реализовался применительно к средневековой магии, которая из широко и повседневно практикуемой деятельности превратилась в сферу интересов замкнутых локальных групп. Примером третьего варианта развития может служить судьба шахмат, сегодня существующих не только как одна из настольных игр, но и как целый набор различных организаций.

Итак, мы будем исходить из того, что успешная экспансия некоторого типа деятельности и соответствующей ему формы общения требует их *рационализации*. Ведь всякая экспансия представляет собой нарушение однажды установленной меры – соразмерности внутренней структуры и внешнего окружения. Такое нарушение должно быть восстановлено для успешного развития, и это происходит в установлении нового уровня соразмерности, в модификации внутренней структуры и отношения с окружением.

В целом конкретное соотношение экспансии и меры определяет характер того или иного социального института. Для *типологии* социальных институтов, так же как и для социальных общностей вообще, применима немодифицированная схема М.Дуглас (см. ниже). В таком случае типу «А» будет соответствовать бюрократический социальный институт, типу «В» – демократический,

типу «С» – тоталитарный, и типу «D» – социальный институт на стадии формирования или распада. Что же касается модифицированной схемы (см. ниже), то она применима для понимания *формирования и динамики* социальных институтов (тип «D»).

Итак, рациональность выступает, во-первых, как способ оценки деятельности в ситуации ситуативного выбора. Именно в данном контексте формулируются такие нормы рациональности как целесообразность, продуктивность, соответствие онтологии или социальному контексту, экологическая валидность. Одновременно рациональность является и свойством деятельности самой по себе: во-первых, как внутреннее отношение (структурное совершенство) и, во-вторых, как отношение между деятельностью и средой (внешняя адекватность)<sup>15</sup>. *Деятельность рациональна, если в ее структуру встроены механизм внутреннего совершенствования и внешней гармонизации. Мера – категория, родовая для рациональности*<sup>16</sup>. *Способность соразмерить себя как наличного со своими возможностями, себя как индивида с обществом, себя как часть природы с природой в целом делает человека как активное, деятельное существо существом рациональным. Уровень сбалансированности отношений деятельности с другими человеческими способностями и окружающим миром – такой же критерий рациональности деятельности, как и ее внутреннее совершенствование.*

Организации и социальные институты, являясь элементарными социальными единицами современного общества риска, преобразуют неопределенность и конфликт в рациональную коллективную деятельность. Именно на уровне социального института *рациональность и проявляется в наибольшей степени как компромисс экспансии и меры, как взгляд на реальную сложность социальных процессов с точки зрения соединения в них закрытой и открытой рациональности.*

## 2. К типологии социальных институтов

К анализу и систематизации форм социальной коммуникации применимы разные методики – в частности, метод *grid-group analysis*, разработанный английским антропологом, ученицей Э.Эванс-Причарда, М.Дуглас. В самом общем виде смысл его та-



ков. М.Дуглас определяет *grid* (решетка – англ.) как «всякую социальную регуляцию, не связанную с принадлежностью к группе»<sup>17</sup>. Д.Блур поясняет, что имеется в виду, говоря, что образец ролей и статусов рассматривается как решетка (т.е. структура. – *И.К.*) внутри социальных границ<sup>18</sup>. Речь идет о степени внутригрупповой дифференциации, которая задается способом общения, принятым внутри группы, ролевой структурой сообщества. Второе понятие – *group* (группа – англ.) М.Дуглас расшифровывает как «опыт ограниченной социальной общности»<sup>19</sup>, или как принадлежность к группе, сознание коллективности. Эти два социальных измерения – внутригрупповая дифференциация и групповая граница – служат М.Дуглас основаниями для классификации типов сознания разных социальных общностей. Отражение слабой или сильной степени выраженности этих социальных параметров в сознании группы и формирует, по М.Дуглас, специфику его содержания.

HG-HG A	HG-LG B
LG-HG C	LG-LG D

Схема 1.

*HG-HG – high grid, high group*

*HG-LG – high grid, low group*

*LG-HG – low grid, high group*

*LG-LG – low grid, low group*

Все социальные общности, таким образом, могут быть поделены на четыре группы. Первая («А») характеризуется сильной внутренней структурированностью и такой же жесткой групповой границей. По М.Дуглас, это «армейский тип». Вторую социальную общность («В») отличает сильная внутренняя структурированность и слабая групповая граница. Это напоминает в принципе открытые для желающих сообщества ученых, спортсменов, художников и всяких профессионалов, не делающих тайны из своей профессии, но требующих квалификации и уважения к элите и

иерархии. В третьей социальной общности («С») на фоне сильно выраженной групповой границы почти отсутствует внутренняя структурность. Она напоминает первобытное человеческое стадо, конфликтующее с другими стадами и не только слабо отличающееся одного индивида от другого, но и вообще почти гомогенное. Наконец, в четвертом варианте («D») перед нами нечто, отличающееся слабой внутренней структурой и слабой внешней границей. Очевидно, что это – социальная группа в стадии распада или преобразования в одну из вышеназванных групп.

Мне приходилось использовать метод *grid-group analysis* в модифицированном и расширенном виде<sup>20</sup>, исходя из сходства используемых в нем параметров с двумя выделяемыми мною формами социальности: «решетка» как форма познавательного общения, или форма внутренней социальности – и «группа» как форма внешней социальности, или социальные условия познания, отражающиеся в предпосылочном знании. Но если Дуглас добавляет к своим параметрам только слабую и сильную степень их выраженности, то я добавляю к этому еще два качественных параметра. Внешней и внутренней социальности предпосылается способность вырабатывать, с одной стороны, и усваивать, использовать социальные смыслы<sup>21</sup> – с другой, то есть обеспечивать собой продуктивную и репродуктивную деятельность. Тем самым в схему М.Дугласа вносится момент социальной динамики.

Различие сфер внутренней и внешней социальности обуславливает специфику смыслов, вырабатываемых в каждой из них. В сфере внутренней социальности, непосредственно связанной с живым познавательным процессом, эти смыслы непредметны, регулятивны, задаются его схемами, нормами и идеалами. Они тесно связаны с субъектом, имеют личностный характер. Внешняя социальность знания – это его наполненность предметными смыслами, говорящими о структуре познаваемой реальности в терминах социальных условий, в которых происходит познание. Порождаемые на этом уровне смыслы intersubъективны, общезначимы, относимы к некоторому объекту. Исходя из этого выделяются четыре ситуации социального производства знания (СПЗ): А) производство социальных смыслов на уровне внутренней социальности; В) использование их на этом же уровне; С) производство смыслов на уровне внешней социальности; D) использование их на этом же уровне.

A	B
C	D

Схема 2.

*A – B – уровень внутренней социальности*

*C – D – уровень внешней социальности*

*A – C – ось потребления*

*B – D – ось производства*

С помощью этой схемы возникает также возможность уточнения вышеуказанной предметной типологии дискурса, как скоро дискурс есть если не безусловный признак, то, по крайней мере, путь к рациональности (Схема 3). Если мы заменяем измерение внутренней структурированности (grid) текстом, а групповую границу (group) контекстом и предписываем каждому из них способность быть выраженным сильно или слабо, то получаем четыре группы. Первая из них (A – high text-high context), отличающаяся высокой внутренней структурированностью текста, одновременно определяется и жесткой контекстуальной, или социальной, привязкой. Это характеризует *политико-экономический дискурс*, использующий рациональные стандарты языка науки и одновременно отвечающий определенным общественным реалиям и социальным целям (политической эффективности, экономической выгоде). Во второй группе (B – high text-low context) также принят специализированный рациональный язык, но контекст универсализируется, расплывается. Это – *научный дискурс*, ориентированный понятиями истины, достоверности, обоснованности и не ограниченный никакими внешними – предметными и социальными сферами.

	High context	Low context
High text	A	B
Low text	C	D

Схема 3.

Третья группа (C – low text-high context) представляет собой *художественный дискурс*. Он характеризуется своеобразием индивидуального стиля, не укладывающегося в унифицированные знаковые стандарты. Одновременно искусство, как выражение исторической эпохи, несет в себе отчетливый контекст, составляющий смысл произведения. И, наконец, четвертая группа (D – low text-low context) обнаруживает близость искусству благодаря субъективности своей языковой артикуляции, а с наукой ее роднит универсальность контекста. Это – *моральный дискурс*, в котором Ю.Хабермас усмотрел родовые черты дискурса как такового. В силу своей неопределенности он представляет собой, по сути, внеинституциональный, или экстрапарадигмальный дискурс, сферу становления (или разложения) всякого дискурса вообще.

При построении подобных типологий нужно учитывать ряд принципиальных ограничений. Во-первых, это касается условного, относительного различия выделяемых типов дискурса, а также и того, что живая деятельность вообще сопротивляется и бежит всякой таксономии. И как только мы начинаем типологизировать дискурс, мы попадаем в ловушку: разговор переключается с дискурса на текст или контекст.

Тип дискурса связан с типом традиций, производных соответственно от ситуации «А», «С» и «D». Ситуации «А» и «С» – это ситуации использования социальных смыслов на уровне внутренней и внешней социальности (интеграция и экстернализация знания); ситуация D имеет дело с иллюзорным производством социальных смыслов на уровне внешней социальности, то есть это в сущности ситуация «В», понятая с точки зрения ее истоков и предпосылок. Что же касается понятия *рациональности*, то оно определяется через ситуацию «В», как *внутреннее производство социальных смыслов, которое выступает в форме их дифференциации* (или иначе, увеличения степени внутренней упорядоченности). Напомню, что это соответствует специфической структуре группы, отличающейся свойствами высокой внутренней структурности и слабой групповой границы. Первое свойство в форме особого типа разделения труда делает возможным внутреннее производство социальных смыслов, второе позволяет транслировать их за пределы группы, в той или иной мере агрессивно навязывая их всему обществу.

Пример абсолютной традиции приводит Борхес в эссе «Стена и книги». Постройка Великой китайской стены и сжигание книг выступает как установление внешней границы и разрушение внутренних границ в целях обеспечения абсолютного подчинения (тоталитаризм). Тема абсолютной рациональности занимает писателя ничуть не меньше – ей посвящены его «вымышленные истории» и среди них, прежде всего, «Тлен, Укбар, Орбис Терциус». Это рассказ о том, как группа ученых и литераторов в течение нескольких веков создавала миф о несуществующей стране, используя все общепринятые интеллектуальные приемы и социальные структуры. Именно так и реализует себя один из главных векторов рациональности – как внутреннее производство социальных смыслов на основе прогрессирующей дифференциации, специализации и профессионализации деятельности. При этом процедура артикуляции знания, правил деятельности и общения, переводение их из неявного, замалчиваемого, недоступного рефлексии и обсуждению состояния в состояние прозрачности и открытости, т.е. переход из социально ограниченного в разработанный код, по Б. Бернстайну<sup>22</sup>, как раз и обеспечивает процесс рационализации.

### **Заключение**

Долгий путь, проделанный проблемой рациональности в европейской культуре, результировался в форме типологического многообразия. Рациональность представала как абсолютизация человеческого разума, как универсалия Разумности как таковой, в своих истоках обязанная теологическому взгляду на мир. Секуляризация разума привела к пониманию рациональности как свойства человеческой деятельности, как целесообразности, в которой, тем не менее, еще слышны отзвуки представлений о божественном порядке природы. В дальнейшем, последовательно избавляясь от всякой трансценденции, рациональность предстала как функциональность, как соответствие определенной социальной потребности. Это открыло дверь радикальной релятивизации данной категории, признанию несводимых друг к другу и равноценных структур рациональности, каждая из которых в равной мере обладает своими основаниями и имеет право на существование. В итоге в

глазах постмодернистских авторов рациональность вообще перестала быть проблемой и была вычеркнута из философского лексикона как исторически изжившее себя концептуальное образование.

*Вместе с тем отказ от проблемы рациональности – это не просто сведение счетов с одной из философских категорий. На наш взгляд, это знаменует стремление некоторых авторов отбросить базисные ценности европейской культуры, ценности, потенциал которых далеко не исчерпан, хотя и требует постоянного переосмысления. Эти ценности цементируют собой все социальное устройство демократических стран и систему международного права, и здесь обнаруживается общественная значимость того философского дискурса, для которого рациональность остается фундаментальной проблемой.*

### Примечания

- <sup>1</sup> См., например: Деятельность: теории, методология, проблемы / Ред. В.А.Лекторский, сост. И.Т.Касавин. М., 1990.
- <sup>2</sup> Роулз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
- <sup>3</sup> Критику концепции Дж. Роулза применительно к российским реалиям см.: Федотова В.Г. Социальная рациональность и демократическое общество // Рациональность на перепутье. Кн. 1. М., 1999.
- <sup>4</sup> См.: Фарман И.П. Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса. М., 1999.
- <sup>5</sup> См.: Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bd. Frankfurt a/M., 1981; *его ж.*, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a/M., 1984.
- <sup>6</sup> Кезин А.В. Менеджмент: теории управления организациями. М., 2002. С. 204.
- <sup>7</sup> Федотова В.Г. Социальная рациональность и демократическое общество // Рациональность на перепутье. Кн. 1. М., 1999.
- <sup>8</sup> Нравственные ограничения войны. Проблемы и примеры. М., 2002.
- <sup>9</sup> См.: Кезин В.А. Указ. соч. С. 225.
- <sup>10</sup> См.: Дамм, ван Г., Фоушин Н. Соразмерность // Нравственные ограничения войны. М., 2002. С. 175.
- <sup>11</sup> Дамм, ван Г., Фоушин Н. Указ. соч. С. 187.
- <sup>12</sup> Федотова В.Г. Указ. соч. С. 254.
- <sup>13</sup> Дмитриев А.В. Социальный конфликт. Общее и особенное. М., 2002. С. 366.
- <sup>14</sup> Быченков В.М. Институт социальный // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 124.
- <sup>15</sup> В определенном смысле это объединение принципов формальной целерациональности и ценностной рациональности, сформулированных М.Вебером (*Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1951. S. 558*).

- <sup>16</sup> О категории «Мера» см.: *Огурцов А.П.* Мера // Новая философская энциклопедия. Т. 2, М., 2001.
- <sup>17</sup> *Essays in the Sociology of Perception* / Ed. M.Douglas. L., 1982. P. 2.
- <sup>18</sup> См.: *Ibid.* P. 191–218.
- <sup>19</sup> *Douglas M. Implicit Meanings.* L., 1975. P. 218.
- <sup>20</sup> См.: *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1999.
- <sup>21</sup> По аналогии с разграничением эмпирического и теоретического В.С.Швыревым. См.: *Швырев В.С.* Эмпирическое и теоретическое в научном познании. М., 1978.
- <sup>22</sup> См.: *Bernstein B.* Linguistic Codes, Hesitation Phenomena and Intelligence // *Language & Speech*, 1962. Vol. 5. № 1. P. 31–46.

## Пространство и время коммуникации и сознания: Бурдые vs. Луман\*

Для объяснения и описания фактически наличествующей коммуникативной рациональности оказывается недостаточным ее традиционное сведение к расходящимся индивидуальным и коллективным интересам и обмену ресурсами, как средству согласования этих интересов<sup>1</sup>. Более полное описание коммуникативной рациональности возможно через введение фактора *пространства* индивидуальных позиций как особого измерения, в котором каждое действие или коммуникация действующего получает определенное значение.

Методология пространственного анализа социума базируется на том, что общество может наблюдаться исходя из наличия в нем относительно жестких позиций, рядом и в отдалении от которых могут фиксироваться другие позиции. Их совокупность предстает в виде некоей матрицы, и всякая коммуникация, всякое действие поэтому могут рассматриваться как соотносимые с ними, как направленные на достижение этих позиций, как соразмерные и несоизмерные в отношении к занимаемым действующими позициям.

Понятие «позиция» противоположно понятию «различение» (на котором строится развиваемый нами «дименсиональный» подход к анализу общества), и тем не менее именно их фиксация в социальном пространстве в рамках задаваемой исследователем системы координат делает возможным фиксировать также *оппозиции*

---

\* Материал подготовлен при поддержке РФФИ № проекта: 09-06-00322-а, а также фонда РГНФ № 07-03-0038а.



и *диспозиции*. Однако анализ последних, как мы покажем, требует введения нового фактора рациональности поведения и коммуникации, а именно – *времени*, как меры позволяющей зафиксировать специфику именно *современной* коммуникации, направленной не на защиту наличных позиций коммуникантов, а скорее на динамику изменений позиций в социальном пространстве. Фактор времени, как мы покажем, является ключевым для определения осмысленности коммуникаций, и как следствие – ее рациональности.

### **Габитус и пространство: рациональность как адекватность символической практики и позиции действующего**

С точки зрения «позиционизма» П.Бурдьё, основное внимание должно уделяться обучению как процессу генерации системы поведенческих предпочтений, которую мыслитель именуется габитусом. Поэтому анализируя габитус, мы, собственно, анализируем те или иные – всегда привязанное к некоторой позиции – социальные структуры, детерминирующие действие и коммуникацию, которые в этом смысле не являются результатом свободного выбора индивида, руководствующегося теми или иными конкурирующими мотивами. Соответственно, и рациональность уже не может пониматься в веберовском смысле как согласованность целей-мотивов и выбираемых средств целедостижения.

И хотя эта – скрытая в непосредственно ненаблюдаемом габитусе – социальная структура все-таки как-то интериоризирована в сознании и, следовательно, должна принимать форму мотивов, ее объективный, культурно и исторически обусловленный характер все-таки этим не снимается. Поэтому интерес социолога должен быть обращен не на *понимание* действующего через реконструкцию его целей и мотивов, и не на их сопоставление с выбранными им средствами их реализации, а на процесс *генерирования* локализованных в сознании социальных структур, или габитус.

В этом ключе Бурдьё рассматривает участие в выборах как пример рациональности политической коммуникации:

«...в Японии пропорция *участствующих* в выборах наиболее велика среди наименее образованных женщин сельских округов, в то время как во Франции... пропорция *неучастствующих* или индифферентных к по-

литике особенно велика среди женщин, среди наименее образованных, среди экономически и социально обездоленных. Это и есть пример ложной дифференции, скрывающей дифференцию реальную: апатию, сопряженную с лишенностью средств производства политических мнений, выраженную во Франции в виде простого абсентеизма, переводимую, в случае Японии, как вид аполитической партиципации. Мы, далее, должны задаться вопросом о том, какие исторические условия (и здесь следует привлечь всю политическую историю Японии) явились результатом того факта, что консервативные партии в Японии оказались способными – через особые формы клиентелизма – извлечь пользу из предпочтений к безусловному делегированию [полномочий], вытекающему из убеждения в собственной лишенности статусной и технической компетенции, необходимой для партиципации»<sup>2</sup>.

Итак, внешнее, «поверхностное» различие в практике занятия позиций (в данном случае «партиципация» vs. «абсентеизм») скрывает-де некую глубинное тождество лишь «видимостных» различий, некую глубинную реальность или социальную структуру, некие исторические, т.е. объективно-утвердившиеся системы предпочтений. Отсюда и представление о рациональности: действия и коммуникация рациональны в том случае, если согласованы и соразмерны этой глубинной реальности, а не поверхностно различающимся феноменам. Рационально и участвовать в политической коммуникации (если это соответствует исторически-сложившемуся латентному габитусу), и воздерживаться от нее (опять же в соответствии со своим габитусом). И в том и в другом случае глубинный, определяющий практику габитус выражает общую, но скрытую диспозицию *аполитичности и эксклюдиванности*, как раз и являющуюся критерием рациональности (или нерациональности) соответствующей «явной» и доступной эмпирическому анализу практики. Итак, вывод о рациональности коммуникации и действия должен явиться результатом сравнения скрытых от наблюдения – вытекающих из пространственно-определенных позиций – диспозиций.

Всякое действие и коммуникация локализованы в социальном пространстве и в этом смысле допускают возможность «измерения», как результата приписывания им «правомерных» и «неправомерных» значений в координатах этого пространства. Действие не является рациональным, если занимающий определенную по-

зицию индивид, которому надлежит вести себя соответственно габитусу, задаваемому позицией, презентирует себя в виде «окупанта» иной позиции. Рациональное действие и коммуникация суть то, что соответствует *месту* действующего и коммуницирующего индивида в своем жизненном мире (= в социальном пространстве). Такое соответствие позиции сигнализируется самими разными способами – соответствующим стилем одежды, типами проведения досуга, потребительскими предпочтениями, речевыми оборотами и стилями.

Позиции могут наблюдаться, быть названы и зафиксированы. То же касается практик, соответствующих позициям: стремлений занять, удержать и символически подчеркнуть свою принадлежность тем или иным позициям. Все это можно назвать рациональным поведением, противопоставив его поведению нерациональному – в модусах «равнодушного» отношения к (удержанию) своей позиции, отсутствия стремления занять вышестоящую позицию, неадекватного символического представления своей позиции.

При этом важно понимать, что габитус принципиально скрыт от наблюдения, является своего рода диспозиционным предикатом, выражающим неявное отношение между некоторой практикой (социальным действием и коммуникацией) и некоторой позицией в социальном пространстве. Но именно в его экспликации должен, по мысли Бурдьё, состоять основной интерес социолога. Габитус – это не просто предпочтения, неявные правила поведения, это, скорее, ожидания от собственного или чужого поведения, принимающий относительно явную форму лишь в случае разочарования в этих естественно-понятных, и поэтому не проблематизируемых ожиданиях. Рациональное поведение и коммуникация в этом смысле не являются действиями, *каузально* подчиненными мотивациям, субъективному выбору; но это и не действия, детерминированные структурами, институтами, внешним принуждением, интериоризованными нормами и ценностями. Причинами поведения выступают в данном случае каузальные факторы особого типа<sup>3</sup>. Габитус как детерминация системой предпочтений – это чрезвычайно специфическая каузальность. Это не каузальность законов природы, каковую можно конструировать и каковая возникает, если в ка-

честве причиняющих факторов рассматривать мотивы или интериоризированные нормы или ценности, или внешнее принуждение. Габитус не является событием, запускающим другие события. И именно на этом зиждется его стабильность, его словно *вневременной* характер.

В это смысле габитус репрезентирует «тотальность» прошлого: т.е. кристаллизованность прошлых практик в виде нестрогих, применяемых к самым разным ситуациям правил, которые заставляют вести себя и коммуницировать, подчиняясь *прошлым* стандартам и паттернам поведения, но именно эта «прошлость» собственно и обеспечивает известную *свободу от ситуации*, делает возможным поведение, недетерминированное *конкретными* ситуациями, независимость от быстро текущего времени, ведь задаваемые габитусом паттерны поведения требуют в самых разных ситуациях вести себя относительно одинаково. Но эта габитуальная диспозиция «воспроизводства прошлого поведения» вытекает из принадлежности действующего некоторому месту в рамках некоторого пространства или поля.

Вообще, метафора поля очень хорошо выражает представление о границах рациональности, ведь поле оказывается самым общим основанием правил (игры) рациональности. Так, за границы поля запрещено выбегать во время игры в футбол; на шахматной доске *в одном месте* поля от фигуры требуется «ходить» иначе, чем это требовала бы другая позиция. Отсюда вытекает вопрос о структуре поля, задающей принципы «правильных» или рациональных ходов, и конечно, – вопрос об основаниях этой структуры.

Ответ Бурдьё хорошо известен. Таковым основанием выступает *капитал*, в его самых разных, диверсифицированных формах. Форма капитала (экономического, образовательного и капитала социальных связей) задает *специфику* соответствующего поля или пространства: (экономического, культурного, социального), а *объем* капитала все-таки придает и известное *единство* перечисленным *разнящимся* формам полей или пространств.

Итак, ответ на вопрос о том, что задает *единство* поля, а следовательно, и правил рациональности, следует искать в проблеме *измерения* поля капиталом. Если аккумулирован значительный объем образовательного капитала (престижное образование), то, с

одной стороны, это, как правило, является результатом конвертации в него экономического капитала (финансового благополучия родителей); влечет аккумуляцию больших объемов социального капитала (социальные связи, зарабатываемые в престижном университете); что, в конечном счете, создает условия для накопления значительных объемов собственного экономического капитала. Итак, поле измеряется в тех же единицах, в каких и капитал.

Вопрос, следовательно, в том, существует ли какое-то самое общее пространство, объединяющее все частные поля, накладывающиеся друг на друга. Опираясь на приведенный тезис Бурдьё, можно говорить о таком всеобщем пространстве, единство которого задается процессом конвертации капиталов друг в друга. Все частные поля суть манифестации этого единого поля. Тот, кто занимает «верхнюю» позицию в экономическом измерении, способен и конвертировать свой капитал в некоторый символический (образовательный) капитал.

И здесь становится очевидной слабость пространственной редукции общества, поскольку логика конвертации капиталов сама по себе не объясняется распределенностью на те или иные позиции. Так, непонятно, что заставляет не удовлетворяться аккумулярованным в настоящий момент капиталом, но инвестировать *его в будущее*, максимально диверсифицируя накопленное в самые разные формы. Не говоря уже о том, что и сама конвертация возможна лишь во времени, поскольку переводы форм капитала друг в друга, как правило, осуществляются соразмерно сменяющимся поколениям.

Бурдьё предлагает позиционалистскую схему взаимоналожения экономического пространства и пространства символической активности в измерениях объема культурного и экономического капиталов в виде следующей матрицы. Прописными буквами обозначены позиции, а строчными – практически-символические *представления* этих позиций. Критерием *рациональной* репрезентации своей позиции служит пространственная близость первого и второго. Критерием рациональной коммуникации, в свою очередь, является притязание на коммуникацию с действующими, занимающими пространственно-близкую позицию в рамках данной матрицы. В этом смысле рациональность коммуникации и может быть «измерена».

**Матрица увеличения объема общего  
(не диверсифицированного) капитала во Франции 1970-х, возраста-  
ния экономического капитала и уменьшения культурного капитала**



Измерение *снизу вверх* отражает увеличение общего объема капитала безотносительно к его форме. Измерение *слева направо* показывает увеличение относительного веса экономического капитала в пропорции к уменьшающемуся культурному капиталу.

Здесь каждому классу позиций соответствует класс габитусов (или вкусовых предпочтений), «произведенных через социальное кондиционирование».

В конечном счете, становится понятным, что связь позиции в социальном пространстве и соответствующей диспозиции (вкуса, предпочтений) может быть эксплицирована только через обращение к *истории*, к тому, как фактически формировалась эта связь, пусть даже *в настоящий момент* она представляется как случайная. (Так, современность не дает никакого объяснения тому, почему крестьяне пьют ординарное вино, а профессора – виски, топ-менеджеры заводят собак, а интеллектуальная элита – кошек.) Именно поэтому в измерение социального пространства приходится вводить прошлое и будущее, а значит – время как *имманентный принцип объяснения связи между местом в пространстве и его символической репрезентацией*, между социальной позицией и – обусловленной ненаблюдаемым габитусом – практикой.

## К эпистемологическому статусу габитуса

Рациональность следования габитусу становится еще более очевидной, если рассмотреть эпистемологическое содержание этого понятия, его роль в качестве неявного инструмента познания. В конечном счете оказывается, что габитусы – это генеративные принципы практик различения, практические символические медиа социального познания, «категории социальной перцепции»:

«Что ест рабочий, и особенно то, как он ест, спорт, которым он занимается, его политические взгляды и то, как он их выражает, системно отличны от соответствующей активности предпринимателя. И значит, габитусы суть классификационные схемы, принципы классификации, принципы of vision and di-vision, различных вкусов. Они обуславливают различия между тем, что хорошо, а что – дурно, между тем, что правильно, а что – неправильно, между тем, что является изысканным, а что вульгарным, и так далее... но дистинкции не являются тождествен-

ными. Одно и то же поведение или даже одно и то же обладание благом может представляться утонченным применительно к одному лицу и претенциозным в отношении другого, дешевым и показным в отношении третьего... Самый существенный пункт состоит здесь в том, что, будучи воспринятым через эти социальные категории перцепции, эти принципы наблюдения и разделения (*vision and di-vision*), различия в практиках, в потребляемых благах или в выражаемых мнениях становятся символическими дифференциями и конституируют подлинный язык. Различия, ассоциированные с различными позициями, каковые есть блага, практики, и особенно манеры, функционируют в каждом обществе тем же самым образом, каким различия, которые конституируют символические системы, такие как множества фонем языка, или множество различных “*ecarts*”, конституирующие мифическую систему, – все это *отличительные знаки*<sup>4</sup>.

Таким образом, практики как символические формы должны быть адекватными «корреспондирующим им» описаниям позиций. И только в этом случае можно говорить об их рациональности. В данном смысле габитус как отношение и *промежуточное звено между позицией и практикой*, как диспозиция, – и есть принцип рациональности. Если поведение и коммуникация не отвечают занимаемой позиции, то позиции и практики рассогласованы и габитус не сформирован. Коммуникация или поведение не являются рациональными, если «окупант» в своем поведении символически неадекватно описывает свою позицию: фермер употребляет виски или претендует на занятие «аристократическим» видом спорта. Коммуникация не будет рациональной, если коммуникант претендует на общение с представителем далекой от него позиции в социальном пространстве, т.е. если он символически «сближает» себя с тем, от кого его отделяет значительные «расстояния» в экономическом или культурном и других формах пространства.

Габитус – это отношение двух дистинкций, в социальном пространстве и символическом пространстве, где – позаимствуем формулу Грегори Бэйтсона, – одно различие производит другое различие. В первом случае речь идет об уровне социальных различий самих по себе, во втором – об уровне описаний или символических репрезентаций этих различий, которые в свою очередь могут способствовать изменению в занимаемых позициях. Тогда рациональность на предельном уровне абстракции может пони-



маться как соответствие этих двух типов различий и реализуется в том случае, когда одно различие соответствует порождаемому им (символически-семантическому) различию.

И все-таки остается не очень ясным, что определяет связь между символическим и «реальными» позиционными уровнями или полями. Очевидно, что это не современность: нет ничего, что бы с точки зрения современности оправдывало бы тот факт, что на одних позициях пьют виски, а на других – ординарные вина. Лишь история формирования габитуса дает ответ на вопрос о действительной «адекватности» уровня «реальных» различий (позиций в пространстве) и уровня различий различий, т.е. символических практик, репрезентирующих принадлежность к тому или иному региону в социальном пространстве. Здесь опять встает вопрос о некоей глубинной реальности, которая не может быть описана на уровне наблюдения за поведением действующих лиц. Виды поведения могут выглядеть как идентичные, но выражать (или не выражать) габитусы – как некий уровень подлинной (т.е. формирующейся исторически), пусть и ненаблюдаемой самой по себе (т.е. ненаблюдаемой в современности!) реальности, связывающий позицию и поведение.

### **Габитус и время: «техническая» рациональность габитуса как функционального эквивалента сознания**

Приходится признавать, что, вопреки сосредоточенности Бурдьё на пространственно-позиционном объяснении поведения и коммуникации, даже и его собственный подход требует введения «временных измерений». Поскольку «глубинная» реальность может быть адекватно понята и объяснена как неслучайная лишь во временном измерении: во-первых, через обращение к *прошлому*, к истории, ведь только постулируя «ненаблюдаемый»<sup>5</sup> габитус, можно объяснить происхождение феноменов, представляющихся поверхностному наблюдателю идентичными (вспомним его пример принципиально противоположных по духу типов политической ангажированности во Франции и Японии); во-вторых, через обращение к *будущему*, поскольку единство социума (единство всех его полей) задается неким единым (недифференцированным) капиталом, но *единство* самого этого капитала, его разнящихся

форм обеспечивается лишь возможностью конвертации последних друг в друга. Однако такая конвертация, как правило, оказывается возможной лишь в некотором будущем, скажем, в следующем поколении. Габитусы, если допустить более конкретное определение, – это неизменно недоступные прямому наблюдению социальные структуры, условия и предпосылки (и даже причины в особом смысле диспозиционной предикации) практического поведения и коммуникации, объясняющиеся не из современности, а из перспектив прошлого и будущего.

Такая временная интерпретация габитуса связывает его с временной структурой *сознания*. Да и вообще, критериальная особенность габитуса состоит в том, что он выступает в роли функционального эквивалента *идеального и осознанного конципирования и осуществления цели*. Таким образом, габитус делает *избыточным* осознанный (и в этом смысле – субъективно-рациональный) выбор действия. Впрочем, столь же избыточным габитус делает и внешнее (объективно-рациональное) подчинение господствующим в обществе правилам поведения или нормам:

«Ответы (габитуса) прежде всего определяются, без какой бы то ни было калькуляции, в отношении к объективным потенциальностям и непосредственно вписываются *в настоящее*, предстают как вещи, требующие осуществления и не требующие осуществления, как вещи, требующие говорения и не требующие говорения, в отношении к вероятному “подступающему” *будущему*, которое – в противоположность будущему, рассматриваемому как “абсолютная возможность” в смысле Гегеля или Сартра, проецируемому посредством чистого проекта “негативной свободы”, – утверждает себя с настоятельной необходимостью и потребностью в существовании, которые исключают всякие конвенциональные спусковые механизмы, действуя лишь на условиях, что они воздействуют на агентов, кондиционированных способностью распознавать их. Мир практик, конституированный в отношении к габитусу, функционирующий как система когнитивных и мотивационных структур, есть мир *уже* осуществленных целей – процедур, которым надо следовать, путей, которые надо выбирать, – и объектов, наделенных перманентным теологическим характером...»<sup>6</sup>. (Все курсивы мои. – А.А.)

Габитус, таким образом, по мысли Бурдьё, должен исключать *время* как возможность «другого, свободно определяемого» будущего, и как следствие, исключает – становящееся здесь избыточ-

ным (но чаще всего невозможным) – *обдумывание цели*. Прошлое целиком определяет поведение, но именно это благодаря «инерции прошлого» парадоксальным образом обеспечивает свободу от давления меняющейся (новой) ситуации, которая в противном случае снова и снова детерминировала бы собой и трансформировала поведение<sup>7</sup>.

Тем самым Бурдые пытается выйти за пределы дихотомии *закономерность/свобода выбора* и задаваемых ею образцов рациональности: рациональности, основанной на учете и соблюдении правил, учете исключений из правил, а также на рациональности свободного учета и сопоставления собственных мотивов, целей и соответствующих им средств (Вебер). Все эти формы рациональности имеют квази-научный характер, проникли в жизненный мир из науки – как практики специфического вида, не обладающей-де универсальным характером, хотя и претендующей на это. Обе они предполагают время, ведь каузальность закона требует разведения прошлого (причины) и будущего (следствия). В то же время учет и анализ своих мотивов, сопоставление целей и условий, а также средств их реализации, калькуляции шансов на успех предполагаемых своих и чужих действий, в свою очередь требуют *времени на обдумывание*.

В отличие от всего этого позиционный подход Бурдые предполагает, что поведение запрограммировано и в некотором смысле – *уже* состоялось: попадание в соответствующую ситуацию автоматически запускает механизмы его актуализации. Этот *третий* путь рациональности, базирующейся на полной определенности современности некоторым прошлым, и следовательно, – на «*объективной* приспособленности» поведения, которая в свою очередь, гарантируется *прошлым* успехом аналогичного поведения, исключает вариативное будущее:

«Сами условия производства габитуса, позитивность, произведенная необходимостью, предполагает, что антиципации, которые он порождает, имеют своей тенденцией игнорировать те ограничения, которым подчиняется эффективность исчисления возможностей... В отличие от научных оценок, которые корректируются после каждого эксперимента согласно строгим правилам калькуляции, антиципации габитуса, практические гипотезы, базирующиеся на прошлом опыте, придают несоизмеримый вес опыту прошлого... Габитус – это продукт истории, продукт

индивидуальных и коллективных практик, согласованный со схемами, генерированными историей. Он обеспечивает активное присутствие прошлого опыта, который, будучи локализованным в каждом организме в форме схем восприятия, мысли и действия, имеет своей тенденцией гарантировать “корректность” практики и ее консистентность во времени более надежно, нежели любые формальные правила и эксплицитные нормы. Эта система диспозиций, – современное прошлое, – имея своей тенденцией увековечивать себя в будущем, реактивируется в сходно-структурированных практиках»<sup>8</sup>.

Итак, функция габитуса – сделать возможным преемственность практик, обеспечить континуальность общества и коммуникации, связать прошлое и современность, и все это – путем исключения будущих, т.е. иных, новых состояний. Но габитус – это не просто прошлое; речь, скорее, идет о связи прошлого и современности, точнее говоря, о тех аспектах прошлого, ценность которых определяется настоящим. В этом смысле рациональность габитуса есть рациональность сохранения того или иного наследия, осовременивания прошлых ценностей.

Этот принцип *рациональности «объективных интенций»*, объективность которых задается присутствием прошлого в современности, делает ненужным субъективность, дискурс, индивидуальные интенции, сознательную координацию активностей участников того или иного сообщества или коллектива. Идентичные истории (идентичные «экзистенциальные потребности и необходимости и условия» жизни индивидов) *уже* «вписали» в систему их габитусов идентичные предпочтения и вкусы, что только и делает возможным «спонтанную» – т.е. не сознательную, не интенциональную, не нормативную, и тем не менее вполне рациональную – «оркестрацию диспозиций».

Подход позиционизма зиждется на недоверии к классической – телеологической – концепции рациональности действия и коммуникации как результатов *сознательных* решений. В классической рациональности будущее выступает как каузальный фактор, как целевая причина, ориентируясь на которую можно сознательно выстраивать действия и соответствующим образом коммуницировать. И действительно, эту рациональность в известном смысле можно назвать «механической». В ее рамках рациональным актором оказывается тот, чьи реакции на предложенную

коммуникацию можно антиципировать, тем самым предвосхищая и калькулируя собственные шансы на успех, на то, что предложенная коммуникация не будет отклонена.

### **Габитус как медиум редукции комплексности социальной ситуации**

Однако этот пространственно-ориентированный позиционизм, очевидно, несовместим с ориентированной на время концепцией «антиципации будущего», ведь фундаментальный фактор, определяющий будущее, вытекает из пространственной позиции актора, а будущее антиципируемое состояние или событие дефинитивно выводится за рамки детерминант поведения в силу утверждаемой Бурдьё несоизмеримости между сложностью поведения и потенциалом *сознания* (или, скорее, *внимания*) по переработки этой сложности:

«...даже если они выглядят как реализация эксплицитных целей, эти стратегии (поведения и коммуникации. – А.А.), порожденные габитусом и позволяющие агентам управляться с непредвиденными и постоянно меняющимися ситуациями, лишь кажутся детерминированными будущим. Если они кажутся ориентированными на антиципации их собственных последствий, тем самым поощряя финалистскую иллюзию, так это потому, что ...они детерминированы прошлыми условиями производства их принципа производства, т.е. посредством уже осуществленного исхода идентичных или взаимозаменяемых прошлых практик... но телеологическое описание, единственное, которое может быть уместным по отношению к “рациональному актору”, обладающему полной информацией, касающейся предпочтений и компетенций других акторов, в которых каждое действие имеет своей целью сделать возможной реакцию на реакцию, которую она вызывает (индивид А осуществляет действие a1, скажем, подарок, с той целью, чтобы индивид В произвел действие b1 (ответный дар. – А.А.)... является таким же наивным описанием, каким является механическое описание, которое репрезентирует действие и ответы как множество шагов в последовательности запрограммированных действий, производимых механическим аппаратом... Чтобы получить представление о тех трудностях, с которыми сталкивается механистическая теория практики как механической реакции, непосредственно детер-

минированной предшествующими условиями и целиком редуцируемая к механическому функционированию предварительно установленных механизмов, достаточно лишь упомянуть грандиозное, отчаянное предприятие одного – воодушевленного позитивистским задором – антрополога, который записал 480 элементарных единиц поведения его жены на кухне, наблюдаемого им в течение 20 минут: “Здесь мы сталкиваемся с огорчительным фактом... что если производительность моей жены – пусть даже грубо – репрезентирует производительность других акторов, мы должны быть готовы к тому, чтобы иметь дело с инвентарем эпизодов, произведенных с производительностью примерно 20000 единиц за шестнадцатичасовой день каждым актором. В популяции, состоящей из нескольких сотен типов акторов, число различных эпизодов в тотальном репертуаре должно доходить до многих миллионов в течение ежегодного цикла”»<sup>9</sup>.

Итак, слабость телеологической, ориентированной на предвосхищение будущих состояний, концепции рациональности состоит *якобы* в том, что она не справляется с многообразием и скоростью осуществления бесконечно дробящихся поведенческих эпизодов. Структура субъективного, недостаточно расчлененного и очень быстро текущего времени оказывается не подходящей для сознательной активности по отслеживанию, субъективной антиципации, переработке и оценки многочисленных элементов поведения, умножающейся в геометрической прогрессии с увеличением числа участников коммуникации. Лишь машинерия габитуса, как медиума (т.е. вместилища, одновременно служащим причиной и следствием, словно окаймляющим всякое фактическое поведение и коммуникации) поведения и коммуникации, делает-де возможным *мнимо*-осмысленное поведение.

\*\*\*

Успех целедостижения зависит, таким образом, не от рациональной или сознательной калькуляции шансов на успех, не от сопоставления наличных ресурсов и средств, «объективно» необходимых для достижения цели, не от «субъективной» информированности об «объективном» распределении шансов и не от соотношении наличных средств и целей. Все это предполагало бы калькуляцию вероятности будущих состояний. Такое, конечно,

допустимо, но только потому, что в основе любого целедостижения лежит некое более глубокое основание, а именно, «онтологическое» распределение позиций в социальном пространстве, и главное – распределение капитала, как бы его ни понимать. Наличие капитала как медиума рациональной коммуникации, в котором инкорпорируется аккумулированное прошлое («накопленные» в прошлом: образование, деньги, опыт, социальные связи, компетенции и умения, властные ресурсы и т.д.) делает возможным – квази-автоматический – успех соответствующего действия. Капитал выступает своего рода *техникой, или механизмом разгрузки, облегчающим осуществление действия, доводящим его до автоматизма и ускоряющим их во времени до такой степени, что их последовательности уже невозможно сознательно (субъективно) контролировать.*

Но если субъективно осознаваемое индивидом время не позволяет вместить в него всю комплексность и иерархию поведения, то что может выступить в качестве функционального эквивалента такого обремененного дефицитом субъективного времени? Бурдье не рассматривает этот вопрос, но на него отвечает уже сама форма рассматриваемого им эксперимента. Если многообразие и предметную расчлененность поведения нельзя «локализовать» в субъективном времени сознания или психики, его все-таки можно записать, что и делает указанный антрополог. Именно потенциал генерации текстов оказывается компенсирующим ответом на временной дефицит сознания, именно они суть основание письменной истории, куда – в принципе и перспективе – отныне можно поместить все бесконечно расчленяемое поведение, и даже зафиксировать время написания и факт описания этого поведения, – бумага все стерпит.

И здесь напрашивается вопрос. Если капитал можно понимать как технику, понятую в самом широком смысле как разгрузочный механизм, облегчающий целедостижение, делающим его квази-автоматическим, то какую функцию выполняет эта разгрузка? Какой потенциал высвобождают такого рода автоматизмы? Может быть, как раз здесь и высвобождается время для рационального, в классическом смысле этого слова, поведения, для телеологически ориентированных действий, допускающих их антиципацию и антиципацию их последствий. Что мешает рассматривать (высвобождающуюся в результате срабатывания основанных на капитале

диспозиций) способность высчитывать шансы на успех от антиципируемого поведения как своего рода капитал, как «накопленные» в прошлом познавательные способности?

Подход пространственно определяемой рациональности во многом напоминает аристотелевско-хайдеггеровскую концепцию «естественных мест», привязывающую активного актора (будь это физический элемент, стихия, Dasein, человек) к их эссенциалистски-определяемым позициям в неизоморфном пространстве. Капитал как раз и играет роль такого рода «тяготения» или «веса». Это гетероморфное пространство не дает возможности проявиться ориентационным свойствам будущего времени, поскольку и само будущее в позиционизме возможно лишь как прошлое, как аккумулированная в прошлом власть и собственность, как изначально заданный и определенный прошлым регион пребывания актора (границы которого диктуют строго определенное множество возможностей), т.е. как один из диспозиционно определяемых габитусов, а не как нечто вариативное, подлинно неожиданное будущее.

Следует признать, что в таком подходе непропорциональным образом изначально исключен ряд диспозиций, которые можно считать ключевыми для описания именно *современного* поведения. Все они имеют отношения к временным ориентациям. Исключаются ожидания неожиданного будущего, «габитус карьеры» в широком смысле, где активность актора была бы связана не с защитой собственной позиции и самоутверждением на своем месте, а активным стремлением непрерывно двигаться и завоевывать все новые и новые позиции. Основным аргументом в пользу такой интерпретации диспозиций поведения в позиционализме служит тезис о недостаточном потенциале сознания и субъективного времени, однако это не учитывает потенциал письменной и печатной, массмедийной коммуникации, делающие возможным проективные антиципации, словно дефинитивно ориентированные на новую, т.е. будущую информацию.

## **Часть вторая: временное измерение рациональности Рациональность как понятие системной теории**

Мы уже видели, что, постулируя пространственные или личностно-коллективные измерения рациональности, приходится волей-неволей обращаться к горизонту времени. Более системно



можно вести речь о временном измерении рациональности в контексте понятий *различия*, *сложности* и *смысла*, образующих каркас теории наблюдения и теории социальных систем. Начать же все-таки придется с понятия *системы*, при этом опираясь на подход известного системного теоретика Никласа Лумана.

Система традиционно понималась либо как соотношение элементов, либо как единство внутренней структуры и процесса, которым эта структура управляет. Чтобы избавиться от нагромождения терминов («единство», «структура», «отношение», «элемент»), систему можно определить просто – как последовательное сцепление событий сходного типа, благодаря этому сцеплению отличающих себя от остального мира.

Понятие системы требует введения понятия внешнего мира системы, т.е. всего того, от чего система себя отличает, и одновременно того, чью превосходящую сложность она перерабатывает (в случае систем коммуникаций – внешний мир представлен темами коммуникаций). Можно согласиться с Бурдье в том отношении, что мощности сознания (в силу линейного характера его переживаний) оказывается недостаточно, чтобы осуществлять полностью осмысленные или осознанные проекции в будущее противостоящего ему чрезвычайно сложного внешнего мира и соответствующим образом формировать свое собственное будущее поведение. Это осуществляется более комплексным миром печатных текстов, сложность которого сопоставима (т.е. способна осуществлять его адекватные редукции) со сложностью социального и природного мира. Решение проблемы перепада сложностей системы и внешнего мира (и соответственно – проблемы рациональности, понимаемой как проблемы адекватной переработки системой превосходящей ее сложности внешнего мира) должно решаться не введением некоего габитуса – неосознанных, ненормативных автоматизмов поведения, а поиском механизмов переработки такой сложности, облегчающих системе сознания и системам коммуникаций редукцию их более сложной среды.

Поэтому для адекватного решения проблемы комплексности или сложности приходится специально обращаться к принципиально иному типу рациональности, к рациональности, основанной не на позициях (и понимаемой как соответствие этих процессов заданным позициям), а к рациональности, «исчисляемой» во вре-

менном измерении, к рациональности будущих состояний самих по себя, словно потерявших связь со своими прошлыми предпосылками. Мы переходим к рациональности уже не человеческого поведения, не рациональности психических актов, а к рациональности социальных систем, т.е. собственно коммуникативной рациональности.

### **Рациональность как ответ на проблему сложности**

Проблема комплексности или сложности составляет ядро проблемы рациональности, поскольку служит основным препятствием для рационального планирования действий и коммуникаций (что убедительно обосновывает Бурдые, усматривая в габитусе основное средство преодоления этого препятствия). Это касается всех социальных систем: планирования политики, экономики, науки, планирование интимных коммуникаций, т.е. любви, планирования образования.

Все системы осуществляют инореференцию, т.е. тематизируют свой внешний мир, который необходимо сложнее самой системы, хотя это и недоказуемо. Пунктуальное соответствие, где каждому элементу внешнего мира соответствовал бы системный элемент (каждому объекту – отдельное слово, а каждому предложению – отдельное событие), является недостижимым. Поэтому система должна научиться игнорировать внешний мир и редуцировать саму себя посредством выделения в себе планирующих инстанций, назовем их «агентствами рациональности». Таковым может быть плановый отдел на предприятии, или конституционное право, регулирующее применение всех остальных законов в системе права. Теория познания в науке – это инстанция, судящая о рациональности всего научного познания. Эти агентства упрощают внешний мир, выделяя в нем лишь то, что существенно для продолжения процесса системной коммуникации и осуществляют самоупрощение.

Если говорить в самой общей форме, то система осуществляет «редукцию сложности» внешнего мира, причем путем парадоксального процесса: спецификации и генерализации одновременно. Каждый предмет должен выделяться как специфический, отличный от другого: *одним и тем же именем* обозначаются разные

события и вещи, воспринимающиеся тем самым как нечто инвариантное. И в то же время к этому инварианту система может применять разные реакции, прилагать разные имена, в зависимости от состояний самой системы, и для его определения к нему можно применить *множество* слов. Именно поэтому пунктуальные отношения между системой и средой невозможны. Именно в этом смысле можно утверждать о произвольности в отношении языка к предметам наименования.

Как видно, чтобы переработать сложность мира и упростить саму себя, система парадоксальным образом вынуждена одновременно усложнять себя, отдифференцировать в себе специальные наблюдающие инстанции, которые мы вслед за Мансуром Олсоном называем «агентствами рациональности». Но ведь и они являются системами, и уже саму породившую их систему они рассматривают в качестве своего внешнего мира. Редукция системой ее мира предполагает рост сложности.

Обычно понятие комплексности формулируют в понятиях элемента и отношения. С увеличением числа элементов – например, числа людей в родовых обществах – их отношения, коммуникации между ними, число запросов на контакты увеличиваются геометрически. Так из простой сложности возникает сложная сложность, условия которой не позволяют реализоваться всем возможным вариантам связей соплеменников за какое-то разумное время. Отсюда возникает необходимость селективной связи, формирования механизмов неконфликтных ограничений контактов. Таким механизмом может служить, скажем, иерархия, где связи возможны лишь на один уровень вверх, вниз или вбок.

Понятие комплексности формулируется в рамках традиционного различения простого и сложного. Душа понималась философами древности как простая, неразложима на составляющие части сущность, и именно этим обосновывалась ее бессмертность. То же можно утверждать применительно к так называемым стихиям в античной философии – огню, воде, воздуху и т.д. Однако это различение простого и сложного обладает своеобразием. У понятия *сложности*, впрочем, как и у понятия *знака*, у *смысла*, у *мира* нет другой стороны, нет антонимов, нет противопонятия. Поэтому теория сложности работает лишь с внутренними подразделениями – селективно-сложным и неселективно-сложным.

Именно селективная сложность требует *временного* изменения, последовательной смены отношений между элементами системы, темпорализации сложности. Таким средством темпорализации сложности является, например, письменность, которая делает возможным растягивание во времени любого события, его членение, периодизацию и эпизодизацию, – события, которое в устной коммуникации обладало бы лишь мимолетным, мгновенным характером настоящего. Именно письменная переработка сложности делает возможным в этой форме коммуникации опробовать – по крайней мере, виртуально – самые разные комбинации элементов, которые в современности не выдержали бы «теста на реальность», но способны «седиментироваться» в виде текстов, в ожидании удачного случая, когда они могут быть востребованы.

Перепад комплексностей системы и мира, невозможность выстраивания пунктуальных координат и делают возможной *свободу* систем в отношении внешнего мира, и произвольность комбинаций означающего в отношении означаемого. Так, стихия рынка, задаваемая контингентностью соотношения спроса и предложения, очевидно, гораздо сложнее предприятия, и детерминирует экономический субъект, но последний превосходит его в своей рефлексивной способности, поскольку содержит в себе свою собственную часть, способную организовывать производство во времени, ориентироваться на цены, наблюдать саму себя в своих отдифференцировавшихся инстанциях – плановом отделе, отделе маркетинга и т.д. Наблюдающие подсистемы сложных систем выстраивают более простую модель системы (своего внутреннего внешнего мира), и именно это позволяет им освободиться от детерминирующего давления непосредственного внешнего мира, т.е. от стихии рынка.

Системное свойство коммуникативной *рациональности* как раз и выступает ответом на проблему комплексности. В староевропейской традиции исходили из континуума рациональности – рационального устройства мира, и соответственно, возможности его рационального познания. Ведь и то и другое обладало-де природой и выражает природу: индивид реализует свою природу, познавая наличную природу. Познание может быть «правильным», поскольку «природа» устроена правильно. В этом смысле познание полагалось как аналогичное миру. Но религиозные войны и печатный

пресс изменил ситуацию. Появилась возможность одновременно иметь в своем распоряжении – выраженные в печатных текстах – полярные концепты.

И начиная с Декарта континуум рациональности распадается на ментальное и протяженно-материальное. Главное, однако, состоит в том, что с ходом социальной дифференциации появляются сферы суверенной рациональности, например, рациональность любви, которая подразумевает независимость от рациональных аргументов с точки зрения науки, экономики, политики, семьи. Из континуума «рациональность» выходят процессы получения удовольствия, реализации собственных интересов. Теперь уже было бы нерациональным требовать рациональных обоснований и объяснений того, почему чем-то следует интересоваться, наслаждаться, кого-то любить. Указание на любовь, интерес – это последние аргументы, не допускающие редукции к глубинным разумным основаниям, не могут быть рационально оспорены.

Так сфера собственно рационального сужается до экономической и научной, до оптимизации цели и средств и правильности применения научных законов. Своего пика понятие рациональности достигают в понятии системно-коммуникативной рациональности. Речь идет *о способности систем в высшей степени селективно реагировать на процессы во внешнем мире, сохраняя свою системную специфичность, оставаясь самой собой.* Системы формируют в себе своего рода сенсориум. Политика реагирует на экономические показатели: безработицу, инфляцию, стоимости валют, совокупные биржевые индексы, и в зависимости от этого выбирает собственные состояния: либо либерально-рыночную, либо кейнсианскую модель. Это вовсе не означает, что политика становится экономикой, или способна *рационально* управлять экономикой рационально коммуницировать с нею, разумно осмысливая потребности самой экономики или вписывая ее в общеобщественный контекст потребностей. Политика наблюдает экономику «политически», т.е. реагирует коллективно-обязательными решениями, а не платежами (экономически), и ориентируется на код власти, а не на цены или соотношение спроса и предложения.

То же самое касается правовой системы. Она оперирует различием *законное/незаконное* и не должна учитывать и рационально осмысливать действительные причины и следствия де-

ликтов: т.е. *волю и мотивацию* или другие *внеправовые* факторы, или тем более – действительные следствия, к которым может привести и приводит, скажем, наказание. Если есть закон о разводе, судья не может учитывать, скажем, демографическую ситуацию и ограничить количество разводов. И тем не менее сегодня правовая систем обладает рациональностью в том смысле, что умеет учитывать *внеправовые, внесистемные* обстоятельства. Например, теперь воля к заключению юридического договора должна учитываться, и договор, заключенный против воли, вынужденный договор, может быть объявлен ничтожным. Это не означает, что система получила непосредственный когнитивный доступ к своему внешнему миру и оперирует открыто: она продолжает оперировать закрыто, поскольку само это понимание *воли* к заключению договора получает юридическую форму, прописывается в законах. Система оперирует, используя исключительно различие законного и незаконного.

Итак, системная рациональность – это способность ввести внешний мир в систему после того, как он был первоначально вынесен за скобки системных операций. Через исключение внешнего мира из системной рефлексии некоторые его обстоятельства получают особое значение, но могут восприниматься в виде внутрисистемных операций. Политика воспринимает и реагирует на сложность внешнего мира коллективно-обязательными решениями. Это, так сказать, ее форма существования. Экономика реагирует на сложность рынка тем, что платежи осуществляются или не осуществляются.

Итак, рациональность системы коммуникаций предстает в виде селективной редукции комплексности внешнего мира.

## **Временное самописание общества**

Современное общество наблюдает себя само и приписывает себе значение *современного*, связывая с этим обстоятельством позитивную оценку. Общество, таким образом, делит свою историю на прошлое, настоящее, будущее, на старое и новое. В староевропейской семантике время понималось онтологически: будущее и прошлое *действительно* существуют, воспроизводятся, повторя-

ются – в отличие от эфемерного и текущего настоящего, выступающего всего лишь – почти пространственной – границей между прошлым и будущим.

Эта староевропейская семантика переосмысливается в теории социальных систем Никласа Лумана, где речь идет не о существовании объектов, природы, сущностей, идей, но лишь о различениях, осуществляемых наблюдателем. Следует анализировать не движение по оси времени, а наблюдателя, разделяющего мир на прошлое и будущее, и таковое разделение он может осуществить лишь в некоторой современности.

Если это так, то социологически релевантным время становится тогда, когда наблюдатель времени задается вопросом «когда» или «почему сейчас?». Почему именно сейчас встал вопрос о временном измерении, почему в конце статьи, а не в начале? Вопрос о времени может быть поставлен только в современности, и следовательно, привнесение фигуры наблюдателя делает современность чем-то особенным (именно для наблюдателя), гораздо более важным, чем прошлое и будущее. Лишь в современности время становится актуальным. Впрочем, и будущее, и прошлое получают актуальность только в современности, только когда задаются о них вопросом.

Все, что происходит, происходит в современности, но эта современность иногда получает индексы прошлого и будущего. И это – принципиально иная семантика времени. Время перестает отныне пониматься как прошлое, перетекающее в будущее через настоящее, но репрезентировано в виде бесконечной смены моментов настоящего, непрерывной пульсации современности. В этой новой семантике выражены общие характеристики системно-теоретической эпистемологии: подлинно реальными могут быть лишь различия. К таковым относятся и настоящее как различия прошлого и будущего.

Но если все, что происходит, происходит сейчас, моментально и одновременно, то ключевое временное различие времени – это различие *одновременного/неодновременного*, т.е. актуального для действия и еще/уже-неактуального. Эта новая семантика (вызванная изменениями социальной структуры современного общества, и прежде всего – необходимостью принятия срочных реше-

ний) радикальным образом отличается от семантики староевропейской: с ее различиями *циклического/линейного, подвижного/неподвижного, начального/конечного*.

## Социальная структура и семантика времени

И если требуется наблюдать наблюдателя, то его временные различия, или семантика времени, очевидно, вытекает из специфики социальной структуры. (Здесь нам уже открывается социопистемологическая проблематика.) Таким социально-структурным различием является различие *полис/ойкос*, различие городской и сельской жизни. Военная и гражданская история города подразумевает уникальность событий, и соответственно – линейность времени. Битвы при Марафоне не происходят периодически, тогда как сельскохозяйственная деятельность замыкается на природные циклы. В этом смысле можно утверждать, что циклическое время наблюдает система хозяйства, линейное же время наблюдает система политическая. В свою очередь, дистинкция *подвижное/неподвижное* вытекает из теологических наблюдений системы религии, «наблюдающей» бога – как неподвижного двигателя, приводящего в движение поднебесные сферы.

Различение *начальное/конечное*, в свою очередь, вытекает из наблюдения социальной структуры. *Начальное* или *изначальное* – как, например, благородное происхождение аристократических семей, имеет определяющее значение, не зависит от заслуг и продолжает сказываться во всех коленах. Отсюда, кстати, происходит и слово «начальник». Трансформация социальных структур проявляется и в семантике, где уже *конечное*, итоговое, скажем, заслуги, теперь получают определяющее значение, а начала вещей и семей словно теряется в прошлом. Теряет значение то обстоятельство, что прежде существовал некто, кто являлся действительным родоначальником, придумал и учредил законы и институты. Важно лишь то, какое конечное значение они получают в их полной реализации, и то, насколько они релевантны и актуальны в некоторой современности. Важно, к какому *конечному* результату приводит их функционирование в современности. В нововременной семанти-



ке времени речь ведут о заслугах, а не о происхождении; не о происхождении законов или династий, институтов и слов языка, а об их функции для современности.

В отличие от временных семантик прошлого, в современности ключевое значение получает временное различие *прежде/после*. Это базовое различие уже не основывается на онтологической логике, где господствует связка «есть» или «быть», где прошлое и будущее в некотором смысле «реально существуют», а настоящее воспринимается как нечто неподлинное, поскольку оно течет, меняется, неустойчиво, все время проходит, и тем самым не является сущим в платоновском смысле.

В системной логике различений, где реальны лишь различия (и система – есть различие системы и внешнего мира), напротив, *прежде* и *после* суть функции от настоящего, фикции и конструкции, индексы, которые приписываются происходящим *именно в данный момент* событиям. Идея начала вещей тоже потеряла свое значение. Отныне важнейшим является не происхождение, не занимаемые позиции и возможности их отстоять, как это представлялось Бурдые; ключевое значение получают возможности карьерного роста. При этом данная базовая дистинкция *прежде/после* не является симметричной. Будущее должно быть лучше, но как минимум не таким, как прошлое.

Настоящее же не сводится исключительно к своему пограничному статусу, оно может быть определено как то, что требует принятия неотложных решений, поскольку «мгновенная», быстро проходящая структура современности такова, что решать приходится именно в данное мгновение, а завтра будет поздно. Настоящее понимается как кратчайший период время, когда есть шанс не упустить возможности, а в противоположном случае можно остаться в прошлом (т.е. в том настоящем, которому будет приписан индекс прошлого). Итак, настоящее в обществе, господствующие ожидания (т.е. социальная структура) которого репрезентированы ориентациями на успех, определяется дистинкцией *успеть/опоздать*, дистинкцией *еще невозможно/уже невозможно*. Время определяет и предмет интереса и контент коммуникации. (Если ученый желает *вовремя* успеть защитить диссертацию, он и тему возьмет менее объемную и менее фундаментальную.)

Мы вели речь о трансформации семантики времени, однако самое главное в определении времени составляет то обстоятельство, что оно является *измерением смысла*.

### **Вместо заключения: время как основание смысла (коммуникации и переживания)**

В заключение я перехожу к понятию смысла как ключевому для понимания социальных систем.

Если кто-то в рамках устной речи говорит «теперь» или «в данный момент», то эти – как и все дейксисные – выражения привязаны во времени к *моменту* говорения и понятны или самопонятны лишь в момент произнесения. Не нужно уточнять – когда это «теперь» имеет место.

Но это «теперь» способно субстантивироваться – как момент, мгновение. В письменной же речи выражение «теперь» теряет эту самопонятность, контекстуальную определенность временем и ситуацией устной беседы. Здесь и кроется различие устного и письменного. Это «теперь» постоянно *проходит*, а вопрос об утрате времени, утрате настоящего, как чего-то единственного подлинного и невозполнимого, в современном обществе, больше всего и ценящем настоящее, может формулироваться как вопрос об утрате смысла.

Мы уже выше формулировали понятие смысла в виде смысла, который будущие события получают в их отношении к прошлым событиям, т.е. в виде принципа и основания коннекции событий, главным образом, коммуникаций и переживаний. Другими словами, вопрос о смысле звучит так: какой смысл имеет то обстоятельство, что на смену прошлому приходит будущее? Последовательности событий системно связаны лишь в том случае, если следующее событие имеет смысл по отношению к прошлому. Моя речь осмысленна в том случае, если прошлые высказывания предполагают следующие высказывания, и только в этом случае изложение принимает системный характер.

Религия, словами Августина, попыталась дать ответ на вопрос о смысле утрачиваемого настоящего, связывающего прошлое и будущее, утверждая, что это «теперь» никуда не исчезает, оно сохраняется в вечности бога, для которого все моменты времени, прошлого и будущего, даны одновременно. Настоящее не переходит

в прошлое, с точки зрения теологии, поскольку прошлое никуда не исчезает, оно остается в бессмертной душе, ведь душа проста и поэтому – бессмертна. Это решение *сохранить* настоящее, и следовательно, смысл прошедших событий, достигалось за счет отказа от принципа сложности наблюдателя (в данном случае, души).

В теории смысловых систем понятие смысла формулируется безотносительно к разнородности операций сознания и операций коммуникации. Для иллюстрации этого обстоятельства можно вернуться к классическим понятиям *хюле* и *морфе*. (Никлас Луман маскирует их под понятия теории восприятия Фрица Хайдера: медиума и формы.)

Медиум – это область слабых связей элементов. Простыми примерам служат песок, воздух, глина, шум. Медиум – это среда, из которой вылепливается некая форма: из песка – замок, из глины – кирпич, из воздуха – звуки, из шума – слова. Язык, в свою очередь, выступает такой областью слабых связей, слабо интегрированной средой, поскольку правила грамматики не детерминируют предложения. Язык как медиум принимает различные формы медиума, т.е. конкретные последовательности слов.

Здесь временные различия (*стабильное/изменчивое, долговечное/преходящее*) выражаются в смысловых измерениях *медиум/форма* или *слабое сопряжение/сильное сопряжение*, поскольку язык выказывает свойства чрезвычайной устойчивости к трансформациям, тогда как последовательности слов неустойчивы во времени.

Системные операции, т.е. коммуникации и переживания, суть временные и временные манифестации медиума. Эти мгновенные возникающие и тут же угасающие события получают характер осмысленных, таким образом, лишь том случае, если они протекают в стихии некоторого медиума, т.е. множества еще не определенных возможностей (платежей, политических решений, теоретических предложений, интимных встреч и т.д.), если они принадлежат системам коммуникаций.

В социологической рецепции это выглядит так: операциями экономической системы являются платежи, транзакции. Предприниматель продает, чтобы купить, чтобы потом продать. Но эти платежи осмысленны, если осуществляются посредством и в рамках некоторого медиума, – а именно, денег. Деньги как медиум циркулируют и никуда не исчезают, они стабильны во вре-

мени. Если покупают и продают, ради денег и посредством денег, то платеж имеет смысл и рационален в контексте экономики. Если покупают ради того, чтобы сделать подарок, этот платеж не принадлежит системе экономических коммуникаций.

Смысл мгновенного события есть его мотивированность и встроенность в контекст медиума, и только в этом случае ему может быть *прписан предикат коммуникативно-рационального*. И в этом смысле это событие как бы *не полностью* растворяется во времени, а лишь перекомбинируется в другие формы, поскольку медиум в отличие от мгновенных операций системы сохраняет относительную стабильность. То же самое имеет место и в отношении власти – медиума политических операций, коллективно-обязательных решений. Коллективно-обязательное решение мотивировано властью, подчинено власти, опирается на власть, условно говоря, стремится к достижению власти и возможно только благодаря власти. Власть – это медиум, по отношению к которому и посредством которого выстраивается последовательная сеть принимаемых и уходящих в прошлое решений.

Из множества возможных событий селегируются лишь те, которые осмысленны в системе, принадлежат ей, поскольку управляются ее специфическим медиумами: властью, деньгами, любовью, прекрасным, правом, верой. *Эти различия, в основании которых лежат различия времени и смысла, и являются основаниями рациональности системных коммуникаций.*

## Примечания

- <sup>1</sup> Проблемы коллективно-личностного измерения рациональности см.: Coleman J.S. Foundations for a Theory of Collective Decisions // American J. of Sociology. 1966. 71, 6; George S. Homans. Social Behavior as Exchange // American J. of Sociology. 1958. 63. 6; Mansur Olson. The Logic of collective Action: Public Goods and the Theory of Croups. Cambridge (MA), 1965.
- <sup>2</sup> Bourdieu P. Social Space and Symbolic Space: Toward a Japanese Reading of Distinction // Poetics Today. 12, 4. 1991, Porter Institute for Poetics and Semiotics. P. 629.
- <sup>3</sup> Обычно в качестве диспозиционального предиката приводят пример «хрупкости». «Поведение» хрупкого бокала детерминировано двояко: связью с внешней ситуацией (падением или покоем) и внутренней структурой (в данном случае – свойствами материала). «Хрупкость» сама по себе, как причиняющее событие, запускаящее иные события, в эмпирической реальности никак не презент-

- рована, но о ней можно судить постфактум, в практике, если бокал разбился, т.е. возникла особая констелляция внешних условий и внутренних свойств. Для полноты аналогии мы можем даже сказать, что у бокала есть «внутреннее предпочтение» к тому, чтобы разбиваться в определенных условиях, запускающих эти процессы. Речь идет об особой, «несобытийной» каузальности, не совпадающей полностью и с «материальной» причиной в смысле Аристотеля.
- 4 *Bourdieu P. Social Space and Symbolic Space: Toward a Japanese Reading of Distinction. P. 638.*
- 5 Габитус ненаблюдаем и в этом смысле является «слепым пятном» наблюдения. Ведь он как принцип различения является своего рода инструментом наблюдения и в силу своего инструментального статуса сам как раз и выпадает из сферы актуального внимания. У него, таким образом, появляется двойная роль: он и принцип наблюдения социальной реальности, и одновременно – принцип фактического разделения, структурирования, дифференциации социальной реальности. Вот как пишет об этом Бурдьё: «...дифференция, отличительное свойство, – белая или темная кожа, стройность или тучность, гольф или футбол, бридж или белот (я продолжаю использовать оппозиции, так как вещи имеют тенденцию функционировать чаще всего именно таким образом), – становится видимой, воспринимаемой, не-индифферентной, социально-значимой дифференцией лишь в том случае, если она перцептирована кем-то, кто способен *производить дистинкцию*, – ведь, будучи вписанной в указанное пространство, он или она уже не индифферентен, он или она теперь наделены категориями восприятия, классификационными схемами, определенным вкусом, которые позволяет ей или ему производить дифференции, различать, разделять – между репродукцией и картиной маслом, между Ван Гогом и Гогеном. Дифференции становятся знаками и знаками отличности (или вульгарности) только в том случае, когда применяется принцип *vision and division*» (*Bourdieu P. Social Space and Symbolic Space: Toward a Japanese Reading of Distinction. P. 640*).
- 6 *Bourdieu P. Le Sense Patique. Les Éditions de Minuit. 1990. В русском переводе см.: Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. I. Вып. 2.*
- 7 «Габитус – как воплощенная история, интернализованная как вторая природа и таким образом забытая в качестве истории, – есть активное присутствие целостного прошлого в настоящем... Как таковой он есть то, что придает практикам их относительную автономию в отношении ко внешним детерминациям непосредственной *современности*. Эта автономия есть автономия *прошлого*, определяющая и определяемая, которая, функционируя как аккумулированный капитал, производит историю на основе истории и так обеспечивает перманентность в изменениях, что делает индивидуально-агента миром внутри мира. Габитус *есть спонтанность вне сознания или воли*, противоположная как механической необходимости вещей без истории в механических теориях, так и рефлексивной свободе субъектам “без инерции” в рационалистских теориях» (*Ibid. P. 280*).
- 8 *Bourdieu P. Le Sense Patique. Les Éditions de Minuit. P. 278.*
- 9 *Ibid. P. 285.*

### **Условия эффективности коммуникативных действий**

Включаясь в коммуникативный процесс, люди в той или иной форме демонстрируют друг другу определенные фрагменты своей субъективной реальности. Но следует иметь в виду то, что внутренний мир каждого человека не задан изначально в готовом виде. Он оформляется лишь в самом процессе общения, под влиянием конкретных условий ситуации, в которой это общение осуществляется. Собеседники чаще всего наиболее полно осознают свои цели и устремления тогда, когда явным образом фиксируют ответную реакцию своих собеседников на передаваемое им сообщение. В результате каждый участник коммуникативного действия постоянно корректирует (а иногда и может полностью изменить) свои исходные цели и стратегию. Поэтому центральным вопросом, определяющим специфику логического анализа коммуникативных актов, является вопрос о том, в какой степени действия, осуществляемые каждым участником общения, соответствуют как его исходным намерениям, так и локальным условиям конкретной коммуникативной ситуации.

Интерес к данной тематике возник еще в рамках синтаксического анализа высказываний, составляющих структуру различных текстов. В частности, Р.Карнап уже в 50-е гг. XX в. обращал внимание на важность логической прагматики не только для психологии и лингвистики, но также и для аналитической философии. Считая, что основные понятия прагматики следует рассматривать в качестве «теоретических конструкторов» особого языка, вводимых на

основе определенных постулатов, Карнап особое внимание уделял такому понятию, как «мнение», видя в нем выражение отношений между человеком и предложением, используемым при определенной ситуации. Такое отношение он обозначал термином «интенционал» и связывал с ним указание на условия, при которых используемые высказывания могли быть приняты в качестве истинных<sup>1</sup>.

В этом случае согласие (или несогласие) адресата с полученным им сообщением играет роль фактора, влияющего на особенности конкретного коммуникативного действия. Поскольку мнения любого человека существенно определяется мнениями тех, с кем он общается, постольку в субъективной реальности каждого участника коммуникации так или иначе формируются образы многообразных отношений, возникающих между людьми, вступающими во взаимодействие друг с другом в различных ситуациях. Поэтому и сообщения, передаваемые от одного индивида к другому, не столько отображают некое объективно существующее состояние мира, сколько направлены на сохранение или изменение условий самой коммуникативной ситуации. Коммуникативное действие, реализуемое в виде трансляции некоторого текста (выражающего просьбу, приказ, инструкцию и т.д.), всегда обращено к окружающим и должно соответствующим образом повлиять на их поведение.

Помимо указания собеседникам на предполагаемую форму их поведения, в межлическом общении используется и особый класс текстов, не столько передающих какую-то информацию о состоянии дел в мире, сколько являющихся прямым актом воздействия на это состояние, изменяющим его. Наделение детей конкретным личным именем, приписывание вещам (кораблям, зданиям и т.д.) каких-то названий, так же как и вынесение кому-то благодарности или выражение некоего административного волеизъявления (например, произнесение королем или президентом фразы: «назначаю вас на должность министра») – все подобные языковые действия не передают никаких сообщений, кроме указания на собственную реализацию. Своим произнесением они непосредственно меняют положение дел в мире<sup>2</sup>. Их осуществление входит в субъективную реальность людей именно в качестве сигнала о подобном изменении, а потому принятие таких сигналов перестраивает внутренние состояния всех, связанных с соответствующей ситуацией.

В реальной практике межлического взаимодействия передаваемое сообщение достаточно часто воспринимается не только конкретными адресатами, но и теми, кто так или иначе становится свидетелем данной ситуации или узнает о ней от других. Характеризуя подобную группу в качестве «присутствующих», некоторые исследователи выделяют в ней «случайных и неслучайных» коммуникантов, а также «известных и неизвестных»<sup>3</sup>. Явная или скрытая ориентация на таких «присутствующих» существенно определяет контекст конкретной ситуации, в которой происходит общение, и обуславливает выбор ее участниками соответствующих форм речевого действия. Очень часто целенаправленно выделяемые инициатором общения адресаты не обязательно являются таковыми в реальности.

Подчеркнутое обращение к определенному собеседнику иногда может лишь отвлекать внимание от тех, для кого передаваемый текст предназначен на самом деле. Наличие «присутствующих» различным образом влияет на стратегические и тактические соображения участников общения, каждый раз определяя конкретный прагматический контекст коммуникативных действий. В самом деле, в зависимости от того, к кому реально обращается в данный момент автор передаваемого сообщения, он может переходить от одних правил, определяющих производство и трансляцию соответствующих текстов, к другим правилам. Это зависит от оценки им своего поведения либо как эффективного (позволяющего продвинуться в желаемом направлении), либо как нерезультативного (не приводящего к желаемому результату). Будучи зависимы от локальных условий межлического общения, наличествующих в каждый данный момент, прагматические установки взаимодействующих людей обладают чрезвычайно динамичным характером.

Часто бывает и так, что вопрос инициатора общения направлен в адрес одного человека, а ответ на него приходит от другого, чье активное участие могло заранее не предполагаться. При этом если тот, кому заданный вопрос прямо адресован, не знает нужного ответа, то он понимает переданное ему сообщение не так, как тот, кто обладает нужной информацией, но не включен в общение напрямую. Первый из участников общения *обязательно должен* ответить на заданный вопрос (хотя бы выразить факт своего незнания), тогда как второй *может и не демонстрировать свое от-*



*ношение* к обсуждаемой теме. Многое зависит и от того, насколько сам автор транслируемого текста учитывает возможность наличия других «слушателей», помимо непосредственных участников общения. Ведь нередко бывает и так, что передаваемое сообщение обладает важной информацией как раз для тех, кого источник общения в расчет не принимает.

Таким образом, производство и восприятие передаваемых сообщений существенно обусловлено не только целями и намерениями автора того или иного текста, но и соответствующей ориентированностью его собеседников. Стараются ли каждый из них учитывать в первую очередь эмоциональную компоненту сообщения; принимают ли слушатели сообщаемые им сведения «к сведению» или намереваются в свою очередь каким-то образом оказать обратное воздействие на их автора; в какой степени изменяются представления взаимодействующих людей о сложившемся положении дел; каковы их планы относительно дальнейших действий (как коллективных, так и индивидуальных) – все это, как и многое другое, влияет на формирование и перестройку субъективной реальности каждого из них. В свою очередь, изменение субъективной реальности людей определяет выбор каждым из них конкретного способа построения соответствующего текста и формы коммуникативного действия.

Хорошо известно, что никакой текст не является простым описанием некоторого положения дел в реальном мире. В нем всегда так или иначе выражается и отношение его автора к тому, что текст описывает. Поэтому восприятие и интерпретация языковых элементов соответствующего сообщения не может опираться только на оценку логического значения высказываний, из которых данное сообщение состоит. Любой текст, участвующий в коммуникативном действии, сам по себе не является «истинным» или «ложным», скорее следует говорить о степени его осмысленности разными участниками коммуникативного действия. Ведь одна из важных целей коммуникации связана с установлением взаимного понимания адресанта и адресата. А это может происходить как в случае достоверности получаемых сведений, так и при несогласии получателя сообщения с его содержанием.

Отправитель сообщения часто не столько заботится о том, чтобы сообщаемые им сведения были восприняты в качестве истинных, сколько о том, чтобы они оказались *убедительными* с точ-

ки зрения тех, к кому он обращается. Ориентация на достижение желаемого результата определяет выбор человеком определенных форм речевого действия, используемых им при передаче каких-то сообщений. Поэтому динамизм прагматического контекста обусловлен во многом изменчивостью тактических и стратегических соображений, которыми руководствуются люди при взаимодействии друг с другом. В одном случае человек, осуществляющий определенные речевые действия, стремится привести произносимые им фразы в соответствие с существующей ситуацией. В другом – его намерением является изменение реальности, чтобы она соответствовала произнесенным словам.

Таким образом, прагматический анализ коммуникативных действий предполагает выявление условий и факторов, определяющих выбор участниками межлического общения определенного типа высказываний, посредством которых конструируется тот или иной конкретный текст. И для того, чтобы оценить, насколько успешно осуществляются коммуникативные действия, необходимо каждый раз устанавливать степень совпадения целевой ориентации автора передаваемого сообщения с ожиданиями, возникающими в субъективной реальности его получателей. Мотивы и представления, определяющие поведение каждого из участников коммуникативного процесса, могут иногда оказываться мало совместимыми, даже если все собеседники достаточно сходным образом фиксируют *значение* высказываний, из которых текст построен. Ведь действительное взаимопонимание обязательно предполагает и совпадение *смыслов*, связанных с восприятием целостного текста. Ориентация на смысловое содержание используемых в коммуникативном акте высказываний делает необходимым различение таких характеристик как «значение» и «сила».

*Под «силой» сообщения в данном случае понимается степень связи между структурными особенностями предложений, входящих в содержание соответствующего текста, и характером речевого поведения тех, кто воспринимает и интерпретирует этот текст.* Для того, чтобы сделать эту связь достаточно прозрачной, обычно выделяют следующие слои коммуникативного действия:

– локуция (предъявление определенной конфигурации знаков). В повседневном общении людей, например, под локуцией обычно понимают произнесение определенного комплекса звуков.

Если такая структура воспринимается в качестве соответствующих слов и предложений, то локуция является способом указания на их словарное значение;

– иллокуция (указание на способ интерпретации передаваемого текста). Данный слой сообщения определяется общими конвенциями, регулирующими коммуникативные процессы среди носителей некоторой данной культуры, а также особенностями локальной ситуации, в которой эти процессы осуществляются. Чем более явно в сообщении выражено намерение автора транслируемого текста, тем больше его иллокутивная сила. Но она определяется не только эффективными действиями адресанта. Существенное значение имеет и готовность слушателей воспринять передаваемые им сведения;

– перлокуция (эта характеристика сообщения выражает ожидания говорящего). Предъявляя окружающим соответствующий текст, инициатор общения старается выстроить его таким образом, чтобы вызвать именно ту ответную реакцию собеседников, которая позволит ему решить поставленную перед собой задачу. Поэтому перлокутивная сила определяется степенью совпадения ожидаемого и действительного поведения получателей сообщения. Чем более совместимыми оказываются исходные установки всех коммуникативного действия, тем эффективнее действуют знаковые конструкции, используемые ими в своих действиях.

Понятно, что между текстами, которыми обмениваются люди, чаще всего невозможно установить отношения строгого логического следования. Речь скорее должна идти о своеобразной стимуляции одних речевых актов другими, о своеобразном взаимном индуцировании (наведении) транслируемых в социальной среде сообщений. Высказываемые утверждения существенно ограничивают спектр возможностей, определяющих взаимное поведение людей. Осуществив какие-то речевые действия, человек задает и себе и другим определенный круг тем и средств, выход за пределы которого может оцениваться его собеседниками в качестве «нарушения правил». В большинстве реальных ситуаций, в которых реализуются всевозможные формы диалога, такие правила действуют скрыто и не осознаются людьми. Но одна из главных целей прагматического анализа как раз и заключается в их выявлении и прояснении. Без этого осознанное и целенаправленное использование форм речевого воздействия на собеседников вряд ли возможно.

Правила, прямо или косвенно регулирующие коммуникативные действия, в самом общем виде можно разделить на две группы. К одной из них относятся те, которые стихийно формируются в процессах реального межлического общения и лишь впоследствии начинают осознаваться. Их выявление и упорядочение становится результатом специальной теоретической деятельности, направленной на повышение организованности и эффективности коммуникативных процессов. Таким образом, эта группа правил оформляется *после* анализа *уже осуществленных речевых действий*. Вторую группу составляют правила, явным образом вводимые *до начала действий*. Они регулируют особые формы человеческого поведения, чаще всего имеющие условный «игровой» характер. (Следует отметить, что в реальной культурной практике термин «игра» часто характеризует самые различные формы человеческого поведения, обладающие существенно важной социальной значимостью).

Нарушение правил первой группы не разрушает полностью коммуникативное действие, но придает ему искаженный, «патологический» характер. Например, отступление от норм этикета при общении с каким-то важным официальным лицом (президентом, королем, папой и т.д.) не лишает это лица его статуса. Но тот, кто в официальной обстановке обращается к главе государства «на ты», воспринимается окружающими в качестве человека, нарушающего всеми принятые правила и потому «выпадающего» из системы «нормального» коммуникативного действия. Обычно представления об эталонных формах речевого поведения, стихийно складывающиеся в обществе, поначалу закрепляются неявно. Постепенно становясь «традиционными», в дальнейшем они приобретают характер осмысленных и целенаправленно насаждаемых правил, обязательных для каждого носителя определенной культуры. Наиболее важная их часть систематизируется и может даже получить теоретическое обоснование.

Вторая группа правил не просто позволяет оценивать соответствие осуществляемых действий каким-то выявленным нормам поведения, но порождает саму возможность таких действий. В этом случае сначала явным образом задается комплекс требований, определяющих взаимное поведение людей, а затем это поведение начинает реализовываться (игра в футбол, например, предпола-

гает наличие предварительно установленных правил этой игры). Учитывая данное обстоятельство, первую группу можно условно определить как «*этикетную*», а вторую как «*конституирующую*». При незнакомстве с правилами второй группы или при отказе выполнять их – взаимодействие людей становится бессмысленным. Например, межчеловеческое общение предусматривает обязательность выслушивания каждым его участником своих собеседников. Поэтому структура диалога с формальной точки зрения представляет собой чередование текстов, предъявляемых людьми друг другу. В случае нежелания одного из членов группы воспринимать сообщения, передаваемые ему остальными, никакой коммуникативный процесс происходить не будет.

В реальной практике межчеловеческого общения готовность людей выполнять определенные правила зависит не только от их информированности о существовании этих правил, но и от того, как участники коллективного действия оценивают необходимость учитывать значимость каких-то регуляторов коммуникативного действия. Например, включение индивида в «игровую» ситуацию может существенно перестраивать его представление о нормах поведения, в зависимости от того, какое место он занимает в системе общих действий. Человек, исполняющий роль «карнавального губернатора», в какой-то момент начинает достаточно всерьез воспринимать себя в качестве властного лица. И в данном случае он не притворяется, но оценивает свое поведение в качественно иной реальности, отличающейся от привычно обыденной. Его возможный мир может быть совместим с возможными мирами других участников карнавала только при выполнении каждым из них «правил игры». Отклонение от них в этих условиях будет воспринято как нарушение принятых перед этим договоренностей.

Нарушать какие-то правила люди могут по разным основаниям. В одних случаях некто знает соответствующие правила, однако намеренно начинает вести себя не так, *как следует*. В других – его нестандартное поведение может оказаться следствием искаженного восприятия им наличной ситуации. В первом варианте его действия могут обуславливаться неприятием предлагаемых ему норм поведения. Тогда отказ от выполнения соответствующих предписаний сам по себе играет роль определенного сообщения, которое

с точки зрения «протестанта» должно быть принято и соответствующим образом интерпретировано окружающими. И если этого не происходит, его представления и мысленные установки окажутся несовместимыми с представлениями и установками остальных участников коллективного действия. Во втором случае индивид передает своим собеседникам некое сообщение, исходя из неверного представления о сложившейся ситуации, а потому его поведение чаще всего квалифицируется собеседниками как ошибочное. При необходимости оно может быть откорректировано окружающими соответствующим образом.

Разные типы коммуникативных действий связаны с разными установками и нормами. Однако можно определить некоторый комплекс базовых правил, обеспечивающий возможность осуществления любых форм речевого поведения людей. В самом общем виде такой комплекс включает следующие требования:

- должны существовать стандартные процедуры построения текстов, выражающих передаваемые сообщения;
- необходим список определенных языковых конструкций, используемых при создании подобных текстов;
- применение выражений, не входящих в такой список, следует оценивать как недопустимое;
- транслируемое сообщение должно соответствовать теме коммуникации;
- его информативный объем не может быть меньше (как и больше), чем нужно для получения ожидаемого результата.

Кроме того, важно определить условия, при которых передача и прием сообщений оказывается максимально эффективным. Характеристика таких условий предполагает указание на то, какие отношения к транслируемым текстам возникают у тех, кто является их отправителем и у тех, кто оказывается соответствующим адресатом. И здесь специфика прагматических контекстов проявляется максимально явным образом. Наиболее важными условиями являются следующие:

- все участники коммуникативного действия могут в достаточно сходной степени воспринимать и содержательно интерпретировать осуществляемые речевые акты (понимают язык, на котором идет общение, одинаково оценивают уместность и адекватность используемых выражений и т.д.);

- автор передаваемого сообщения старается однозначно выразить свои цели и намерения в создаваемых им текстах;
- адресаты уверены в том, что автор сообщения действительно осуществляет определенное речевое действие, направленное на них;
- все участники коммуникативного действия осознают передаваемое сообщение в качестве стимула, который должен вызвать какую-то ответную реакцию у получателей (при этом характер такой реакции может существенно различаться у разных участников общения).

Список подобных правил и требований должен уточняться и расширяться по мере выявления все новых и новых сторон и уровней реальных процессов межчеловеческого общения. Важно отметить то обстоятельство, что даже выделенные и перечисленные явным образом такие правила (аналогично грамматическим нормам языковой деятельности) в большинстве своем влияют на реальные формы коммуникации скрыто, не осознаваясь (по крайней мере не осознаваясь вполне) ни авторами транслируемых сообщений, ни их получателями. Это существенно затрудняет как квалификацию конкретного речевого акта, так и его содержательную интерпретацию. При невозможности воспользоваться средствами логического анализа не так-то просто оценить возможную (или предполагаемую автором передаваемого текста) связь между посланным сигналом и ответной реакцией на него. Неявные, косвенные значения и смыслы используемых в сообщении выражений препятствуют однозначному определению характера прагматического контекста конкретных коммуникативных действий.

Но хотя между различными фазами речевого взаимодействия людей трудно обнаружить линейную последовательность (в частности, не всегда удается выявить отношение логического следования между высказываниями, используемыми при построении транслируемого текста, и высказываниями, представляющими ответную речевую реакцию получателя сообщения), все же определенная обусловленность одних высказываний другими явно обнаруживается. Произнесенные в конкретных условиях слова и предложения задают нечто вроде «семантического канала», ограничивающего в той или иной степени разброс возможных ответных речевых реакций. Например, произнесение слов «я сдам экзамен» предполагает высказывание «я буду сдавать экзамен» и

запрещает использование утверждения «я не пойду на экзамен». И чем более явно выражены скрытые слои информационного содержания сообщений, которыми обмениваются участники коммуникативного действия, тем легче представить отношения между ними в логически корректной форме.

Трудности возникают там, где автор передаваемого текста использует выражения, не позволяющие однозначно определить по их языковой форме, к какому типу эти выражения относятся. Например, предложение «во дворе злая собака» может быть воспринято в качестве утверждения, констатирующего некоторое положение дел в мире, а может выполнять функцию предписания, выражающего требование устранить возникшее препятствие. В данном случае форма высказывания сама по себе не определяет способа ее интерпретации. Для этого необходимо оценить ситуацию, в которой данное предложение используется, установить, как воспринимают сложившееся положение дел все участники коммуникативного процесса. При этом следует иметь в виду то, что локальные оценки каждого из них могут совпадать лишь при наличии некоторого общего «фонового знания», достаточно одинакового для всех общающихся. В случае «размытости», неопределенности такого фона способы интерпретации сообщений могут весьма существенно не совпадать у разных членов группы. В таком случае их представления о нормах речевого поведения окажутся мало совместимыми и степень взаимного понимания будет чрезвычайно низкой.

В повседневном общении люди редко заботятся о том, чтобы передаваемые ими друг другу сообщения всегда были представлены в максимально ясной и четкой форме. Инициатор коммуникативного действия чаще всего предъявляет адресатам лишь фрагментарные описания своей субъективной реальности, рассчитывая тем не менее обеспечить достаточно адекватную их реакцию на осуществляемый им речевой акт. Естественно, что это становится возможным лишь тогда, когда все участники коммуникативного процесса ориентируются на один и тот же комплекс правил, регулирующих коллективные действия. Комплекс таких правил представляет собой сложную многоуровневую структуру, включающую помимо норм, обязательных для всех носителей некоторой данной культуры, еще и такие, которые характерны для той или иной определенной социальной группы. Общение внутри каждой



из таких групп происходит на основе «свернутой» системы правил, не требуя предъявления всех элементов системы в явном виде каждый раз. А вот при вступлении в контакт с представителями какой-то другой группы приходится демонстрировать эту систему достаточно полно.

Если, например, один студент предлагает другому пойти в кино и слышит в ответ фразу «мне нужно готовиться к экзамену», то ему не требуется специальных разъяснений для того, чтобы воспринять услышанное как отказ от предложенного. Но сама по себе формальная структура ответного предложения не содержит такой информации. Ведь если бы его собеседник ответил бы: «мне нужно надеть плащ» (т.е. использовал грамматически аналогичное предложение), то ответ был бы воспринят в качестве согласия. Следовательно, способ понимания предъявляемых текстов определяется общим фоновым знанием, в котором одновременно сосуществуют представления о разных целевых установках (желание увидеть новый фильм и желание сдать экзамен) и о системе предпочтений, действующих в определенной данной группе. И каждый из членов этой группы может осуществлять выбор действий, основываясь на своих индивидуальных предпочтениях. Для человека, не знающего ничего об экзаменах, подобный диалог может остаться непонятным, поскольку его возможный мир основан на ином фоновом знании.

Выделение прагматических контекстов коммуникативного действия предполагает выход за рамки собственно языка, обращения к изучению всевозможных реальных ситуаций человеческих действий, в которых создаются и распространяются те или иные виды сообщений. Если логический подход к изучению речевого поведения людей связан с выявлением отношений между формой человеческих представлений о цели и конкретными способами выражения этих представлений в языковых структурах, то прагматический анализ направлен на выявление самих этих целей, определяющих межчеловеческое общение. Понятно, что чаще всего исходные образы желаемого результата у разных людей, вступающих во взаимодействие друг с другом, поначалу существенно различаются. Однако в процессе общения, если оно оказывается успешным, эти различия постепенно нивелируются. И степень взаимного понимания автора передаваемых сообщений и его адре-

сатов зависит от особенностей локальных ситуаций, возникающих на разных стадиях коммуникативного действия. Поэтому прагматический анализ в первую очередь предполагает изучение различных типов таких ситуаций.

Структурные элементы транслируемых сообщений воспринимаются различными участниками коммуникации в рамках контекстов, обусловленных комплексом ассоциативных связей, наличествующих в субъективной реальности каждого из них. И на различных этапах межлического общения реализуются разные элементы таких комплексов. Поэтому оценить эффективность конкретного речевого действия можно лишь учитывая локальные условия, в которых такое действие осуществляется. Коммуникативная ситуация задает определенный спектр потенциальных вариантов поведения, из которого каждый участник общения выбирает форму, с его точки зрения наиболее адекватную сложившемуся в некий данный момент положению дел. Сам такой выбор обуславливается представлениями каждого индивида о том, насколько осуществляемый им речевой акт позволяет достичь следующих результатов:

- оценить иллюкативную силу транслируемых и получаемых текстов (т.е. осознать, с какой степенью полноты в транслируемом сообщении выражены намерения каждого участника общения);

- установить логическое значение высказываний, входящих в структуру транслируемых текстов (с целью разделения ложных и истинных предложений текста);

- вывести следствия из явно представленной в передаваемых текстах информации;

- предугадать ответные реакции получателей передаваемого им текста.

Такие представления чаще всего формируются вне осознанного контроля человека, но они всегда существенным образом влияют на предпочтения, из которых исходит каждый участник межлического общения. Установление конкретного контекста реального коммуникативного акта обусловлено тем, что, вступая в общение с окружающими, каждый человек в разной степени руководствуется не только сугубо личными интересами, но вынужден и учитывать отношение к возникающей ситуации своих собеседников, а также соотносываться с общепринятыми в данном обществе нормами и правилами поведения. По сути, представления

любого человека о наличествующей ситуации явно или неявно для него базируются на его мнениях о представлениях тех, с кем он взаимодействует. И даже если какое-то отдельное мнение не соответствует действительности, оно активно воздействует на то, как каждый участник коммуникативного процесса определяет соответствие между модальностями «могу» и «должен».

В реальной практике межлического общения постоянно возникают весьма разнообразные ситуации, среди которых к наиболее распространенным типам можно отнести следующие:

- автокоммуникация (осмысление индивидом своих целей и намерений, отбор средств, с помощью которых он конструирует сообщения, направляемые в адрес остальных членов сообщества);
- общение одного индивида с другим;
- общение индивида с неким коллективом (реально такая ситуация проявляется в форме попеременного диалога данного индивида с разными представителями коллектива);
- общение одной группы с другой (в этом случае происходит попеременный диалог между разными членами каждой из групп).

Исходя из того, что в одних ситуациях мысленные установки участников общения могут оказаться достаточно сходными, тогда как в других они существенно различаются, можно выделить еще один ряд коммуникативных ситуаций:

- случай, когда представления и цели собеседников полностью совмещаются друг с другом. Подобная ситуация является теоретически абстрактной и вряд ли реализуется в действительности;
- совпадают лишь некоторые фрагменты их субъективных реальностей (например, сходными оказываются намерения различных участников коммуникативного действия или их представления о способах достижения общей цели). В такой ситуации усилия собеседников могут направляться на дальнейшее сближение позиций;
- обнаруживается полная несовместимость установок людей, намеревавшихся вступить в контакт друг с другом. Тогда общение оказывается невозможным.

Специфика каждой из возможных ситуаций общения требует специального анализа условий, определяющих реально фиксируемые случаи. Попытке представить в явном виде наиболее важные регуляторы ситуационного поведения посвящена, в частности, работа Д.Барвайса и Д.Перри, рассматривающих соотношение чело-

веческих действий и мыслительных форм, в которых эти действия отображаются. В качестве конструктивных элементов ситуации авторы выделяют: *имена объектов, имена атрибутов объектов и так называемые «локусы» (пространственно-временные параметры, в которых осуществляется межчеловеческое взаимодействие)*. И любая ситуация, по их мнению, определяется соотношением ее «типа» (указания на то, какие конкретные имена объектов и атрибутов в данном случае используются) и «локуса». Кроме того, для определения разных видов ситуации они используют такие характеристики, как:

- тотальный ряд событий (описание всех возможных для некоторого данного действия локусов);
- локальный ряд событий (фиксацию некоторых фрагментов данного описания);
- актуальный ряд событий (описание ситуации на основе отдельного конкретного локуса).

При таком подходе классификация различных ситуаций обусловливается указанием на тип событий, отображаемых в содержании субъективной реальности каждого из собеседников<sup>4</sup>. Поскольку данные авторы поставили перед собой задачу выявить способы представленности мыслительных структур в языковых формах, постольку они различают «предложения» и «утверждения». Первые они связывают с высказываниями, логическое значение которых явно зафиксировано. Вторые же представляют собой некоторую абстрактную схему, которую можно содержательно интерпретировать множеством различных способов. По внешней форме оба эти вида могут совпадать, однако выражают различные семантические уровни. В самом деле, высказывание «я сижу здесь» в одном контексте может быть «предложением», указывающим на конкретное пространственное положение некоторого «я», а в другом оно же воспринимается в качестве «утверждения», предполагающего возможность различных его интерпретаций (упрек занявшему чужое место, требование освободить его и т.д.).

И истолкование принятого сообщения в качестве конкретно «предложения» или неопределенного «утверждения» всегда зависит от того, как воспринимает локальную ситуацию, общую для всех участников коммуникативного действия, каждый из них. Достижение взаимного понимания обеспечивается сходством их

ориентации на способ восприятия передаваемого и получаемого сигнала. Например, Барвайс и Перри рассматривают диалог, в котором на вопрос «тепло ли на улице?» следует ответ «идет снег», принимаемый вопрошающим в качестве вполне корректной реакции. Формально в данном примере вопрос и ответ логически не связаны прямо, но восприятие данного ответа в качестве адекватного заданному вопросу обусловлено одинаковым пониманием собеседников того, что при достаточно высокой температуре воздуха снег не может идти. В данном случае взаимное понимание свидетельствует не только о том, что представления собеседников о возможном положении дел в мире совпадают в достаточной степени, но и о том, что общающиеся одинаково оценивают ситуацию, в которой они находятся в определенный данный момент.

Одни и те же внеязыковые факторы могут различным образом влиять на взаимодействующих между собой людей, что и порождает трудность применения формальных средств современной логики для анализа различных видов коммуникации. В частности, попытки представить коммуникативное действие в виде дедуктивного рассуждения чаще всего оказываются не слишком эффективными. И это обусловлено вовсе не тем, что силлогизм слишком ограничивает набор выводимых следствий. Напротив, практика свидетельствует о том, что из набора исходных постулатов можно выводить слишком большое количество истинных заключений, не все из которых явно осознаются и используются в межлическом общении. Какая-то часть их просто не принимается во внимание, не учитывается. Из сообщения о том, что «небо синее», например, его получатель в обычной практике вряд ли станет делать вывод о том, что произносящий это предложение является зрячим или о том, что его собеседник знает, как определить цвет интересующего их объекта и пр.

Учитывая данное обстоятельство, можно предположить, что одна из главных функций логики в организации процессов коммуникации связана с конструированием неких образцов рассуждения, определяющих общие границы, в пределах которых конкретные люди реализуют различные индивидуальные тактические и стратегические решения. Не случайно когда-то Ч.Пирс, стоящий у истоков многих последующих направлений логики, высказывал мысль о том, что «вся суть формальной логики заключается

в определении *канонических форм* выражения, значения которых регулировались бы неизменными правилами<sup>5</sup>. И хотя Пирс, как и многие его последователи, надеялся найти такие правила в самом языке, данная мысль сохраняет свою значимость и для современной логики, уже не ограничивающейся исключительно анализом структурных особенностей языковых средств, используемых людьми при организации коллективных действий.

В реальных ситуациях межчеловеческого общения люди конструируют свои представления о мотивах и целях отправителя получаемого ими сообщения на основе предъявленного им определенного текста и той совокупности условий, в которых это предъявление осуществляется. Таким образом, их рассуждение в данном случае идет как бы «обратным ходом». Не от исходных посылок к выводимому из них заключению, а наоборот – от наличного результата к предполагаемым посылкам, из которых передаваемое сообщение могло бы следовать. Такой ход рассуждения получил название «абдуктивное умозаключение». Используя его, человек в дальнейшем может переходить (в случае подтверждения правоты своих предположений о характере посылок) от индуктивного обоснования высказанных догадок к построению дедуктивной модели коммуникативного процесса. Но начальная стадия процесса понимания существенно определяется использованием именно абдукции.

В логику это понятие ввел когда-то Ч.Пирс. Однако длительное время данный вид умозаключений оставался вне поля зрения исследователей. Лишь в последнее время все больше специалистов начинает обращать на него свое внимание, что обусловлено растущим осознанием важной роли абдуктивных рассуждений в интеллектуальной деятельности вообще<sup>6</sup>. Сегодня стало понятно, что на способ организации человеческих действий (в том числе и речевых) обязательно влияют представления о возможных мотивах, вызывающих определенное поведение окружающих, а также образ желаемого результата собственных усилий. Оценка отдельной конкретной ситуации оказывается существенно зависимой не только от реальных ситуационных характеристик этой ситуации, но и от того, как она отображается в содержании субъективной реальности участников коммуникативного действия, от ретроспективных и прогностических представлений каждого из них.

Указание на конкретные локальные условия взаимодействия людей уменьшает степень разброса возможных истолкований получаемых сигналов, обеспечивает более или менее однозначный для всех членов сообщества способ восприятия транслируемых текстов. Обычно, получая какое-то послание от окружающих, человек «схватывает» (во многом интуитивно) содержащийся в нем смысл целиком. И лишь затем начинается аналитическая работа, в процессе которой одни элементы отделяются от других, выявляются всевозможные отношения между ними, конструируются их всевозможные классификации. К тому же такая работа осуществляется в основном тогда, когда возникают какие-то трудности при восприятии и интерпретации полученных текстов. Ведь потребность в понимании осознается лишь в ситуации хотя бы частичного непонимания. Стандартные сообщения усваиваются автоматически, без детального раскрытия всех слоев и уровней их содержания. Поэтому абсолютизация внешнего сходства языковых форм, используемых в межлическом общении, так часто ведет к появлению всевозможных ошибок при освоении получаемой человеком информации.

Прагматический анализ транслируемых сообщений позволяет обнаружить их сложный многоуровневый характер, выявить слои, различным образом стимулирующие ответную реакцию получателей сообщения. «Поверхностная» и «глубинная» информации, представленные в передаваемом тексте, будучи восприняты отдельно друг от друга, действуют на адресата не так, как их совокупность. В частности, освоение содержания, непосредственно присутствующего в полученном тексте, позволяет раскрыть лишь *дескриптивную его часть*, характеризующую некое существующее положение дел. Тогда как *директивная часть*, указывающая на необходимость изменения (или сохранения) этого положения, может остаться не выявленной. Тогда способы восприятия передаваемого текста будут существенно различаться у его отправителя и получателей. В этом случае адресат может иногда просто «принимать к сведению» поступающую к нему информацию, не рассматривая ее в качестве обязательного руководства к действию.

Поэтому автор посылаемого сообщения явно или неявно сталкивается с необходимостью убеждать собеседников в необходимости принять предъявляемый им текст и соответствующим

образом прореагировать на него. Решение данной задачи составляет существенную часть всех коммуникативных актов, реализуемых в повседневной жизнедеятельности общества. Каждый член определенной группы старается добиться одобрения окружающими осуществляемых им действий, поскольку в противном случае коллективное действие распадется на ряд чисто внешне связанных речевых актов, в лучшем случае создающих иллюзию общения. И прагматический анализ коммуникативных действий способствует повышению степени организованности и эффективности межчеловеческого взаимодействия в самых различных сферах.

### Примечания

- <sup>1</sup> Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959. С. 354–356.
- <sup>2</sup> См.: Остин Дж. Как совершать действия при помощи слов // Остин Дж. Избранное. М., 1999.
- <sup>3</sup> См.: Кларк Г.Г., Карлсон Т.Б. Слушающие и речевой акт // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986. С. 271.
- <sup>4</sup> Барвайс Дж., Перри Дж. Ситуации и установки // Философия, логика, язык. М., 1987. С. 265.
- <sup>5</sup> Пирс Ч.С. Рассуждение и логика вещей. М., 2005. С. 151.
- <sup>6</sup> См., например: Сёрль Дж.П. Перевернутое слово // Вопр. философии. 1992. № 4; Рузавин Г.И. Абдукция и методология научного поиска // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. VI. № 4.



## **От моносубъектности к коммуникации через диалог и intersубъективность\***

### **Рождение диалога из монологики**

В познавательном мышлении Нового времени, феноменологическим основанием которого является мышление классической науки, все субъектные характеристики, всё, связанное с субъектом мышления, выносятся за пределы логики. Учёные спорят, дискутируют, но всё это общение исключается из получаемого результата, логика победившей теории не должна содержать ничего субъектного. Субъектные характеристики, таким образом, не имеют значения, они никак не определяют логику сформировавшейся новой теории, с логической точки зрения они одинаковы у всех субъектов, другими словами, субъект один. Но и логика бессильна в объяснении творческой деятельности учёного. Творческая сила человеческого ума, как и сила в механике Ньютона, не поддаётся логической интерпретации и рассчитывается только по своему результату. В нашем сознании постоянно формируются связи типа «предмет–чувство», «свойство вещей–ощущение», но в теории как результате мышления все эти связи из вертикальных превращаются в горизонтальные, перестраиваются в связи типа «предмет–предмет», образуя единую теоретическую систему. Вместо органа чувств теоретическое мышление «подставляет» другой предмет, образуя вне меня целостную, горизонтальную предметную связь. Тем самым элиминируется, по крайней мере в идеале, субъектность нашего восприятия.

---

\* Материал подготовлен при поддержке РФФИ 09-06-00023-а.

Научное знание о мире в Новое время представляет этот мир как лишённый качественных характеристик, чувственных восприятий, как геометрический мир количества, в котором есть место для всего, по словам А.Койре, кроме самого человека. Классическое естествознание – математическое по своей структуре. Для него понять мир – это значит понять его сущность. Однако в процессе познания сущность предмета уходит всё дальше и дальше от познающего разума, уходит в бесконечность. Познать предмет до конца невозможно. Если бы это удалось, наступил бы конец всякого мышления (вспомним Гегеля). Таким образом, из получаемого результата, отталкиваясь друг от друга, уходит и предмет в своей сущности, и субъект со всей совокупностью своих характеристик: мы перед лицом субстанции протяжённой и субстанции мыслящей, по Декарту. Пафос нововременного мышления в том, чтобы всё глубже и точнее познавать природу вещей, и все прошлые достижения разума вытягиваются при этом в одну восходящую линию. Если и можно говорить о какой-то форме общения, диалога в рамках нововременной логики, то только в форме диалога нововременного разума с самим собой (разум, рассудок, – интуиция, – здравый смысл...). Примерно так В.С.Библер соотносит понятие диалога с нововременной философией.

О преобразованиях мышления Нового времени он пишет: «... новое преобразование разума, что начинается в XX в. (многоместное множество “различных форм разумения”), может быть наиболее адекватно определено как сдвиг, трансформация логики мышления (“трансдукция”) в форму разума культуры, логики культуры, или, иначе, как актуализация бесконечно возможного бытия в план произведения. Бытие понимается – в пафосе всеобщего определения культуры – как если бы оно было произведением»<sup>1</sup>. Предметы, вещи в мире понимаются не как детерминированные причинным воздействием друг на друга, которое в логике преобразуется в дедуктивный ряд развития, а как самоопределяемые собственными началами, как предметы культуры, как произведения. Субъект уже не один, их много, у каждого произведения свой автор. При таком подходе появляется возможность диалога, общения.

К аналогичным результатам приходит и философия, и история науки. Естествознание погружается в контекст культуры, социума, и именно этим контекстом определяются особенности логики фун-

даментально нового знания. Однако выработать рационально фундированную концепцию общения, базирующуюся на логической соизмеримости парадигм, участвующих в конкуренции, до сих пор не удаётся, несмотря на все усилия исследователей. Результатом этих попыток является, как правило, или возврат в той или иной форме к логике мышления в классической науке, или же погружение в эмпирию. Наиболее успешной в этом плане с логической точки зрения является, на мой взгляд, философия В.С.Библера, его диалогика или культурология. Очень коротко остановлюсь на некоторых идеях этой философии<sup>2</sup>.

Библер ни в коей мере не отказывается от предметности мышления, а ведь именно такой отказ приводит к трудностям при попытках сохранить за научным мышлением его свойств объективности и истинности. Он пишет по этому поводу: чем больше Собеседников, «тем более несводим к той или иной логике бесконечно-возможный мир, тем более “колобок” бытия плотен, непоглощаем, загадочен, выталкиваем “во-вне” мысли. Тем более изначально, самодетерминировано будет (философски обосновываемое) мышление нового Собеседника»<sup>3</sup>.

Формирование нового типа философствования в XX в. происходит, постоянно подчёркивает Библер, прежде всего, в результате трансформаций в структуре естествознания. Он неоднократно в разных своих работах придаёт особую значимость революционным изменениям в физике в первой трети XX в. С точки зрения логики эти изменения особенно значимы в той мере, в какой они предполагают новую роль субъекта в познавательной научной деятельности: субъектные характеристики уже не выводятся за пределы результатов научного исследования, они там присутствуют и участвуют в формировании знания. Итог научной работы представляет каким-то образом и своего творца, выражает его личностные характеристики. Разумеется, такое утверждение требует серьёзной логической расшифровки, и в любом случае оно ведёт к достаточно фундаментальным трудностям. Однако при любой интерпретации, само по себе изменение отношения субъект-предмет в сторону усиления роли субъектных характеристик сближает науку с искусством, с культурой, позволяет говорить о результате научного исследования как о произведении, воплотившем в себе тем или иным способом какие-то черты своего создателя.

В контексте библеровской философии это означает, прежде всего, самодетерминацию и диалогические отношения. Самодетерминация или обоснование собственными началами предполагает ослабление и отход на второй план внешней детерминации. Феномен культуры самобытен, уникален, обязан своими свойствами самому себе, самодостаточен. Но такие свойства, как уникальность и особенность могут проявляться только при наличии «другого», от которого предмет нашего внимания отличается: другой культуры, другого произведения искусства, другой науки, другой нравственности. С этим «другим» необходимо вступить в какие-то отношения, не утрачивая своей самобытности. В философии Библера такие отношения носят диалогический характер и по замыслу усиливают проявление уникальности каждого из участников диалога, раскрывая, обнаруживая всё новые и новые его стороны, свойственные именно ему. Кроме того, диалог выполняет ещё и другую функцию, он придаёт особенному всеобщий характер: каждый участник диалога способен вступить в диалогическое общение как с любым из уже существующих в истории собеседников, так и с только ещё возможными, не актуализированными в действительность. При доведении этого утверждения до логического предела мы имеем бесконечное число возможных собеседников. В этом смысле каждое событие, понятое как уникальное (культура, искусство, наука и т.д.), имеет всеобщий характер. Уникальность, особенность, с одной стороны, всеобщность – с другой «уживаются» в феномене культуры и обеспечивают возможность друг друга. Это обстоятельство делает позицию Библера логической, в ней присутствует всеобщность как необходимая для неё категория. Уникальность, чтобы проявиться, нуждается в другом, с которым вступает в диалог, и чем больше других собеседников, тем полнее она проявляется. Для диалога (или полилога) необходимы равноправные собеседники, не выводимые друг из друга, а детерминированные собственными началами.

Для целей настоящей статьи важно подчеркнуть, что в диалогической философии Библера свойства субъекта разными способами включаются в предмет. Исходным пунктом такого включения является идея культуры. Понимание предметов, вещей мира, как если бы они были культурой, означает их интерпретацию как самодетерминированных собственными началами (а не извне); как

предполагающих существование других, столь же самодостаточных вещей-предметов, от которых они отличаются и с которыми могут поэтому вступать в диалог; как, наконец, произведения, у каждого из которых свой автор, общающийся с другими авторами. Само бытие как таковое понимается как произведение. Нетрудно заметить, что при наделении этими субъектными качествами всего, что нас окружает, не делается различия между субъектом и предметом его познания. А тем самым затушёвывается и противостояние субъект–предмет. Вроде бы это обстоятельство не согласуется с утверждением Библера о предметности мышления в её ещё более сильном, чем в Новое время, значении. Однако такое истолкование позиции Библера было бы слишком упрощённым, а поэтому и не вполне адекватным. Философский диалог понимается им как спор логических начал, т.е. как диалог в той сфере, где и субъект, и предмет пребывают только в возможности своей актуализации, в возможностном мире, в терминологии Библера. Не будем сейчас углубляться в дебри сложной библеровской философии, хотя можно ещё упомянуть одну её сторону, имеющую непосредственное отношение к диалогике. Библер пишет о возможности для каждого субъекта как субъекта культуры, а значит, уникального и особенного, общаться с безгранично большим количеством собеседников в настоящем, прошлом и будущем. Такая всеобщая характеристика диалогического общения, раскрывая всё новые и новые стороны субъекта, лишь усиливает его уникальность, по мнению Библера, и совершенствует его диалогические способности. Тут, однако, возникает возражение. Если довести до некоторого логического предела эти возможности общения с бесконечным числом собеседников у всех субъектов, то их уникальность не усилится, а скорее наоборот: в каждом случае субъект одинаковым образом с другими субъектами детерминируется бесконечностью, а поэтому отличить его от других невозможно. Субъект один, ему не с кем диалогизировать.

Трудность здесь в том, что возможность диалогизировать со всеми, наделяющая философию Библера свойством всеобщности (которая сочетается в событии с его уникальностью), предполагает процедуру отбора (которая тоже должна быть понята логически) из всего бесконечного числа начал (ведь именно между началами самодетерминированных предметов у Библера происходит диалог)

тех, которые имеют отношение к данному конкретному событию. Трудность по своей сути та же, на которую наталкиваются современные исследования в области социальной эпистемологии. Если принять, что всё бесконечное разнообразие социальных факторов, сопутствующих созданию нового знания в науке, участвует в этом процессе, то уникальность каждого случая растворяется в бесконечности социальных составляющих этого конкретного события. Даже научными в смысле получения нового знания о предмете изучения он перестаёт быть, что мы и видим в ряде исследований социологов науки. Ответа требует вопрос, каким образом из того, что не содержит в себе ни уникального, ни всеобщего, ни науки, ни социума, рождаются уникальные события, обладающие всеобщностью, и научные события по производству нового знания, не совпадающие с социальными действиями.

Библер осознаёт сложность проблемы и необходимость философского размышления над ней. В рамках философской логики, считает он, необходимо сосредоточить исследование соотношения бытия и мысли (субъекта и предмета) «в изначальном средоточии, – в вопросительности всеобщей возможности бытия и мысли как они представлены феноменологически и (или) метафизически, т.е. для философской логики возможность (“возможностьность”) бытия и мысли, возможность их взаимообоснования есть исходное и (конечное) определение, как нечто изначальное, а не “подвешенное” к статусу действительного. Это есть замедленное обоснование (!) безначального начала (= смысла) всеобщего бытия. Это, кстати, означает также, что, условно говоря, две трети всего написанного философами, всего того, что относится к бытию и мышлению действительному, к бытию реального бытия и к мысли реального мышления есть не философия в собственном смысле слова, но есть внефилософская догматическая метафизика, натурфилософия, философия религии, истинная наука и т.д. и т.п.»<sup>4</sup>. Сам Библер в своих работах, опираясь на «изначальное средоточие» бытия и мысли в их возможности, возможности их рождения из «котла» бесконечного числа начал, направляет своё рассуждение, делает для него главным анализ уже возникших самодетерминирующих себя элементов действительности. Он рассматривает с позиций культуры и диалога соотношение типов мышления в античности, Средних веках, в Новое время, диалогическое общение разных

философских систем, их начала и характер диалога между ними, но пути выхода этих начал из бесконечности, где нет ещё ни индивидуального, ни общего, ни предмета, ни субъекта, ни мышления, ни бытия остаются за пределами его философии.

Аналогичные темы коммуникации, общения интересуют современного исследователя Н.Лумана. Может быть, потому, что, в отличие от Библера, он опирается не на естествознание первой трети прошлого века, а на науку конца века, его исследование больше сосредоточено на формировании начал из того, где этих начал ещё нет, чем на особенностях самодетерминации систем. О Лумане речь пойдёт ниже, а сейчас несколько слов о «социологическом» ответвлении в развитии проблематики общения.

### **Интерсубъективность**

Библер осуществляет переход от моносубъективности к полисубъектности, к диалогу или полилогу, в рамках философской логики. Но аналогичный тип развития претерпела и аналитическая философия, причём здесь отказ от одного субъекта произвёл ещё более радикальные перемены в первоначальном, классическом варианте этого философского течения. Достаточно вспомнить «Логико-философский трактат» Л.Витгенштейна, где в начале XX в. были заложены основы строго формализованной логики одного субъекта. Не будем сейчас вдаваться в детали трансформаций логического позитивизма, проходивших, в том числе, а может быть и в первую очередь, в позиции самого Витгенштейна, а остановимся на результатах этих перемен. Сделаем это, проанализировав (очень коротко, по необходимости, в силу ограниченного объёма статьи) взгляды по этому вопросу немецкого философа К.-О.Апеля.

Отметим, прежде всего, что общение многих субъектов обозначается Апелем, как и многими другими исследователями, термином интерсубъективность. Это несколько «облегчённый» вариант понимания общения, в том смысле, что не предполагается, как у М.Бахтина или В.Библера, обсуждение смысла жизни или начал бытия. Здесь имеется в виду общение в самом широком смысле слова, в том числе и на бытовом уровне.

Апель дал название своей книге, в которой собрал наиболее значимые, с его точки зрения, статьи, написанные им в разное время, «Трансформация философии»<sup>5</sup>. Это можно понимать так, что предметом его внимания является происшедшая во второй половине прошлого века серьезная перестройка в позиции многих философов и логиков. Сразу же отмечу, что, с моей точки зрения, Апелью значительно лучше удалось выполнить поставленную им перед собой задачу выявить и зафиксировать несоответствия, противоречия в логическом позитивизме, чем предложить что-то ему взамен, хотя он и пытается это сделать.

Апель обосновывает ряд тезисов, свидетельствующих о слабых местах логики, толчок к созданию которой был дан еще Лейбницем, стремившимся сделать максимально легким общение между учеными и между философами. Апель показал, что предельное развитие логического позитивизма, основания которого были заложены Расселом и Витгенштейном, привело к ненужности и невозможности вообще какого бы то ни было интересубъективного общения. Причина этого в том, что в логическом позитивизме, в полном соответствии с логикой естествознания Нового времени, предполагается один субъект (логический солипсизм), которому не с кем вступать ни в какие отношения. Другими словами, чем больше у них будет общего (один язык, одна логика, один мир), т.е. чем вроде бы ближе цель (лёгкое общение), тем эта цель становится недостижимее. Тем все более очевидным образом субъект сжимается в точку (выражение Витгенштейна), в одну точку, сосредоточившую в себе всех возможных эмпирических субъектов, способных к интересубъективному общению именно потому, что они не идентичны друг другу.

Логический позитивизм борется с метафизикой, считает ее высказывания бессмысленными, т.к. используемые понятия не обладают точным значением, а рассуждения не всегда подчиняются законам формальной логики. В то же время сам логический позитивизм опирается на целый ряд метафизических предпосылок, утверждает Апель, взять хотя бы то же самое понятие одного субъекта, или протокольного предложения, независимого ни от каких теоретических представлений, или законов формальной логики, которые, при их правильном применении, непременно приведут к истине. Всё это предпосылки, формально не доказуемые, принимаемые на веру или по согласованию.



Формальная логика не приспособлена к ведению диалога, считает Апель, т.к. из нее исключаются такие понятия как я, ты, мы, а предложения верования вызывают большие трудности, которые были осознаны уже Расселом и Витгенштейном. Обыденный язык, который очень далек по своей структуре от идеального языка науки, является в то же время той основой, в которой содержится возможность конструирования этого языка. Опять мы обнаруживаем не логическое основание строгой логики.

Все эти доводы и ряд других, приводимые Апелем в качестве аргумента в пользу неизбежности серьезных трансформаций в аналитической философии, выглядят, на мой взгляд, убедительными. Менее убедительны его предложения по формированию новой логики intersубъективного общения в рамках философии, естествознания, социологии. Его рассуждения в этой области распределяются по двум основным направлениям. С одной стороны, он предлагает ориентироваться на неограниченное коммуникативное сообщество, которое вносит некий общий элемент в правила игры всех возможных жизненных ситуаций. С другой стороны, он считает необходимым для исследователя самому принять участие в той игре, правила поведения в которой он изучает.

В первом случае Апель ориентирует исследователя на поиски общего во всех наблюдаемых языковых играх с целью наладить intersубъективное общение между ними. Неограниченное трансцендентальное коммуникативное сообщество «руководствуется» правилами, которые приемлемы для любой языковой игры. В итоге intersубъективное общение тем легче осуществить, чем в большей степени общие правила внедряются в каждую из игр, участвующих в общении. Другими словами, чем больше участники разговора будут похожи друг на друга, тем этот разговор будет успешнее и плодотворнее. Но не напоминает ли это *logic of science* логического позитивизма, общую для всех субъектов, которая привела, по мнению самого Апеля, к ненужности и невозможности какого бы то ни было общения вообще? Как и представители логического позитивизма, Апель здесь идет по пути обобщения, а не общения. Но такой путь неизбежно приводит, в конце концов, к одному субъекту и одной логике, а тем самым и к невозможности intersубъективного общения. Надо признать, что у Апеля присутствует стремление сохранить как-то особенность каждой языковой

игры даже при внедрении в нее общих правил трансцендентального сообщества, т.е. осуществить проявление всеобщего через индивидуальное без уничтожения индивидуальных особенностей участника интересубъективного общения. Но при этом не предлагается никакого логического механизма такой процедуры. Выше, у Библера, мы видели, что такой механизм предлагается.

Второе предложение Апеля об участии исследователя в той языковой игре, которую он стремится понять, направлено на замену субъект-предметного отношения отношением «субъект–субъект», единственно приемлемого для интересубъективного общения. В логическом позитивизме наличие одного субъекта означает, что все остальные субъекты воспринимаются как объекты наблюдения и изучения. Чтобы изменить эту ситуацию, Апель и предлагает исследователю включиться в наблюдаемую игру на базе тех правил, которые в ней доминируют. В результате исследователь (социолог, культуролог, философ) получает возможность общения на языке, понятном обеим сторонам.

Можно, однако, возразить Апелю, что язык этот будет тем самым языком, который непереволим на язык наблюдателя, как и правила, которым он станет подчиняться, несовместимы с правилами его собственного коммуникативного сообщества. Положение вещей остается прежним: два коммуникативных сообщества (или две языковых игры), общение между которыми по-прежнему проблемно, разные языки, разные субъекты. Наблюдатель-исследователь, «внедрившийся» в изучаемое им сообщество, просто становится его членом, наравне с другими. Ведь по условиям эксперимента он не может менять господствующих там правил, подстраивать их под свои, не может пользоваться своим языком. Получается что-то вроде логического варианта дильтеевского психологического вчувствования, вживания в чужую культуру, в другое сообщество, незнакомую жизненную ситуацию. При этом языковой и поведенческий барьер между разными сообществами полностью сохраняется. То обстоятельство, что исследователь-наблюдатель стал полноправным членом изучаемого им сообщества, отказавшись от своих правил поведения (они окажутся не работающими) и своего языка (его все равно никто не поймет), ничего не меняет в ситуации «я–ты». Оба сообщества остаются изолированными друг от друга, коммуникация между ними невозможна.

Таким образом, в первом варианте предлагаемого Апелем выхода из положения мы попадаем в ситуацию логического позитивизма, когда остается один субъект, для которого все остальные – объекты наблюдения и изучения, но никак не равноправные партнеры по интересубъективному общению.

Во втором варианте каждая культура, жизненная ситуация, коммуникативное сообщество, языковая игра обладают своим языком и своими правилами поведения, они индивидуальны, изолированы друг от друга, не имеют возможности (и у них нет необходимости) общаться. Внедренный к ним исследователь становится членом изучаемого им сообщества, ничем не отличаясь от «аборигенов». Получается что-то вроде философии культуры Шпенглера. Похоже, Апелю не удалось выполнить задачу «...проплыть между Сциллой релятивистской герменевтики, которая условия собственной возможности приносит в жертву плюрализму монад языковых игр, – и Харибдой догматико-объективистской критики других, которые уже не допускаются ни к какому действительному диалогу»<sup>6</sup>. Надо признать, что Апель и не претендует на скольконибудь окончательное решение этой задачи. Он полагает, что цель может быть достигнута (он ссылается при этом на Ю.Хабермаса и Н.Лумана) в далекой перспективе лишь одновременно с практической реализацией безграничного коммуникативного сообщества в языковых играх систем социального самоутверждения.

## Коммуникация

Апель не без оснований упоминает Н.Лумана как одного из тех, кто способен развить дальше тему многосубъектности. Проблему общения Луман разрабатывает, используя понятие коммуникации. Рассмотрим, как же это понятие интерпретируется у Лумана. В его концепции социальных систем оно занимает центральное место, и можно было бы ожидать, учитывая присутствие слов «социальный» и «коммуникация», что мы столкнёмся с дальнейшей разработкой отношений взаимодействия между людьми. Но уже при первом же знакомстве с идеями Лумана бросается в глаза оригинальность его подхода. Им предлагается определённое понимание взаимосвязей коммуникативного характера между субъектами, но

это в конечном счёте. Для того чтобы эти взаимосвязи понять, он создаёт теорию систем, в которой субъект как таковой играет роль предельно маргинальную. В соответствии с теорией Лумана, в системном анализе большое значение имеет понятие границы между системой и окружающим миром. Важно подчеркнуть различие системы и окружающего мира. Понятие различия доминирует в его концепции, и это свидетельствует о том, что логика у Лумана строится не на поиске общих свойств рассматриваемых объектов, а на том, что их отличает друг от друга, на их различии. Единство системы конституируется ею самой, а не вносится из окружающего мира. Этим обеспечивается своеобразие системы. Между тем субъект помещается не в систему, а в окружающий мир. Значит, система строится без прямого участия субъекта. При этом у каждой системы свой окружающий мир, отличный от окружающего мира любой другой системы. Это имеет место благодаря тому, что вектор воздействия направлен от системы к окружающему миру, а не наоборот. Система формирует не только саму себя, но и свой окружающий мир. Для Лумана важно подчеркнуть связь системы именно с окружающим миром, а не с другими системами, которые могут, однако, входить в её окружающий мир, и которые могут вступать в связь с системой, для которой они являются окружающим миром. В то же время для систем в окружающем мире данной системы сама она есть часть их окружающего мира, а значит, предмет возможных операций. Системы обнаруживают друг друга, каждая в своём окружающем мире. Таким образом, в рассуждениях Лумана просматривается попытка наметить путь установления логических (в его понимании) отношений между системами, каждая из которых самореферентна и отличается от любой другой. Рациональность в XX в. натолкнулась на препятствие, а именно, как сделать логически соизмеримыми парадигмы, теории, рассматриваемые с точки зрения их непохожести друг на друга, их уникальности и самодетерминации. Контакт, коммуникация между системами у Лумана устанавливается не напрямую, а в определённой среде, через окружающий мир каждой из них.

Но нас на данный момент интересует, прежде всего, чем же характеризуется место субъекта в этой логической структуре, субъекта, оказавшегося в прошлом веке на переднем плане в мышлении, понимаемом как субъект-предметное отношение. Именно понятие

субъекта, интерпретируемого очень по-разному (и как культура определённой исторической эпохи, и как автор научной теории или художественного произведения, и как человек, совершающий определённые действия, поступки в быту, в повседневной жизни и т.д.), его возможности и способы общаться с себе подобными то ли на базе некоторых общих норм и правил, то ли исходя из собственных индивидуальных характеристик, легло в основу многих концепций, пришедших на смену нововременной логике. Что же означает в концепции Лумана вынесение субъекта за пределы системы в окружающий её мир? Самореферентность (самоорганизация) – важное, едва ли не определяющее для Лумана свойство систем. При этом, по словам Лумана, понятие самореферентности удаляется с его классического места в человеческом сознании или в субъекте и переносится в предметную область, а именно на реальные системы как предмет науки. Это значит, что если речь идёт о теории, например, как о самореферентной, самоорганизующейся системе, то эти её свойства не относятся к её автору, создателю, к культуре, в контексте которой она возникла, к исторической эпохе, наконец, к обстановке в рабочем коллективе, в научном сообществе, в лаборатории, а принадлежат исключительно предметной области теории. Таким способом концепция Лумана (хотя и не ориентированная сознательно именно на эту цель) пытается выйти за пределы трудностей социальной эпистемологии, связанных с преобладанием субъектных характеристик в процессе конструирования научного знания.

В классическом естествознании из получаемых в науке результатов по возможности устранились все свойства субъекта-учёного, в том числе, даже в первую очередь, его способность к самоорганизации, самодетерминации (научное знание выводилось из предыдущего, детерминировалось им). У Лумана система (любая система, в том числе и научная теория как система) приобретает свойство самоорганизации, самореферентности, но эти свойства не привносятся в неё субъектом, они принадлежат ей как таковой, субъект тут ни при чём, он остаётся за пределами системы. Сама система приобретает субъектные свойства, человек не является их источником. Луман выражает эту мысль так: «...теория систем всегда должна иметь в виду указание на саму себя как на один из своих предметов». Существует различие между окружающим ми-

ром и системой, но «не может существовать ни одной системы, созданной исключительно самореферентно... самореференция выступает лишь модусом обращения с окружающим миром, структурированным не любым образом, и не может выступать иначе»<sup>7</sup>. Если обратиться к терминологии нововременной логики, то система у Лумана одновременно является и субъектом, и предметом, граница между ними стирается. Система формируется с учётом предстоящего ей реального, предметного мира, она вырабатывает своё отношение к нему, и в этом её субъектность. Но в то же время она сама является одним из своих предметов, т.е. она, в этом смысле, предметна<sup>8</sup>. Луман сам признаёт, что его концепция «подрывает субъектно-объектную схему теории познания...»<sup>9</sup>. Этот вывод Луман делает не без оговорок и опираясь на всю совокупность своих рассуждений при построении собственной системы, на анализ которой во всей её сложности и глубине мы сейчас не претендуем<sup>10</sup>.

Окружающий мир системы, к которому отнесён у Лумана человек, ни онтологически, ни аналитически не есть нечто менее важное, чем система. И отнесение людей к окружающему миру социальных систем не означает какой-либо оценки их значимости. В этом случае, говорит Луман, подвергается пересмотру лишь завышенная оценка, заложенная в понятии субъекта, а именно тезис о субъектности сознания. Можно переформулировать этот тезис Лумана таким образом, что сознание присуще не только людям, любую систему следует рассматривать как обладающую сознанием. В реальности различие системы и окружающего мира, пишет Луман, не является онтологическим, и в этом заключается трудность понимания. Это различие не разрезает всю реальность на две части: здесь – система, а там – окружающий мир. Это различие (как и другие) вносит в реальность операция наблюдения. Наблюдение есть не что иное, как использование различения, например системы и окружающего мира. Оно уже не есть операция, специализированная на получении знания, оно не есть анализ. В этом смысле все системы способны к самонаблюдению, и каждая система имеет свой собственный окружающий мир. В интерпретации Луманом наблюдения просматривается сходство с понятием «наблюдатель» в естествознании (у Эйнштейна или Пригожина) и в философии (у Ж.Делёза, например). В этих случаях наблюдатель принадлежит как предмету, так и субъекту, которые в равной мере обладают свойством наблюдать.

Луман считает распространённым предрассудком, которого придерживаются многие, в том числе социологи, приписывание действия отдельным людям, как будто агентом действия всегда должен быть человек, причём весь целиком. Луман не рассматривает человека как личность, для него он скорее совокупность физических, химических, температурных, органических, психических условий возможности действия. Отсюда, однако, не следует, что действие можно приписать лишь отдельным конкретным людям<sup>11</sup>. Различие системы и окружающего мира наслаивается на реальность и предполагает её. Так, магнитное поле Земли важно для организмов и их окружающего мира, но граница между организмом и миром не есть граница между ними. Или в случае социальной системы: физические, химические, органические, психические реальности необходимы для нормального функционирования системы, являясь её внешним миром, но в то же время своим собственным порядком они подрывают различие системы и её мира, нарушают границу между ними. Так, теплота движет одновременно систему и её окружающий мир, невзирая на эту границу. И люди действуют сами по себе, не учитывая границ социальной системы.

Постараемся понять, какова же система коммуникации у Лумана при таком очень ограниченном участии в ней человека.

Система у Лумана самореферентная, самоорганизующаяся, сама себя создающая. Это значит, что движущая сила, её порождающая и обеспечивающая её функционирование, находится в рамках системы, а не за её пределами, как это было в нововременной логике. Там сила в механике Ньютона или творческая сила человеческого ума в науке не поддавались логическому объяснению, они были за пределами логики и рассчитывались только по своим результатам. В социальной эпистемологии XX в. человек с его способностью порождать научное знание становится центром философских и социологических концепций. Это приводит, как известно, к серьёзным трудностям, хотя эти концепции, с большим или меньшим успехом, решали целый ряд проблем по соотношению философии науки с процессами в естествознании и с внутренними трансформациями в самой философии. Тем не менее выйти за пределы эмпирии при условии включения человека в теоретические структуры вместе со всем разнообразием его субъектных характеристик удавалось с большим трудом, если вообще удавалось.

Луман идёт другим путём. Как и в логике классической науки, он выводит человека за пределы логической системы, но, во-первых, признаёт необходимыми для её функционирования (именно как логической) некоторых его свойств в пределах окружающего мира системы, физических, физиологических, психических (социальные не упоминаются), и, во-вторых, вносит в систему творческий момент, но не как свойство человека, а как признак самой системы, обладающей сознанием. Анализируя процессы, происходящие в системе, Луман и прибегает к понятию коммуникация. Коммуникация осуществляется, разумеется, не между людьми, т.к. человек из теоретической системы исключён. Процесс коммуникации, считает Луман, есть элементарный процесс, конституирующий социальное как особую реальность. Коммуникация – предельный элемент, определяющий стиль основанной на нём теории, например, её дистанцию от психического. Луман не согласен с обычно используемой метафорой при определении коммуникации как «переноса». «Метафора переноса не годится, – пишет Луман, – потому что из неё следует слишком много онтологии. Она внушает, будто отправитель передаёт то, что получает адресат. Это неверно уже потому, что отправитель ничего не отдаёт в том смысле, что сам утрачивал бы. Все метафоры обладания, владения, отдачи и приобретения, весь предметный метафоризм не подходит для понимания коммуникации»<sup>12</sup>. Суть коммуникации – не в акте переноса, не в сообщении. Сообщение – это предложение сделать выбор, это есть побуждение, которое, если оно подхватывается, приводит к коммуникации. Коммуникация отбирает нечто и оставляет в стороне иное. Отбор, однако, происходит не так, как случается, когда берут что-либо из запасов. Здесь отбор конституирует свой собственный горизонт, конституирует то, что отбирает как информацию. Поэтому коммуникация не двухзвенный, а трёхзвенный процесс отбора. Речь идёт не только об отправлении и получении при избирательном внимании, но в гораздо большей степени избирательность информации сама есть момент коммуникативного процесса. Луман напоминает общепринятое понятие информации: информация есть отбор из (известного или неизвестного) репертуара возможностей.

Большую роль у Лумана играет контингентность (случайность, или, другими словами, отсутствие необходимости и невозможности, или, иначе, возможность поступить не так, как ты по-



ступил). Важно при этом иметь в виду, что возможности выбора не безграничны. Система сама определяет тот характер и тот объём информации, который может быть ею воспринят. Но уж если выбор совершён, то он функционирует в коммуникации и должен быть понят (или не понят) адресатом (его, в терминологии Лумана). Понимание тоже может быть разным, зависящим от выбора одного из возможных способов понять информацию. Выбор и на этот раз случаен. Но выбор сделан, и встреча двух контингентностей образует событие коммуникации, формирующее систему изнутри. Луман осознаёт трудности такой интерпретации социальной системы. Он пишет: «Если каждый действует контингентно, т.е. может действовать иначе, и каждый знает это о себе самом и о другом и принимает это в расчёт, то прежде всего невероятно, что собственное действие вообще найдёт точки соприкосновения в действиях другого (и тем самым приобретёт смысл); ибо самоопределение предполагало бы самоопределение других, и наоборот»<sup>13</sup>. Луман видит выход из создавшегося положения: «Если в дополнение к неопределённости собственного поведения поведенческий выбор другого также является неопределённым и одновременно зависит от моего собственного поведения, то как раз и возникает возможность ориентироваться именно на это и определять собственное поведение относительно этого. Следовательно, это и есть эмерджентность социальной системы, которая становится возможной посредством удвоения невероятности и тем самым облегчает определение собственного поведения»<sup>14</sup>.

По-видимому, Луман здесь имеет в виду следующий момент коммуникативных отношений в обществе. Любое поведение, будь то какие-то поступки, действия, творческая деятельность, обычные словесные высказывания, предполагает определённую реакцию на свой способ самовыражения. При этом уже сам процесс самоформирования, будь он сколь угодно контингентен (в том смысле, что он мог бы проходить и иначе), ориентирован на определённую область окружающего мира, откуда можно ожидать ответной реакции. Учёный, создавший новую теорию, едва ли будет рассчитывать на профессиональное внимание к ней рыбака или художника. А автор романа на английском языке не станет ждать впечатлений после его прочтения (которое вообще в подавляющем большинстве случаев неосуществимо) от аборигенов из джунглей Бразилии.

В то же время направленность самоорганизующегося поведения на определённый круг могущих его воспринять позволяет предположить и возможные ответы, возможные способы понимания. Уже в ходе создания новой научной теории учёный (формирующий сам себя как её автор) может менять ход своих рассуждений, исходя из осознания возможных будущих отзывов своих коллег. Эти отзывы тоже будут контингентными, в том смысле, что они могли бы быть иными. В случае каждого из них учитывается, что критикуемая теория могла бы быть и другой, что служит базой для существования разных мнений. Такое разнообразие в восприятии безусловно подтверждает и точку зрения Лумана, что получатель информации совсем не обязательно получит то, что ему послал отправитель. Понимание информации может быть и совершенно неожиданным для отправителя.

Свою теорию самореферентных систем Луман рассматривает как вынуждающую пересматривать распространённое (и господствующее) представление о том, что социальная система состоит если не из лиц, то хотя бы из действий. Согласно этому взгляду социальные системы основаны на типе действия, а субъект входит в систему через действие. Но достаточно ли плодотворно такое понимание, задаётся вопросом Луман. По его мнению, социальная система конституируется как система действия, но при этом она должна предполагать его коммуникативный контекст. И действие, и коммуникация необходимы, и они должны постоянно взаимодействовать. «С помощью понятий теории самореферентных систем, а именно при помощи представления о том, что системы своими собственными операциями могут выполнять самоописание и наблюдать себя, связь коммуникации, действия и рефлексии можно выделить из теории субъекта (теории субъектности сознания). Разумеется, мы не допускаем, что социальные системы могли бы существовать без такого сознания. Однако субъектность, данность сознания, его основоположенность понимаются как окружающий мир социальных систем, а не как их самореференция. Лишь с помощью такого дистанцирования мы получаем возможность разрабатывать действительно “самостоятельную” теорию социальных систем»<sup>15</sup>.

То, что субъект как личность, обладающая сознанием, выносятся за пределы социальной системы как теоретической, не является принципиально новым. Вся теоретичность классического

мышления Нового времени была построена именно на исключении субъекта из логики. Достаточно вспомнить способ построения знания в классической науке и те трудности, с которыми столкнулись философы и социологи науки, когда они, под давлением развития естествознания и внутренних трансформаций в самой философии, включали субъекта научной деятельности в получаемый в науке результат. Новым и безусловно подлежащим дальнейшему обсуждению является наделение Луманом теоретической системы сознанием, превращение её в самореферентную систему, способную к самоосмыслению. Тем самым система у него приобретает человеческие черты. Человек с его способностью мыслить, принимать решения, делать выбор очень напоминает коммуникативные процессы в системе Лумана. Не первый раз в истории философии человек становится некоторой моделью при построении теории общества. Можно вспомнить О.Конта и его последователей, которые ориентировались на физическое развитие человека, различая в нём периоды детства, юности, зрелости. Луман ориентируется на сознание человека, его способность мыслить. К этому его подтолкнули идеи в естествознании второй половины прошлого века. Сдвиги в социологии, смена парадигм в этой области знания, пишет он, не были вызваны идеями социологов. Толчок был получен извне. «Стимулирующим образом повлияли прежде всего термодинамика и биология в качестве теории организма, позднее – нейрофизиология, теория клетки и теория компьютера; далее, конечно, такие междисциплинарные композиции, как теория информации и кибернетика. Социология не только оставалась в стороне от содействия исследованию, но и оказалась неспособной к учёбе в этом междисциплинарном контексте»<sup>16</sup>.

Именно ориентация на перечисленные дисциплины послужила причиной использования Луманом многих понятий и идей, ставших уже достаточно привычными в естествознании и в философии науки, но ещё не прижившихся в теории систем. К ним относятся понятия «различия», «дифференциации», которые призваны подчеркнуть непохожесть друг на друга, отличие системы, например, и её окружающего мира, системы и другой системы. Луман не идёт по пути обобщения, поиска общих норм, правил, которые помогли бы установить коммуникацию, общение. Или понятие выбора, в основании которого лежит случайность, в истолковании Лума-

на очень напоминает понятие бифуркации. Предполагается наличие разных вариантов выбора, из которых случай выбирает лишь один. Однако остальные варианты обладают не меньшим правом быть выбранными. Такой ход рассуждений оправдывает частое использование Луманом понятия смысла: все возможные варианты в равной мере обладают смыслом, хотя некоторые из них и могут оказаться ложными; это если речь идёт о ситуациях в науке, о ситуациях кризиса и выхода из него путём победы одной из конкурирующих теорий. Упоминает он и роль «шумов», «помех», не относящихся к системе, но могущих вызвать неожиданную перестройку отношений между составляющими её элементами. Это что-то вроде порядка из хаоса у И.Пригожина или из области компьютерной техники. Очень часто Луман ссылается на эволюционную теорию, на эволюцию. Эта ссылка проясняет его собственную концепцию только в том случае, если имеется в виду начало каждого отрезка эволюционного процесса после очередного вмешательства случайных факторов в наследственность, если на передний план выдвигаются генетические изменения. Ведь безусловным достоинством теории Лумана является его стремление логически понять именно моменты возникновения нового, поворотные точки в развитии, которые «выпадают» из непрерывного, подчиняющегося нормам процесса. Он и создаваемую им систему часто называет эмерджентной, и в том смысле, что она совпадает с процессами зарождения в реальности, и в том, что сама система характеризуется в момент её создания, возникновения из окружающего мира. Для теории систем такая постановка вопроса является действительно парадигмально необычной.

Не вполне ясным остаётся вопрос, какую роль играет у Лумана включение им в систему человеческого сознания. Сознание, мышление явно имеют своим источником человека. Оставаясь за пределами системы, физические, физиологические, психические свойства человека объявляются необходимыми для её функционирования. Но каким образом это обстоятельство определяет (и определяет ли вообще) специфику системы? Те события, которые вроде бы в первую очередь должны свидетельствовать о наличии у самореферентной системы сознания, такие как процедура выбора отсылаемой информации и процедура выбора при её получении-понимании (двойная контингентность), происходят таким же об-

разом и при отсутствии сознания, так, как они описываются, например, Пригожиным. Нельзя отрицать, что многие результаты, полученные в естествознании прошлого века, наводят на мысль о наличии сознания в природе. Отсюда такие метафоры, например, как «свобода воли» электрона. Но это лишь метафора, не требующая никакого теоретического обоснования. Иное дело у Лумана. Он предлагает теорию функционирования системы на базе сознания, и это ко многому обязывает.

### **Заключение**

В монологике Нового времени за её пределы выносятся все межличностные отношения, в логике они присутствуют только своими результатами. Кульминацией такого отношения к личностному общению явился логический позитивизм, целью которого было создание в идеале единого для всех языка, логические законы построения которого совпадают с законами мира. Один язык, одна логика, один мир, – в результате один субъект, которому общаться не с кем, даже проблемы такой не возникает.

В диалогике общение происходит на уровне спора логических начал в процессе формирования нового типа мышления. На уровне здравого смысла, на бытовом уровне мышление каждого человека воспроизводит движение мысли от начал, свойственное его эпохе. Это происходит в большинстве случаев неявно, интуитивно, и каждый раз по-своему. По большому счёту мышление всегда есть философское мышление, и непременно в той или иной степени творческое, утверждал создатель диалогии В.С.Библер.

Понятие интерсубъективности имеет в виду общение любого типа в любой сфере человеческой деятельности. Субъектов много, все они разные, и это приводит к трудно разрешимой проблеме. Если доминирует отличие субъектов друг от друга, то как они найдут общий язык, как смогут общаться друг с другом, например, учёные, приверженцы разных научных теорий. Если же существуют одинаковые для всех нормы общения, то в логической перспективе, в результате поиска всё большего и большего числа общих черт, все субъекты будут одинаковы, мы будем иметь дело с одним субъектом. Подход «или – или» не срабатывает, а другого не предлагается.

Наконец, теория коммуникации (в лице Н.Лумана) предполагает выведение за пределы логики субъектов (их много) со всеми их индивидуальными, личностными характеристиками. Однако, в отличие от нововременной логики, в рамках системы остаётся сознание, оно «перемещается» от человека в систему и осуществляет здесь коммуникацию на базе процедур случайного отбора тех или иных элементов. В то же время человек как физическое существо, находясь в области «собственного мира» системы (у каждой системы свой мир), является необходимым условием происходящих в системе процессов.

### Примечания

- <sup>1</sup> Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. С. 9.
- <sup>2</sup> Более обстоятельно, в контексте философии конца прошлого века (прежде всего в её соотнесении с философией Ж.Делёза) я рассматривала идеи В.С.Библера в своих книгах: «Философия из хаоса. Ж.Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии» (М., 2004); «Человек и мир в науке и искусстве» (М., 2008).
- <sup>3</sup> Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. С. 312.
- <sup>4</sup> Библер В.С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 44–45.
- <sup>5</sup> См.: Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001.
- <sup>6</sup> Апель К. Коммуникативное сообщество... С. 235–236.
- <sup>7</sup> Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб., 2007. С. 38.
- <sup>8</sup> Отношение «субъект–предмет» становится проблемным и для многих современных российских исследователей. О возможности включения субъектных свойств в предмет научного изучения можно прочесть в работах В.С.Стёпина: «Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция» (М., 2000), а также в его многочисленных статьях и выступлениях по этой проблеме; эта тема является одной из главных в работах В.А.Лекторского, в том числе и в его книге «Эпистемология классическая и неклассическая» (М., 2001); пишет об этом и Л.А.Микешина во многих своих работах, включая книгу «Философия познания» (М., 2002); совсем недавно вышла интересная книга Е.А.Мамчур «Образы науки в современной культуре» (М., 2008). И.Т.Касавиным и сотрудниками его подразделения разрабатывается проблематика социальной эпистемологии, перспективы развития которой представлены в книге И.Т.Касавина «Текст, дискурс, контекст» (М., 2008). Проблематизации отношения субъект-предмет посвящена книга Л.А.Марковой «Человек и мир в науке и искусстве» (М., 2008).
- <sup>9</sup> См.: Луман Н. Социальные системы. С. 626.
- <sup>10</sup> Полный и всесторонний анализ системы Лумана даётся в книге А.Ю.Антоновского «Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем» (М., 2007).

- 11 *Луман Н.* Социальные системы. С. 228.
- 12 Там же. С. 194.
- 13 Там же. С. 168.
- 14 Там же.
- 15 Там же. С. 233.
- 16 Там же. С. 35.

## **К основаниям социальной эпистемологии: от Канта к Хабермасу\***

### **1. Коммуникативная рациональность как социально-философское обмирщение классического Ratio**

Проблема коммуникативной рациональности конститутивна для социальной эпистемологии. Ибо смысл – главный «персонаж» социальной эпистемологии, а когнитивным содержанием процессов коммуникации является трансляция человеческих смыслов бытия. В неклассической эпистемологии коммуникативно-смысловая парадигма социального мышления потеснила «деятельностный» подход, выразивший активистски-деятельностные императивы восходящего индустриального общества. Размывание ориентированного на Норму модернистского мировосприятия с присущим ему апофеозом жестких социальных технологий инспирировало введение в научный оборот методологического конструкта «гибкая рациональность» (В.Н.Порус), отражающего результаты методологической рефлексии над не ориентированным на Норму культурным многообразием социальных практик. К их числу относится корпус *повседневных социальных коммуникаций*, которым трудно приписать жесткие нормативные образцы (когнитивные паттерны). Они не редуцируемы к «первичным» формам социальных практик (символическим, производственным, информационным), и потому требуют изучения *per se*, а не как «своего рода испарения материального жизненного процесса» (К.Маркс).

---

\* Материал подготовлен при поддержке РФФИ 09-06-00023-а.



Манифестацией неклассической, коммуникативной парадигмы в социальной эпистемологии следует считать и «философскую одержимость языком» (И.Т.Касавин), интерес к исследованию речевых практик. Ибо в отличие от научного дискурса – объекта теоретической рефлексии в рамках классической рациональности – рациональность метафорически насыщенной повседневной речи<sup>1</sup> не имеет жесткого нормативного критерия – универсального оселка для проверки истинности жизнепрактического суждения. Восходящее к Б.Вальденфельдсу определение «повседневности как плавильного тигля рациональности» задает философско-методологическую перспективу исследования обыденной рациональности, порождаемой intersubjectивностью повседневных коммуникаций. Но корректная философско-методологическая экспликация понятия коммуникативной рациональности нуждается в историко-философской реконструкции ее генезиса из традиционных философских понятий, и в первую очередь – классического Ratio.

Э.Гуссерль, безусловно, прав, утверждая, что у истоков новой европейской культуры лежала идея единства теоретической системы как универсального путеводителя по жизни. Метафизические конструкции принимали вид рационалистических онтологий, субстанциалистских концепций мироздания. Нетрудно видеть, что и Разуму Просвещения присущи качества субстанции. Возникнув как главный «персонаж» идеалистической философской онтологии, наделенный свойствами божественной субстанции классический *Ratio* прошел долгий путь превращений от «объективной сущности мироздания» до искусственного средства классификации опытных данных. Но выступая в различных превращенных формах, он сохранял – как предпосылку классического естествознания – унаследованный от средневековой теологии *безличный и универсальный характер*.

Разборка крупнейших синтезов новой европейской метафизики инспирировала процессы предметного и методологического самоопределения социальных наук. Они сопровождались смещением исследовательского интереса с субстанциальных основ бытия на поиск Абсолюта в сфере человеческого познания (врожденные идеи, задатки мышления, интеллектуальная интуиция) – того, что в соответствии с классически-рационалистическими представлениями составляет гарантированную Богом «твердую породу» до-

стоверности человеческого знания. Трансцендентализм Канта, выражавший автономизацию науки от религии и метафизики, лишает универсально-всеобщее его божественной основы. Лишенный нибба божественной сущности, классический Ratio трансформируется в «чистое», имперсональное (родовое) сознание, освобожденное от следов индивидуальности, личностного опыта и вмещающее лишь *всеобщее и необходимое* (трансцендентальное) содержание. К рационализму Канта восходит и метафора законодательного Разума, отражавшая превосходство научно-философского разума над повседневной обыденно-рассудочной деятельностью.

Панлогистская онтология Гегеля являла собой компромисс, попытку преодолеть главную коллизию переходной эпохи – противоречие между традиционной приверженностью к рациональному как всеобщему, сакральному, целостному и общезначимому, как божественная заповедь, и новым интересом к земному, телесному, предметно-практическому. В гегелевской логике–онтологии единичное и случайное – девиации рационального. Они принимаются как достойные философского внимания лишь «под залог» всеобщего и необходимого: как «явление» сущности, отблеск сияния Абсолютного Разума.

Разложение гегелевской школы, ценой серии компромиссов сохранявшей рационалистические интенции классической философии Нового времени, сопровождалось формированием многочисленных направлений, критически ориентированных как в отношении гегелевской конструкции в целом, так и ее отдельных аспектов. Главным объектом критики становится олицетворяющий рациональность мышления идеалистический панлогизм. Его уступки развивающемуся опытному знанию трактуются как свидетельство бессилия традиционных метафизических подходов, как непоследовательность общей философской позиции, которую следует либо подвергнуть «критической критике» (младогегельянцы), либо «перевернуть с головы на ноги» (марксизм).

В эпоху кризиса великих метафизических систем и «обмирщения философии» конца XIX – нач. XX в. классический Ratio теснят с философского Олимпа его земные прообразы: история, дух европейской культуры, народ и, наконец, язык. В концепции В.Гумбольдта язык наделяется демиургической ролью главного социального конструктора («не человек овладевает языком, но язык овладевает людьми»).

ми)), универсального посредника между человеком и Богом, человеком и миром, человеком и человеком. «Лингвистический позитивизм» Б.Уорфа, абсолютизирующий социально-конструирующие функции языка как медиатора социальных коммуникаций, заложил основы мощной англосаксонской традиции аналитической философии. Низведение божественного Ratio к земному «духу культуры» знаменовало собою обмирщение Абсолютного Духа классической метафизики. В своем «обмирщенном» виде он рассматривался как надличная основа всех человеческих действий и поступков.

Но обмирщение Абсолютного Разума означало и возвышение человеческого разума едва ли не до уровня божественного. Эта «новая вера» во всеильный человеческий разум, несомненно, способствовала возвышению социального статуса интеллектуалов – служителей и носителей Разума. Она благоприятствовала расцвету наук, расширению корпуса знания, зарождению научной историографии, наконец, развитию методологических исследований.

Обмирщенный Разум Просвещения олицетворял социально-дифференцирующие функции культуры. Основанная на противопоставлении просвещенного и «темного» массового сознания, идеология Просвещения полагала свои достижения продуктом деятельности элитарного сознания (Разума), призванного направлять сознание масс в соответствии с ею же провозглашенными всеобщими принципами. Его законнорожденное детище – классическая социальная концепция – «думает за всех сразу», олицетворяя собой «мышление за другого», молчание которого она, якобы, озвучивает. Неудивительно, что одна из первых попыток критики Законодательного Разума Просвещения была предпринята представителем противоположного идеологического лагеря – французским иезуитом Клодом Бюфье. Его апология здравого смысла – ответная реакция на фетишизацию науки в руссоистском стиле. Эстафету критики элитарного Разума Просвещения, девальвирующего обыденное мышление, подхватили представители Шотландской школы здравого смысла<sup>2</sup>. Ее признанный лидер Т.Рид (1710–1796) разрабатывал философию здравого смысла как теорию когнитивных способностей человеческого духа – аксиоматическое учение о познании и его свойствах. В его понимании здравый смысл – изначальная дорефлексивная способность верить в существование внешнего мира, Бога и самоочевидных истин. В соответствии с

этим учением, от здравого смысла не следует отказываться даже и тогда, когда он не в состоянии опровергнуть выдвинутые против него рациональные возражения. И важнейшую миссию философа представители Шотландской школы видели в том, чтобы защитить здравый смысл от нападков скептической философии.

## **2. Теоретические предпосылки идеи коммуникативной рациональности в социологическом мышлении XX в.**

Выдающийся немецкий ученый М.Вебер предложил схему прогрессивного развития человечества как возрастающую *рационализацию* общественной жизни. При этом исторический прогресс человечества мыслится им как процесс смены исторических типов рациональности: традиционной, ценностно- и целерациональной. Для «духа капитализма» характерно господство целерациональности, тогда как отнесение к ценностной рациональности отражает социальные образцы поведения сословного общества.

Понятие целерационального действия М.Вебера является исходной клеточкой его проекта «понимающей» социологии. Ее главной задачей провозглашается реконструкция субъективного смысла социального действия. Автор «Протестантской этики» полагал, что действие является целерациональным, если проект действия предполагает оптимальное сочетание цели действия и средств ее достижения. Проще говоря, действие целерационально если (и только если) действующий достигает поставленной цели минимальными средствами. На подобной идеализации целерационального действия зиждется фундаментальное теоретическое допущение «понимающей» социологии – совпадение субъективного и объективного смыслов действия. М.Вебер полагал, что смысл, который приписывает действию коммуникативный партнер или социологический наблюдатель (объективный смысл), совпадает со смыслом, который приписывает собственному действию сам действующий (субъективный смысл), в ситуации целерационального действия. Иными словами, адекватная реконструкция субъективного смысла социального действия возможна при условии, что наблюдаемый агент социального действия добивается поставленной цели минимальными средствами. Рациональность коммуникации

между действующим и его партнером (наблюдателем) в «понимающей» социологии М.Вебера, таким образом, производна от целерациональности проекта агента социального действия.

Допущение, согласно которому агент социального действия – носитель «духа капитализма» – поступает целерационально, во многом обусловлено и тем, что настрою М.Вебера довели наиболее развитые в то время методы эмпирического социологического исследования: именно этот тип поведения, не будучи наиболее распространенным, более всего доступен внешнему наблюдению и анализу. Вероятно, по этой причине традиционные и ценностно-рациональные действия остались в «слепом пятне» его социологического глаза. В свою очередь, феноменологически ориентированные социологи проблематизируют то, что М.Вебер принимал как само собой разумеющееся. «Вебер, – полагает А.Шюц, – принял на веру предпосылку осмысленности самого социального мира как результата intersубъективной договоренности, аналогично тому, как в нашей повседневной жизни мы принимаем на веру факт существования законосообразного мира, соответствующего нашим рассудочным понятиям»<sup>3</sup>. Не проблематизировав рациональных предпосылок социальных коммуникаций, М.Вебер, таким образом, обошел главный, воистину «королевский» вопрос понимающей социологии – трансцендентальных оснований понимания в социальном мире.

Кроме того, в основе социологической концепции М.Вебера лежит теоретически не осмысленный факт существования осмысленного социального (т.е. коммуникативного, «ориентированного на другого») действия как не подлежащего сомнению самоочевидного основания. Однако он не только не исследовал его генезиса из более элементарных форм человеческих действий, но и не осознал саму его возможность как проблему. Там, где М.Вебер усматривал элементарную клеточку социальной жизни – осмысленное социальное действие, его последователи – феноменологи обнаруживают нераспаханное плугом науки проблемное поле. Кроме того, М.Вебер был убежден в возможности однозначной объективистской интерпретации смысла действия, а также и в том, что объективный смысл, приписываемый действию субъекта в рамках теоретической модели, соответствует субъективному смыслу, т.е. тому, что приписывает своим действиям само действующее лицо. Вводя идеализирующее допущение целера-

ционального действия, М.Вебер постулировал абсолютное совпадение субъективного и объективного контекстов значений в отношении элементов, типизированных в конструкте целерационального действия. Этот смысл полагается им инвариантом социологического анализа, основополагающей константой «понимающей» социологии.

Веберовская концепция целерационального действия абстрагируется от того факта, что в процессе осуществления действия и его интерпретации происходит непрерывная трансформация изначальных смыслов и сотворение новых. «Согласно Веберу, – отмечает А.Шюц, – главная задача социологии состоит том, чтобы понять значения, которыми действующее лицо наделяет свои действия. Но что представляет собой само действие и его значение и как возможно его понимание другим, будь он партнером по взаимодействию, наблюдателем со стороны или социальным ученым?»<sup>4</sup>. *Эти вопросы ведут нас к общим методологическим проблемам, требующим углубленного философско-методологического анализа проблем коммуникативной рациональности.* Основатель феноменологического анализа в социальных науках, А.Шюц, формулирует подобные проблемы в поистине кантовских формулировках: как возможно осмысленное социальное действие? Каковы предельные основания интерсубъективности, т.е. адекватного понимания смыслов чужого действия? Всегда ли действующий достаточно ясно и отчетливо осознает свои действительные мотивы, дабы адекватно соотнести поставленные цели с используемыми средствами? Наконец, насколько теоретически оправдан постулат постоянства смысла? Не способствует ли опыт, обретаемый в процессе осуществления задуманного, изменению первоначального замысла? Феноменология социального мира проблематизирует понятие целерационального действия как фундаментального основания веберовской социологии. Исследование этого вопроса ведет к теоретическому прояснению трансцендентальных оснований социальных коммуникаций – идее коммуникативной рациональности. И значение социально-феноменологического анализа фундаментальных предпосылок социальных коммуникаций выходит далеко за рамки собственно понимающей социологии и вносит существенный вклад в становление неклассической парадигмы социального знания в целом.

А.Шюц убежден в том, что подлинное понимание субъективности другого (*genuine subjective understanding*) всегда опирается на собственный жизненный опыт интерпретатора. А поскольку происходящее в чужой голове дано нам не непосредственно, но лишь по аналогии (аппрезентативно), интерпретации чужого действия являются в конечном счете интерпретациями собственного опыта. Вслед за М.Вебером А.Шюц анализирует две базовые коммуникативные модели: действие без коммуникативного намерения и действие, ориентированное на другого. Последуем за его рассуждениями.

Излюбленным примером обоих для иллюстрации первой модели социального действия является рубка дров. Мы наблюдаем за действиями человека, рубящего дрова, и интересуемся его субъективной мотивацией, т.е. тем, «что происходит в его голове». Прямое вопрошание исключено, т.к. действие без коммуникативного намерения, рассматриваемое в первой модели, по определению исключает использование знаков. Остается прибегнуть к интерпретации. А.Шюц опирается на гуссерлевское представление об интерпретации как сложном, политетическом, т.е. состоящим из множества мелких шажков (*step-by-step*), акте «прерывистого синтеза» смысла. Из чего же складывается политетический акт интерпретации в данном случае? Ее первый шаг состоит в констатации того, что наблюдаемая персона является телесным человеческим существом, а не образом, не духом бесплотным. Установив присутствие тела другого, наблюдатель обращается к аналогизирующей интерпретации своих собственных восприятий. Второй шаг представляет собою интерпретацию всех внешних фаз деятельности, т.е. всех телесных движений и их эффектов. И в этом случае наблюдатель углубляется в интерпретацию собственных восприятий. Для того, чтобы приписать смысл наблюдаемому, он обращается лишь к своему прошлому опыту, а не измышляет гипотез по поводу того, что происходит в голове лесоруба. То же самое справедливо и в отношении всех других экспрессивных движений наблюдаемой персоны, равно как и знаках, ею используемых.

Но, говоря о понимании чужого действия, социальные феноменологи имеют в виду нечто большее, чем аппрезентативное постижение смыслов телесности и выразительных (кинестетических) движений другого. Этот смысл предполагает интерпретацию того, чего внешние манифестации (жесты и знаки) выступают лишь ин-

дикаторами. Приписывание значения таким индикаторам осуществляется на основе биографически детерминированного личного опыта интерпретатора. На собственном опыте интерпретатор знает, что объективное или публичное значение тех или иных знаков соответствует их субъективными или «внутренним» значениям, наделенным персональными ассоциативными и эмоциональными «отделками» (*fringes*). Предположим, что нам ничего не известно о нашем лесорубе, за исключением того, что он сейчас перед нашими глазами. Отправляясь от собственных чувственных впечатлений, вообразим себя исполняющим его действие. В подобном случае мы проектируем цель другого как свою собственную и вообразаем себя ее осуществляющим. Воображаемое действие может быть осуществлено в соответствии с воображаемым проектом, но может и потерпеть неудачу. Последнее свидетельствует о том, что проект задан неправильно, и аналогичные попытки следует продолжить.

Возможен и другой вариант. Вместо того, чтобы воображать себя на месте действующего, мы можем припомнить конкретные детали того, как мы когда-то сами исполняли сходные действия в подобных ситуациях. Такая процедура – лишь вариация ранее описанного принципа. В обоих случаях мы ставим себя на место действующего и идентифицируем наш жизненный опыт. При этом социальные феноменологи категорически возражают против уподобления феноменологического, т.е. основанного на «аппрезентивной референции», подхода критикуемой им проективной теории эмпатии. Первый предлагает искать аналогии собственного опыта в субъективной мотивации наблюдаемой персоны. Постигая другого посредством апелляции к собственному опыту, человек начинает лучше понимать и самого себя. Проективная же теория эмпатии основана на честолюбивой вере в возможность постичь чужой субъективный смысл непосредственно, единым актом «схватывания». Она не аналитична, не конститутивна, а потому феноменологически иррациональна. «Если присмотреться внимательнее, – утверждает А.Шюц, – мы увидим, что наша теория не имеет ничего общего с эмпатией, кроме одного пункта. Это всеобщий тезис *Alter ego*, чей опыт конституирован так же, как и мой. Но это лишь видимое сходство, поскольку мы исходим из того, что поток сознания другой персоны не дан в опыте, в то время как теория эмпатии совершает прыжок от простого факта эмпатии к вере в возможность



постичь чужое сознание. Наша теория лишь разрабатывает импликации того, что уже представлено в самоэкспликативном суждении “Я воспринимаю в опыте бытие другого”»<sup>5</sup>. Фактически же, констатирует А.Шюц, все, что мы можем сказать о действии, не имеющем коммуникативного намерения, уже содержится во всеобщем тезисе Alter ego. Поэтому приведенное выше суждение является, как сказал бы Кант, аналитическим, а не синтетическим.

Личный опыт интерпретатора всегда выступает посредником между действующим (говорящим) и наблюдающим за его действиями (слушающим). А поскольку он является седиментацией субъективных значений, почерпнутых из его жизни, т.е. биографически детерминирован, то абсолютно адекватное понимание другого невозможно. Ведь субъективный опыт другого человека, на котором основано его действие, с необходимостью отличается от воображаемой картины интерпретатора относительно того, что бы он делал в той же самой ситуации. Причина этого, как уже отмечалось, состоит в том, что предполагаемое значение действия (*intended meaning*) биографически детерминировано, определено запасом наличного знания (*knowledge at hand*) действующего, присутствующей ему конфигурацией типизаций и релевантностей.

В рассмотренном примере мы строили воображаемый проект мотивов-для (*in-order-to-motives*) другой персоны как свой собственный. Осуществление этого действия в нашей собственной фантазии служило схемой интерпретации его жизненного опыта. Но не следует забывать, что мы проделали рефлексивный анализ уже завершенного действия – интерпретацию *post factum*. Когда же наблюдатель видит процесс длящегося действия, ситуация иная. Пока действие не завершено, жизненная интенциональность наблюдателя не относит его к собственному прошлому или воображаемому опыту. Он видит не рубку дров, а лишь то, что дрова рубят. Действия другого шаг за шагом проходят перед его глазами. В подобной ситуации идентификация наблюдателя с наблюдаемой персоной не может начинаться с интерпретации полученного результата, который ему пока не известен. Вместо этого наблюдатель держит дистанцию на расстоянии как минимум шага политетического акта интерпретации, идентифицируя себя с опытом наблюдаемой персоны лишь по завершению очередной стадии его действия. Его заключения будут более надежны в том случае, если

он осведомлен о прошлом действующего, а также и о планах, в соответствии с которыми тот действует. В случае наблюдения за действиями лесоруба наблюдателю важно знать, делает ли лесоруб свое обычное (профессиональное) дело, т.е. выполняет предписанное его социальной ролью, или же занимается физическими упражнениями. Это означает, что в наблюдениях за делящимся или незавершенным действием адекватная модель субъективного значения действующего требует мобилизации более широкого контекста. В случае же экспрессивного действия, т.е. такого, посредством которого действующий не стремится вызвать изменения во внешнем мире, а хочет лишь обратить на себя внимание, тело действующего открыто наблюдателю как поле выражения его жизненного опыта. Экспрессивные движения и действия интерпретируются наблюдателем как индикаторы жизненного опыта действующего лица. При этом если я понимаю определенное выражение лица, словесные восклицания и импульсивные движения наблюдаемого как взрыв гнева, само это понимание допускает различную интерпретацию. Оно, например, может означать не более чем саморазъяснение – организацию и классификацию моего собственного телесного опыта. И только со следующим актом внимания, вовлекающим наблюдателя в более пристальное наблюдение за действующим лицом, т.е. в рассмотрении чужого субъективного опыта в живой одновременности с собственным восприятием, наблюдатель может схватить телесную экспрессию другого как гнев. Феноменологически адекватная интерпретация экспрессивных действий другого возможна лишь в том случае, если наблюдатель ранее испытал в опыте нечто подобное хотя бы в фантазии или ранее сталкивался с ними. В противном случае экспрессивные действия другого – не более чем гримасы, которыми грешат плохие актеры. Экспрессивные действия, таким образом, входят в значащий контекст лишь того наблюдателя, который способен видеть их как индикаторы жизненного опыта наблюдаемой персоны.

В отличие от экспрессивных действий, экспрессивные движения не нацелены на самовыражение и коммуникацию, и в этом смысле не являются коммуникативно-рациональными. Это не действие в собственном смысле слова, но лишь поведение: в нем нет ни проекта, ни мотива-для (*in-order-to-motive*). Примером подобных движений могут служить жесты и выражение лица, без явного

намерения входящие в беседу. Экспрессивные движения имеют значение для наблюдателя, но не наблюдаемого. Именно это отличает их от экспрессивных действий. Ибо экспрессивные действия – это подлинно коммуникативные действия, вызывающие к интерпретации. Внешнее наблюдение еще не позволяет интерпретатору понять, имеет ли он дело с экспрессивным движением или экспрессивным действием. Он в состоянии их различить, лишь апеллируя к более широкому контексту опыта.

### **3. Коммуникативная рациональность в intersубъективном измерении**

Приложение феноменологических идей к изучению социальной реальности – теоретический синтез идей Э.Гуссерля и М.Вебера – позволил сформировать новую перспективу анализа коммуникативной рациональности – феноменологию социального мира. В рамках социально-феноменологических представлений социальная реальность предстает как необходимо intersубъективная. Intersубъективность мира повседневной жизни дана как сама собой разумеющаяся, ибо в естественной установке сознания человек не проблематизирует существования другого. Это означает, что объекты внешнего мира столь же доступны познанию других, как и моему. Но феноменологически существенно то, что «один и тот же» объект может иметь разное значение для меня и для других. Отчасти это обусловлено различием пространственных перспектив восприятия: моего «здесь» и его «там». Однако главное с феноменологических позиций состоит в том, что ситуация, в которой мы оба находимся, является биографически детерминированной, т.е. обусловленной предшествующим личным опытом, осажженным в персональной для каждого системе типизаций и релевантностей. А они различны, по крайней мере, до известной степени.

Социальная феноменология постулирует, что обыденное мышление преодолевает различие индивидуальных перспектив пространственного видения и биографической обусловленности восприятия коммуникативной ситуации с помощью двух базовых допущений: *идеализации взаимозаменяемости точек зрения и совпадения систем релевантности*. Взаимозаменяемость точек

зрения (*interchangeability of the standpoints*) означает, что я полагаю само собой разумеющимся (и ожидаю, что другой делает то же самое), что, если нас с ним поменять местами так, что его «там» станет моим «здесь», я буду находиться на том же, что и он, расстоянии от объектов и видеть их в той же самой системе типизаций. Более того, в пределах моей досягаемости будут те же самые вещи, что сейчас в досягаемости другого (и наоборот). Соответствие систем релевантностей (*congruence of the system of relevances*) означает, что пока не доказано обратное, я считаю (и полагаю, что другой делает то же самое), что различие перспектив, исходящее из биографической детерминации ситуации, не существенно в отношении к поставленным нами целям. Мы оба отбираем и интерпретируем общие объекты и их характеристики одним и тем же способом, или, по крайней мере, в «эмпирически идентичной манере», достаточной для всех практических целей<sup>6</sup>.

Взятые совместно, идеализации взаимозаменяемости точек зрения и совпадения систем релевантностей образуют *всеобщий тезис взаимности перспектив*. Он конституирует всеобщие типизации обыденного мышления, заменяющие идеальные объекты личного опыта. Подобные идеализации, «стирающие» уникальность личного опыта, и позволяют предположить наличие общего intersубъективного мира, невзирая на различие биографических ситуаций. Intersубъективный мир включает каждого, чья система релевантностей совместима с «нашей». Таким образом, всеобщий тезис взаимности перспектив позволяет воспринимать объекты «поверх барьеров» личного опыта. Такое знание объективно и анонимно, т.е. не зависит от того, каким образом определяет ситуацию коммуникативный партнер, от моих и от его уникальных биографических обстоятельств, от наших актуальных и от потенциальных практических целей. Таким образом, идеализация взаимности перспектив является инструментом социально-феноменологического обоснования intersубъективности.

Идеализация взаимности перспектив предполагает, что коммуникативный партнер находится в пределах прямого опыта, т.е. разделяет пространство взаимной досягаемости. Партнерам доступна телесность друг друга с симптомами внутренней жизни чужого сознания. Они разделяют общее гражданское время, и их потоки сознания синхронизированы во внутреннем времени. Подобная

ситуация актуальной одновременности двух потоков сознания и непосредственной данности друг другу в пространстве общего восприятия, благодаря которым тела партнеров становятся полем выражения их субъективного опыта, принято называть ситуацией «лицом-к-лицу» (face-to-face). В ситуации лицом-к-лицу коммуникативным партнерам максимально открыты проявления чужой субъективности. Мы смотрим на его мимику и жесты как на набор знаков, используемых для выражения жизненного опыта. Наш коммуникативный партнер может имитировать кого-то, выступая «симулякром» другого, лукавить, скрывая свои подлинные намерения, наконец, выразить на словах вовсе не то, что хочет донести до слушателя. В повседневной жизни мы никогда не знаем, «играет» ли наш коммуникативный партнер или нет, до тех пор пока не обратим внимание на другие факторы, не сводимые к экспрессивным движениям. Последняя ситуация с гениальной психологической тонкостью представлена М.Булгаковым в романе «Мастер и Маргарита». Римский прокуратор Понтий Пилат в беседе с начальником тайной стражи Афранием на словах выражает озабоченность якобы готовящимся покушением на Иуду. На самом же деле ценой словесных ухищрений он доносит до рыцаря плаща и кинжала тайное поручение убить Иуду. Афраний не сразу схватывает потаенный смысл Пилатова замысла. Пилат усиливает напряжение словесной игры, основанной на рассогласовании прямого и непрямого значения слов. «Так убьют, игемон?», – восклицает прозревший наконец, – Афраний и отправляется исполнять тайное поручение. В своем отчете о содеянном он следует правилам Пилатовой словесной игры. Прибегнув к помощи возлюбленной Иуды, он категорически отвергает предложенную прокуратором официальную версию убийства из ревности и с неподдельным возмущением повествует о собственном деянии как дерзости убийц, подбросивших «иудины сребреники» в дом иудейского первосвященника.

Существует множество уровней коммуникативной рациональности как степеней понимания чужого действия. Коммуникативный партнер не должен и даже не в состоянии постичь всего многообразия мотивов другого в горизонте собственного опыта. Абсолютно адекватное понимание предполагает полную идентичность моего потока сознания с Alter ego, что означало бы фактическое отождествление обоих. Поэтому для коммуникативных целей до-

статочной редукции действия другого к типичным субъективным мотивам, т.е. их отнесение (референцию) к типичным ситуациям, типичным целям и типичным средствам<sup>7</sup>.

С другой стороны, существуют и различные уровни моей осведомленности о самом действующем лице, различные степени близости и анонимности. Он может оказаться моим близким другом или случайным дорожным попутчиком. Но чтобы понять его типичные мотивы, вовсе не обязательно лично знать действующего. Можно, к примеру, понять действия анонимного государственного деятеля или исторической личности, жившей задолго до нас. Мы не можем узнать, о чем они думали, но можем приписать их действиям типичные мотивы, соотносящие их действия с уже известным типом. Понять социальное явление – значит интерпретировать его как человеческую деятельность, доступную пониманию в категориях типичной мотивации.

Ситуация лицом-к-лицу представляет собой типизацию множества эмпирически различных ситуаций, в которых субъективность другого максимально открыта. Быть лицом-к-лицу с человеком, которого любишь, и со случайным дорожным попутчиком – разные типы отношений лицом-к-лицу, но с одинаковой структурой «данности» в опыте.

Для изучения основ коммуникативной рациональности особый интерес представляет наблюдение за поведением другого. В прямом социальном наблюдении ориентация партнеров в ситуации лицом-к-лицу является односторонней: один наблюдает, другой, быть может, и не подозревает об этом. Вопрос в том, каким образом наблюдатель может уловить субъективные смыслы наблюдаемой персоны? Тело наблюдаемого является полем выражения его внутренней жизни. В процессе наблюдения за ним наблюдатель интерпретирует собственные восприятия его тела как знаки чужого субъективного опыта. Слова, движения, выражение лица наблюдаемого являются индикаторами его субъективного значащего контекста. Наблюдатель может охватить единым взором как его внешние манифестации, так и процессы, в которых конституируется выраженный в них сознательный опыт другого. Возможность такого постижения обусловлена тем, что прожитый опыт другого возникает одновременно с моей объективной интерпретацией его слов и жестов. Личность другого дана наблюдателю телесно. Его слова слышимы,

а жесты видимы. Они выступают индикаторами его внутренней жизни. Но это лишь возможность, вероятность схватить субъективные смыслы другого. Наблюдатель лишен возможности проверить свои наблюдения, не меняя позиции наблюдателя на роль участника. Если в ситуации лицом-к-лицу содержание сознаний обоих партнеров взаимно идентифицируется, то в прямом наблюдении поведение наблюдаемой персоны не ориентировано на наблюдателя, но совершенно независимо от него. Участник отношений лицом-к-лицу знает с определенной долей вероятности или достоверности, что поведение его партнера ориентировано на его собственное, и даже осведомлен о модификациях внимания партнера. Он может сравнивать их со своими собственными. Наблюдателю недостает доступа к модификациям внимания другой персоны. Он не в состоянии ни влиять на поведение наблюдаемого, ни испытывать на себе его влияние. Поэтому он не может судить о том, достиг ли другой, и в какой мере, успеха в выполнении своих планов. В крайних случаях, наблюдаемых в экспрессивных проявлениях, он может даже усомниться в том, наблюдает ли он деятельность как таковую, а не бесцельные движения. Поэтому наблюдатель будет удовлетворен следующими непрямыми подходами:

– во-первых, он может отыскать в своей памяти сходные собственные действия, на основе которых и нарисовать аналогичную картину субъективной мотивации. Таким образом, наблюдатель интерпретирует деятельность другого, ставя себя на его место в своем воображении;

– во-вторых, когда недостает собственного опыта сходных действий, он может обратиться к своему знанию привычного поведения наблюдаемой персоны и вывести из него предполагаемую мотивацию. Например, если бы представитель иной культуры вошел в лекционную аудиторию, зал суда или церковь, все три помещения, вероятно, показались бы ему схожими. Но если ему сказать, что один из действующих лиц – профессор, другой – судья, а третий – священник, он, возможно, окажется в состоянии интерпретировать их действия и приписывать им мотивы;

– наконец, в-третьих, может быть и так, что наблюдателю недостает существенной информации о наблюдаемой персоне. Все, что ему остается, – это вывести ее мотивы-для из собственной фантазии, в процессе наблюдения непрерывно вопрошая себя, этим ли

гипотетическим мотивам в действительности следует изучаемое им действие. Наблюдая за действием, он должен интерпретировать его эффекты с точки зрения предполагаемых мотивов и постоянно задавать себе вопрос, тот ли эффект был им предусмотрен.

Очевидно, что описанные выше типы мотивационного понимания не равнозначны. Третий способ наиболее абстрактен и способен дать лишь вероятностное знание.

Прямое наблюдение социальных отношений является более сложным, чем наблюдение индивидуального поведения. Однако оно не отличается от последнего в принципе. И в этом случае наблюдатель должен обратиться к собственному опыту социальных коммуникаций, опыту вовлеченных в него партнеров и анализу конкретного социального отношения. При этом интерпретативная схема наблюдателя не может быть идентифицирована со схемами отдельных партнеров такого отношения по той причине, что их и его модификации внимания различаются кардинальным образом. Наблюдатель знает обе, тогда как каждый участник знает только свою. С другой стороны, наблюдатель находится в худшем положении, чем участники, поскольку, не будучи уверен в мотивах-для одного из них, он едва ли сможет идентифицировать их с мотивами-потому-что-другого. Наблюдатель не участвует в сложном зеркальном отражении, в котором мотивы-для действующего становятся понятными партнеру как его собственные мотивы-потому-что и наоборот. Эта когнитивная особенность конституирует так называемую «незаинтересованность» или отстраненность наблюдателя. Его система релевантностей отлична от той, что присуща взаимодействующим сторонам, но именно поэтому она позволяет увидеть то, чего не замечают партнеры. При всех обстоятельствах это лишь манифестируемые фрагменты действия обоих партнеров, которые доступны его наблюдению. Чтобы их понять, наблюдатель должен обратиться к типично сходным образцам взаимодействия (социальным паттернам) в типично сходных ситуациях и сконструировать предположительные мотивы действующих лиц в пределах тех действий, которые доступны его наблюдению<sup>8</sup>. Конструкты наблюдателя, следовательно, отличны от тех, что используют участники взаимодействия, поскольку как цели наблюдателя и действующих лиц, так и их системы релевантностей различны. Подобная незаинтересованность или отстраненность наблюдателя и позволяет ему схватывать объективные смыслы чужих действий.



Коммуникативная рациональность предполагает использование знаков и знаковых систем. Знак, используемый в коммуникации, адресован индивиду или анонимному интерпретатору. Коммуникация будет успешной, если коммуникативный знак предварительно проинтерпретирован тем, кто его использует, в терминах ожидаемой интерпретации адресата. Феноменологически это означает, что *тот, кто продуцирует знак, должен предвосхитить апперцептивную, аппрезентативную и референциальную схемы, под которые его подведет интерпретатор*. Иными словами, использующий знаки в коммуникативных целях должен осуществить «репетицию» их ожидаемой интерпретации. Успешность коммуникации предполагает, что интерпретативная схема, используемая продуцирующим коммуникативный знак, схема, которую, как ожидается, использует интерпретатор, существенно совпадают. Таким образом, соответствие знакового контекста интерпретативных схем определяет условие и границы возможной коммуникации, т.е. способности партнеров адекватно понимать друг друга. Это важнейший методологический императив коммуникативной рациональности.

Полное соответствие интерпретативных схем, строго говоря, не достижимо. Ибо каждая из них с необходимостью детерминирована биографической ситуацией коммуникативного партнера и присущей ему системой типизаций и релевантностей. Это означает невозможность *абсолютного* взаимопонимания. Но коммуникация может быть и действительно является весьма успешной, когда коммуникативные партнеры используют высокоформализованные и стандартизированные языки, например техническую терминологию. Практическое следствие подобных рассуждений состоит в том, что успешная коммуникация возможна лишь между персонами и социальными группами, разделяющими существенно сходную систему типизаций и релевантностей. Чем они более различны, тем более затруднена коммуникация.

От коммуникативных партнеров тем более вероятно ожидать адекватного ответа, чем более стандартизованы их схемы интерпретации. Подобное имеет место, когда схема интерпретации возникает на основе закона, традиций и систем порядков всех типов – того, что М.Вебер называл рациональными интерпретативными схемами. Поэтому методологический императив коммуникативной рациональности состоит в том, что чем более анонимны ком-

муникативные партнеры, тем более «объективно» им следует использовать знаки, по возможности придерживаясь их «прямого», словарного значения. Таким образом, полагая пределы коммуникативной рациональности, социальная феноменология ограничивается анализом *условий возможности* социальных коммуникаций.

#### **4. Коммуникативная рациональность в теории ответственного действия Ю.Хабермаса**

Идея коммуникативной рациональности Ю.Хабермаса является философским ответом на жесткость социальных технологий классической модернизации. Патриарх немецкой социальной философии противопоставляет «жесткую» рациональность целерационального действия и «мягкую» коммуникативную рациональность жизненных миров. Именно в «мягкой», коммуникативной рациональности он усматривает когнитивные основания «нового гуманизма».

Развитая им теория коммуникативного действия<sup>9</sup> теоретически синтезирует немецкую социально-философскую традицию системного анализа социальных систем с англосаксонской традицией анализа естественного языка, т.е. системно-структурный и «понимающий» подходы.

Автор «Теории коммуникативного действия» убежден в высокой значимости языковой прагматики для теоретической репрезентации социальных коммуникаций. Интерсубъективная значимость социального знания, убежден он, не может быть выведена из индивидуального «долингвистического» (картезианского) сознания. Она настоятельно требует тематизации языка как социального измерения разума. Но для освоения парадигмы «лингвистического поворота», убежден Ю.Хабермас, необходимо преодолеть абсолютизацию репрезентативной функции языка, неявно отсылающей к жесткой традиционной схеме субъект-объектного отношения. Для коммуникативной рациональности, убежден он, парадигмальным является не отношение единичного субъекта к объекту, а интерсубъективное отношение, в которое вступают способные к речи и действию субъекты, если они приходят в отношении чего-либо к согласию между собой<sup>10</sup>.

В рамках коммуникативной рациональности Ю.Хабермаса язык выполняет важнейшую социально-конструирующую роль, выступая инструментом достижения коммуникативного консенсуса. Критически анализируя теорию социального действия М.Вебера, Ю.Хабермас полагает, что в самом понятии действия должен быть четче артикулирован социальный момент. У Вебера, напомним, действие является социальным лишь в том случае, если ориентировано на другого и предполагает его коммуникативный отклик. Определяя социальное действие как интересубъективное согласование целенаправленных действий различными участниками взаимодействия, автор «Теории коммуникативного действия» акцентирует внимание не на инструментальных, а на коммуникативных характеристиках социального действия, при котором согласование и координация действующих осуществляется посредством языка. Совокупность чистых типов коммуникативного действия (разговор, нормативное и драматургическое действия) позволяет достичь всестороннего рассмотрения процесса общественной рационализации, а не только в аспекте институционализации целерационального действия.

Артикуляция Ю.Хабермасом социально-конструирующей функции языка играет ключевую роль в решении главной для системного подхода проблемы социального порядка. Именно через речь достигается необходимое общественное согласие, лежащее в основе социального порядка. В свою очередь, само общественное согласие опирается на «силу лучшего аргумента»<sup>11</sup>. Открывающееся в разговоре социальное пространство совместно осваиваемого жизненного мира (*Lebenswelt*), убежден Ю.Хабермас, дает ключ к коммуникативно-теоретическому пониманию общества как устойчивой социальной системы. Заметим, что восходящее к Гуссерлю и активно используемое в социальной феноменологии понятие жизненного мира в рамках коммуникативной рациональности Хабермаса претерпевает дальнейшую эволюцию. Жизненный мир – базисная референтная система самоописания в социальном мире. В рамках коммуникативной прагматики он предстает как неисчерпаемый источник исторически сложившихся и социально оправданных схем интерпретации – «передающийся через культуру и организованный с помощью языка запас образцов истолкования». Это локус речевых практик – трансцендентальное

место встречи говорящего и слушающего<sup>12</sup>. В собственно когнитивном отношении это смысловой контекст процессов коммуникации, продукт отложения коммуникативного опыта<sup>13</sup>. Повседневные коммуникативные практики в структурах жизненных миров выступают высшей инстанцией процессов аргументации, конечной областью значений языка и культурной символики.

Нетрудно видеть, что усиление социально-конструирующих функций языка в рамках формальной прагматики Ю.Хабермаса предполагает мобилизацию более широких пластов (и, соответственно, усиление значения) коммуникативных практик повседневности как приоритетного объекта анализа современной социальной эпистемологии.

### Примечания

- <sup>1</sup> Уточним: метафоры широко используются и в самой науке, однако там они выполняют вспомогательную, служебную роль заполнения понятийных лакун нового знания, и не служат целям речевой выразительности. См.: Метафора и рациональность // *Порус В.Н. У края культуры*. М., 2008. С. 393–407.
- <sup>2</sup> См.: *Грязнов А.Ф. Философия Шотландской школы*. М., 1979.
- <sup>3</sup> *Schutz A. Phenomenology of the Social World*. Evanston, 1967. P. 9.
- <sup>4</sup> *Schutz A. Collected Papers*. Vol. 1. The Hague, 1962. P. 145.
- <sup>5</sup> *Ibid.* P. 176.
- <sup>6</sup> *Ibid.* P. 183.
- <sup>7</sup> *Ibid.* P. 180.
- <sup>8</sup> *Ibid.* P. 189.
- <sup>9</sup> *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1–2. Frankfurt a/M., 1981.
- <sup>10</sup> *Ibid.* Bd. 1. S. 525.
- <sup>11</sup> Справедливости ради следует все же заметить, что зачастую верно обратное: «сила – лучший аргумент».
- <sup>12</sup> Жизненный мир Хабермаса самодостаточен: в коммуникативной практике жизненных миров содержится все, что для нее необходимо. А потому бессмысленно говорить о метадискурсе в отношении исторически сложившихся жизненных миров.
- <sup>13</sup> *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. S. 192.

## **Частные системы рациональности и философская коммуникация\***

### **1. Введение**

В.Н.Порус определяет рациональность как одну из фундаментальных философских проблем. Он же показывает, что существует много определений рациональности<sup>1</sup>.

Чаще всего рациональность определяется как разумность. Но тогда встает вопрос об определении разумности.

Вопрос о рациональности науки является частью более общего вопроса – о рациональности культуры. В.С.Стёпин отмечает, что образ познавательной деятельности, представление об обязательных процедурах, которые обеспечивают постижение истины, всегда имеет социокультурную размерность, испытывает влияние мировоззренческих структур, лежащих в фундаменте культуры каждой конкретной эпохи. Идеалы и нормы науки зависят от культуры эпохи, от доминирующих в ней мировоззренческих установок и ценностей<sup>2</sup>.

Абсолютизм стремится определить научную рациональность как таковую, как некое универсальное свойство научной деятельности и ее результатов, используя для этого методы нормативной эпистемологии<sup>3</sup>.

Релятивизм отбрасывает требование универсальности и абсолютности, обращается к реалиям науки и ее истории, отказывается от априорных определений рациональности. Его методологическая концепция ориентируется на дескрипции успешных и целесообразных действий<sup>4</sup>.

---

\* Работа подготовлена в рамках гранта РФФИ № 09-06-00023а.

Думаю, не будет нарушением философской традиции, если мы дадим определение рациональности, может быть, и несовершенное, но релевантное для нашего дальнейшего исследования. Итак, рациональность мы будем определять как способность разумно упорядочивать факты мира. Разумность при этом будет означать рефлекслируемость критериев и явность посылок, на основе которых факты упорядочиваются. Всмотревшись в это определение, можно понять, что «чистой рациональности» не наблюдается в эмпирическом мире людей и их рассуждений, поскольку любое человеческое рассуждение содержит кроме всего основания «taken for granted», нерелфлекслируемые, определяемые общей культурой, к которой принадлежит рассуждающий, жизненным миром (миром дорефлексивных очевидностей сознания<sup>5</sup>), заданным этой культурой.

В нашей статье речь пойдет о нескольких частных системах рациональности, принадлежащих конкретным философам, а также об их взаимодействии в процессе философской коммуникации.

Систему рациональности мы определим как систему представлений, включающую в себя сеть, образованную основными рефлекслируемыми послылками, понятиями и их и взаимоотношениями, накладываемую философом на реальность и обеспечивающую ее упорядочивание в ходе философского исследования.

Иррациональное с этой точки зрения представляет собой то, что остается неупорядоченным при применении частной системы рациональности, неохваченным ею. С этой точки зрения «абсолютного иррационального» также эмпирически не существует, поскольку разум может браться за упорядочивание на основании рефлекслируемых посылок самых разных фактов. «Ошибочность» такого упорядочивания не делает его не рациональным. С этой точки зрения мы не отождествляем рациональность с истиной.

Мы также беремся утверждать (и продемонстрируем это на наших примерах), что в основе любой системы рациональности лежит определенное ценностное предпочтение – не *ир*-рациональный, но *вне*-рациональный фактор. Ценности Н.М.Смирнова определяет как социальные значения, осознанные и субъективно переживаемые. «Феноменологически ценность выступает как осознание и эмоционально-чувственное переживание объективных социальных значений»<sup>6</sup>.

Философскую коммуникацию мы будем рассматривать как взаимодействие систем рациональности, формируемых и защищаемых участниками философской коммуникации. Философская коммуникация также отличается одним важным свойством – участники этой коммуникации не обязательно знакомы друг с другом лично, не обязательно даже живут в одном времени, но они знакомы с трудами друг друга и соглашаются или полемизируют с их положениями. Философская коммуникация в этом смысле может быть и односторонней.

Мы рассмотрим философскую коммуникацию, в которой принимают участие четыре *системы рациональности*, при этом первые две, имеющие место в философии науки (Т.Куна и К.Поппера), рассматриваются нами в качестве прояснения предпосылок третьей системы рациональности, построенной Д.Блуром и соперничающей в рамках социальной эпистемологии с системой, автором которой является Э.Голдман.

## **2. Первое столкновение систем рациональности: Кун против Поппера**

Автор, о котором речь пойдет немного дальше, Дэвид Блур, наряду с Б.Барнсом – представитель Эдинбургской школы, в своей первой книге выдвигает натуралистическую программу социологии познания, которую называет «сильной программой». Как социолог Блур проводит расширение понятия знания по сравнению с принятым в традиционной эпистемологии, которая ограничивалась рассмотрением последних по времени достижений научного знания, оцененных как истинные.

Блур спорит с мыслителями, представляющими «просвещенческую», как он ее называет, точку зрения (прежде всего, поддерживает Т.Куна против К.Поппера).

Первым примером столкновения различных систем рациональности в философской коммуникации может послужить спор К.Поппера и Т.Куна, сильно повлиявший на позднейший философский дискурс, в том числе на систему рациональности, сконструированную Д.Блуром.

Противостояние позиций, которым Блур дает имена «просвещенческой» и «романтической» идеологий описано им в книге «Знание и социальная образность»<sup>7</sup>. И хотя противостоящие идеологии во многом являются идеальными моделями, сконструированными им самим, Блур придает им статус общих схем, нашедших отражение во взглядах многих реальных мыслителей и деятелей.

Так, Д.Блур подчеркивает совпадение философских представлений о научном познании К.Поппера с просвещенческим идеалом и Т.Куна – с романтическим.

Стиль и тон философии Поппера, считает Блур, обусловлен его ключевой метафорой – картиной дарвиновской борьбы. Чтобы ускорить борьбу за выживание и элиминацию слабых теорий, Поппер предписывает ученым идти на интеллектуальный риск. Различные источники авторитета критикуются им, идеальная наука, по Попперу, не подчинена ни авторитету разума, ни авторитету опыта, поскольку ни тот, ни другой недостаточно надежны, чтобы служить отправной точкой для продвижения к истине<sup>8</sup>. Ничье знание не имеет в данном мировоззрении привилегии перед проверкой. Концепция Поппера подразумевает, что прогресс науки необходимо обеспечить, и для этого нужно приложить соответствующие усилия, критикуя существующие научные теории.

Концепция Куна не насаждает отрицания научных авторитетов и, напротив, выделяет полезную функцию догмы в науке. Процесс научного образования, по Куну, характеризуется авторитарностью. Студенты и ученые работают (в периоды «нормальной науки») с уже существующей парадигмой и подчинены ее авторитету. Подход Куна не подразумевает, что все знание о науке может быть эксплицитным и ясным. Наука – набор социальных практик, а вовсе не деятельность с эксплицитной методологией. Наука – образец поведения, и ее обоснование не покоится ни на каких вербальных заявлениях или универсальных стандартах. Парадигма функционирует как метафизическая система, детерминирующая основоположения научных теорий, их онтологию, экспериментальные факты<sup>9</sup>. Смена парадигмы сопровождается сменой языка и значений. Отсюда куновская несоизмеримость парадигм.

Индивидуализм и атомизм Поппера, согласно Блуру, проявляется в рассмотрении науки как набора изолированных теорий, индивидуальных догадок. Логическая и методологическая харак-



теристика этих единиц (теорий, догадок) остается той же во всех случаях и на всех стадиях научного исследования. Статичность подхода Поппера, «абстрактный дедуктивизм», проявляется в утверждении вневременных и универсальных принципов правильного научного мышления, в оценке индивидуальных случаев путем их отнесения к абстрактным канонам рациональности и вневременному критерию демаркации.

Романтизм Куна находит свое выражение в том, что частная научная идея всегда мыслится как укорененная в целостной исследовательской традиции. В развитии теорий Кун не ищет абстрактных принципов или процедур. Исследовательские традиции для него изменяются исторически.

Мы не будем подробно пересказывать здесь концепции К.Поппера и Т.Куна, поскольку их труды переведены на русский язык и знакомы многим. Отметим только, что, по мнению В.Н.Поруса, с которым мы не можем не согласиться, идеальный образ науки К.Поппера тесно связан с представлениями философа об общественном идеале. Рациональность, как ее представлял себе Поппер, – необходимое условие не только научного познания, она положена в основание «открытого общества», для которого Большая Наука выступает как идеальный образец. Образ науки, вытекающий из концепции Куна, основывается на иной мировоззренческой позиции, состоящей в том, что «абсолюты», идеалы, превышающие любые человеческие мнения, не только ложны или бессмысленны в глазах реалистически и исторически мыслящих исследователей, но и представляют собой опасность для гуманистической культуры. Кун связывал свои представления о науке и ее истории с социокультурным идеалом, в основу которого положена свобода индивидуума, «распространенная на все мыслимые сферы духовной и практической деятельности»<sup>10</sup>. Т.Кун был творцом радикально отличной от попперовской системы рациональности, с позиций которой исследователь науки должен был смотреть на ее историю. И если наука по Куну носит черты иррациональности, то именно учет этих черт создает образ рационального исследователя науки по Куну.

Как пишет В.Н.Порус, «ценность идеала науки, за который стоял Поппер, главным образом определялась не логико-методологическими преимуществами “фальсификационизма”, а

культурной значимостью этого идеала, в котором отражался идеал устройства человеческого общежития – “открытое общество”. В основу такого общества положена универсальная Рациональность, освобождающая людей от власти догм и предрассудков»<sup>11</sup>.

К.Поппер придал идейному наследию эпохи Просвещения современное звучание, подчеркивая гипотетичность любого знания и роль рациональной критики. Человеческая разумность, по Попперу, – это только отображение «истинной рациональности», обладающей самоценным бытием<sup>12</sup>.

По Куну, главное отличие науки от прочих сфер умственной деятельности в том, что только в науке существуют рациональные процедуры проверки опытных суждений, причем рациональность этих процедур принимается догматически, в рамках принятой парадигмы. Критика, обращенная на саму парадигму, порывает с принятыми критериями рациональности. Рационально в науке, по Куну, то, что принято в качестве такового научным сообществом, т.е. является продуктом конвенции. Вопрос о рациональности деятельности ученого решается в зависимости от двух факторов: практического успеха и оценки этого успеха в кругу единомышленников<sup>13</sup>.

При этом отметим, что, описывая позиции Поппера и Куна, можно говорить о рациональности на двух уровнях:

рациональность, которой обладают ученые (деятели науки) с позиции каждого философа;

рациональность, которой должен обладать исследователь деятельности ученых, сам философ.

Системы рациональности этих двух уровней различаются, хотя каждый уровень конституируется самим философом. Система рациональности, предполагаемая философом у ученых, должна рационально учитываться им как исследователем науки.

При этом, и это тоже следует отметить, эти два уровня рациональности более четко разграничиваются при анализе взглядов Т.Куна с его историчистской дескриптивистской установкой, в то время как во взглядах нормативиста Поппера как бы сливаются, поскольку Поппер предписывает людям науки собственную систему рациональности.

Итак, Поппер и Кун защищали каждый свою систему рациональности, в основе которой находились определенные ценностные предпочтения. Д.Блуру был ближе идеал науки, описанный

Т.Куном. Сами взгляды Блура невозможно понять, не вписывая их в контекст данной философской коммуникации. Мы осветим систему рациональности, построенную Д.Блуром, выделив основные понятия и ценности, лежащие в ее основе. Оговоримся, что далее, освещая взгляды таких философов как Д.Блур и Э.Голдман, мы будем анализировать их системы рациональности второго порядка, т.е. применяемые ими самими при изучении науки и построении эпистемологических проектов.

### 3. Система рациональности Д.Блура

Во взаимодействии ценностно нагруженных понятий часто можно обнаружить закономерность, в силу которой широко распространена атрибуция (приписывание) объекту или концепту, наделенному высокой ценностью, качеств, также наделяемых высокой ценностью (данное явление мы называем «присвоением»).

Мы рассмотрим взаимодействие в системе рациональности Д.Блура таких базовых для него ценностей, как понятия «социального» и «знания».

«Сильную программу в социологии научного знания» характеризуют как ветвь современного направления исследований, называемого социологией научного знания (Sociology of scientific knowledge, SSK). Ее ввели в середине 1970-х философ Д.Блур, социолог Б.Барнс и историк С.Шейпин в Эдинбургском университете.

В контексте философской коммуникации программу Блура иногда определяют как реакцию на классическую социологию знания (М.Шелер, К.Мангейм), в которой социологическое объяснение считалось применимым только к научным теориям, обнаружившим свою ложность. Исходя из нее, все человеческое знание должно содержать некоторый социальный компонент, связанный с культурным контекстом его формирования и распространения. «Сильная программа социологии знания» Д.Блура представлена в его книге «Знание и социальная образность»<sup>14</sup>, а также в совместной статье Б.Барнса и Д.Блура «Релятивизм, рационализм и социология знания»<sup>15</sup> и ряде других работ.

«Сильная программа», как она излагается в книге «Знание и социальная образность», содержит четыре главных тезиса:

1) социология знания должна заниматься причинным объяснением знания, хотя такое объяснение не исчерпывается социальными причинами (принцип каузальности);

2) она должна объяснять все виды знания, оставаясь безразличной к его истинности или ложности, рациональности или иррациональности (принцип эквивалентности);

3) социологическое объяснение должно сводить истинное и ложное, рациональное или иррациональное знание к одному и тому же типу причин (принцип симметрии);

4) социология знания должна применяться к себе самой так же, как и к другим системам знания (принцип рефлексивности)<sup>16</sup>.

Рассмотрим взгляды Блурера подробнее. Описывая романтическую идеологию в книге «Знание и социальная образность», он не скрывает своей приверженности ей. Общий пафос его рассуждений об «альтернативных математиках» и «социальных переговорах» – в необходимости, определяя понятие знания, отвлечься от узкокультурных рамок, признать право на знание за представителями иных культур, увидеть субъектов знания в древнегреческих математиках, в аборигенах племени азанде. В соответствии с романтическим идеалом, описанным Блурером, общество наделяется приоритетом перед индивидуальным субъектом. Приоритет общественного и коллективного перед индивидуальным еще более выражен в поздней книге Блурера «Витгенштейн: правила и институты».

Одной из основных культурных ценностей (не только для Блурера) является понятие знания. Как социолог Блурер мог бы сказать: следует изучать не знание, а убеждения (beliefs). Но он говорит: следует *определять* знание как убеждения (beliefs) и в таком качестве изучать его. Конкретные убеждения, которых придерживаются в действительной жизни реальные люди (как наделяемые для Блурера ценностью), получают у него статус знания. Данный статус выступает здесь как качество, традиционно наделяемое ценностью в европейской культуре. Понятие знания, в свою очередь, переопределяется Блурером так, чтобы включить в себя любые убеждения. Дуализм Блурера, как это видно из книги «Знание и социальная образность», заключается в том, что каузальное объяснение знания он стремится утвердить на двух основаниях – материальном мире, независимо от нас «устроенном так или иначе», и

«социальном факторе». Само понимание «социального фактора» не имеет в данной книге единого содержания – Блур предоставляет ряд моделей, объединенных только именем «социальные», так:

1) модель «общества как архетипа» связана с утверждением, что человеческие представления об устройстве общества имеют «естественное сродство» с идеями философов о происхождении и развитии знания и потому неизбежно проявляются в философских концепциях;

2) в конвенциональной модели математического знания конвенция обеспечивает социально поддерживаемый выбор из возможных математических операций;

3) третья модель, близкая конвенциональной, фиксирует присутствие в основании знания институционализированных посылок, принимаемых без доказательства членами общества и не изменяющихся при столкновении с логическими противоречиями<sup>17</sup>.

Для Блура все эти построения, во-первых, показывают наличие «социального компонента» в знании. Во-вторых, они объясняют принудительность знания «общественным» и «надличностным» его характером. В них социальный характер знания трактуется как залог его объективности. Объективность состоит именно в коллективности и, следовательно, независимости от сознания и воли отдельного индивида. Модели, объединяемые Д.Блуrom под именем «социальные», качественно разнородны. В то же время их общей чертой является взаимодействие таких ценностей, как «объективное» (базовая ценность всей науки) и «социальное» как «надличностное» («романтическая» ценность Блура, противопоставленная ценности индивидуального в мысли Просвещения).

Рассмотрим теперь роль положения об объективности социального. Признавая социальный компонент знания объективным фактором, Блур принимает определение объективности, данное Г.Фреге, как «независимое от наших ощущений и ментальных образов, построенных из них, но не независимого от нашего разума»<sup>18</sup>. Для Блура объективность заключается также в независимости от *индивидуального* сознания, но не от коллективного. Блур делает вид, что он *исходит* из данного определения объективности, когда доказывает, что только социальное ему удовлетворяет. Он представляет дело так, как будто ищет объективное по Фреге и находит «социальное»<sup>19</sup>. Но на самом деле для Блура понятие социально-

го (как имеющее ценность) с самого начала уже «присвоило» себе такое качество, как объективность. Социальное не может не быть объективным. Мысль философа начинает искать такое определение объективного, чтобы иметь возможность легализовать результат этого «присвоения». И находит определение у Фреге.

Мысль об объективности институционального получила далее развитие в книге «Витгенштейн: правила и институты».

Итак, феномен социального конструирования знания рассматривается Блуrom в терминах объективности.

Социологическая трактовка знания «сталкивается» у Блура с его «материалистической установкой». Блур не встает целиком на позицию социального конструктивизма: для него «социология знания предполагает материализм и надежность чувственного опыта, и отступление от этого предположения недопустимо»<sup>20</sup>. Блур утверждает, что, учитывая поведение материального мира, исследователь не вступает в противоречие (*interfere with*) с принципами социологического объяснения<sup>21</sup>.

Так, в главе «Чувственный опыт, материализм и истина»<sup>22</sup> рассмотрено значение для социологии науки «инсайта эмпиризма» о происхождении познания из чувственных данных.

Именно в силу этой своей материалистической тенденции Блур рассматривает чувственные восприятия как исключительно надежные; культурные изменения он видит как надстроенные над прочным фундаментом биологически стабильных сенсорных возможностей.

Спор между индивидуалистами и коллективистами, разбираемый Блуrom в книге «Витгенштейн: правила и институты»<sup>23</sup>, также является примером философской коммуникации. Его также можно проанализировать с точки зрения ценностей, лежащих в основе рациональностей участников. В данном случае на весах находятся «факты индивидуального сознания», с одной стороны, и коллективная институциональная практика, с другой, как ценности. Мы рассмотрим только коллективистское решение Блуrom проблемы инновации, отвлекаясь от рассмотрения проблемы значения (*meaning*), которую также можно увидеть с точки зрения ценностных предпосылок.

Блур формулирует «сильный тезис», выражающий для него сущность следования правилу: кто-либо может действительно считаться следующим правилу R, только если он перед этим реально

принадлежал к обществу, каждый член которого следовал правилу R<sup>24</sup>. Блур собирается защищать данный тезис, но проблема заключается в том, что при такой формулировке становится невозможным допустить возможность инновации, поскольку последняя предполагает наличие единичного инноватора, впервые вводящего правило. Если инновация возможна, сильный тезис неверен. Этот «аргумент от инновации» выдвигал К.Макгинн<sup>25</sup>, представитель индивидуалистического направления. Блур обращается к широко обсуждаемому примеру – положению Робинзона Крузо на необитаемом острове – и дискутирует с точкой зрения индивидуалистов, в соответствии с которой Робинзон мог самостоятельно, без обращения к человеческому обществу, изобретать для себя правила и следовать им. Спорит Блур и с тем, что такое изобретение и следование были бы истинными изобретением и следованием и могли так называться. Например, Робинзон давал имена объектам на своем острове. Являлось ли это истинным именованием?

Для коллективистов, к которым Блур причисляет себя, именование есть социальный институт: иметь имя для вещи означает иметь свой социальный статус.

Вот как, согласно Блуру, должны рассуждать коллективисты: именование есть процесс. Как процесс, оно имеет структуру, и эта структура *исторична и социальна*. Процесс именования (и любой инновации) имеет две фазы: инициацию и кульминацию. Индивидуалисты обращают внимание на начало именования, его инициацию – первую стадию процесса, которая может обеспечиваться и единичным индивидом. Но они упускают из вида целостный процесс. Кульминацией данного процесса является принятие и поддержание идеи обществом. Робинзон, как любой инициатор, делал то, что могло *в принципе* положить начало именованию, но он не мог в одиночку основать социальный институт – дать предмету или растению имя. На это же, по Блуру, указывал и Витгенштейн, когда утверждал, что человек не может в одиночку следовать правилу. Начавшийся процесс основания института, не получивший надлежащего продолжения, не может иметь статус законченного процесса.

Витгенштейн писал: «Я могу, конечно, дать себе правило и затем следовать ему. Но оно не будет только поэтому правилом, это только аналогия тому, что называют “правилом” в человеческой деятельности»<sup>26</sup>.

Но все сказанное до сих пор описывает систему рациональности Д.Блур второго уровня – принимаемую им самим при изучении знания как феномена. Что же касается системы рациональности первого уровня – подозреваемой им у изучаемых носителей этого знания, то Блур позиционирует себя как социолога, в соответствии с этим, социологически представляет себе носителей знания. Знание многих мыслителей и деятелей Блур представляет как отражение их *идеологий*. Идеология, согласно Блуру, представляет собой упрощенную картину общества. Кроме того, он определяет идеологии как «типичные группировки идей»<sup>27</sup>, устойчиво коннотирующих друг с другом при их циркуляции в человеческом обществе. Как мы уже писали, по Блуру, идеологии послужили «архетипами» или «моделями» для философских систем, описывающих природу научного познания. Д.Блур подчеркивает совпадение философских представлений о научном познании К.Поппера с просвещенческим идеалом и Т.Куна – с романтическим. Кроме того, говоря о древнегреческой математике, Блур представляет ее как «символизирующую общество, жизнь и природу»<sup>28</sup>. По его представлению, древнегреческая математика отображает единство космоса и роль человека в нем. Виды чисел соответствуют в ней Правосудию, Гармонии, Богу. Это – попытка интеллектуального осмысления сущностей, лежащих в основе повседневного порядка вещей.

Таким образом, для Блура очевиден параллелизм между устройством общества и представлениями членов этого общества об устройстве мира. Общество служит «архетипом» знания. Анализируя эту модель, трудно даже говорить о «рациональности первого уровня», точнее было бы сказать, что Блур представляет собой носителей знания, как руководящихся иррациональными, во многом подсознательными импульсами. Однако он недвусмысленно говорит о том, что собирается открыть законы возникновения и распространения такого знания. Как пишет Л.А.Маркова, «Блур подчеркивает эмпирический характер исследований в рамках сильной программы и случайность как лежащую в основании этих исследований, но в то же время он называет в качестве одной из задач социологии знания поиск законов и построение теорий»<sup>29</sup>. Все это говорит о том, что от рациональности собственного исследования – рациональности второго уровня по нашей терминологии – он отказываться не собирается. Мы описали ее.



Итак, система рациональности, построенная Д.Блуrom, возникает в результате ценностного осмысления понятий «знание» и «социальное», когда, по общей закономерности, знанию как ценностно нагруженному понятию приписывается ценное качество – социальность, а любое социально разделяемое убеждение (belief) получает статус знания. Тенденции наделять ценностно нагруженные концепты ценными для мыслителя качествами мы дали название «присвоения». У Блура присвоение сопровождается соответствующим переопределением понятий. Так, знание он понимает как социально разделяемое убеждение. «Приватное» убеждение, присущее единичному индивиду, он однозначно лишает статуса знания.

Кроме основанности на таких понятиях, как «знание» и «социальное», системе рациональности Д.Блура присуща материалистичность, эмпиричность и коллективизм (который также можно рассматривать как одну из основных ценностей этой системы).

#### **4. Второе столкновение систем рациональности: Элвин Голдман как оппонент Дэвида Блура**

Книга Элвина Голдмана, представителя нормативистского направления в социальной эпистемологии, «Знание в социальном мире»<sup>30</sup> вызвала оживленный отклик современников. Многие эпистемологии берут этот подход на вооружение как основанный на истине в качестве главной эпистемологической ценности и этим противостоящий неклассическим подходам к проблеме знания, в том числе постмодернистскому<sup>31</sup>. В числе направлений, которым противопоставляет свою программу Э.Голдман, представлена и «сильная программа» представителей Эдинбургской школы социологии знания Б.Барнса и Д.Блура. Мы рассмотрим программу социальной эпистемологии Э.Голдмана, учитывая данное противостояние и попытаюсь обнаружить его истоки. Как и во многих других теоретических противостояниях, они кроются, скорее всего, в ценностном осмыслении разбираемых понятий. Если для Блура основной ценностью является «социальное», то проект Голдмана целиком построен на понятии истины, которое является для него основной ценностью. Именно это понятие он защищает против на-

падок постмодернистов, не всегда при этом оставаясь последовательным. Абсолютизм и реализм в большой мере присущи этому автору. Мы приведем вкратце аргументы Голдмана и возможные возражения против них.

Голдман принадлежит традиции в эпистемологии, дающей эпистемологическую оценку социальным институтам, которую Ф.Ф.Шмитт выводит от Ф.Бэкона и Дж.Локка<sup>32</sup>. По собственной классификации Голдман принадлежит к классическому подходу в социальной эпистемологии, а именно тому, в котором ставится акцент на традиционной эпистемической цели получения истинных убеждений. Задачу своей книги «Знание в социальном мире» Голдман видит в разработке фундамента для оценки социальных практик с точки зрения их влияния на истинностные характеристики убеждений. Он противопоставляет свой подход неклассическим течениям в социальной эпистемологии: постмодернистскому (Р.Рорти, Ж.Деррида, М.Фуко, А.Хюссен, Н.Гудман и др.) и социально-конструктивистскому (Б.Латур, С.Вулгар) а также «сильной программе» (Б.Барнс, Д.Блур).

«Веритистская» (от лат. *veritas* – истина, термин Голдмана) оценка Голдманом социальных практик основана на том, что убеждению приписывается определенная ценность (V-ценность) в зависимости от того, насколько данное убеждение приближается к реальному положению дел. В связи с этим становится возможна «веритистская» оценка (V-оценка) социальной практики на основании того, в какой степени использование данной практики приводит к формированию у субъектов, включенных в практику, V-ценных убеждений (знаний).

Подход Голдмана к понятию социальных практик позволяет причислять его к индивидуалистическому направлению<sup>33</sup>, поскольку социальные практики оцениваются им в терминах их влияния на суммарное знание участвующих в них отдельных индивидов.

Следует отметить, что в своих работах Голдман очень полемичен, его взгляды оттачиваются в споре с множеством противников, именами которых пестрят страницы его книг. Его работы – истинный пример философской коммуникации. Поэтому, освещая его систему рациональности, мы иногда будем упоминать также и имена тех, с кем он полемизирует.

Многие когнитивные и социальные науки имеют дело с вопросом о том, как человеческие убеждения продуцируются и передаются другим людям.

Голдман называет любую теорию о формировании и распространении убеждений (Д.Блур в том числе) – *доксологией*<sup>34</sup>.

Как доксология связана с эпистемологией? – задает он вопрос.

Доксология по Голдману не может отождествляться с эпистемологией. Отсюда проект социальной теории познания Д.Блур – не эпистемология вообще. Эпистемология – теория о знании в традиционном понимании этого слова, о знании как обоснованном истинном убеждении. Но Голдман также переопределяет понятия знания, приводя его в соответствие с построенной им системой рациональности: а именно, Голдман изымает компонент обоснованности из понятия знания<sup>35</sup>.

Убеждение (*belief*) само по себе не ценно и не должно быть спутано со знанием (*knowing*), подчеркивает философ. Доксология должна интенсивно изучать социальные пути. Эпистемология тоже должна интересоваться этими социальными корнями убеждений: она должна определять, какие из них ведут к истинному знанию, какие к ошибочным убеждениям, т.е. устанавливать их *надежность*. Именно с этой точки зрения Голдман рассматривает основные практики социального производства и распространения убеждений.

Что такое вообще социальная эпистемология по Голдману? Эпистемологию Голдман определяет как науку, изучающую знание<sup>36</sup>. А социальную эпистемологию, соответственно, как изучение социального аспекта знания. Он отмечает, что определения как того, что следует называть знанием, так и того, что представляет собой «социальный аспект», сильно расходятся у разных исследователей. По Голдману, социальная эпистемология должна ограничиться изучением отношений между субъектами, чьи состояния сознания являются единицами знания. То есть такие понятия, как «социальное» и «знание», переопределяются им также и приводятся в соответствие с его системой рациональности, которую он строит на основе главного для него ценностно нагруженного понятия – истины. Единицей знания для Голдмана является внутреннее состояние индивида, означающее его уверенность в утверждении, являющемся истинным (т.е. имеющим «соответствия» в реальности). Понятие знания у Голдмана является менталистским понятием в противопо-

ложность понятию знания у Блура как институционализированного убеждения. Социальность сводится к отношениям между носителями знания. Голдман противопоставляет свой «веритистский» проект социальной эпистемологии целому ряду современных подходов к проблемам истины и знания, в числе которых постмодернизм и «сильная программа» Б.Барнса и Д.Блура (представителей Эдинбургской школы теории познания). Само противостояние этих позиций отражает базовое противостояние «классического» и «неклассических» подходов в современной эпистемологии и является глубоко симптоматичным для нашего времени.

По Голдману, эпистемология не является полностью априорным предприятием, а нуждается в дополнении данными эмпирических наук, в том числе психологии, и это роднит его проект с проектом Д.Блура, также считающего социальную теорию познания эмпирической наукой. Ряд исследователей утверждают наличие и значимость для эпистемологии априорных оснований знания, познаваемых разумом. Их успехи сопровождалась атакой на натуралистическую эпистемологию. Но это неудивительно, пишет он, поскольку натуралистическая эпистемология обычно ассоциируется с чистым эмпирицизмом и отрицанием значимости понятия априори. Голдман, однако, предлагает свою натуралистическую эпистемологию, совместимую с априорным обоснованием знания. Он замечает, что априори традиционно рассматривается как тип знания и иногда как тип истины<sup>37</sup>.

Но что такое натуралистическая эпистемология по Голдману?

Он отмечает, что придерживается специфической формы эпистемического натурализма.

А именно того, что он называет умеренным натурализмом. Он разъясняет, что умеренный натурализм включает два тезиса:

а) все эпистемические основания (warrant) или обоснования (justification) являются функцией психологических процессов продуцирования и сохранения убеждений – этот тезис касается источника эпистемических оснований;

б) эпистемологическое предприятие нуждается в соответствующей помощи науки, особенно наук о сознании<sup>38</sup>.

Тезис А подразумевает минимальное метафизическое требование, гласящее, что эпистемические субъекты являются природными феноменами, а именно, физическими организмами<sup>39</sup>. Этот

тезис соответствует тому, что Ф.Китчер назвал психологической концепцией эпистемологического натурализма. Голдман не отождествляет эпистемологию с разделом или подразделом науки и не ограничивает ее «узконаучными» вопросами.

Концепция Голдмана также не изымает «рациональный инсайт» из легитимных эпистемических оснований (warrant), поскольку таковой также может, по Голдману, быть «генерирующим убеждения каузальным (естественным) процессом» (belief-generating causal process)<sup>40</sup>. При этом Голдман упоминает, что Китчер изымает априори из эпистемологических принципов.

Чем же являются, по Голдману, априорные основания убеждений? Он анализирует историческое понятие априори. Существует ряд особенностей, отмечает он, исторически ассоциирующихся с понятием априори, но не все из них существенны для априорных оснований (warrant). Так, шесть особенностей традиционно приписывается априорному знанию:

- неэмпирический, т.е. неперцептивный источник или базис;
- необходимость;
- отнесенность к абстрактному, вечному объекту;
- безошибочность;
- определенность;
- рациональная неизменяемость (inrevisability, incorrigibility)<sup>41</sup>.

Первый признак (неэмпирический, т.е. неперцептивный источник или базис) Голдман признает несомненно сущностным для априори. Но остальные признаки, по Голдману не обязательно присущи априори.

Голдман утверждает: возможна модель «рационального инсайта», когда объект такого инсайта познается способом, аналогичным перцепции физических объектов, и объяснение его познания является полностью натуралистическим<sup>42</sup>. Перцепцию Голдман определяет как каузальный процесс, связывающий объект перцепции с внутренним состоянием воспринимающего<sup>43</sup>. Если «рациональный инсайт» понимать сходным образом, он предстает как каузальный процесс, связывающий рационально познаваемые объекты и понимание познающего субъекта (cognitive awareness). Решение Голдман видит в различении двух типов каузальных процессов: интра-ментальных и транс-ментальных. (Основная его задача здесь, как мы ее понимаем, – примирить натуралистическую позицию с концепцией априо-

ри.) Интра-ментальные процессы проходят полностью в сознании, транс-ментальные включают связь с внешним миром. Процессы, обеспечивающие легитимность априорного знания, Голдман рассматривает как интра-ментальные, таким образом, они оказываются каузальными, но не аналогичными перцепции.

Согласно тезису А умеренного натурализма Голдмана («все эпистемические основания или обоснования являются функцией психологических процессов продуцирования и сохранения убеждений») психологические процессы определяются как источник всех эпистемических оснований (warrant)<sup>44</sup>.

Голдман строит двухстадийную модель истории эпистемологии:

1) на первой стадии («стадия отбора стандартов») общество выбирает эпистемические стандарты, процессы формирования убеждений или методы, доставляющие эпистемический варрант;

2) на второй стадии («стадия развертывания стандартов») – члены общества применяют выбранные стандарты путем вынесения суждения о том, является ли каждое конкретное индивидуальное убеждение «гарантированным», т.е. произведено ли оно при участии соответствующих процессов или методов<sup>45</sup>.

Следующие процессы формирования убеждений были, по Голдману, одобрены научным сообществом: перцепция, память, интроспекция, а также *рассуждение и счет*.

Но по Голдману, убеждение действительно обосновано, только если сформировалось путем *действительно* надежных процессов, а не только считаемых таковыми тем или иным обществом. Отметим, что понятия истины и знания связываются у Голдмана при помощи принятой им доктрины «релейабилитета» (теории надежности). Эта доктрина заключается в следующем: убеждение может быть образовано в результате надежных (truth-conducive) или ненадежных (non-truth-conducive) процессов. Истинность первых более вероятна, чем вторых<sup>46</sup>. Так, убеждение имеет начало в таких внеязыковых и неконвенциональных факторах, как перцепция и память. Обычное представление релейабилитета формулируется так: наше отношение к истине должно быть рассмотрено в терминах того, как наши когнитивные процессы приближают нас к цели максимизации истинных убеждений. Рассуждение и счет становятся кандидатами в априорные варранты, и своей задачей Голдман считает демонстрацию их надежности.

Голдман начинает с того, что различает формирующие убеждения *процессы и методы*<sup>47</sup>.

Процессы, по Голдману, часть фундаментальной когнитивной архитектуры человека. Методы – то, чему человек научается обычно путем культурной трансмиссии.

Только процессы при этом могут лежать в основе априорных оснований знания. *«В любом случае источник всех априорных вarrantов должен находиться в соответствующих процессах, являющихся особенностями нашей фундаментальной когнитивной архитектуры»*<sup>48</sup>. Существуют ли такие процессы, спрашивает Голдман, и каковы они? Напомним, что форма эпистемологического натурализма, которой придерживается Голдман, умеренный натурализм, подразумевающий, что эпистемология нуждается в помощи со стороны науки, особенно наук о сознании (science of the mind). Говоря, что *«...в любом случае источник всех априорных вarrantов должен находиться в соответствующих процессах, являющихся особенностями нашей фундаментальной когнитивной архитектуры»*, Голдман добавляет, что *«эта архитектура должна изучаться психологией»*<sup>49</sup>. Так, способность к счету есть предмет психологии. Голдман ссылается на опыты<sup>50</sup>, поставленные на человеческих младенцах и животных, оказавшихся способными выполнять простые счетные и арифметические операции.

Голдман также рассматривает теории, объясняющие механизм такого счета, которые мы не будем здесь приводить, чтобы не отклоняться от темы<sup>51</sup>. Голдман отмечает, что *если одна из этих теорий верна, то она объясняет на основе эмпирических исследований врожденный механизм априорного математического восприятия, механизм наличие которого является посылкой в рассуждениях некоторых философов-рационалистов*.

Подобный механизм при этом *не подразумевает транс-когнитивной природы чисел* как особых сущностей платоновского мира идей.

Голдман отмечает необходимость преодоления традиционной дихотомии априорного и апостериорного знания<sup>52</sup>. Он поясняет: имеется в виду традиционное убеждение, что знание либо априорно, либо апостериорно и не может быть одновременно тем и другим.

Но большое количество человеческих убеждений имеет историю доказательства, включающую как перцептивные, так и рациональные процессы. Таким образом, эпистемическое доказательство – комплексный и многоаспектный процесс.

Система рациональности, построенная Голдманом, имеет в своей основе еще один фундаментальный защищаемый им тезис, а именно – единство эпистемических ценностей (*virtues*). Хотя Голдман и провозглашает себя нейтральным по отношению к метафизическим вопросам, трудно отделаться от впечатления, что данный тезис относится к метафизическим положениям. Но рассмотрим подробнее рассуждения Голдмана.

Свою точку зрения на эпистемические ценности Голдман называет «унитаризмом». Он поясняет: унитаризм (эпистемологический) – это философское направление, в рамках которого утверждается, что разнообразные эпистемические ценности «есть вариации одной темы или мотива» (имеют одно общее начало)<sup>53</sup>. Голдман спрашивает: какой тип единства эпистемических ценностей можно обнаружить? Ценность, достоинство (*virtues*) – это превосходство. По Аристотелю, превосходство – это некий вид способности, диспозиции, силы или свойства. Некоторые эпистемологи<sup>54</sup> принимают аристотелевскую концепцию превосходства, адаптируя ее к теории эпистемологических ценностей.

Они характеризуют интеллектуальные достоинства как ментальную способность продуцировать истинные убеждения. В то же время Дж.Локк рассматривал достоинства и недостатки как приложение действий. Голдман стремится рассмотреть типы действий (*action*), которые должны быть включены в категорию оснований эпистемических ценностей. Голдман описывает две *сильные* версии эпистемического унитаризма, а также умеренную и слабую его формы. Сильные версии это:

- 1) теория идентичности;
- 2) теория неразделимости<sup>55</sup>.

В соответствии с теорией идентичности, все эпистемические ценности идентичны и составляют одну ценность. Согласно теории неразделимости, нельзя обладать одним эпистемическим достоинством и не обладать остальными. *Но Голдман предлагает более скромную версию унитаризма – теорию тематического единства. Она заключается в утверж-*



дени, что различные эпистемические ценности все производны от некоей общей темы (или тем, оговаривается он)<sup>56</sup>. Описываемая им умеренная форма унитаризма заключается в утверждении, что все эпистемические ценности состоят в единых отношениях (например, каузальных) с общей целью, такой как истинное убеждение. Эту теорию разделяет и сам Голдман в более ранних работах. Сторонники *слабой* формы унитаризма должны утверждать наличие множественности отношений эпистемических ценностей к единой цели или даже нескольким целям. Версия Голдмана, как отмечает он сам, находится между умеренной и слабой: *принципиальные отношения эпистемических ценностей к основной эпистемической цели должны быть телеологическими или консеквенталистскими. Процессы или действия являются эпистемически ценными в той степени, в которой они продуцируют истинные убеждения (знания) или приближают к ним*<sup>57</sup>.

Свой подход к понятию эпистемических ценностей Голдман называет «веритистским». При этом истину он определяет в терминах теории корреспонденции, а знание понимает в слабом смысле как истинное убеждение, т.е. как убеждение, соответствующее реальности.

Мы уже отмечали, что именно понятие истины является для Голдмана основной эпистемической ценностью (и основной личной ценностью) и ложится в основу его *системы рациональности*. При этом Голдман тщательно и последовательно, стараясь ничего не упустить, доказывает приоритет Истины перед остальными эпистемическими ценностями, такими как, например, обоснованность. Ценность обоснованности, если она сочетается с ценностью истинности, порождает плюрализм, пишет Голдман<sup>58</sup>. Одна из стратегий унитаризма Голдмана – «защищать релейабилитскую или иную истинно-связанную форму теории обоснования»<sup>59</sup>. Но «веритистскому» подходу Голдмана на самом деле соответствует наличие не одной, а двух эпистемических ценностей: истинное убеждение и избежание ошибок. Но, по Голдману, есть способ свести эти две традиционные эпистемические ценности к одной количественной величине «веритистской ценности», избежав дуализма, что Голдман сделал в книге «Знание в социальном мире»<sup>60</sup>.

Для этого он ввел понятие степени уверенности (degree of belief) субъекта познания в истинности конкретного утверждения, которой можно приписать определенное числовое значение от 0 до 1. Концепция «веритистской ценности» как высшей степени уверенности в истинном убеждении применима, по Голдману, к «более традиционным, но более грубым категориям убежденности, неуверенности и отсутствия убежденности, взятым как ее частные случаи»<sup>61</sup>.

Некоторые философы, пишет Голдман, сомневаются в том, что истина как ценность играет значительную роль в человеческой системе эпистемических ценностей. Так, некоторые исследователи<sup>62</sup> придают большое значение таким эпистемическим ценностям, как консерватизм, всеобщность и простота. Другие философы выделяют другие ценности. Так, благосостояние как ценность представляет собой также альтернативу «веритистскому унитаризму» Голдмана. Идея о том, что ценность благосостояния стоит не только за моральными, но и за эпистемическими достоинствами, была выражена под названием «прагматистского подхода к когнитивной оценке»<sup>63</sup>. Другой пример «унитаризма благосостояния» представлен в работах Ф.Китчера (1997). Ни один из этих подходов не кажется Голдману адекватным подходом к эпистемическим ценностям или достоинствам<sup>64</sup>. Со всеми перечисленными выше философами Голдман вступает в спор, утверждая, что только истина является основной эпистемической ценностью. В системе рациональности Голдмана *интерес* играет роль в оценке когнитивных практик и установлении когнитивной ценности. Таким образом, Голдман определяет основную эпистемическую цель как «высокую степень владения истиной, относящейся к *интересующей теме*»<sup>65</sup>.

Большое значение Голдман придает своим аргументам в защиту приоритета истины перед обоснованием. Защита унитаризма зависит от положения о производности ценности обоснования от ценности истины, пишет он<sup>66</sup>. Он отмечает, что существует множество концепций эпистемического обоснования. Только некоторые из них могут быть совместимы с «веритистским унитаризмом», другие же – могут быть несовместимы с ним вовсе. Само существование множественности этих концепций представляет вызов унитаризму. Может ли быть прослежена связь всех

таких концепций с веритистским аспектом ценности? – ставит вопрос Голдман. Он обращает внимание на дистинкцию объективного / субъективного. Убеждение, по Голдману, имеет *объективную* обоснованность, если оно произведено соответствующими – надежными процессами<sup>67</sup>.

Убеждение имеет *субъективную* обоснованность, если с *точки зрения его субъекта* оно произведено надежными процессами<sup>68</sup>. *Субъективная* обоснованность, считает Голдман, – вторичное понятие, производное от понятия *объективной* обоснованности<sup>69</sup>. Но понятие *объективной* обоснованности связано с понятием истины, соответственно, с ним связано и понятие *субъективной* обоснованности. Так аргументирует защитник истины. Разные эпистемические ценности, по теории Голдмана, находятся в *разных* отношениях (но все необходимо находятся в *каких-либо* отношениях) к одной основной ценности – *истине*<sup>70</sup>.

Как во взглядах типичного нормативиста, у Э.Голдмана также трудно разграничить рациональность первого и второго уровней, потому что он предписывает, рекомендует людям науки *свою* рациональность. Так, много места на страницах своих книг он уделяет описанию собственной версии теоремы Т.Байеса, как «веритистски хорошей» практики, которую он рекомендует для использования ученым.

Да и весь свой «веритистский» подход Голдман настойчиво рекомендует для такого использования.

Рациональность первого уровня прорисовывается у Голдмана в нескольких вводных аргументах в книге «Знание в социальном мире»<sup>71</sup>. В своей защите собственного подхода к понятию истины и к социальным практикам с точки зрения их истинностных характеристик Голдман часто и даже прежде всего апеллирует к повседневной действительности, фолк-психологии, считая данную сферу человеческого бытия основополагающей и определяющей другие сферы. Так, поиск информации, по Голдману, представляет собой основную человеческую деятельность, неразрывно связанную с человеческой сущностью. Он выделяет два источника интереса к информации, проявляющие себя в повседневной жизни: любопытство и ожидание практической пользы<sup>72</sup>. Первый тезис, выдвигаемый Голдманом в его книге, состоит в том, что все люди, независимо от исторического времени и культурного контекста, ищут истины или приближения к ней<sup>73</sup>.

## 5. Заключение

Итак, рациональность Голдмана основана на следующих понятиях:

унитаризм ценности – понятие истины как основной эпистемической ценности;

априори, интуиция как натуралистические понятия.

Его системе рациональности так же, как и блуровской, присущ эмпиризм, но в отличие от нее – индивидуализм и ментализм. Кроме того, Голдман противопоставляет собственный проект социальной эпистемологии проекту Блура как эпистемологию «доксологии».

«Социальное» для него не является основополагающей ценностью, как для Блура, но означает только взаимодействие между субъектами – носителями знания. Основным же ценным понятием, на котором основана система рациональности Голдмана, является понятие истины.

Спор Д.Блура и Э.Голдмана можно рассматривать как философскую коммуникацию, хотя Блур никогда и нигде не отвечает Голдману, а Голдман «коммуницирует» не только с ним – он вовлекает в свои рассуждения множество имен тех, кого считает своими противниками, и тех, с кем соглашается, на чьих взглядах основывает свою систему рациональности. Противостояние позиций создает напряжение мысли, особую дискурсивную среду, в которой возможно зарождение новых позиций, так же, как в дискурсивной среде спора сторонников Т.Куна и К.Поппера развилась позиция Д.Блура.

## Примечания

- <sup>1</sup> Порус В.Н. Рациональность // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 425–427.
- <sup>2</sup> Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. С. 66.
- <sup>3</sup> Там же. С. 77.
- <sup>4</sup> Там же.
- <sup>5</sup> См.: Смирнова Н.М. Социальная феноменология в изучении современного общества. М., 2009.
- <sup>6</sup> Там же.
- <sup>7</sup> См.: Bloor D. Knowledge and Social Imagery. L., 1976. P. 156.
- <sup>8</sup> См.: Ibid. P. 49.
- <sup>9</sup> См.: Никифоров А.Л. Философия науки: История и теория. М., 2006. С. 83.

- 10 См.: Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. С. 188.  
11 Там же. С. 285.  
12 Там же.  
13 См.: Там же. С. 287.  
14 См.: Bloor D. Knowledge and Social Imagery. L., 1976.  
15 См.: Barnes B., Bloor D. Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge // Hollis M. & Lukes S. (eds) Rationality and relativism. Cambridge, 1982. P. 21–47.  
16 См.: Bloor D. Knowledge and Social Imagery. P. 4–5.  
17 Ibid. P. 123–130.  
18 Ibid. P. 85.  
19 «Мы имеем определение, но какова природа вещей, соответствующих ему?» (Ibid. P. 85).  
20 Bloor D. Knowledge and Social Imagery. P. 29.  
21 См.: Ibid. P. 30–31.  
22 См.: Ibid. P. 20.  
23 См.: Bloor D. Wittgenstein, rules and institutions. L., 1997.  
24 См.: Ibid. P. 95.  
25 См.: McGinn C. Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation. Oxford, 1984.  
26 Bloor D. Wittgenstein, rules and institutions. P. 100.  
27 Bloor D. Knowledge and Social Imagery. P. 64.  
28 См.: Ibid. P. 107.  
29 Bloor D. Knowledge and Social Imagery.  
30 См.: Goldman A.I. Knowledge in a Social World. Oxford–N. Y., 2003. P. 407.  
31 См.: Social epistemology. 2000. Vol. 14. № 4.  
32 См.: Schmitt F.F. Veritistic value // Social epistemology. 2000. Vol. 14. № 4. P. 259.  
33 См.: Pelletier F.J. A problem for Goldman on rationality // Social epistemology. 2000. Vol. 14. № 4. P. 239.  
34 См.: Goldman A.I. Pathways to Knowledge: Private and public. Oxford–N. Y., 2002. P. 164.  
35 См.: Ibid.  
36 См.: Ibid. P. 182.  
37 См.: Ibid. P. 24.  
38 См.: Ibid. P. 26.  
39 См.: Ibid.  
40 Ibid. P. 27.  
41 См.: Ibid. P. 28.  
42 См.: Ibid. P. 31.  
43 См.: Ibid.  
44 См.: Ibid. P. 34.  
45 См.: Ibid. P. 35.  
46 См.: Goldman A.I. Knowledge in a Social World. Oxford–N. Y., 2003. P. 29.  
47 См.: Goldman A.I. Pathways to Knowledge: Private and public. P. 38.

- 48 *Goldman A.I. Pathways to Knowledge: Private and public.* P. 39.  
49 Ibid.  
50 Cm.: *Wynn K. Evidence Against Empiricist Accounts of the Origins of Numerical Knowledge // Mind and Language.* 7, 1992a. P. 32–315.  
51 Cm.: *Goldman A.I. Pathways to Knowledge: Private and public.* P. 40–41.  
52 Cm.: Ibid. P. 48.  
53 Ibid. P. 51.  
54 Cm.: *Sosa E. Knowledge in Context, Scepticism // Doubt: the Virtue of Our Faculties.* In J.Tomberlin ed., *Philosophical Perspectives.* Vol. 2. 1988; *Greco J. Virtue Epistemology // Dancy J. and Sosa E., eds. A Companion to Epistemology.* Oxford, 1992.  
55 Cm.: *Goldman A.I. Pathways to Knowledge: Private and public.* P. 52.  
56 Cm.: Ibid.  
57 Cm.: Ibid.  
58 Cm.: Ibid. P. 53.  
59 Ibid.  
60 Cm.: *Goldman A.I. Knowledge in a Social World.* P. 407.  
61 *Goldman A.I. Pathways to Knowledge: Private and public.* P. 58.  
62 Cm.: *Quine W.V., Ullian J. The Web of Belief.* N. Y., 1970.  
63 Cm.: *Stich S. The Fragmentation of Reason.* Cambridge, 1990.  
64 Cm.: *Goldman A.I. Pathways to Knowledge: Private and public.* P. 67.  
65 Ibid. P. 61.  
66 Ibid.  
67 Ibid. P. 65.  
68 Ibid. P. 66.  
69 Ibid.  
70 Ibid. P. 66.  
71 Cm.: *Goldman A. Knowledge in a Social World.*  
72 Ibid. P. 3.  
73 Ibid.

### РАЗДЕЛ 3. КОММУНИКАЦИЯ И СМЫСЛ

*Г.Б. Гутнер*

#### **Прояснение смыслов в контексте коммуникативных практик\***

Тема смысла пугает обилием подходов. Ее всестороннее обсуждение в одной работе, наверное, невозможно, поскольку непонятно, в какую сторону нужно идти. Уместными представляются самые разные сферы: феноменология, герменевтика, логическая семантика, лингвистика. Перечень, конечно, неполон. Говорить о смысле вообще кажется безнадежной наивностью. Говорить надо непременно об интенционалах, о ноэмах, о правилах интерпретации формализованных языков, о плане содержания языкового знака и т.д.

Однако, несмотря на обремененность нашего сознания обилием хорошо разработанных теорий смысла, мы все же располагаем неким исходным представлением, неизменно возникающим в нашей деятельности. Есть какая-то простая интуиция осмысленности, не выразимая в терминах интенционалов или ноэм. Прояснение этой простой интуиции и будет целью предлагаемой статьи. Впрочем, философское прояснение простых интуиций так или иначе оказывается теоретически нагруженным, и авторы указанных здесь теорий, скорее всего, преследовали точно такую же цель.

Начнем с того, что смысл, так или иначе, связан с пониманием. Если нечто не имеет смысла, то оно, по-видимому, не может быть понято или не достойно понимания. То, что имеет смысл, потенциально понятно. Сводя, таким образом, тему смысла к пониманию, мы подходим к прагматической ее интерпретации. Смысл обнару-

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ. Проект № 07-03-0228а.

живается в человеческом общении, во взаимодействии. В рамках взаимодействия один человек понимает или стремится понять действие другого, т.е. рассматривает это действие как осмысленное. Понимание или попытка понимания выражается в ответном действии. Когда понимание имеет место, т.е. все участники общения принимают действия друг друга, относятся к ним, как адекватным коммуникативной ситуации и знают, как на них реагировать, т.е. находят в них смысл.

Мы приходим к тому, что смысл фундирует взаимодействие. Далее мы покажем, что возможно два типа коммуникативного взаимодействия и, соответственно, два аспекта смысла. Первый из них опирается на совокупность социальных навыков и подразумевает смутную интуицию осмысленности, тогда как второй связан с рациональностью и требует точного представления смысла в сознании.

### **Коммуникация и система неявных смыслов**

Рассмотрим сначала, что обуславливает успех коммуникативных практик, чем обеспечено нормальное взаимодействие агентов этих практик. Прежде всего, это следование социально установленным правилам. Действие, чтобы быть понятным, должно быть правилосообразным, оно должно соответствовать коммуникативному опыту акторов, вписываться в освоенную ими систему норм. Правило же нельзя представлять как явно выраженное предписание, инструкцию или закон. Следование правилу, как замечает Витгенштейн, есть практика, основанная на владении некоторой техникой<sup>1</sup>. К владению техникой сводится также и понимание. Коммуникативный опыт, обеспечивающий взаимодействие, есть, следовательно, навык, привычка. Эту сторону коммуникативных практик мы разберем по возможности подробно.

Для этого мы обратимся к известным идеям французского социолога П.Бурдьё, центральной темой которого является понятие социальной практики. Думаю, не будет натяжкой аналогия между обсуждаемым Бурдьё понятием практики и витгенштейновским понятием языковой игры. Согласно Бурдьё, вся человеческая жизнь есть совокупность определенных практик, подобно тому, как и у Витгенштейна человек постоянно занят тем, что осуществляет раз-



личные языковые игры. Парламентские дебаты, церковные службы, финансовые операции – это все практики, осуществляемые соответственно санкционированным в обществе правилам. Небезынтересно, что для описания практик – правил их осуществления и принципов порождения – Бурдые, как и Витгенштейн прибегает к понятию игры. Во всяком случае, именно об игре он пишет, вводя понятие габитуса – одно из основных понятий своей концепции.

Это понятие позволяет описать способ поведения человека, осуществляющего социальную практику или – что, по-видимому, то же самое – участвующего в социальной игре. Габитус позволяет человеку находить правильный ход в игре, т.е. действовать согласно правилу. Несколько метафорически Бурдые определяет его как «чувство игры». Хороший игрок делает каждый раз то, что требуется игрой. Поясняя свою мысль, он обращается даже не к языковым играм, а к чисто телесным практикам. Эти типы практики представляются в некотором смысле парадигмальными. Подчеркивая доминирующую роль «чувства игры» по отношению к эксплицированным описаниям или формальным схемам социальной жизни, Бурдые пишет: «Там, где видели алгебру, нужно видеть танец или гимнастику»<sup>2</sup>. Именно техника владения телом обуславливает участие в игре, правильность осуществления практики. Требуемый ход делается без размышлений, взвешивания альтернатив, осмысления инструкций. Он как бы «вписан в тело» участника игры. Бурдые также характеризует его как «инкорпорированную социальную игру» и «имманентное игре чувство необходимости»<sup>3</sup>.

В связи с последним определением следует обратить внимание на сочетание в габитусе двух противоположных характеристик: свободы и необходимости (или детерминированности). Габитус диктует определенную стратегию поведения и таким образом детерминирует поступки участника социальной игры. С другой стороны, он создает свободу в осуществлении социальной практики. Так, музыкант свободно владеет инструментом, футболист – свободно чувствует себя на поле (легко обводит соперника, видит партнера, которому можно отдать пас и т.д.). Габитус, как чувство игры, дает возможность ориентироваться в ситуации, интуитивно найти нужное решение даже тогда, когда возникает проблема. Так, хороший фехтовальщик парирует неожиданный выпад противника, а хороший математик делает преобразование, позволяю-

шее решить трудную задачу. Этот адаптивный потенциал габитуса исключительно важен при осуществлении социальной практики. Игровые ситуации никогда не повторяются в точности, однако хороший игрок легко ориентируется в них.

Габитус, таким образом, есть принцип порождения и организации практик<sup>4</sup>. Этот принцип соединяет три аспекта функционирования практик: индивидуальную склонность актора действовать адекватно социальной ситуации, взаимодействие акторов в сообществе, взаимодействие сообщества и каждого его члена с реальностью. В нем конденсирован опыт совместной жизни сообщества на протяжении его истории. Еще одну важную характеристику габитуса Бурдьё определяет как «историю, забытую как история»<sup>5</sup>. Иными словами, он представляет собой опыт прошлого, сосредоточенный в настоящем как в привычках и навыках индивидов, так и в институтах общества.

Важное следствие аккумуляции в габитусе прошлого опыта проявляется в его когнитивных свойствах. Однажды сформированный габитус определяет познавательные стратегии, создает схемы восприятия и оценки. Весь новый опыт структурируется в соответствии с теми принципами, которые сформировались благодаря прошлому опыту. По-видимому, существует весьма глубокая аналогия между концепцией габитуса и концепцией парадигмы, введенной Куном.

Исходя из понятия габитуса, мы можем дать первое описание смысла, как основания коммуникативных практик. Именно габитус порождает интуицию осмысленности. Имеет смысл то, что можно спонтанно интерпретировать, т.е. действие, порожденное габитусом. Именно такое действие соответствует опыту участников коммуникации и способно вызвать их ответную реакцию. Такое действие порождает переживание понятности. За ним всегда видится некий смысл.

Чтобы уточнить последнее замечание, нам нужно прояснить связь габитуса с эпистемологией и его роль в формировании картины мира.

Заметим, что способность видеть вокруг себя объекты определенного рода связана с привычкой и обычаем. Например, убеждение, что реальность состоит из вещей, что всякое описание реальной ситуации будет сводиться к описаниям вещей, их свойств и от-

ношений, принимается человеком европейской культуры как само собой разумеющееся. Этот факт, если верить Э. Сепиру, обусловлен грамматикой индоевропейских языков, т.е. укоренен в принципах использования языка, в способе коммуникации. Поэтому способность каждого индивида определенным образом видеть и описывать реальность закреплена системой правил, утверждена в виде привычек, своего рода совокупности автоматизмов, усваиваемых в ходе социализации и передаваемых в традиции. Ясно, что сообщество в целом разделяет один и тот же образ реальности – это необходимо для нормальной коммуникации. Важно также и то, что этот образ реальности совсем не обязательно должен быть фиксирован в виде метафизической системы или научной теории. Он, пользуясь выражением Бурдье, «вписан в тела», он определяет способность индивидов ориентироваться в мире, т.е. прямо влияет на порождение социальных практик.

Картина реальности, свойственная каждому социуму, не есть результат воспроизведения или отражения, но, скорее, продукт активного формирования. Система установленных в обществе привычек составляет схемы этого формирования. Посредством габитуса формы коммуникативной деятельности переносятся на образ мира. Эта констатация может быть сделана вполне в духе кантовского коперниканского переворота: мир, в котором мы живем, приводится в соответствие с принципами нашей коммуникативной деятельности. Мы воспринимаем мир таким, каким позволяет его увидеть наш язык, наши коммуникативные привычки, наши социальные институты. Только благодаря им реальность переживается как нечто осмысленное.

Анализ габитуса, таким образом, приводит нас в область эпистемологии. Из сказанного видно, что описание габитуального модуля коммуникации во многом согласуется с той, идущей от Канта эпистемологической позицией, согласно которой знание не есть более или менее адекватное отражение реальности самой по себе, но построенный сообразно с установленными схемами образ реальности. Эти схемы, с одной стороны, выступают мощным инструментом познания, поскольку именно они делают возможным опыт взаимодействия с внешним миром, создают возможность ориентации в нем. Но, с другой стороны, они обуславливают и ограниченность нашего знания, представляя собой своего рода призму,

через которую мы принуждены смотреть на мир. Реальность для нас существует только так, как ее позволяют увидеть заданные схематизмы познания.

Справедливости ради заметим, что, говоря о габитусе, как основе коммуникации, можно поддерживать некую ослабленную версию реализма. Можно считать, например, что сам габитус, со всеми своими схематизмами и автоматизмами, возникает в результате приспособления к реальности. Его работоспособность связана именно с тем, что он каким-то образом отражает реальность саму по себе. Подобный взгляд, пожалуй, следует признать справедливым. Однако реализм здесь возможен только весьма умеренный, поскольку у нас никогда не будет возможности оценить, какой трансформации подверглась реальность в ходе превращения ее в работающий в той или иной коммуникативной системе образ реальности. Ведь у нас нет возможности отстраненного взгляда с точки зрения самой реальности. Мы можем лишь оценивать когнитивные ресурсы одного габитуса с позиций другого, а описание действия одних познавательных схем возможно лишь в рамках других.

Таким образом, совокупность неявных схем коммуникации выступает одновременно как система смыслов, определяющих образ реальности. Воспринятый сквозь призму коммуникации мир являет себя как понятный, т.е. осмысленный.

Важным частным случаем корреляции коммуникативных навыков с формированием картины мира являются каузальность и телеология. Они же обнаруживают два важных аспекта смысла: причину и цель. Причинно-следственные отношения, будучи одной из важнейших черт нашего мира, в то же время являются значимой чертой нашего общественного поведения. Социализированный индивид неизменно приобретает навык установления причин и следствий. Этот навык позволяет ориентироваться в мире и определяет характер коммуникативного поведения. При этом исходным является не рассуждение, фиксирующее связи явлений, а повседневная привычка, постоянно подсказывающая, что все происходящее имеет некоторую причину и что определенный род событий непременно будет вызывать определенные следствия. Принцип причинности, таким образом, представляет собой одну из важнейших составляющих габитуса, которая одновременно формирует картину мира и организует со-

циальные практики. Неявно подразумеваемая причина воспринимается как смысл происходящего. Все, что случается, возникает не просто так, а потому не бессмысленно. Однако причина не исчерпывает представление о смысле. Другой важной составляющей смысла выступает цель. Для последнего обстоятельства важна корреляция между двумя типами отношений: следствие–причина и цель–средство. Заметим, что видение мира сквозь призму причинно-следственных отношений имеет два аспекта. С одной стороны оно постоянно ориентирует на поиск причин происходящих событий, а с другой, – имеет прогностическое значение, т.е. детерминирует антиципацию результатов определенных событий и поступков. Антиципация имеет характер навыка. Габитуальный прогноз – это не итог рассуждений, а привычное ожидание событий определенного рода. Этот аспект принципа причинности тесно связан с вопросом о выборе средств для достижения поставленных целей. Выработанная актором привычка в данном случае может быть представлена как умение. Последнее как бы само подталкивает к использованию определенных средств для достижения поставленной цели. Умение, опытность, искусность сочетают знание последствий определенных действий и способность сделать именно то, что приведет к требуемому результату. Это то, что постоянно воспроизводится само собой, без сомнений и попытки анализировать механизм порождения результата. Неразрывность целей и средств в рамках габитуса свидетельствует, что эти цели ставятся не впервые. Коль скоро существует безусловная уверенность в эффективности определенных средств, т.е. достижение цели представляется лишь как вопрос умения («дело техники»), то существует и опыт постановки и достижения цели, передаваемая в сообществе традиция, связанная с определенным типом целеполагания. Интересно следующее краткое замечание Бурдые: «Практический мир, построенный во взаимодействии с габитусом, действующим как система когнитивных и мотивационных структур, – это мир *уже реализованных целей...*»<sup>6</sup> (курсив мой. – Г.Г.). Иными словами, целеполагание в рамках габитуса подразумевает весьма своеобразный образ мира, разделяемый членами сообщества. Это мир с заданной телеологией. В нем определены не только причинно-следственные связи, не только средства, выбираемые для достижения целей, но и сами цели акторов. Такой

мир действительно наполнен смыслом. Социализированный индивид понимает, как жить в этом мире, и каждый момент его деятельности оказывается осмысленным и уместным.

### **Рефлексия и прояснение смыслов**

Однако тему смысла недопустимо сводить к анализу габитуса. Смысл может раскрываться совершенно иначе, если мы примем во внимание несводимость всей полноты коммуникативных практик к габитусу.

Поскольку благодаря габитусу, как мы видели, новый опыт структурируется сообразно опыту прошлому, легко видеть его (габитуса) консервативный характер. «Ожидания габитуса, практические гипотезы, основанные на прошлом опыте, придают непропорционально большое значение раннему опыту»<sup>7</sup>. Габитус – это, прежде всего, память, «присутствующее в настоящем прошедшее»<sup>8</sup>. Он заставляет видеть реальность исключительно через призму прошлого, формировать знание о настоящем, сообразно структурам, соответствующим тому, чего, возможно, уже нет. Такое положение дел рано или поздно приводит к затруднению. Социальные практики, формируемые габитусом, перестают быть адекватными реальности. Во всяком случае, в рамках практически любого общества возможны «сбои», аномалии, возникающие при столкновении с иной реальностью.

Здесь, на мой взгляд, обнаруживается одно важное обстоятельство. В затруднительных случаях, когда социальные автоматизмы перестают работать и следование привычным практикам заводит в тупик, необходимо рефлексивное отношение к принципам, порождающим эти практики. Эти принципы нужно, как минимум, представить явно. Их экспликация оказывается необходима для коммуникативной деятельности.

Граница габитуса проявляется тогда, когда возникают трудности в установлении социального взаимодействия, иными словами, когда возникает непонимание. Габитус всегда подсказывает нужный ход в коммуникативной ситуации и обеспечивает гладкость социального взаимодействия. Отсутствие понимания означает, что актер не может сделать нужный ход. Его навыков недостаточно,

он оказался на границе габитуса. Так бывает, например, когда ваш собеседник говорит на другом языке, принадлежит к другой культуре или просто имеет социальный опыт, существенно отличный от вашего. В этих ситуациях его действия непонятны для вас. Вы не знаете, как ответить, не понимаете, какой ход уместен. Нечто подобное происходит при столкновении с неизвестным явлением. Например, ученый, который не может объяснить результаты наблюдений на основании известной ему теории, также находится на границе габитуса. Он также не знает, каким должен быть следующий ход. Габитус подразумевает действие без рефлексии. Непонимание, напротив, провоцирует рефлексию. Возникает необходимость прояснить свои навыки. После этого необходимо решить, каким должен быть следующий шаг, явно сформулировать правило или теорию.

Таким образом, выход на границу габитуса чреват потерей смысла. Обрести его вновь можно, лишь сделав особое усилие, но результатом будет не восстановление прежней ситуации, а новое рождение смысла, приводящее к иному способу его постижения. Такое усилие каждый делает сам. Когда возникает непонимание, индивид не может полностью положиться на социальный опыт. Он должен принять собственное решение и, следовательно, вынужден идти на риск. Это решение может быть ошибочным, неуместным, даже опасным. Однако именно риск порождает ответственность. Тот, кто не может ошибиться, ни за что не отвечает, поскольку его действию нет альтернативы. Если актер сам устанавливает правило своего действия (научную теорию, моральный принцип, лингвистическую норму и т.д.), то он отвечает за свое решение, поскольку это правило может оказаться ошибочным и действовать нужно было в соответствии с другим, альтернативным. Правило, которому он собирается следовать, есть лишь гипотеза. Здесь вновь уместна аналогия с научным исследованием, поскольку осознанное коммуникативное действие подобно выдвижению научной гипотезы. Гипотезу же всегда можно проверить, опровергнуть и заменить альтернативной. Ученый, выдвигающий гипотезу, всегда рискует ошибиться.

Когда индивид действует в рамках габитуса, у него нет альтернатив. Решение, принятое на границе габитуса, всегда допускает альтернативу. Возникающая здесь ситуация выбора содержит риск

и имплицитно социальную ответственность. Осознанно выбранное правило может стать предметом рационального обсуждения. В ходе последнего не один человек, а все члены сообщества действуют как ответственные акторы, готовые преодолеть непонимание и достичь рационального согласия. Все члены сообщества существуют на границе габитуса, хотя бы в той мере, в какой вовлечены в совместный поиск коммуникативных решений.

Упомянутая здесь рефлексия есть, прежде всего, обращение актора к смыслу собственного действия. В рамках габитуса мы имеем дело с нерасчлененной совокупностью навыков. Рациональное обсуждение и знание альтернатив требует точной идентификации обсуждаемого предмета. То, что неявно присутствовало в навыке и интуитивно переживалось как нечто осмысленное, превращается в точно установленный смысл. Проясненные в рефлексии и превращенные в предмет рационального обсуждения правила, цели или мотивации фиксируются в сознании акторов как смыслы. Возникающая таким образом обращенность к сознанию позволяет описывать коммуникативную деятельность в терминах феноменологии. Можно сказать, что рефлексия – это именно акт сознания, а не акт поведения, не проявление социальной практики. В этом акте совершается идеация коммуникативного навыка, поскольку в нем усматривается его существо. Навык предстает сознанию как сформулированное правило или образец. Такое представление, по-видимому, подразумевает нечто вроде эйдетической вариации: в многообразии проявлений навыка выделяется то, что делает его именно этим, а не другим, т.е. его существо или смысл. Смысл отчасти и есть понятый благодаря рефлексии навык. Однако здесь мы не можем оставаться в сфере чистой прагматики. Нельзя сказать, что смысл – на самом деле навык. Скорее наоборот, то, что «работало» как навык, обнаруживает себя как смысл.

Это общее поле смыслов включает также и картину мира, которая становится связной (осмысленной) совокупностью обсуждаемых и постигаемых предметов. Эти предметы, будучи включены в совместную деятельность сообщества, рассматриваются, с другой стороны, как самостоятельные, независимые от акторов объекты познания. Указанное обстоятельство, по-видимому, порождает отношение к знанию, как к самостоятельной ценности, не обязательно связанной с коммуникативной практикой. Явно пред-



ставленный и отличный от других смысл может быть понят либо как правило действия, либо как предмет познания. Вне рефлексии такая дифференциация невозможна, поскольку в рамках габитуса все достойное внимания включено в социальную практику и соотносено с навыками деятельности.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Витгенштейн Л.* Философские исследования, п. 199 // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 162.
- <sup>2</sup> *Бурдые П.* Начала. М., 1994. С. 112.
- <sup>3</sup> Там же. С. 99.
- <sup>4</sup> *Бурдые П.* Структуры, habitus, практики // *Современные социальные теории.* Новосибирск, 1995. С. 17.
- <sup>5</sup> Там же. С. 20.
- <sup>6</sup> *Бурдые П.* Начала. С. 18.
- <sup>7</sup> Там же. С. 19.
- <sup>8</sup> Там же.

*И.Т. Касавин*

### **О статусе смысла\***

Ознакомление с текстом Григория Борисовича принесло мне большое удовлетворение. И если я в какой-то момент и ловил себя на несогласии с чем-то, то в дальнейшем я находил ответ на свой вопрос, что делало возражение почти излишним. Поэтому мои соображения представляют собой, не критику позиции Г.Гутнера, а скорее попытку более резко артикулировать то, что уже высказано им.

Нельзя не согласиться по поводу эвристичности различения габитуса и рефлексии как контекстов смысла. Мыслительные процессы и в самом деле погружены в деятельность, коммуникацию и неявные слои сознания, а мысль только в абстракции можно отделить от условий ее протекания. Однако именно потому, что речь идет об абстракциях, а не о психологической феноменологии мышления и сознания, такого рода отделение следует, как мне кажется, провести достаточно жестко и проблемно.

Что такое деятельность в рамках габитуса? Это, по сути, активность в строгих рамках явных и неявных правил, социальных стандартов, неизменных и доминирующих условий. Отсюда следует, что она выполняется полуавтоматически, с помощью следования правилу, а не результатам мышления, т.е. смыслам. Но Г.Гутнер пишет: «Такой мир действительно наполнен смыслом. Социализированный индивид понимает, как жить в этом мире, и каждый момент его деятельности оказывается осмысленным и уместным». Но позвольте,

---

\* Материал подготовлен при поддержке РФФИ 09-06-00322-а.

причем тут смысл? Такая деятельность нуждается не в смысле, а в строгом следовании ритуалу; можно сказать даже резче: она лишена смысла, ибо никто ей смысл еще не придал путем процедуры осмысления. Конечно, смысл можно и нужно понимать не только в ментальных терминах как то, что существует исключительно в голове. Смыслы заложены в системы коммуникации, в институты, в результаты деятельности, поскольку все это представляет собой формы реализации человеческих интенций, целей, проектов. Однако даже здесь использование смыслов невозможно вне «пропускания их через голову», вне сознательного промышления, осмысления при построении той же коммуникации, деятельности или культурных артефактов. Смысл артикулируется человеком в речи, в актах именованя, интерпретации, рассуждения и встраивается в те явления, которые без таких процедур смыслом не обладают. Поэтому не выход на границу габитуса лишает смысла нашу деятельность и коммуникацию, вносит хаос бессмысленности в наше сознание, как полагает Г.Гутнер. Напротив, сам габитус исключает смысл, поскольку он есть социальный эрзац смысла, лишенная сознания социальность и в этом отношении – совершенно невозможная абстракция.

Никоим образом нельзя сказать, что Григорий Борисович игнорирует все вышесказанное. Как только он обращается к соотношению рефлексии и смысла, он обнаруживает решающую роль мыслительных механизмов в конструировании смысла. Так, непонимание, недостаток смысла, полагает он, включает рефлексию, которая и восполняет смысловой дефицит. Конечно, рефлексия вне социальной структуры, вне габитуальных механизмов есть тоже почти невозможная абстракция, ибо всякое мышление существует только в исторически и культурно определенных формах, а не «вообще». Отсюда вытекает, что первично все же не отсутствие или присутствие смысла, а рефлексивные процессы, которые постоянно порождают смыслы как раз потому, что в человеческой жизни непонимание решительно преобладает над пониманием. Обычной ситуацией мышления, интерпретации, языкового и прочего общения является именно ситуация непонимания, герменевтическая ситуация, которой соответствует и которую обеспечивает развитая рефлексивная деятельность. Вне рефлексии нет не только понимания, но даже непонимания. Следовательно, конструирование, приписывание, формулирование смысла, будучи рефлексивными актами, являются условиями и основаниями смысла, а не наоборот.

Однако и это еще не главное. Г.Гутнер, говоря о рефлексии, использует понятие «поле смыслов», связанное с картиной мира, т.е. с устойчивым концептуальным образованием, характеризующим уже не габитуальный порядок, но мыслительный строй, идеальные образцы. При этом он выносит за скобки то обстоятельство, что смысл отличается от значения как раз зависимостью от конкретного рефлексивного акта и в точном исполнении просто неповторим. Поэтому и процедура осмысления не есть использование уже готового смысла путем придания его бессмысленному объекту. Творчество смысла – это всегда создание нового смысла.

В классическом субстанциалистском понимании смысл общезначим, он либо имеет, либо не имеет места, и его нужно просто найти или отказаться от его поисков там, где его нет. Такое представление о смысле – обобщение габитуального опыта или опыта стандартных ситуаций понимания. Неклассическое же истолкование понятия «смысл» порывает с традицией отождествления стандартных коммуникативных ситуаций с ситуациями понимания. Стандартные ситуации характеризуются вовсе не тем, что в них смысл общезначим; напротив, в них смысла нет вообще. В таких ситуациях употребления языка нет понимания: вопросы и ответы собеседников автоматизированы, и никто не задумывается о смысле слов. Когда люди говорят, что они понимают смысл высказывания так же, как и другие, они имеют в виду некоторый тривиальный пласт значения и смысла, достаточный для стандартных ситуаций поведения и общения. В них люди действуют и мыслят по готовой схеме, а не экспериментируют, они играют социальные роли, а не реализуют свое творческое начало. Автоматизированное действие противится осмыслению в силу принципа дополнительности. Наивные читатели Витгенштейна заблуждаются: стандартное употребление слов не только не производит значения и смысла, но исключает их, подобно тому, как нельзя забивать гвоздь, думая о свойствах молотка.

И напротив, ситуация понимания возникает в результате вопроса о смысле. Вопрошая о назначении, цели, содержании знакомых слов, действий и явлений, человек освобождается от социальных стереотипов и магии языка, которые рождают пустые абстракции и лишают смысла события реальной жизни. Нестандартные ситуации деятельности и коммуникации, требующие поисково-исследовательской активности в условиях многообразного и меняющегося окружения,

инициируют смысловое моделирование, построение идеального плана, мысленный эксперимент. Простое понимание смысла слова еще не позволяет адекватно действовать. Лишь более глубокое понимание, оперативно учитывающее детали изменяющейся конкретной ситуации, влечет адекватное действие. Тем самым смысл утрачивает свойства субстанциальности, общезначимости, данности, и в нем начинает проглядывать уникальность и функциональная изменчивость сознания, обусловленные конкретной культурной и экзистенциальной ситуацией субъекта. Здесь и выясняется, что смысл не только не дан изначально, но и не задан однозначно; *он задается всякий раз заново*. Осмысленно только то, что осмыслено по-новому; восприятие смысла – всегда творчество, осмысление мира на свой лад; смыслообразование есть иносказание. Нельзя понять смысл, вложенный другим, не модифицируя его. Глубина понимания в пределе изолирует субъекта от других; мудрец живет в пустыне, наслаждается одиночеством и рассказывает непонятные притчи.

Итак, Г.Гутнер, разграничивая габитуальный и рефлексивный опыт, различает тем самым стандартные и нестандартные ситуации мышления и понимания. На мой взгляд, в первом случае человек еще не поднимается до вопроса о смысле слов, действий и культурных артефактов, поскольку жизнь его определяется изначально заданными правилами и образцами. Они усваиваются стихийно, на примере, обладают действенностью и надежностью, не проблематизированы и именно поэтому не нуждаются ни в каком понимании. Наиболее тривиальные смыслы вообще сводимы к остенсивным значениям. И, напротив, в нестандартных ситуациях человек вопрошает о смысле потому, что не в состоянии понять или принять те очевидные смыслы, которые ему навязываются его прошлым опытом или социальным окружением. Отсюда нет иного выхода, кроме осмысления ситуации по-новому.

И сделав этот последний мыслительный ход, мы обнаруживаем, что различение стандартных и нестандартных ситуаций понимания вообще теряет смысл. Подлинные ситуации понимания всегда нестандартны, ибо они неизбежно есть ситуации непонимания и потому – творчества нового смысла. Смысл несубстанциален, а функционален, не общезначим, а уникален, он не может служить надежной основой чего-то, поскольку сам есть не более чем выражение незамкнутости, динамичности человеческого опыта.

## **Смысл и коммуникация**

Обладаем ли мы некоторой простой интуицией осмысленности, неизменно приходящей нам на помощь в нашей деятельности? По мнению Г.Б. Гутнера, не только обладаем, но вдобавок это некое исходное представление никак не ухватывается никакими такими интенционалами, ноэмами, правилами интерпретации формализованных языков, планами содержания языкового знака и проч. и проч. интересными, но совершенно бесполезными конструкциями и концепциями.

«Смысл так или иначе связан с пониманием». Сам этот тезис безусловно не вызывает возражений, но однако его неаккуратное развертывание приводит к некоторому недоумению. «То, что не имеет смысла, не может быть понято или недостойно понимания», – но как же быть с бессмысленными (на наш взгляд) катастрофами и катаклизмами, необходимость и сущность которых мы с горечью понимаем? «То, что имеет смысл, потенциально понятно», – но священные тексты часто имеют смысл, однако совершенно непонятны, с течением времени становясь еще более непонятными? Люди вообще часто говорят непонятно, хотя вкладывают в свои слова определенный смысл. «Смысл обнаруживается в человеческом общении, во взаимодействии», – но ведь не только в нем: можно выяснять смысл своей собственной жизни, размышляя о прожитых годах и своих приобретениях и потерях, отнюдь не предполагая наличия отзывчивой аудитории.

«Понимание или попытка понимания выражается в ответном действии», – но ведь даже если участники общения понимают действия друг друга, знают, как на них реагировать, то ведь зачастую это всего лишь игровое понимание и игровой смысл, некая иллюзия подлинного понимания. В парадоксе «китайской комнаты» Дж. Сёрля официант, не знающий китайского языка, просто передает заказы на кухню китайскому повару, абсолютно не понимая, что хотел заказать посетитель ресторана, поскольку английские названия блюд представляют собой всего лишь воспроизведение звучания китайских слов английскими буквами. Но и повар-китаец не понимает названий английских блюд, поскольку он не умеет читать по-английски, и руководствуется визуальным сопоставлением английских «значков» и китайских иероглифов согласно имеющемуся списку.

Наконец, тезис о том, что к владению техникой сводится также и понимание. Может быть, речь идет об истолковании, а не о понимании? Ведь Витгенштейн, который здесь цитируется, говорит о следовании правилу как о практике, основанной на владении некоторой техникой, но мы всегда говорим о практике истолкования, а не понимания, о технике истолкования, интерпретации, а не понимания. Да и формулируем мы правила интерпретации, а не правила понимания.

Более интересно здесь обращение автора к понятию габитуса, устраняющему в какой-то степени возникшее недоумение и задающему четкие рамки рассмотрения проблемы. Габитуальный модус коммуникации действительно предполагает определенную интуицию осмысленности, но речь идет об интуиции, порожденной социальной практикой. Именно социальной, поэтому ссылка на грамматику индоевропейских языков, являющуюся источником правил и способов коммуникации бьет мимо цели: здесь речь должна идти об онтологических обязательствах языка, т.е. об определенной онтологии, навязываемой нам языком. И этот образ реальности разделяет языковое сообщество, а не сообщество вообще (разные сообщества могут пользоваться одним и тем же языком, а могут использовать и несколько языков одновременно). Этот образ вписан в язык и не обязательно совпадает с принимаемой тем или иным сообществом «официальной» картиной мира.

В связи с этим также не совсем понятен каузальный механизм корреляции коммуникативных навыков с формированием картины мира. Если повседневная привычка постоянно подсказывает, что определенный род событий вызывает определенные следствия, то это не означает, что формируемый этим навык избегает ловушки интенциональности, интенциональной установки. Способность накладывать на процессы действительности мифологическую или объяснительную сетку, не имеющую ничего общего с реальной природой этих процессов, всегда была присуща человеку и сообществу. Утверждать же, что «все, что случается, возникает не просто так, а потому не бессмысленно», слишком рискованно или, скорее, гиперрационально. А как же прихоть богов, принципиально лишённая смысла для людей, как же «бессмысленные» катаклизмы?

К тому же, если габитуальный прогноз представляет собой только привычное ожидание событий определенного рода, то ведь детерминация здесь только частичная: ментальные процессы не подчиняются каузальным законам, а интенциональное описание предполагает «неправильный» смысл событий. И ожидать, что «социализированный индивид понимает, как жить в этом мире и каждый момент его деятельности оказывается осмысленным и уместным», значит предполагать слишком жесткую детерминацию и слишком четкое и однозначное понимание смыслов.

И здесь можно полностью согласиться с автором, что тему смысла недопустимо сводить к анализу габитуса, тем более что выход на границу габитуса грозит потерей смысла. Но вот механизм утраты и обретения смысла, в целом достаточно интересный, у автора грешит некоторой принципиальной неточностью, о которой хотелось сказать бы несколько слов.

Источник этой неточности лежит в том, что автор совершенно не разделяет понятия значения (денотата, референта) и смысла. В английском языке слово *meaning* означает одновременно и смысл, и значение (это неразличение характерно и для других языков). Заслугой Г.Фреге как раз и было разделение этих понятий. Но часто в современных исследованиях авторы не проводят этого разделения, что порой приводит к совершенно нежелательным или избыточным результатам.



О смысле порой говорится как о совершенно тривиальном понятии, известном всем, поэтому не нуждающемся в уточнении. Так ли это? Согласно тому же Фреге, смысл дает нам информацию, которая позволяет найти в окружающем мире значение определенного выражения. Это может быть предмет, но это может быть и положение дел (в случае высказываний). Возникает вопрос, насколько точна эта информация. Она может быть исчерпывающей, но может быть и неполной. В первом случае значение легко может быть идентифицировано, во втором случае это затруднительно, и в качестве значения может быть предъявлено несколько кандидатов, обладающих определенным сходством. Тогда картина размывается и не исключена ситуация, когда одно и то же значение может подпадать под несколько смыслов.

Если не фиксировать эти смыслы, а говорить просто о некоем смысле, то наличие сходства может сыграть негативную роль. Например, в этом случае не приходится говорить о транзитивности смысла, поскольку если я похож на Иванова, а Иванов похож на Сидорова, то нельзя сказать, что я буду похож на Сидорова. Я буду похож на Сидорова только в том случае, если это будет справедливо во всех смыслах. Отсюда возникает возможность представить случай совпадения значений как совпадение во всех смыслах, предполагая, что значению всегда сопутствует определенное множество смыслов. Если же мы говорим о каком-то смысле вообще, то на самом деле мы часто говорим всего лишь об одном из этого множества смыслов (см. об этом в: *Васюков В.Л. Ситуации и смысл // Логические исследования. Вып. 6. М.: Наука, 1999. С. 133–154.*)

Необходимость рефлексии и прояснения смыслов в габитусе, о которой пишет Г.Б.Гунтер в своей статье, в этом случае действительно очевидна, но она не исчерпывается только лишь учетом полноты коммуникативных практик в габитусе. Альтернатива действия индивида в рамках габитуса всегда существует, если речь идет о смыслах вообще и отсутствует механизм фиксации конкретного смысла и механизм комбинирования смыслов. Это справедливо не только на границах габитуса, но и внутри него. Другое дело, если говорить о значениях, но тогда надо говорить о всех возможных механизмах рефлексии и прояснения смыслов, и отдельно о потере значения при выходе на границу габитуса.

Все же с учетом этих особенностей функционирования смысла представляется перспективным сама идея предложенного анализа габитуального модуса коммуникации. И хотя рамки габитуса действительно не позволяют провести исчерпывающий анализ темы смысла вообще, они позволяют говорить о социальных смыслах, возникающих в процессе функционирования социальных схем, детерминирующих поступки участника социальной игры. Формируемые габитусом социальные практики, по-видимому, могут быть адекватно описаны лишь при наличии соответствующей классификации и теории именно *социальных* смыслов, специфика которых и определяет истолкование социальных действий и ролей актора – и одного человека и всех членов сообщества.

## **Нейтральность смысла**

Тема смысла становится популярной, к ней обращаются многие исследователи, в том числе и автор обсуждаемой статьи. Помимо безусловной актуальности темы, статья интересна ещё и тем, что Г.Б.Гутнер сумел заставить читателя задуматься над вопросом: почему именно сейчас обсуждавшееся и прежде многими философами понятие смысла стало таким востребованным и привлекается для решения многих современных проблем.

Максимум внимания в статье уделяется безусловно важной и широко обсуждаемой проблеме коммуникации. Автор отталкивается от тезиса, что общение возможно только при условии понимания друг друга, а в основе понимания лежит смысл – понять можно только то, что обладает смыслом. Коммуникация базируется, по мнению автора, на следовании социально установленным правилам, любое общение должно вписываться в существующую систему норм. Владение техникой, навык, привычка, автоматизм, традиция – вот что обеспечивает взаимопонимание. Г.Б.Гутнер опирается при этом на идеи французского социолога П.Бурдьё.

Из такого истолкования смысла неизбежно следует, что любое действие или высказывание (Г.Б.Гутнер проводит параллель между пониманием практики у Бурдьё и языковых игр у Витгенштейна), выходящее за рамки общепринятых правил, лишено смысла. Но в этом случае приходится называть бессмысленными слишком многие поступки, высказывания, играющие далеко не последнюю, скорее даже очень важную, решающую роль в жизни человека.

Неизбежно из зоны смысла устраниаются все творческие процессы (в науке, искусстве), все оригинальные решения жизненных проблем, нетрадиционные подходы к преодолению трудностей в социальной, государственной жизни и т.д. Да и в самой коммуникации между людьми, если она будет ориентироваться только на сходство правил, языковых норм, в случае доведения этого пожелания (или, тем более, обязательного условия) до некоторого логического предела исчезает сама потребность в общении. Хочу напомнить судьбу замысла логического позитивизма, замысла, ведущего своё происхождение ещё от Лейбница: создать универсальный язык общения, логика которого совпадает с логикой мира. Все участники коммуникации следуют одним и тем же правилам, они одинаково понимают логику мира и логику языка, все они в равной мере лишены каких бы то ни было психологических, телесных, социальных, личностных характеристик. Другими словами, мы имеем дело с одним субъектом, которому не с кем общаться, да и потребности такой у него не может возникнуть. И вместе с исчезновением общения на базе общих правил, привычек, автоматизма смысл утрачивает своё последнее прибежище.

По-видимому, придётся признать, что смыслом обладают не только поступки и слова, вписывающиеся в существующую систему норм, но и те, которые за эту систему выходят. Так, человек не покушается на чужую собственность и тем самым живёт в соответствии с нормами своего общества. Безусловно, его поведение обладает смыслом. Но другой человек эту норму не соблюдает и присваивает не принадлежащее ему имущество. Ведь нельзя же сказать, что его поступок не обладает смыслом. Смысл нейтрален к честному и бесчестному в поведении человека. Или два человека пытаются вступить в коммуникацию, не зная языка друг друга. Попытка окажется безуспешной, но она обладает смыслом, как и успешная попытка с использованием одного языка. Смысл нейтрален к успеху и неудаче в том или ином мероприятии. В науке новая теория как истинная заменила старую как ложную в результате конкурентной борьбы с нею. Но старая теория не утратила своего смысла, она с позиций современного знания может считаться ложной, но не бессмысленной. С бессмысленной теорией никто не станет вступать в конкурентную борьбу, её просто будут игнорировать. И здесь смысл нейтрален к истине и лжи.

Л. Витгенштейн ещё в своём «Логико-философском трактате» писал о нейтральности смысла к истине и лжи. О мыслях, выраженных на языке метафизической философии, считает он, нельзя сказать, истинны они или ложны, – они абсурдны. Чтобы предложение могло быть истинным или ложным, оно должно обладать смыслом, но именно смысла-то и нет в большинстве проблем метафизической философии. То есть смыслом обладает не только истинное, но и ложное предложение.

Что же такое смысл? Обращаясь к философии Гуссерля, Ж. Делёз видит в ней понимание смысла как того, что выражается. Здесь Гуссерль, по мнению Делёза, заново воссоздаёт идеи философии стоиков. Со стерильностью выраженного Гуссерль связывал статус нозмы, которую он описывает как бесстрастную и бестелесную сущность, лишённую физического или ментального существования. В этом случае тоже исчезает как несуществующее для смысла (для выраженного, для нозмы) привычное нам противостояние физического и ментального, он нейтрален к тому и другому.

Делёз пишет о смысле, что, с одной стороны, он не существует вне выражающего его предложения. С другой – он не сливается с ним полностью, т.к. в смысле есть нечто объективное, всецело отличающееся от предложения. Смысл – это и выражаемое, т.е. выраженное предложением, и атрибут положения вещей. Он развёрнут одной стороной к вещам, а другой – к предложениям, не сливаясь ни с теми, ни с другими. Все слова-обозначения в предложении обязательно предполагают смысл, и мы неизбежно оказываемся сразу внутри смысла, когда что-либо обозначаем, независимо от того, насколько обозначение истинно.

Если вернуться к обсуждаемой статье, то можно сказать: уже в самом начале, с первых слов общения, мы оказываемся в сфере смысла, ещё до того, как у нас появляется возможность выяснить, насколько произносимые слова или поступки соответствуют принятым в данном сообществе нормам и традициям. Смысл нейтрален к их соблюдению и несоблюдению.

В конце прошлого века в философии, науке, искусстве возникает тенденция игнорировать значимость разделения и противопоставления идеального – материального, субъекта – предмета, истинного – ложного, правильного и неправильного, субъективного и объективного. Возможно, в том числе и поэтому возрастает

интерес исследователей к понятию смысла, которое акцентирует внимание на той сфере, которая в равной мере является основанием перечисленных выше и многих других противопоставлений, оставаясь к ним нейтральной. В связи с этим несколько слов о положении дел в философии и социологии науки.

Повышенное внимание к субъектному полюсу в познавательном мышлении создаёт сложные для интерпретаций классической науки ситуации. Действительно, трудно отказаться от убеждения, что результат научной деятельности, получаемое знание, по возможности, не должно содержать следов субъекта, его получившего. Между тем и развитие самого естествознания, и многие процессы, происходящие в самой философии, свидетельствуют о том, что жёсткое разделение «субъект–предмет» перестаёт работать. Формируемое в науке знание определяется, в том числе, и в своём содержании, не только (а по мнению многих – не столько) изучаемым предметом, сколько субъектом деятельности, понимаемым очень по-разному: и как культура определённой эпохи, и как социальное устройство общества, и как личностные характеристики учёного, и как отношения внутри научного сообщества, и как орудия научной деятельности, в первую очередь экспериментальное оборудование, и многое другое, короче говоря, всё, что так или иначе связано с человеком. Но если в научный результат теми или иными путями включаются субъектные характеристики, то это означает, что предмет изучения не полностью отделён от субъекта, в нём «смешаны» и субъектные, и предметные черты. Точно так же и субъект, будучи какими-то своими аспектами внедрён в предмет, неизбежно приобретает предметные свойства. Говорить о мышлении в неклассической (и постнеклассической) науке в терминах жёсткого противостояния «субъект–предмет» становится затруднительно, неясно, что чему противостоит.

О возникающих при этом трудностях не раз писал В.С.Стёпин. В своём выступлении за круглым столом в «Вопросах философии» (Вопросы философии, № 6, 2007. С. 74) он пишет: «Средства и операции деятельности в их связи с субъектом образуют субъектную подструктуру деятельности, а в их связях с предметом деятельности её объектную подструктуру. Но сами по себе они не субъект и не объект, или и субъект, и объект одновременно». Далее В.С.Стёпин оговаривается, и с ним нельзя не согласиться, что «отсюда не сле-

дует, что абстракции субъекта и объекта становятся не пригодными для описания познавательных ситуаций». Действительно, появление новых идеализаций совсем не обязательно означает отказ от старых, они продолжают успешно работать во многих познавательных ситуациях, в том числе и в тех, на которые далее ссылается в своём выступлении В.С.Стёпин. Я только не думаю, что следует вводить понятия подструктур (субъектной и объектной). Мы здесь имеем дело с преобразованием классических понятий субъекта и объекта в определённых познавательных ситуациях неклассической и постнеклассической науки, а также в ряде философских концепций. Поэтому и приходится говорить о возникновении понятия, которое выражает собой субъект и предмет одновременно. Естественно, что отношение «субъект–предмет» в значительной степени утрачивает своё значение, а на передний план выдвигаются другие понятия, прежде всего понятие «контекст», которое нейтрально и к субъекту, и к предмету. Контекст производства познавательного акта порождает и субъект, и предмет, их особенности и трансформации, их отношение друг к другу. Каким образом это происходит – задача последующих исследований философов.

В обсуждаемой статье понятие смысла обладает избирательностью, оно имеет отношение, по мнению автора, только к деятельности и высказываниям определённого рода. Я пыталась предложить (без сколько-нибудь серьёзного обоснования) другую точку зрения, а именно, что смысл нейтрален к добру и злу, истине и лжи, субъективному и объективному и т.д. Едва ли можно считать простым совпадением тот факт, что нейтральность смысла совпадает с ориентацией вновь возникающих и активно работающих в философии понятий. Я уже упоминала понятие контекста. Можно вспомнить часто используемое не только естествоиспытателями, но и философами понятие наблюдателя, в котором сочетаются свойства и субъекта, и объекта. Нейтральность смысла становится востребованной.

В.Н. Порус

### **Смысл – понятие эпистемологии или социологии?**

Социолог Пьер Бурдьё становится все популярнее в среде философов. Примечательная перемена ролей: было время, когда социологи жадно ловили новые идеи в философии, чтобы напитать ими свои теории, теперь философы чутко прислушиваются к социологам, с завидной оперативностью приспособлявая понятия, предназначенные для объяснения социального поведения, к объяснениям процессов и результатов мышления и познания. Конечно, это не идиллическое единение философии и социологии, а тенденция, в которой можно (если захотеть) увидеть признание принципиальной вторичности философии, ее неспособности сказать что-то новое и важное, к чему ученым вообще и социологам в частности стоило бы прислушаться не без пользы для себя.

Размышляя на тему смысла, замечает Г.Б.Гутнер, хорошо бы исходить из чего-то интуитивно ясного, такого, что предшествует теоретизированию (например, обремененному техническими подробностями логико-семантическому анализу). Такая интуиция рядом: *смысл для меня – то, что мне понятно*. Действительно, как часто мы, чего-то не понимая, склонны заявить: «Чушь какая-то, бессмыслица, нонсенс!» Иногда (например, на ученых советах) прибегают к другой форме: «Я не понимаю, коллега, что вы хотели сказать в вашем докладе?» Здесь вежливость – вуаль, брошенная на первую фразу. Суть же одна: *ваше действие* (высказывание мнения – тоже действие) *осмысленно*, если я могу «адекватно» ответить на него своим действием (вступить в коммуникацию с



вами) и рассчитывать, в свою очередь, на адекватное же продолжение взаимодействия, на то, что и вы отнесетесь к моему действию как к чему-то имеющему смысл *для вас*. А буде иначе – ваше действие я расцениваю как бессмысленное (или ничего осмысленного по поводу его осмысленности я сказать не могу).

Что мне надобно, чтобы считать чье-то действие *понятным*? Философы, не забывшие уроки Сократа и Платона, сказали бы, что надо *знать* смысл этого действия (или слов, которыми это действие может быть выражено). Этот смысл, если даже я его не знаю, *есть*. Или его *нет*, и тогда все мои потуги *понять* будут тщетными. Поэтому все зависит от того, *открою* ли я этот смысл или же не смогу этого сделать, оставаясь тем самым и в *неведении* (относительно этого смысла), и в *непонимании* (действий, слов моего коммуниканта). Этот подход к смыслу вызывает множество затруднений, неоднократно указанных философами, но никогда ими не преодоленных вполне. Поэтому естественно желание тех, кому недосуг или невмочь продолжать нескончаемые философские дискуссии, перенести разговор о смыслах на другую почву, например, почву описаний и объяснений того, как люди достигают понимания, участвуя в различных коммуникациях. Главное – не впадать в ступор, если не находится философского объяснения этого понимания.

Вот здесь и пригождаются идеи социолога П.Бурдьё. Он разрубает гордиев узел проблематики смысла: я понимаю слова и действия других людей не потому, что выучил некий толковый словарь (свод интерпретаций), охватывающий эти слова или действия, а потому, что обладаю укоренившимися во мне *привычками* так или иначе реагировать на эти слова или действия. Привычки же, если они сильны и постоянны, я склонен считать *правилами*, следуя которым и я сам, и те, с кем я вступаю в коммуникацию, имеем хорошие шансы достигать желаемых целей. Понимание, таким образом, это *соблюдение правил поведения* в определенных коммуникативных ситуациях. Так, футболисты, на тренировках приученные к определенным правилам действий (если X, отдавая пас Z, делает вид, что пасует мяч Y, то Y должен сделать вид, что принимает этот пас, но неожиданно для соперников пропустить его в сторону Z), *понимают* друг друга во время игры. Если понимания нет, значит команда плохо подготовлена и играет «без понятия». В терминах

Бурдые, это команда, составленная из игроков с примитивным или слишком бедным «габитусом» (набором устойчивых привычек эффективно действовать в определенных ситуациях)<sup>1</sup>.

Отсюда – перспектива *социологического* исследования: какие социальные условия способствуют или препятствуют выработке таких «габитусов», которые обеспечивают эффективность совместных (коммуникационных) действий для их обладателей? Можно также изучать и другие условия этой эффективности, например, психические и умственные диспозиции коммуникантов, но социологу важно вычленить круг своих задач, не смешивая их с задачами других исследователей.

В этой перспективе сама проблематика смысла приобретает специфическое измерение. На место *смысла* приходят условия, при которых слова или действия обеспечивают продуктивную коммуникацию. Сами же эти условия, будучи найдены и изучены, объявляются основаниями осмысленности коммуникации, т.е. тем, что *порождает ее смысл*.

Теперь остается сделать следующий шаг и объявить *гносеологическую* (эпистемологическую) проблематику смысла *социологической* по сути и форме. В самом деле, если проблема решается в терминах социологии поведения, почему бы не считать, что это решение как раз и обладает эффективным значением? Если же именно к такому решению приходят уже не социологи, а сами философы, то тем более оно выглядит относящимся к философии. По словам Г.Б.Гутнера, «анализ габитуса приводит нас в область эпистемологии». Точнее, конечно, сказать, что это мы приводим «габитус» в эту область. Но так или иначе мы оказываемся в ней вместе с «габитусом», а заодно и с другими идеями Бурдые. Что же происходит в эпистемологии с внедрением в нее этих идей?

Ни много ни мало – очередной (какой по счету?) «коперниканский переворот». «Мир, в котором мы живем, приводится в соответствие с принципами нашей коммуникативной деятельности. Мы воспринимаем мир таким, каким позволяет его увидеть наш язык, наши коммуникативные привычки, наши социальные институты. Только благодаря им реальность переживается как нечто осмысленное». Наши габитусы – то, благодаря чему мы вообще имеем возможность ориентироваться в этом мире, они напоминают априорные формы знания Канта, но с двумя громадными от-

личиями: во-первых, мы их *приобретаем* в различных коммуникациях (как вообще приобретают привычки, навыки и способности следовать правилам), а во-вторых, у каждого из нас *свои* габитусы, и как мы ухитряемся находить общие смыслы с обладателями *иных* габитусов, это составляет проблему для... социологии, призываемой выполнить эпистемологическую задачу!

Что касается ссылок на «реальность», якобы определяющую и различие, и общность смыслов, то они должны носить уж совсем «умеренный» характер, поскольку «у нас нет возможности отстраненного взгляда с точки зрения самой реальности», поэтому все, что нам остается, это сравнивать «когнитивные ресурсы» различных габитусов, а сравнение проводить по доступному нам критерию успешности или эффективности действий, осуществляемых обладателями этих габитусов. Правда, и этот критерий не слишком надежен, ибо то, что успешно «сквозь призму» одного габитуса, может выглядеть провалом «сквозь призму» другого, не говоря уже о менее разительных отличиях.

Очевидно, что погружение эпистемологии в мир габитусов привело бы только к очередной версии релятивизма, специфика которой была бы только в «социологизации» основных эпистемологических понятий. Поэтому Г.Б.Гутнер пытается дополнить идеи П.Бурдьё «рациональной рефлексией» над габитусом и его границами. Это важно именно тогда, когда речь идет о *непонимании*, т.е. о причинах того, что уже имеющихся габитусов у коммуникантов недостаточно для взаимопонимания, и следовательно, нужно как-то сглаживать возникающие между ними смысловые шероховатости. Сделать это можно только «на свой страх и риск», т.е. принимая решения относительно того, как понимать других людей или действовать вместе с ними, если прошлый опыт, закрепленный в привычках, оказывается недостаточным или беспомощным. Это относится к обыденным коммуникациям в той же мере, как и к научным. Общее у них то, что «актор», действитель, в отсутствие надежной опоры привычек и навыков вынужден *рефлектировать*, задумываться над смыслом того, что может стать новой привычкой, а может и не стать, если не будет достигнута эффективность действий. Но как это возможно, если мы уже договорились, что мир предстает перед нами только «сквозь призмы» габитусов? Приходится делать шаг назад (или в сторону) и заключать новый

договор: рефлексия – это то, что свойственно нашему сознанию *до всяких габитусов*, именно она позволяет рассматривать навык или привычку как смысл<sup>2</sup>. Но этот договор находится в противоречии с первым. Как одновременно соблюдать оба договора?

С точки зрения Г.Б.Гутнера, это возможно, т.к. «общее поле смыслов» неоднородно: разные его части обладают разной природой. С одной стороны, все, что окружает нас в этом мире, может быть различено как то, что *достойно внимания*, т.е. включено в социальную практику или, что то же самое, в систему коммуникаций, участниками которых мы являемся, и как то, что до поры *остаётся вне нашего внимания*, ни в какие социальные практики не включено и с навыками деятельности не соотносено. Переключение с габитуса на рефлексию и обратно означает миграцию между этими «полями смыслов»: на одном из них все смыслы *уже определены* нашими привычками и навыками, следовательно, никакого рефлектирующего мышления для оперирования этими смыслами не требуется<sup>3</sup>; на другом – смыслов, необходимых для коммуникации, *еще нет*, ничто не гарантировано и потому приходится *мыслить*<sup>4</sup>.

Конечно, здесь напрашиваются сомнения: так ли уж «безрефлексивно» «габитуальное» поведение? так ли уж свободна от прошлых навыков и привычных интерпретаций критическая рефлексия? Иначе, разделены ли указанные части «поля смыслов» жесткими барьерами? Или же, скорее, границы между ними условны и проницаемы? Но эти сомнения и следующие из них возражения я опущу, не о них сейчас речь. Меня больше занимает вопрос о соотношении социологии познания и эпистемологии, который можно задать и по-другому: можно ли рассматривать процессы возникновения и функционирования габитусов, т.е. стандартов понимания, как обусловленные присущей сознанию способностью рефлексии или же все определено социальной практикой и особенностями тех или иных типов коммуникации?

На мой взгляд, сама постановка этого вопроса уже выводит за границы социологического подхода. Если согласиться с Г.Б.Гутнером в том, что навыки и привычки рассматриваются как смыслы только будучи подвергнуты рациональной рефлексии (а иначе говорить о смыслах вообще не приходится, и сам термин «смысл» не имеет смысла), то это и означает, что привлечение социологических понятий и методов в теорию познания не превра-

щает эту философскую дисциплину в положительную науку или область междисциплинарных исследований; оно только позволяет лучше осознать тот факт, что у философии есть своя проблемная сфера и язык, на котором эти проблемы ставятся и разрешаются. Что же до социологии, то с нею у философов должен быть продуктивный и уважительный с обеих сторон диалог.

### Примечания

- <sup>1</sup> С этой точки зрения определенным «габитусом» обладает и мой пес Блэк, который вступает со мной в хорошо известную ему коммуникацию, принося в зубах свой поводок и тем самым посылая мне мессидж: «Брось-ка пялиться в компьютер да пошли гулять!»; во всяком случае я именно так осмысливаю его действия, и иногда наша с ним коммуникация действительно приводит к желанной ему цели.
- <sup>2</sup> Это как раз то, что в принципе отличает мой габитус от «габитуса» Блэка; пес не рефлектирует, т.е. не мыслит! (Хотя иногда я и в этом сомневаюсь.)
- <sup>3</sup> На этом поле мы с Блэком равные партнеры, то бишь коммуниканты.
- <sup>4</sup> А здесь у меня преимущество, которое, правда, связано с риском и ответственностью. Мыслить трудно, но зато это позволяет мне смотреть на моего доброго пса отчасти свысока.

## СПИСОК АВТОРОВ

*Антоновский Александр Юрьевич* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

*Васюков Владимир Леонидович* – доктор философских наук, заведующий кафедрой истории и философии науки Института философии РАН.

*Вострикова Екатерина Васильевна* – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

*Гусев Станислав Сергеевич* – доктор философских наук, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского отделения РАН.

*Гутнер Григорий Борисович* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра методологии и этики науки Института философии РАН.

*Касавин Илья Теодорович* – доктор философских наук, член-корреспондент РАН, заведующий сектором социальной эпистемологии Института философии РАН, главный редактор журнала «Эпистемология и философия науки».

*Маркова Людмила Артемьевна* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

*Моркина Юлия Сергеевна* – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

*Порус Владимир Натанович* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии, логики и теории познания Государственного университета – Высшей школы экономики.

*Смирнова Наталия Михайловна* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

## Содержание

Введение .....	3
----------------	---

### РАЗДЕЛ 1. КОММУНИКАЦИЯ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

<i>В. Н. Порус</i> Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии .....	11
<i>А.Ю. Антоновский</i> О рациональности в структуре коммуникации .....	25
<i>И.Т. Касавин</i> Вопрос о первичности .....	32
<i>Н.М. Смирнова</i> Коммуникативная рациональность и жизненный мир человека .....	38
<i>Е.В. Вострикова</i> Является ли релятивизм неизбежным следствием коммуникативной рациональности? .....	42

### РАЗДЕЛ 2. СОЗНАНИЕ, ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И КОММУНИКАЦИЯ

<i>И.Т. Касавин</i> Социальные институты и рациональная коммуникация .....	47
<i>А.Ю. Антоновский</i> Пространство и время коммуникации и сознания: Бурдье vs. Луман .....	64
<i>С.С. Гусев</i> Условия эффективности коммуникативных действий .....	94
<i>Л.А. Маркова</i> От моносубъектности к коммуникации через диалог и интересубъективность .....	113
<i>Н.М. Смирнова</i> К основаниям социальной эпистемологии: от Канта к Хабермасу .....	136
<i>Ю.С. Моркина</i> Частные системы рациональности и философская коммуникация .....	157

### РАЗДЕЛ 3. КОММУНИКАЦИЯ И СМЫСЛ

<i>Г.Б. Гутнер</i> Прояснения смыслов в контексте коммуникативных практик .....	183
<i>И.И. Касавин</i> О статусе смысла .....	194
<i>В.Л. Васюков</i> Смысл и коммуникация .....	198
<i>Л.А. Маркова</i> Нейтральность смысла .....	203
<i>В.Н. Порус</i> Смысл понятие эпистемологии или социологии? .....	208
Список авторов .....	214

Научное издание

## **Коммуникативная рациональность: эпистемологический подход**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор: *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 21.04.09.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 13,5. Уч.-изд. л. 10,87. Тираж 500 экз. Заказ № 024.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: [iph.ras.ru](http://iph.ras.ru)