

и марксистская концепция, сводящая сущность человека к социуму, к базису (человек – совокупность всех общественных отношений). Какой отсюда следует вывод? Для того, чтобы найти реальный путь выхода из кризиса человека, необходимо выработать стратегию движения, *аутентичную* его сущности. А знаем ли мы по-настоящему, в чем заключается эта последняя? Ведь в данном случае требуются не просто философские спекуляции, а некоторые практические рекомендации. Очевидно, в нашем культурном сознании назревает потребность нового *поворота* к человеку, чтобы более глубоко понять его природу, его антропологические константы и сущностные характеристики.

Дают ли существующие философские учения базу для понимания этой проблемы? Если взять такие классические концепции, как натурализм, марксизм, экзистенциализм, фрейдизм и др., то все они, верно схватывая какой-то один срез бытия человека, вместе с тем непомерно абсолютизируют свой аспект рассмотрения, заставляя тем самым другие фундаментальные измерения человеческого присутствия в мире. Опыт современной истории показал, что сущность человека не удалось свести ни к "естественной, природной основе", ни к совокупности социальных отношений, ни к экзистенциальной практике, ни к стихии иррационального. В результате мы можем констатировать, что в данном случае является бесплодной сама методология редукционизма. Какая же модель должна быть принята взамен данной? Подход с точки зрения "мозаичности" сущностных характеристик человека или философия "многомерности"?

Вместе с тем, следует обратить внимание на то, что философско-антропологические модели и социальные проекты, отражая каждый по-своему те или иные социальные тенденции, в определенных исторических условиях претворялись в жизнь. Так, социалистическая практика формировала свой тип человека, равным образом сегодня мы можем говорить о складывании "постмодернистского" экономического человека по моделям либерализма.

Таким образом, если говорить об антропологическом кризисе человека в общепланетарном масштабе, то он, по-видимому, проистекает из трех оснований: во-первых, из факта реализации в социальной практике тех или иных уродливых социально-антропологических доктрин, во-вторых, из факта разрушения неких базисных, сущностных определений *homo sapiens*, в-третьих, из негативных цивилизационных, геополитических процессов, включая в известном смысле и процессы глобализации.

Тот факт, что мы не имеем сегодня более или менее удовлетворительного учения о человеке, становится тормозом в решении многих конкретных вопросов, рождаемых самой практикой современной цивилизации, например, в области мировой образовательной стратегии, в науке, медицинской практике (вопросы эвтаназии, прерывания беременности, народного целительства и т. п.). Один только пример. В ближайшие годы мы будем свидетелями резкого скачка в развитии биотехнологий, в частности, технологий по клонированию и т. п. Перед медицинской практикой совершенно конкретно возникает вопрос о точной медицинско-правовой дефиниции сущности человека: является ли эмбрион человеком и на какой стадии его развития должна наступать его правовая защищенность как человеческого существа. Сегодня в этой области стихийно сложились два подхода – функциональный и субстанциональный, которые предлагают принципиально разные ответы на один и тот же сугубо практический вопрос. Очевидно, что оба эти подхода не могут считаться удовлетворительными с точки зрения современной методологической культуры. Но другие возможные решения просто отсутствуют.

Между тем известно, что современная наука накопила гигантский материал фактов и наблюдений в самых различных областях, касающихся жизни человека – в медицине, биологии, валеологии, истории культуры, психологии и др. Существует многовековая традиция осмысления феномена человека в философии. Возникает настоятельная задача синтеза, обобщения и интерпретации всех этих накопленных знаний. Необходимы комплексные исследования, нужна единая наука о человеке. В этом смысле следует отметить, что в РАН плодотворно работал многие годы Институт человека.

Отсюда возникает глобальная, общецивилизационная задача – направить творческие силы ученых-антропологов, культурологов, философов, психологов – на систематическое, комплексное исследование этой проблемы. Сегодня созрели все предпосылки для качественного прорыва в этой области.

Медведев Е.П.

К ВОПРОСУ О ВЗГЛЯДАХ Ю.ХАБЕРМАСА НА ОБРАЗ БУДУЩЕГО СОЦИУМА

Постановка проблемы. Одним из наиболее актуальных явлений в культурфилософии XX века стала Франкфуртская школа неомарксизма, резко критиковавшая современное социум и культуру за их превращение в средство тотального контроля и подавления индивида. Виднейшим представителем позднего поколения франкфуртцев стал Юрген Хабермас. Разрабатывая свою концепцию репрессивного общества в несколько ином, нежели основные представители школы, феноменологическом ключе Хабермас пересматривает многие из положений, выдвинутых ее основателями – М. Хоркхаймером и Т. Адорно. Хоркхаймер и Адорно, так же как и их коллега Г. Маркузе выступили обличителями и ниспровергателями современного им социума, у которого, по их мнению, нет перспектив в грядущем.

В свою очередь, Ю. Хабермас подошел к разработке положительного образа будущего с иных позиций. Он не стремится ниспровергнуть общество эпохи модерна – у него совершенно иная задача. В связи с вторжением технологической рациональности в сферу интеракции, у общественной науки возникает, считает Хабермас, первоочередная задача: найти те элементы культуры, которые еще не интегрированы в экономическую и политическую систему капитализма. Для него такие компоненты социальной системы, как поставономное

(авангардное) искусство и коммуникативная этика (в противовес утилитаризму) действуют в условиях современного репрессивного социума совершенно дисфункционально и потому несут в себе потенциал грядущей «реполитизации» (революционности) общественности и ее освобождения. Именно попытка сформулировать конструктивный образ будущего, не отвергая и не опровергая наследие предыдущих эпох, делает обращение к данному аспекту теоретического наследия Хабермаса актуальным и крайне важным.

Анализ последних исследований и публикаций показывает, что творчество Ю. Хабермаса было объектом довольно обстоятельных исследований в отечественной и зарубежной научной литературе. Однако следует отметить, что образ грядущего социума всякий раз негативно воспринимался в данной литературе в силу неприятия Хабермаса как ортодоксальным марксизмом (обвинения в ревизионизме и либерализме), так и постмодернистской философией (нападки за приверженность ценностям ушедшей эпохи модерна). Таким образом, к этой части его теоретического наследия было применено неконструктивное отношение, с которым Хабермас постоянно боролся. Взвешенность оценок – то, в чем нуждается исследование теоретического наследия Хабермаса.

Целью статьи является критический анализ социально-философских взглядов Ю. Хабермаса на перспективы общественного развития и формулирование им образа нового, нерепрессивного социума.

Изложение основного материала. «Диалектика классового антагонизма есть движение рефлексии», – отмечает Хабермас в работе «Познание и интерес» [6, с. 76]. Поэтому проблема рационализации современного капитализма связана у него с изменением сознания масс, с необходимостью внесения в них ценностей новой этики и прогрессивного искусства для образования новой системы мотиваций в существующей структуре экономических отношений. Такого рода просвещение способно в конечном итоге привести к саморефлексии сознания и полному его освобождению от идеологического ослепления.

Одной из главенствующих целей для Хабермаса является избавление разума от деструктивных наслоений и действительная рационализация социальной практики. Поэтому он считает, что такая рационализация может быть ускорена «... посредством более высокой ступени рефлексии, посредством прогрессирующего сознания действующих индивидов» [5, с. 251]. Благодаря высокой степени рефлексии и герменевтическому проникновению в сферу истинных смыслов возможной станет ликвидация ложного консенсуса псевдокоммуникации, «чувства тотальной сопричастности» современного общества.

Как считает Хабермас, понятие коммуникативного действия требует, чтобы действующие лица (Aktoren) были рассмотрены как говорящие и слушающие субъекты, которые связаны какими-либо отношениями с «объективным социальным или субъективным миром», а одновременно выдвигают определенные притязания на значимость (Geltungsanspruche) того, о чем они говорят, думают, в чем они убеждены. Эти притязания на значимость выдвигаются и реализуются в процессе дискурса. Распространенное в современной философии понятие дискурса Хабермас тесно связывает именно с коммуникативным действием и поясняет его следующим образом. Дискурс – это и есть тематизирование Geltungsanspruche, как бы «приостановка» чисто внешних принуждений к действию, новое обдумывание и аргументирование субъектами действий их мотивов, намерений, ожиданий, т. е. собственно притязаний, их «проблематизация». Особое значение для Хабермаса имеет то, что дискурс по самому своему смыслу противоречит модели господства–принуждения, кроме «принуждения» к совершенной убеждающей аргументации [3, с. 276].

Итак, избавившись от идеологии, общественные речевые коммуникации примут форму дискурса. Создание новых социальных норм и ценностей станет делом широкой дискуссии демократической общественности. Тем самым, по мнению Хабермаса, общество избавится от иррациональных целей и ценностей, ведь «иррациональность истории основана на том, что мы ее делаем, не умея до сих пор делать сознательно» [5, с. 251].

Далее хотелось бы подробно остановиться на образе того социального дискурса, который Ю. Хабермас считает реальной альтернативой господству технократии и утилитаризма в сфере интеракции. Стремясь определить условия возможного социально–политического консенсуса («разумного, в результате опосредования их рефлексией, совпадения конкурирующих интересов»), Хабермас в одной из наиболее значительных своих работ «Структурные изменения общественности» сосредоточивает внимание на институте независимой общественности, каким он сформировался в эпоху либерализма.

Именно эпохой либерализма, по мнению Хабермаса, была «предвосхищена идея свободной коммуникации, а политико–экономическая ситуация эпохи свободного предпринимательства и независимой инициативы создала тогда комплекс условий для реализации этой свободно-коммуникативной формы человеческих отношений: поэтому они как никогда были близки в ту пору к своему осуществлению. Это делало общественные идеалы либерализма «чем–то несравнимо большим, чем ложное сознание» [4, с. 114].

Функции и мотивы деятельности общественности исследуются им под углом зрения возможной духовной эмансипации общества. В центре внимания Хабермаса – «определившийся в литературном взаимодействии контингент общественности», «публика, состоящая из резонирующих (опосредующих свое отношение путем апелляции к разуму) частных лиц [4, с. 115].

Именно на либеральный период истории буржуазной культуры приходится расцвет многих литературных жанров – моралистики и психологии, которым была отведена исключительно важная роль в ищущей самовыражения эмансипированной человеческой субъективности. По своему статусу эта общественность – публика, которую представляют частные лица, образованные слои, – не является политической, тем не менее, утверждает Хабермас, деятельность ее в политическом отношении чрезвычайно результативна. Исходя из специфики эпохи, когда общий подъем культуры обнаружил небывалые возможности влияния среди просвещенных кругов литературы, публицистического критицизма, открытых диспутов, Хабермас обосновывает свой тезис о том, что именно в деятельности этой литературной общественности берет начало любая политическая актив-

ность. Исторически это был, таким образом, литературный прообраз политически функционирующей общест-венности, «экспериментальная среда общественного резонирования» [4, с. 115–116].

Хабермас различает две формы дискурса: эмпирико–теоретический и практический. Эмпирико–теоретический дискурс – это механизм расширения сферы технически применимого знания. Хабермаса же ин-тересует прежде всего практический дискурс – механизм расширения знания практического. В дискурсе об-суждаются проблемы и «смыслы», которые не обсуждаются в практических действиях и воспроизводятся как данность.

Содержанием дискурса становится преодоление разрыва между инструментальным и коммуникативным действием, решение проблемы «перевода технически применимого знания в практическое сознание социаль-ного жизненного мира», обсуждение и согласование норм и правил взаимоотношений и поведения [6, с. 107]. Так, все задачи, которые ставит перед критической теорией Хабермас, должны быть достигнуты в дискурсе. Причем дискурс – это не только форма организации познания, но и форма политической деятельности. Ха-бермас стремится к тому, чтобы структуры, планирующие долгосрочное развитие социума, учитывали в своей деятельности «дискурсивное образование воли», утверждая, что «пока политическое волеобразование не свя-зано с принципом всеобщей и свободной от господства дискуссии, освобождение от репрессии – эта полити-ческая цель всех революций с конца XVIII в. остается химерой» [7, с. 369]. Таким образом, дискурс – это ос-вобождение от господства, всеобщий социальный диалог.

Поскольку дискурс является диалогом, то отношения его участников не должны быть ничем другим, кро-ме как отношениями партнерства и реального соучастия во всеобщем дискурсе, но никак не пассивных созер-цателей. Взаимодействие участвующих в дискурсе касается общезначимых вопросов и базируется на столкно-вении аргументации (интерпретированных потребностей индивидов) по поводу принятия тех или иных реше-ний, непосредственно затрагивающих их интересы. Согласование интересов всех участников возможно путём их обобщения и придания наиболее животрепещущим и весомым (чаще всего – наиболее интересубъективным) из них статуса общезначимых. Получение сбалансированного решения этих вопросов представляется Хабермасу возможным лишь на основе взаимного компромисса договаривающихся сторон [7, с. 384].

Все участники дискурса имеют право на обоснование своей точки зрения. Преимущество получает та по-зиция, которая, во-первых, наиболее аргументированна и, во-вторых, одобряется большинством участников дискурса, что является случаем «всеобщего согласия, выраженного в разумной воле». Эта воля разумна, так как выработана сообща и коммуникативно разделяется всеми участниками, отвечая их интересам [1, с. 140].

Хабермас, впрочем, кроме внутренних правил дискурса определяет и правила внешние. Прежде всего, участники не должны подвергаться внешнему давлению и должны обладать иммунитетом от различных сило-вых санкций, чтобы в дискурсе были исключены все иные мотивы, кроме поиска истины. Далее необходимой предпосылкой разумного решения в дискурсе должно быть интеллектуальное тождество разума индивидов, в нем участвующих. Такого рода тождество, по мысли Хабермаса, возможно в их становлении как личности в условиях единого общественного бытия, что представляется весьма сомнительным. И, наконец, третьей внеш-ней предпосылкой действительного и действенного общественного дискурса Хабермас считает создание в его ходе идеальной языковой ситуации, исключающей непонимание» [1, с. 140].

При рассмотрении прообраза такого дискурса сразу же бросается в глаза буржуазный парламентаризм ли-беральной эпохи и деятельность общественности того времени. Это и понятно, поскольку основной идеей Ха-бермаса стала не деструкция достижений либеральной мысли эпохи Просвещения, но ее реабилитация и очи-щение от деструктивных наслоений последующего времени. За это Хабермас был неоднократно и резко кри-тикуем, причем как «справа», так и «слева». В частности, Н. Луман упрекал Хабермаса в идеалистичности са-мой идеи дискурса и в невозможности ее практического осуществления. Попытки Хабермаса парировать это замечание ссылкой на историю дискурсов прямо указывает на его стремление возродить опыт классической афинской демократии и раннелиберального движения в Европе и Америке XVII – XIX вв.

Однако подобные ссылки на опыт афинской демократии и становление буржуазной общественности в ли-беральный период выглядят достаточно утопичными в обстановке полного исчезновения в современную эпо-ху каких–либо действенных элементов либерального капитализма. Более того, приверженность Хабермаса ли-беральным ценностям вызвала резкую критику его бывших единомышленников по Франкфуртской школе. К примеру, один из его учеников, О. Негт, принадлежавший к радикальному крылу школы, упрекал учителя в отсутствии каких–либо возможностей практической реализации его идей. Последовавший на это ответ Ха-бермаса полностью вскрыл сугубо операциональный, оторванный от практического использования характер его выкладок. Хабермас заявил, что его теория является рефлексивной и может быть применена лишь в ус-ловиях просвещения масс (коммуникативного действия), но никак не в условиях стратегического действия, ка-ковой в современности является политическая борьба [1, с. 140].

Не менее важным недостатком дискурсивной альтернативы общественного устройства Хабермаса являет-ся недостаточно разработанная проблема компетенции. Предполагается, что дискурс есть диалог с равным статусом участников–партнеров. Однако не все участники дискурса равны в интеллектуальном плане и не все из них способны осмыслить свое положение в терминах критической теории. Хабермас подтверждает это, го-воря об участниках дискурса как о субъектах, просвещенных в вопросах использования системы языковых и логических правил, овладевших теорией коммуникативном компетенции. «Только они, пишет Хабермас, ком-петентны судить... какие способы поведения могут быть классифицированы как целерациональные и успешно контролируемые действия, какие коммуникации не искажены, какие могут служить как действия или как дис-курсы...» [7, с. 174]. В таком случае, как отмечает один из отечественных исследователей творчества Хаберма-

са А. В. Гайда, предлагаемый проект организации общества по образцу дискурса приведет к «диктатуре грамматиков», а диалог так и останется пустой утопией [1, с. 143].

Выводы и перспективы дальнейших исследований

Из изложенного выше можно сделать вывод о том, что в творчестве Ю. Хабермаса замкнулся круг тотального ниспровержения франкфуртцами ценностей и способов организации, свойственных обществу новоевропейского проекта. Их неприятие и критика сменились «иным прочтением» и борьбой с «искажениями коммуникации». В сущности, мы имеем дело с новым изданием, перетолкованием принципов классического либерализма. Защищая ценности модерна от разрушительной тотальной деконструкции постмодернистской философии, сам Хабермас выступает в роли борца с хаосом, внося, как сам полагает, конструктивное начало в современное социальное знание.

Проблема заключается прежде всего в том, что Юрген Хабермас выступает поборником ценностей и принципов, с которыми так долго (и на удивление безуспешно) боролось старшее поколение франкфуртцев. Полемизирует же он с представителями постмодернистской философии, продолжающими традицию теоретического антигуманизма, во многом сформированную Франкфуртской школой. Это является закономерным итогом исканий школы, своего рода диалектической противоположностью, к которой привела линия ее развития.

Потому, как видно, попытка возродить ценности либеральной эпохи вряд ли сможет быть реализована ныне. Либерализм – довольно оптимистичная и активистская социальная доктрина, в наше же время мы находимся в плену ультрапессимизма и апатии, вызванной в том числе крахом либеральных иллюзий в любом из их вариантов. Либерализм, либеральный способ мышления и действия на данный момент мертв, и достаточно давно. Его ценности давно дезавуированы и развенчаны (к чему изрядно приложили руку сами франкфуртцы) и могут быть использованы лишь как инструмент политико-идеологической борьбы или орудие неокOLONIALИЗМА в слаборазвитых странах. Стремление к реанимации этих крайне неактуальных в цивилизованном мире ценностей, к «новому прочтению» уже развеявшегося призрака лишено практического смысла.

Как видно, попытка реабилитации либерального образа мысли и действия не может быть принята как достойная альтернатива социальным патологиям XX века. Впрочем, взгляды на этот вопрос Юргена Хабермаса, несмотря на тупиковый их характер, актуализируют данный вопрос, позволяют оценить возможные пути развития политики и социальной коммуникации в современном мире и приблизиться к ответу на вопрос: «Каковы же пути развития человечества в XXI столетии?»

Источники и литература

1. Гайда А.В., Вершинин С.Е., Шульц В.Л. Коммуникация и эмансипация. Критика концепции Ю. Хабермаса. – Свердловск.: Изд. Уральск. ун-та, 1988. –160 с.
2. Бабенко В.Е. Наука, техника и идеология в «критической теории» Ю. Хабермаса // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 1979. – № 1. – С. 70–79.
3. Капустин Б.Г. Неомарксистская социология, исторический материализм и развивающиеся страны. – М., 1988. – 152 с.
4. Тавризян Г.М. «Актуальный» вариант «критической теории общества» (Реформистская сущность социальной философии Ю. Хабермаса). // Вопросы философии. – 1976. – № 3. – С. 113–124.
5. Habermas J., Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. – F.a.M. Suhrkamp, 1981.
6. Habermas J. Erkenntnis mid Interesse. – F.a.M.: Suhrkamp, 1973.
7. Habermas J. Strukturwandel der Offentlichkeit. Neuwied – Berlin (W), 1969.
8. Habermas J. Legitimationsprobleme in Spatkapitalismus. – Frankfurt.a.M., 1973.

Микитинец А.Ю.

«ПОСТЧЕЛОВЕК» КАК КОНЦЕПТ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Актуальность данной статьи обусловлена возрастающим вниманием философов к используемым ими терминам, что традиционно и в настоящее время необходимо. *Цель* заключается в обновлении терминологического аппарата философа–антрополога посредством обращения к заявленному понятию. *Задача* состоит в уточнении данного полисемантического понятия, рассматриваемого в границах проблемного поля философии человека, а также в утверждении его как необходимого концепта в современном антропологическом дискурсе.

В последнее время в специальной философской литературе используется понятие «постчеловек» (англ. posthuman). Мы предлагаем рассматривать его не просто в виде философского неологизма, введенного в связь с тенденциями постмодернизма и так называемым трансгуманизмом, где под ним (как правило) понимается новая ступень развития человека при помощи разнообразных био– и нанотехнологий, а напротив – как концепт, позволяющий удачно, на наш взгляд, объединить многообразие современных философских представлений о человеке.

«Постчеловек» – современный стереотипический образ человека, реабилитированный после деклараций о его «смерти» и т. п. И этому есть своя причина: антропологическая проблематика «красной нитью» пронизывает философию с древнейших времен. Согласимся с мнением современного философа–антрополога Х. П. Рикмана: «В действительности философия всегда была "антропологией", потому что она представляет собой стремление человека понять себя, размышляя о своей природе и месте в мире, и потому что все вопросы, которые мы ставим, обращаются в конце концов на нас, вопрошающих» [6, с. 64]. Однако периодически наблю-