

ПРИНЦИП ПУБЛИЧНОСТИ  
В КОНЦЕПЦИИ КОММУНИКАЦИИ ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА  
г.Волхов, Волховский филиал РГПУ им.А.И.Герцена

Внесение принципа публичности поднимает теорию коммуникации на новый уровень. Однако, поскольку субъектом социального действия по-прежнему является автономный и рациональный индивид, то есть абстракция, диалектика общего и единичного остается в этой концепции не раскрытой.

Коммуникация, диалектика, общее, единичное, публичность.

Andrey Fomin. **The publicity principle  
in the conception of communications by Jurgen Habermas**

Addition of the publicity principle raises the theory of communications on a new level. However since the subject of the social action is still an autonomous and rational individual, that is to say abstraction, dialectics of general and single in this conception unrevealed.

Communication, dialectics, general, single, publicity.

На фоне сегодняшней социальной нестабильности и в контексте глобального вызова развития актуальными становятся различные концепции и теории, нацеленные на поиски путей релегитимации власти и реабилитации идеи демократии. При этом общепринятой установкой остается положение, согласно которому власть как форма узаконенного насилия все же должна быть эффективной, а народ (формально, номинально или декларативно) все же должен быть субъектом этой власти. В противном случае стабильность и развитие невозможны.

Для социальной теории отсюда вытекает задача: раскрыть и обосновать механизмы и технологии связи индивида и общества в конкретных культурно-исторических условиях. При этом наиболее интересными являются те концепции, которые, во-первых, в большей степени фундированы современностью и нацелены на будущее, а во-вторых, не являются явно политически ангажированными. То есть те, в которых философский анализ превалирует над узко политическим. Для социальной философии решение вышеозначенной задачи означает раскрытие диалектики единичного и общего, индивида и общества, частного и общего блага в современной социальной реальности. Что, в свою очередь, многие исследователи связывают с одним из атрибутов современной социальной реальности – расширяющейся коммуникацией. При этом сам феномен коммуникации подвергается научному анализу и трактуется очень неоднозначно.

Примером целостной концепции, нацеленной на раскрытие диалектики общего и частного в современной социальной реальности, является концепция коммуникации Юргена Хабермаса. Социально-политический аспект этой концепции представлен в его книге «Вовлечение другого. Очерки политической теории» (Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen

Theorie.1996). В книге средний путь между «либерализмом», где целое подчиняется части и теряет свою целостность, и «республиканизмом», где, напротив, часть поглощена целому и теряет свою индивидуальность, назван «делиберативной политикой». И это – путь коммуникации, то есть всеобщего и широчайшего взаимодействия субъектов, заинтересованных в таком взаимодействии.

Понятно, что камнем преткновения для автора становится сама заинтересованность субъектов в коммуникации: каково ее происхождение, какова ее социальная и психологическая база? Ведь если такая заинтересованность в коммуникации у субъектов есть, то и проблема исчезает, становясь из проблемы технической задачей.

В европейском прошлом онтологическое основание такой заинтересованности в коммуникации Хабермас видит в традиционной христианской морали: все люди – братья, следовательно, надо взаимодействовать, а не конфликтовать. Однако, с распадом католической картины мира в протестантскую эпоху («постметафизическое время») «...общая для всех участников диалога мораль утратила традиционное основание значимости», а «теория общественного договора не смогла дать удовлетворительный ответ на брошенный этой ситуацией вызов» [4, с.82-83]. Относительно последнего суждения отметим, что даже Ф. Фукуяма, в крайнем либерализме которого не приходится сомневаться, примерно в это же время писал: «...либеральная демократия не самодостаточна: общественная жизнь, на которой она основана, должна в конечном счете исходить из источника, отличающегося от либерализма» [3, с.488].

По этой причине Хабермас считает необходимым создание новой теории морали, для чего и систематизирует разные подходы к онтологии морали, сложившиеся к настоящему времени. Все концепции онтологии морали, однако, не удовлетворяют его, поскольку в конечном итоге все они сводятся к одной из двух крайностей: либо целое подчиняется части (общество – индивиду), либо, наоборот, часть подчиняется целому (индивид – обществу). Не является «золотой серединой» и неоаристотелистская позиция интеракционистского понимания морали, согласно которой мораль исторически рождается из общения как атрибута homo politikus. Хабермас отмечает противоречивость такой позиции: любая **содержательная** социальная концепция приводит к «невыносимому патернализму», а **отказ от содержания** «с необходимостью разрушает понятие блага» [4, с.90-91]. В результате «От нашего ведения уходит не социальный мир как таковой, а структуры и процедуры аргументированного процесса, который служит одновременно и порождению и обнаружению норм регулируемой по определенным правилам совместной жизни» [4, с.107], – пишет автор. Хабермас говорит **о содержании**, и это представляется важным, поскольку связано, с одной стороны, с искренним стремлением автора найти выход, а с другой стороны – с той методологической ошибкой, которая, в конечном итоге и не позволила автору найти выход. Но об этом – в конце статьи.

Казалось бы, выход найден в другой классической европейской философской традиции, опирающейся не на абстрактно-индивидуалистическое понимание разума, не на умозрительный рационализм, а на культурно-исторический контекст: немецкий философ обращается к культуре, традиции, менталитету, знанию, то есть к **содержанию**, «которое было отлажено и практически “подтверждено” в жизненном мире»: «Будучи общим достоянием той или иной культурно-жизненной формы, оно пользуется ”объективностью” в силу своей социальной распространенности и общепринятости» [4, с.87]. Это теории, восходящие к традиции Гегеля, Гумбольдта, Дж.Г. Мида, которые показали, что «коммуникативные действия переплетаются со взаимообменом позиций, а коммуникативные формы жизни – с отношениями взаимного признания, и в этом плане обладают нормативным содержанием. Из этих исследований вытекает, что мораль получает свой изначальный, независимый от индивидуального блага смысл из формы и перспективной структуры intersубъективной социализации, сохраняющей свою целостность» [4, с.109]. То есть фундаментальной, основополагающей социальной нормой и моральной ценностью становится сама коммуникация. А, следовательно, будучи социальной нормой и моральной ценностью, коммуникация (коммуникативность, коммуникабельность, потребность в коммуникации, сами формы коммуникации) воспроизводится социальными институтами на уровне менталитета «естественным» путем. «Коль скоро отсутствует субстанциональное согласие относительно содержания норм, участники диалога сознают теперь свою зависимость от того в известной мере нейтрального обстоятельства, что каждый из них включен в какую-либо **коммуникативную, структурированную языковым взаимопониманием форму жизни**. Поскольку такие процессы взаимопонимания и жизненные формы имеют некоторые общие для них структурные аспекты, постольку участники могли бы задать себе вопрос, не в этих ли аспектах кроются нормативные содержания, создающие основу для нахождения общих ориентиров» [4, с.109] (выделено нами). Такая «коммуникативная, структурированная языковым взаимопониманием форма жизни» и есть культура в широком философском понимании этого термина, как «способ специфически человеческого, то есть предметно-символического взаимодействия общества и природы, в материальных и идеальных формах и продуктах которого раскрываются общечеловеческое значение и частногрупповые смыслы социально-исторического процесса» [2, с. 158].

Понятно, однако, что этот механизм ментального воспроизводства работает только в традиционном обществе. В обществе индустриальном он стремительно разрушается, о чем писал О.Шпенглер и многие после него. В обществе же «постиндустриальном», «информационном», для которого, по общему утверждению, характерен «проектный» стиль индивидуальной жизни и постфигуративный тип отношений между поколениями, он и вовсе лишается своей базы. То есть для воспроизводства коммуникации как

социальной нормы и моральной ценности на уровне менталитета в «информационном обществе» нет действительных субъектов и социальных институтов, кроме самой коммуникации. «Естественным» путем она воспроизводиться не будет.

Понимая это, Хабермас и выдвигает гипотезу-проект: базой в этом «современном замешательстве мировоззренческого плюрализма» может стать хотя бы **факт согласия действовать вместе**, хотя это и довольно-таки узкая база: «Отсутствие “трансцендентного блага” может быть компенсировано лишь “имманентно”, за счет особенностей, внутренне присущих совещательной практике» [4, с.111]. Конечно, это возможно только при условии, что участники процесса – разумные люди, которым «известно...как нужно принимать участие в аргументировании». И немецкий философ приходит закономерно к классической европейской рационалистической парадигме: «Далее выяснится, что проводимая в таком направлении практика обоснования выделяет из совокупности норм те, которые способны снискать всеобщее одобрение, например права человека» [4, с.114]. А чтобы избежать евроцентризма, в котором часто, и не без основания, обвиняют приверженцев «прав человека», надо придерживаться правил дискуссии, каковых Хабермас и называет четыре, прямо по учебнику логики. Вывод: «При условии, что каждый ожидает от каждого ориентации на достижение взаимопонимания, этого “свободного от принуждения” принятия той или иной нормы можно, в конечном итоге, добиться лишь сообща» [4, с.116].

Проблема, однако, в том и состоит, что условие это как раз и не воспроизводится само собой, естественным образом, как это наблюдалось в традиционном обществе в отношении других социальных норм и моральных ценностей. Следовательно, в свои права вступает уже идеология, с помощью которой и привносится в менталитет эта социальная норма. Это понимает немецкий философ, пытаясь очистить свою технологическую теорию морали от идеологической ангажированности как со стороны либерализма, так и со стороны республиканизма в самом конце первой главы, которая называется «Насколько разумна власть долженствования?». Поскольку власть долженствования признается неразумной, ибо она подчиняет часть целому, индивида – обществу, а полный отказ от долженствования приводит к «войне всех против всех», «...моральные вопросы правильной совместной жизни отделяются, с одной стороны, от прагматических вопросов рационального выбора, а с другой – от этических вопросов благой или не зря проводимой жизни» [4, с.118]. Перед нами новое издание «общественного договора». Отличие от старого издания времен Гоббса и Локка – в предмете: предметом классического общественного договора было право, формальные правила игры, вводимые в целях избежания «войны всех против всех»; предметом же общественного договора Хабермаса является мораль. То есть признанный на неформальном уровне фундаментальный принцип «правильной совместной жизни» – принцип коммуникации: если ты – человек, то ты – разумное

существо; если же ты – разумное существо, то ты предпочитаешь коммуницировать, а не конфликтовать. Из этих суждений логически следует, что если ты не хочешь коммуницировать, то ты – не разумен, а, следовательно, не человек. Со всеми вытекающими отсюда последствиями – культурными, социальными и политическими. Как говорится в известной рекламе: «У вас проблемы с коммуникацией? Тогда мы идем к вам!». Коммуникативная демократия оборачивается в современных условиях обоснованием насилия, придавая этому насилию идеологическую легитимность.

Поэтому вторая глава книги Хабермаса посвящена концепции справедливости Джона Ролза (Rawls). В этой концепции ее автор, опираясь на такие понятия, как «хорошо упорядоченное общество», «автономные граждане», «автономные личности», «плюрализм», просто констатирует наличие новой европейской культуры либеральных смыслов и ценностей, как исторической данности. Хабермас, защищая Рорти и желая представить последнего как объективного, не ангажированного либеральной идеологией исследователя, пишет: «... Ролз не хочет ограничиваться только базовыми нормативными убеждениями какой-либо определенной политической культуры», в силу чего он «не стал контекстуалистом» [4, с.137]. То есть не связал себя с какой-то конкретной культурной и идеологической традицией. Однако, Хабермас, как действительно добросовестный исследователь, констатирует: «Конечно, он все еще занят реконструкцией тех интуитивных идей, которые составляют ядро политической культуры современного общества и его демократических традиций. Но в той мере, в какой в этой наличной политической культуре, например американской, уже отложился *опыт успешной институализации принципов справедливости...*» [4, с.137]. То есть, Рорти в своей концепции справедливости исходит из факта существования новой, американской культуры, ядром которой является принцип коммуникативной демократии. Если Гоббс и Локк выдвигали концепцию общественного договора как желаемый идеал и идеологический проект, то Ролз уже констатирует наличие целой культуры, созданной на базе этой концепции, ставшей теорией, а затем и практикой. Это – аргумент «от практики», который часто, и с довольно ощутимым для нас ущербом, использовался нами в советское время: теория марксизма верна, потому, что она побеждает на практике. Чем это закончилось – мы знаем. О том, что концепция Ролза – это новое издание теории общественного договора Локка, говорит следующая цитата из Ролза, которую приводит Хабермас: «Политические убеждения (которые также являются и моральными) объективны – действительно основаны на каком-либо порядке причин, – если разумные и рациональные личности, достаточно сведущие и добросовестные в применении своих способностей практического разума ... в конечном счете одобряют эти убеждения... при том, что эти лица знакомы с релевантными фактами и в достаточной мере изучили относящиеся к делу основания в условиях, благоприятных для надлежащей рефлексии» [4, с.143-144]. Мы

имеем дело с тем же субъектом – автономным и разумным индивидом, Робинзоном, творящим свои моральные ценности и социальные нормы из своего собственного индивидуального разума.

Хабермас не может не отметить противоречивость и какую-то методологическую ущербность теории Ролза. Это противоречие, на которое неизбежно наталкивается исследователь, пытающийся в рамках формальной логики решать проблемы объективной диалектики. В данном случае – проблему диалектики общего и единичного. Хабермас пишет: «картины мира, даже если они ”разумны”, могут не быть “истинными”, и наоборот...» [4, с.144]. То есть, даже если мы убедительно докажем, что наша собственная концепция разумна и истинна, мы должны будем далее доказать, что столь же истинна и разумна система нашего доказательства. И так далее до бесконечности. Ролз, пишет Хабермас, обвиняет все неплюралистичные картины мира в недопустимом платоновском ценностном реализме, сам претендуя на нейтральность, но тем самым свою собственную концепцию наделяет тем же платоническим ценностным реализмом, против которого и выступает. Это – известное противоречие, выраженное еще в парадоксе лжеца: утверждая, что истины нет и все относительно, ты тем самым лишаешь истинности и свое собственное суждение, делая одновременно истинным суждение, противоположное начальному.

Выход Хабермас видит, однако, у того же Ролза, который, для того, чтобы обновить старую теорию общественного договора, вносит нечто новое: разделяя в моральной личности «публичную тождественность гражданина», защищенную правами на участие в политической жизни и на политическую коммуникацию, и «не-публичную тождественность частного лица, определяемого той или иной собственной концепцией блага», защищенную «правами, гарантирующими либеральные свободы» [4, с.152], Ролз вносит в классическую концепцию общественного договора **принцип публичности**. А Хабермас, подчеркивая, что для Ролза «процедура публичного употребления разума остается последней инстанцией в испытании нормативных высказываний» [4, с.144], переносит это принцип публичности в современную социальную «информационную реальность», объявляя коммуникацию с использованием современных цифровых технологий необходимой формой реализации принципа публичности.

Использование принципа публичности является, на наш взгляд, тем методологическим шагом, который поднимает классическую теорию «общественного договора» на качественно иной уровень, учитывающий современные условия «информационного общества». Однако внесение этого принципа все же не позволяет раскрыть диалектику общего и единичного. Во-первых, потому, что участники коммуникации у Хабермаса – это рациональные субъекты. Между тем менталитет, на уровне которого и существует в основной своей массе общественное сознание, представлен как раз структурами весьма далекими от классической рациональности. Это хорошо отражено в современном персонализме. Так, например, говорят о

«сверхпрагматике коммуникации в общности» как о «метадискурсивном уровне коммуникативной практики» [6, с.56] , то есть о коммуникации, не только выходящей за рамки рационального дискурса, как говорения и обмена информацией, но и являющейся качественно иной формой общения, раскрывающейся в таких терминах, как «смысл» и «понимание». О.Д.Шипунова отмечает: «в доктрине персонализма коммуникация трактуется как пространство самореализации человека, которое дает перспективу личностного существования в персоналистском Универсуме как особого рода цивилизации, в которой преодолеваются пороки индивидуализма и коллективизма» [5, с.10].

Во-вторых, субъектом социального действия в концепции коммуникации Юргена Хабермаса, как и в классической теории «общественного договора» Локка, по-прежнему является отдельный, автономный индивид. Но такой индивид – абстракция, лишенная содержания, голая форма без содержания. Попытки внести содержание в анализ проблемы неизбежно погружают в социальный контекст, в культуру, но тогда автономный индивид исчезает, теряет свою автономность, становясь частью целого. Поэтому Ролз так боится контекстуальности, что контекстуальность разрушает автономного индивида. И поэтому же Хабермас постоянно колеблется между формой и содержанием, между индивидом и культурой, между либерализмом и республиканизмом, не желая, с одной стороны, быть эклектиком, а с другой – принять одну из крайних позиций. «Будучи общим достоянием той или иной культурно жизненной формы, оно [культурное содержание – А.Ф.] пользуется "объективностью" в силу своей социальной распространенности и общепринятости» [4, с.87] – пишет он. Но все как раз наоборот: не культурное содержание объективно в силу своей распространенности, а, напротив, культурное содержание общепринято и распространено в силу своей объективности. Объективность же эта коренится в ежедневной культурной практике, основой которой, как ни крути, является труд.

И, в-третьих, коммуникация как обмен информацией – это не специфический атрибут социальной реальности, а атрибут материи вообще. Вся природа обменивается информацией. Для социальной же формы организации материи существенным является сознательное и целесообразное использование информации субъектами социального действия. В современном обществе информацию используют уже высокотехнологичным способом. И конечным продуктом информационных технологий, как пишет Карпов А.Н., является не товар или услуга, как в классическом случае, но и не информация, а «определенное состояние человеческого сознания, в том числе и массового» [1, с.199]. Подмножеством множества информационных технологий являются гуманитарные технологии. От гуманитарных технологий, в отличие от высоких технологий, не требуется корректность в использовании физических законов, а требуется только эффективность, что означает, что в основе гуманитарной технологии может лежать и ложная идея.

Исследование Хабермаса ценно как раз своей логической противоречивостью: оно говорит нам о необходимости диалектического анализа серьезной проблемы соотношения единичного и общего в современной социальной реальности. На наш взгляд, социальными субъектами, в действиях которых форма и содержание, единичное и общее представлены в диалектическом единстве, являются социальные группы и социальные институты как формы самоорганизации общества, для доказательства чего на современном материале требуется, конечно, не одна статья.

1. Карпов А.Н. Глобализация: противоречия современного развития и факторы рисков // Артемчук Г.В., Афонин П.Н., Журавлев В.А. и др. Международный терроризм: политический анализ рисков и стратегий обеспечения безопасности. Том первый. Глобализация и риски безопасности: тенденции научного анализа. СПб.: Наука. 2008.

2. Фомин А.П. Педагогическое сознание в условиях виртуализации социальной реальности. М.: Academia. АПК и ППРО. 2007. См. также: а/р на соискание ученой степени доктора философских наук: [http://dibase.ru/article/12012012\\_fominandrejpetrovich\\_7709/7](http://dibase.ru/article/12012012_fominandrejpetrovich_7709/7)

3. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.Б.Левина. М.,2005.

4. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: «Наука». 2008.

5. Шипунова О.Д. Коммуникативная стратегия интеллектуальной доктрины // Коммуникативные стратегии информационного общества. Труды IV М/н научно-теоретической конференции. СПб.: Изд-во Политехнического университета. 2011.

Шипунова О.Д. Сверхпрагматика коммуникации: логика понимания // Коммуникация: метафизика и метадискурс. Сборник статей. СПб.: Из-во Политехнического ун-та. 2010.

Опубликовано: Ценности и коммуникация в современном обществе. СПб.: Изд-во Политехн.ун-та, 2012. С.49-56.