

Зарапин О.В., Тимохин А.М.

РЕФЛЕКСИЯ НОРМАТИВНОСТИ: СТРАТЕГИИ ОБОСНОВАНИЯ

Как уже стало очевидным, классическое рациональное понимание опыта, сформулированное И. Кантом в виде оппозиции априорного апостериорному, явилось одним из тех моментов, которые способны продуцировать фундаментально культурные феномены такие, например, как «цивилизация», «наука», «история» и т.д. Поэтому не случайно дело обстоит так, что рефлексия подобных продуктивных структур одновременно проблематизирует культурное поле мышления, внося в него элемент принципиальной незавершенности, когда нечто само собой разумеющееся, уже не обладая достаточной объяснительной силой, требует своего дополнительного критического прояснения.

Обозначая, таким образом, характер неклассической ситуации, следует учитывать ее онтологические начала, где речь идет об особом рода объектах, которые не могут быть репрезентированы в терминах классической оппозиции априорного опытного, что инспирирует парадоксальные нарративы «метафизического апостериори» (М.К. Мамардашвили) или «материального априори» (М. Шелер), «интеллектуальное созерцание» (Э. Гуссерль), «значение как употребление» (Л. Витгенштейн) и т.д.

Так, например, при всей очевидной включенности языкового опыта в сферу культурных и исторических изменений, словосочетание «коммуникативное априори» (К.О. Апель) выглядит несколько маргинально. Однако трудно подобрать другие слова для обозначения работы языка на том уровне, на котором заявляют о себе многочисленные кантовские априорные формы, в том числе, дающие аподиктическое моральное знание – метафизику нравов. Подобная маргинальность неизбежна везде, где в философию пытаются прийти без противопоставления априорного апостериорному, рационального – эмпирическому и т.д., но сохранив классический принцип универсальности, однозначности смысла.

Весьма удачно охарактеризовал складывающуюся ситуацию Б. Хюбнер, расшифровывая один из феноменов маргинальности мысли: обращенность к Другому, заменившую классическую рефлексивность субъективного. ««Я есть Другое» означает: Я не только Я, но и все, в чем оно нуждается, в данном случае нуждается *мета-физически*, и, исходя из чего, оно истолковывает себя *метафизически* (курсив – А.Т.)» [1]. Необычное написание им слова «мета-физика» можно расценить, как выдержанность посткантовской дистанции в отношении мира ноуменов, сохранившуюся невозможность выйти за пределы познания, установленные в «Критике чистого разума». Вместе с тем метафизика не та самая метафизика априорных синтетических суждений, с ограничением которой выступил Кант, она ищет свои понятия, производя расщепления терминов трансцендентальной философии, смешивая их с опытом, стараясь остаться на уровне, заданном познанием, занимающимся «не столько предметами, сколько видами нашего

познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori» [2]. Это метафизика, вбирающая в себя опыт.

Не трудно видеть, что здесь метафизика – это уже не столько отвлеченно-спекулятивная философия традиционного типа, где источником мышления оказывается предпосылаемое ему понятие (Г. Гегель, Б. Спиноза), сколько рефлексия, изначально нацеленная на событие неоправданно рискованного мышления, априорно представленного нормативной оппозицией воли и произвольного. И. Кант, говоря о «практическом факте разума», тем самым предпосылает сфере теоретического познающего разума, обозначенной различием априорных и апостериорных структур, сферу практического поступающего разума, заданную моральной оппозицией воли произвольному. В самом деле, структуры нормативного порядка не могут быть однозначно определены исключительно в терминах опыта или доопытного априорного положения дел. В первом случае неразрешимой оказывается проблема собственного нормативного содержания, ибо оно всякий раз индуцировано конкретным культурно-историческим набором условий, а во втором случае из поля внимания исчезает процесс реального смыслообразования нормы, обладающий также своим априорным механизмом. Норма, онтологически запрещающая мыслить свой априорный момент в отрыве от его фактической реализации в опыте так, что ее эмпирическое состояние уже нельзя отделить от интеллигибельного, репрезентирует такой дискурс рефлексии, который нельзя назвать в собственном смысле слова теоретическим. Его дотеоретический характер, представленный в традициях аналитической и феноменологической философии, во многом и определяет специфику современной философской проблематики.

Моральное познание как смысл феноменологической проблемы

Если и можно говорить о смысле феноменологической проблемы, то необходимо указать его **амбивалентность** тем частнотеоретическим формам, в которых он непосредственно усматривается. В терминах феноменологического дискурса это, скорее, правило, чем исключение.

Так, к примеру, смыслом феноменологического описания не является само это описание, поскольку оно также амбивалентно, не будучи в собственном значении слова письмом. Читая феноменологически, мы должны помнить, что имеем дело не столько с описанием какого-то факта, констатацией тех или иных переживаний в связи с ним, сколько со способом реального воспроизведения этих переживаний, позволяющим испытать их и убедиться самому, что это так. Поскольку адекватным можно считать лишь такое воспроизведение смысловых образований, в котором прямо задействовано актуальное сознание, то ясно, что такое описание может существовать лишь в форме «живого текста», когда переживание сознания

нельзя отличить от способа его артикуляции в тексте. Такое понимание текста в качестве феноменологически рефлекслируемого способа жизни сознания является необходимо амбивалентным, где слово – это уже не предметный эквивалент, обладающий своей семантикой и синтаксисом, а деонтологическая форма организации сознательных актов. «Читая феноменологический текст, – поясняет Стейн, – мы должны рассматривать его не просто как ... описание того, что случилось, а скорее как предписание, выражающее определенное должное отношение, призыв к смыслополагающему усилию» [3]. Более того, текст как способ феноменологической организации переживания невозможен в качестве только текста. Смысл текста не эквивалентен, но амбивалентен ему самому, иначе нельзя понять, почему феноменолог, говоря о познании, на деле не имеет в виду никакую гносеологическую процедуру.

Так, феноменологическое познание, модифицируя эквивалентность смысла в его амбивалентность, оказывается такой маргинальной формой знания, которая уже не может быть описана в терминах традиционной эпистемологии, являясь собственно деонтологической проблемой. «Здесь важно не упускать из виду моральный пафос, пронизывающий всю гуссерлевскую феноменологию: нужно пройти путь опыта и достичь требуемого состояния сознания собственным трудом, трудом философским, последовательно и с полной ответственностью осмысляя каждый шаг. Иначе здесь не будет опыта свободы» [4].

Однако следует спросить: неужели это только пафос? Можно ли серьезно думать, что феноменология, исходящая из презумпции безусловной дескриптивности (в вопросе, где речь идет о знании как «философском труде личного освобождения» от различного рода идеологических иллюзий, навязанных привычкой не думать о самом мышлении), в этом смысле ограничена лишь пафосом, т.е. горизонтом еще не артикулированного переживания? Если это так, если теоретически неформализованное переживание сознания равносильно его отсутствию, тогда невозможна никакая наука, убеждение и ответственность, тогда мы обречены остаться загадкой бесконечного сновидения, так до конца и не поняв различия между существованием и его имитацией – непрерывно тиражируемой копией, где смысл уже нельзя отличить от домысла.

Показательно, что Гуссерль, разъясняя на примере математического априори природу феноменологического познания, говорит о переживании как о чистой фантазии воображающего мышления, для которого закон – это его связанность себя посредством воли, т.е. удержание однажды установленного воображаемого факта, понятого как самонормирование чистого воображающего мышления. «Установка такого самонормирования чистого воображающего мышления такова: ... не отдаваться игре ... лишенных связей случайностей, но, фантазируя, производить образы, полагая их в качестве возможных фактов и далее удерживать их как тождественные» [5]. Далее Гуссерль

замечает, что речь, таким образом, идет вовсе не о действительных телах и пространствах, фигуративные возможности которых на самом деле бесконечны и не исчерпываются никакой их мыслимой вариацией, а только об идеально необходимых, репрезентируемых в каждом фрагменте как его норма – собственноличный способ бытия, являющийся одновременно универсальным опытом сознания, который не может быть реконструирован в терминах другого, еще большего опыта. Только в нормативной тенденции неких «универсальных вариаций в фантазии» феноменолог способен возвыситься до непосредственного созерцания сущностных законов. Тем самым Гуссерль утверждает следующее важное положение: истина феноменологического познания по своему происхождению нормативна, как если бы норма была наиболее адекватным способом ее репрезентации. Норма предшествует сущности в том смысле, что с ее помощью сущность предуготовляет себя к познанию. Посредством нормы сущность каким-то образом предшествует себе и структурно самоорганизовывается для усмотрения. Этот момент «самоопережения» (антиципации) как раз и формирует априорный (морально автономный) горизонт, предуготовывающий эйдос его созерцанию.

Формулируя свой категорический запрет на предметно-субстанциональное восприятие сущности, феноменология тем самым вынуждена считаться с вопросом о нормативных принципах самоорганизации эйдоса в акте его созерцания, как с проблемой, решение которой востребует от нее **метаэпистемологической** рефлексии, связанной с тем, что феноменологический смысл знания амбивалентен его теоретической определенности. Стратегия такой метаэпистемологической установки задается в традиции феноменологической философии тем, что А. Райнах называет «априорным положением дел» (*Sachverhalt*) в отличие от «фактического состава» (*Tatbestand*), подчеркивая нормативный статус того единства, к которому в форме интенционально понятого закона приводятся бытие и «Так» его усмотрения, позволяющие говорить о сущностной интеллигибельности в противоположность различным формам спекуляций и мистификаций. «Эти законы не поддаются сравнению ни с какими фактами и взаимосвязями фактов, о которых нас оповещает чувственное восприятие. ... в них мы не имеем никакого случайного Так-бытия, но лишь необходимое Так-быть-должно (*So-Sein-Müssen*) и в соответствии ... Иначе-быть-не-может (*Nicht-Anders-Sein-Können*). Наличие таких законов относится к наиболее важному в философии, а если мы продумаем это до конца – к самому важному в мире вообще» [6].

Коммуникативные предпосылки морали

Еще одно направление расширения аподиктического содержания морального познания осуществляется путем обеспечения всеобщности и необходимости лежащего в основании морали нормативного текста за счет обращения к «**коммуникативному а priori**» (К.-О. Апель), «**а priori языка**». Речь идет о попытке противопоставить **разногласиям** в моральном познании, отражаю-

щим многообразии нравственного опыта, некоторые универсальные принципы, делающие возможным феномен понимания и интерпретации смысла, в том числе смысла нормативности. Мнения по поводу должного и недолжного, правильного и неправильного можно воспринимать не только как фиксирующие (обозначающие) различные представления о моральных предметах, но и как позиции принципиально открытые для публичного, протекающего в коммуникации обсуждения и понимания. Относясь к философии языка, исследование отношения понимания в качестве интерсубъективного, притязającego на всеобщую значимость речевого акта, к обозначению как субъективному действию, вместе с тем делает доступным объяснение моральное явление *согласия*, выступающее феноменом аподиктичности нормативного. Однако отношение понимания и обозначения не находят своего места в классических, в том числе разделяемых Кантом, представлениях о языке как форме выражения (повторения) того, что обнаружено и схвачено в сознании. Поэтому, с точки зрения классической концепции аподиктического знания, понятие об априори языка как независимом от априори познания нуждается в прояснении, точнее в указании тех историко-философских позиций, которые делают корректным подобное словоупотребление.

Мнение о недооценке Кантом влияния языковых форм на рациональную организацию мышления возникает почти параллельно с написанием первой критики в работах еще одного кенигсбергского философа И. Гамана. Однако у Канта трудно обнаружить следы реакции на подобную критику, равно как и на многочисленные проблемы философии языка, обсуждаемые Локком, Лейбницем, Юмом и др. философами Нового времени. По словам известного лингвиста Т. де Мауро, это «молчание Канта нельзя считать случайным, оно есть результат сознательного выбора» [7], вследствие которого «Кант способствовал исчезновению всех следов философии языка XVII и XVIII вв., стиранию всякой памяти о ней» [8]. Не удивительно поэтому, что в XX веке именно многочисленные варианты философии языка и герменевтики от постмодернистской до аналитической, подчеркивая рефлексивную общность предпосылок наших суждений о языке и сознании, составили самую серьезную альтернативу философской традиции трансцендентализма. Однако если на уровне теоретической философии Кант устраняет проблематику языкового опыта, то, с другой стороны, в своей практической философии он делает обращение к ней неизбежным.

Обойдя в свое время молчанием отношение языка и мышления, философия Канта была вынужденной пройти критическое рассмотрение внутри этой проблемы тогда, когда акценты сместились настолько, что под вопросом оказалась сама возможность существования *cogito* как чего-то отличного от языка. ««Я» философий субъекта есть *atopos* без обеспеченного места в речи» [9] – так радикально формулирует свое отношение к картезианско-кантианской философской традиции

П. Рикер, указывая на опосредованность лингвистическим опытом «герменевтики *себя*, в противоположность претензиям на непосредственность *Cogito*» [10]. Однако герменевтическое утверждение о том, что субъект дан в процессе интерпретации презентующего его в интерсубъективном сообществе дискурсе, не является в тривиальном смысле расширением философии сознания за счет философии языка. Тем более не может идти речь и о простом переложении метафизики морали в терминах новой герменевтической трактовки субъекта, поскольку между приобретающей практическую ориентацию рефлексией и герменевтическим поворотом философии субъекта имеется сущностная связь. На укорененности герменевтического ренессанса XX века в практической философии настаивает, в частности, К.-О. Апель. По его мнению, «науки о духе могут развивать принципиально иную эпистемологию, только отталкиваясь от традиционного европейского гуманизма и ориентируясь на проблемы практического смысла» [11]. Другими словами, несмотря на устранение проблематики лингвистического опыта из эпистемологического анализа, размежевание между практическим и спекулятивным применением разума, осуществленное Кантом позволило на принципиально другом уровне вести философское рассмотрение языка в качестве компонента организации морального опыта.

Большинство нововременных концепций «*moral sentiment*» (симпатия, эмпатия) предполагают наличие особых перцепцией, в которых становится доступно (со)переживание другого в качестве основы морального знания. Например, Ф. Хатчесон полагает, «что каждое действие, которое мы воспринимаем, как морально доброе или злое, всегда вытекает из какой-либо *эмоции* в отношении *мыслящих агентов*» [12]. Рассматриваемая с этой позиции мораль зависит от индивидуальных познавательных способностей самого субъекта и не предполагает интерсубъективного обсуждения и понимания морального опыта. Напротив, у Канта признание высшего морального достоинства поступка не нуждается «ни в какой рекомендации какого-нибудь *субъективного расположения* или *вкуса*» (курсив – А.Т.), поскольку сами поступки «показывают волю, которая их совершает, как предмет непосредственного уважения». Непосредственность, с которой Кант связывает притязание поступков на абсолютную ценность и моральное уважение, есть не что иное, как «участие во всеобщем законодательстве, каковое они обеспечивают разумному существу» [13]. Последнее как раз и предполагает загадочный «*факт разума*» в качестве некоторой изначальной компетенции субъектов в вопросах практического смысла вне зависимости от случайностей в организации их психической жизни. Факт разума, будучи полной противоположностью *moral sentiment*, не может дать никакого опыта. Однако он делает нас частью опыта, который должно иметь каждое разумное существо в качестве субъекта всеобщего законодательства. Перспектива «всеобщего законодательства», устанавливаемая в моральном дискурсе формулой ка-

тегорического императива, ставит вопрос об устройстве опыта, в котором может быть дана подобная перспектива, поскольку переживание чистого *cogito* ее не содержит. Специфика вводимой Кантом позиции вынесения моральных суждений такова, что позволяет обратиться к рассмотрению языка в качестве предпосылки универсализации условий понимания всеми необходимости содержащегося в них практического смысла.

Не в последнюю очередь притязания коммуникативной практики на роль инстанции, учреждающей моральную компетенцию, связаны с герменевтическим переосмыслением традиционной философии субъекта. Согласно К.О. Апелю, сохраняя рационалистическое истолкование морали, принципиально нельзя обойти тот факт, что «можно рассматривать самосознание человека как продукт коммуникации с другими, как результат восприятия себя с точки зрения другого...» [14]. Действительно, в отличие от понимания наших познавательных способностей, немислимого без абсолютизации противопоставления субъективного объективному, грамматика языка допускает возможность обсуждения любого действия как от первого, так и от третьего лица. Поэтому там, где из сопереживания другому нельзя ничего знать о себе самом как об объекте морального переживания, вовлеченность в коммуникацию позволяет избежать в истолковании морального опыта субъективно-эпистемологической ограниченности. Не случайно Ю. Хабермас подчеркивает, что «основные нормы права и морали вообще не относятся к ведению теории морали; их следует рассматривать как представления, нуждающиеся в обосновании в практических дискурсах» [15].

Таким образом, рефлексия нормативности, не являясь классически рациональной, не может адекватно описываться в терминах противопо-

ставления субъективного объективному, априорного апостериорному и т.д., что востребует новые рефлексивные стратегии, ориентированные преимущественно на раскрытие практического смысла в опыте языка и переживания.

Литература

1. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики. - Минск: Пропилеи, 2000. - С. 75.
2. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. - Т. 3. - М.: Чоро, 1994. - С. 56.
3. Феноменология и ее роль в современной философии (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. - 1988. - № 12. - С. 68.
4. Там же.
5. Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопросы философии. - 1997. - №4. - С. 118.
6. Райнах А. Сочинения. - М.: ДИК, 2000. - С. 341.
7. Мауро Т. Де. Введение в семантику. - М.: ДИК, 2000. - С. 62.
8. Там же. - С. 65.
9. Рікер П. Сам як інший. - К.: Дух і літера, 2000. - С. 24.
10. Там же. - С. 36.
11. Apel K.O. Understanding and Explanation. - The MIT Press Cambridge, 1984. - p. 32.
12. Хатчесон Ф. и др. Эстетика. - М.: Искусство, 1973. - С. 145.
13. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. - Т. 4. - М.: Чоро, 1994. - С. 213.
14. Apel K. O. Understanding and Explanation. - The MIT Press Cambridge, 1984. - p. 36.
15. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. - СПб.: Наука, 2000. - С. 136.