

## ХРОНИКА

---

### «Дни ЮНЕСКО в Москве» – впечатления участника

*С.В. Шачин*

16–18 ноября 2009 года в Москве в рамках празднования Дня ЮНЕСКО (16 ноября) и последовавшего Всемирного дня философа (19 ноября, Санкт-Петербург) состоялся международный философский конгресс, на который приезжал Юрген Хабермас.

16 ноября мероприятие проходило в Московском Доме учёных. Ю. Хабермас приехал вместе с Нелли Васильевной Мотрошиловой, которая была одним из основных организаторов этого Конгресса, а также руководителем Круглого стола «Освобождаясь от стереотипов в истории философии», проходившего в течение двух следующих дней. Перед началом работы Конгресса Хабермас сказал автору, что официальным мероприятиям он предпочитает атмосферу свободного общения, особенно с молодыми учёными и студентами. В последующие дни он также показывал, что ему не нравится излишнее внимание к его личности (просьбы сфотографироваться, дать интервью и пр.), но он охотно вступает в общение на научные темы, особенно с молодёжью, при условии свободного владения ими немецким или английским языками; кроме того, он очень живо интересуется российской философской традицией, особенно тем, что связано с исследованиями Канта (скажем, философ из Перми Наби Балаев рассказывал о «Кантианских вариациях» М. Мамардашвили, и Ю. Хабермас сразу же поинтересовался у Н.В. Мотрошиловой, есть ли перевод этой книги на Западе).

Итак, Конгресс начался в 11 утра 16 ноября в Доме учёных. В приветственной части выступил директор Института философии РАН акад. А.А. Гусейнов. Он подчеркнул, что цель этого мероприятия заключается в развитии толерантности в самом широком смысле этого слова – как способности вмещать иные способы мышления, при этом оставаясь верным своей мировоззренческой и философской позиции. Далее было яркое выступление д.и.н., проф. В.М. Лукина, председателя Комиссии по правам человека Государственной Думы РФ.

После этого начались научные доклады, и первый из них – доклад Юргена Хабермаса (на английском языке, синхронный перевод в наушниках), посвящённый проблеме обоснования прав человека как фундаментальной нормы демократического

государства. Немецкий мыслитель начал своё выступление случаем из практики Конституционного суда в ФРГ. В 2006 году он обсуждал вопрос, имеют ли вооружённые силы Германии право сбивать самолёт с мирными пассажирами, но захваченный террористами, который угрожает безопасности людей на земле? И суд принял решение, что нельзя предпочесть потенциальные жертвы на земле актуальным жертвам в воздухе, нельзя отказать пассажирам лайнера в человеческом *достоинстве*, которое в том числе подразумевает и безусловное уважение их права на жизнь, то есть, в данном случае необходимо найти какое-то иное решение для защиты земли от нападения. Анализу понятия человеческого достоинства и был посвящён весь доклад. Это понятие, отметил Хабермас, связывает нравственные основания, которые задают развитие *личности*, и правовые основания государственного устройства, обеспечивающие легитимность демократического государства. Он указал, что понятие человеческого достоинства имеет долгую историю: оно прослеживается у античных стоиков, в работах Цицерона, Сенеки и пр.; в Средние века оно обозначает определённые сословно-корпоративные качества человека, особенно благородных сословий. С переходом к модерну происходит универсализация этой категории: достоинство, дотоле относившееся только к «благородным», теперь распространяется на всех без исключения людей, и третье сословие уравнивается в своих человеческих качествах с высшими. Однако сначала при наполнении абстрактной категории достоинства конкретным содержанием имела место избирательность: например, достойная жизнь в экономическом отношении была гарантирована только для капиталистов или состоятельных социальных слоёв. Лишь после Второй мировой войны, с формированием на Западе «государства благосостояния», было обеспечено реальное распространение универсального содержания этой категории на большинство общества. Сейчас же достоинство означает не только уважение неотчуждаемых прав и свобод личности и создание, с помощью мероприятий демократического государства, условий для реального соблюдения этих прав и свобод; это подразумевает содействие личностному развитию каждого человека, формирование в обществе климата толерантности и даже пристального внимания к воззрениям меньшинства, отличающегося от остальных; ориентацию на глобализацию, но понимаемую не сугубо в экономическом отношении, а в политическом и культурном, т.е. содействие образованию мирового правового порядка, который в культурном отношении будет предполагать единство в многообразии, в связи с чем мы можем привлечь кантовский проект «вечного мира». Известно, что Хабермас в последние годы является одним из главных теоретиков европейской интеграции, и его творческой и общественной деятельности посвящены две главы в последней книге Н.В. Мотрошиловой «Цивилизация и варварство», которую можно было приобрести в ходе Конгресса.

Далее выступил ряд философов из других стран, однако автор обзора выполнял функцию неформального переводчика Юргена Хабермаса, поэтому от первого дня у него больше определенных впечатлений не осталось.

17–18 ноября в Институте философии РАН состоялся Круглый стол «Освобождаясь от стереотипов в истории философии» под руководством Н.В. Мотрошиловой. Его открыл доклад д.ф.н., проф. А.В. Смирнова, посвящённый методологическим поискам оснований историко-философских исследований. Он высказал парадоксальную идею о том, что таким основанием может быть универсализм, осознающий свою собственную... неуниверсальность. Это означает, что существует мир, универсум, кото-

рый настолько многообразен, что для описания его могут быть применены самые разные стандарты рациональности, в том числе и те, которые полностью противоречат привычному для нас. Надо переосмыслить само понимание мира: мир есть то, что даёт возможность выстроить осмысленность.

Следующим было выступление старейшего философа ИФРАНа, акад. Т.И. Ойзермана. Он подчеркнул, что как в обыденном сознании, так и в истории философии часто звучит скепсис в отношении философии вообще: мыслители часто несогласны друг с другом и друг друга опровергают, а значит, подлинной философии якобы ещё нет. Теодор Ильич привёл два пути отношения к этому для многих непонятному и неуютному плюрализму: первый представлен Кантом, второй – Гегелем. Кант осмелился утверждать, что до него не существовало философии вообще, так как философия есть учение об истине, а этого быть не может, если философские системы опровергаются; следовательно, до него вообще не было подлинной философии, и именно он претендует на создание истинного учения. С точки же зрения Гегеля, многообразие учений в действительности нет, поскольку все философы открывают только различные стороны самосознания Абсолютной Идеи – существует не плюрализм, а иерархия философий. Приведя обширный материал по истории философии, в конце своего выступления Теодор Ильич высказал свою позицию: многообразие философских учений есть недостаток, а как раз достоинство философии, так как разные учения дополняют друг друга. Философия всегда существовала как *философии* и, надемся, такой останется и в будущем. Но это вовсе не означает допустимости всего: имеются чёткие критерии отличия философских текстов от нефилософских, от рассуждений на философские темы, которые понятны не только профессионалам, а образованному сообществу вообще; философские тексты разрабатывают фундаментальные категории и ставят основные вопросы философии, до чего простые рассуждения не поднимаются.

Далее выступала руководитель круглого стола, зав. сектором истории философии Института философии, д.ф.н., проф. Н.В. Мотрошилова. Она, заметила, что стереотипы в философии возникают по следующим причинам: онтологизация и антропологизация философских категорий, а также проникновение в философию обыденных способов их понимания. Например, со знаменитой *Ding-an-sich* Канта произошло разом несколько из описанных процессов. Прежде всего, более адекватным мысли Канта будет перевод «вещь-сама-по-себе», что и было предложено во многих местах двуязычного издания «Критики чистого разума». Далее в Канта вложили смысл, у него не присутствовавший, и критиковали затем свой стереотипный образ Канта, приписывая его самому великому мыслителю. Вещь-сама-по-себе у Канта никогда не обозначала самостоятельную бытийственную реальность; он писал, что поступает по примеру естествоиспытателей, фиксируя только *понятийный срез* реальности, и, как отмечала Нелли Васильевна, эту «вещь» никогда нельзя превращать в какую-то сущность бытия и уж тем более – в физическую вещь, как её понимают в классической механике и др. разделах физики. Примером же антропологизации философских понятий является отождествление субъекта с человеком, причём ещё грубее – с человеческим телом, когда объектом становится мир, находящийся напротив нас. В этом случае возникает вопрос о том, как мы будем анализировать культурные или духовные объекты. Итак, требуется провести суммирующую работу по анализу ключевых поня-

тий философии – «чувственность», «рассудок», «разум», «субъект», «объект» и пр., – дав точные пояснения того, что имеется в виду под ними.

Последней перед перерывом выступала Майя Куле, директор Института философии Латвийской академии наук. Она отметила, что в системе образования Латвии в силу сложности истории философии количество отведенных часов сокращается, а вместо этого вводится история культуры. В среде же профессионалов ведутся активные дискуссии относительно того, что такое национальная философия (подогреваемые опять-таки отчуждённым отношением молодёжи прибалтийских стран к наследию своих местных просветителей). Например, известный современный философ Поточка (Чехия) говорил, что развитие нации зависит от её творческих идей, и философия должна изучать национально-культурную идентичность. То же самое происходит и во Вьетнаме, и на Филиппинах, где ведутся активные дискуссии о том, есть ли у них национальная философская школа или определяющим является духовное влияние Китая? Методология диалога культур ставит вопрос: как навести мосты между культурами и остаться при этом самими собой? Нужна «глубина простоты», чтобы суметь заложить фундамент коммуникации между странами: бизнесмены и политики могут спорить и даже ссориться, но философы должны сближать народы.

Центральным выступлением после перерыва был доклад одного из ведущих российских философов-правоведов Э.Ю. Соловьёва о стереотипах в истолковании прав человека. С советских времён в наших науках считается, что они были идеологическим основанием буржуазных революций и выражением частнособственнических интересов, которые в конце концов победили – права человека оказались *средством* для преобразования общества. Но это понимание не учитывает историческое сознание XX века и, как это ни странно, льёт воду на мельницу правового нигилизма. Эрих Юрьевич предложил сопоставить два основных правовых документа в этой области – «Декларацию прав человека и гражданина» 1789 г. и «Всеобщую декларацию прав человека» 1948 г. В первой утверждалось, что права человека являются фундаментом конституционного строя, который один только и может обеспечить общественный порядок и процветание, то есть, в ней присутствовала точка зрения социального утилитаризма. Притязания второй были куда скромнее: право должно не обещать всеобщее благосостояние, а только предотвращать общество от впадения в чудовищное, возмущающее совесть варварство; идея же общей пользы носит только рекомендательный характер, и не существует прямой связи между обеспечением прав человека и общественным развитием. Только это трезвое понимание сущности права и может выдержать как логическую проверку, так и проверку реальным социальным опытом. Ведь если мы дополнительно «нагрузим» право несвойственным ему содержанием, то мы рискуем очутиться в ситуации, когда при отсутствии (тем более очевидных и быстрых) социально-экономических улучшений массовое сознание испытает разочарование в самой идее универсальных прав человека, а затем может возникнуть даже отторжение этой идеи, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Кроме этого, Эрих Юрьевич совершил глубокий исторический экскурс и показал, что права человека не генерируются Просвещением, а формируются ещё в идеологических дискуссиях эпохи Реформации: например, пуритане в Англии в 1642–51 годах рассматривают конституционный порядок как систему, противодействующую возможному приходу в мир Антихриста, т.е. демонстрируют то же самое трезвое понимание сущности прав человека, что и во «Всеобщей Декларации...». Мысль о том,

что право должно не способствовать установлению на Земле Царства Небесного, а только препятствовать превращению земного мира людей в ад, высказывал и Владимир Соловьёв. Правоведы же в массе своей слышали о правах человека лишь после страшных насилий тоталитарных режимов. Следовательно, право выступает как предпосылка именно развития личности, что не ведёт автоматически к развитию общества, однако без защиты личностного начала последнее невозможно.

Следующим выступал д.ф.н., проф. Ю.И. Сватко, известный философ из Украины (Славянский Кирилло-Мефодиевский университет, Киев). Он рассмотрел вопрос о соотношении мудрости, знания и жизни. В античности, указывал он, мудрость понималась как знание, воплощённое в жизнь, как жизнь, определённая мыслью: вся античная философия была попыткой понять космос в любви как божественное начало, следовательно, идеалом была мудрая жизнь, а философия была воплощением связи знания с жизнью. В Средние века уже сама жизнь рассматривалась как божественный дар любви, приобщение к которому происходит через дар боговоплощения, уподобления человека Богу (дар сыновства). Философия опосредовала в разуме откровение, непосредственно данное вере; следовательно, философская истина должна была соответствовать сверхразумному откровению, а философом был монах, который через созерцание становился освящённым. Ренессанс понимал жизнь как осмысленный дар творчества, совершаемого под руководством Бога и ведущего личность к возвышению. Философская истина должна была соответствовать творческой Первопричине, а философ через созерцание становился причастным ей. В Новое же время целью философии стало открытие знания именно разумом и устройство жизни на разумных основаниях. Философия опосредует разум деятельностью самого разума и фактами жизни, основываясь на принципе научности. Философ становится учёным, а посюсторонняя мудрость, оказывающая влияние на жизненную практику, – идеалом.

Последним на круглом столе 17 ноября выступал д.ф.н., проф. И.А. Михайлов с докладом на широкую тему – о мифах и стереотипах в понимании философии. Стереотипы, подчеркнул он, обнаруживаются через преодоление границ применимости, то есть, практической полезности и способности к решению проблем. Но этот критерий применимости недостаточен даже для того, чтобы отличить науку от вненаучных форм знания. Надо разграничить стереотип от заблуждения, неточности и пр.; ведь если мы однозначно признаем нечто стереотипом, то рискуем стать объектом вечного вопроса «а судьи кто?» и превратить своё собственное понимание философии в стереотип. Разрешение этих проблем требует рефлексии основополагающих вопросов: об отношении философии к науке, к искусству, к национальным традициям философствования, к проблеме прерывности философских традиций (особенно актуальной для России после 1922 г.) и др. Автор представил свои варианты рефлексии и пришёл к выводу, что стереотипы существуют не только в историко-философской практике, но и в самой философии. В ходе обсуждения доклада прозвучала аллюзия на знаменитый миф Платона о пещере: если кто-то выбрался из пещеры и сумел (через промежуточно-подготовительные стадии) посмотреть на солнце, увидев вещи такими, какие они есть на самом деле, то после возвращения обратно он обнаруживает, что никто не верит его рассказам. Что же ему остаётся? Терпеливо убеждать оставшихся, сколько бы не потребовалось сил и времени, и не надеяться на положительный результат; возможно, некоторые обитатели пещеры отважатся совершить такую же попытку выйти на солнце, и в этом и заключается смысл борьбы со стереотипами.

На следующий день на круглом столе у Н.В. Мотрошиловой обсуждались стереотипы в истории русской и античной философии. О первых говорил д.ф.н, проф. М.А. Маслин, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ. Штампы и предубеждения, отмечал он, есть не подлинные убеждения, а то, что сформировалось до настоящего глубокого исследования. Первый вопрос, по которому образовалось множество штампов, – это вопрос о том, когда вообще стала развиваться российская философия. Согласно автору, это произошло вместе с христианизацией Руси, то есть с X века; проблема состоит только в том, что в Средние века философские идеи излагались в религиозных формах (проповеди, патерики), к тому же, сознательно (с христианских позиций) не выражалось личностное начало, что сейчас порождает проблему авторства; однако нам необходимо усвоить всю огромную многовековую христианскую культуру, чтобы уяснить непрерывность традиции философии в России. Странно, что даже В.В. Зеньковский начинает свою знаменитую историю философии со второй половины XVIII века, и хотя эта точка зрения была преодолена Г. Флоровским в труде «Пути русского богословия», последнее известно только специалистам. Такие же штампы накладываются и на XX век: говорят о философии «серебряного века русской культуры», но тут неоправданно переносят термин из истории искусства (да и там имеющий узкую применимость – исключительно к символизму) на другую область. Затем говорится о разрыве преемственности философской традиции в России после 1922 г., о том, что философия в Советском Союзе всячески подавлялась. На самом же деле подавлялась именно религиозная философия, философская мысль как таковая продолжала развиваться. Ещё требует своего осмысления опыт советского марксизма, который вовсе нельзя сводить только к официальной идеологии, но и за пределами ортодоксального направления продолжало развиваться философское творчество: М.М. Бахтин, Тартусско-Московская школа (которая прочему-то была отнесена к ведомству филологии), А.Ф. Лосев и пр. Стереотипны также представления об исключительно антропологической, историсофской, нравственной, литературоцентрической и пр. направленности отечественной философии. Итак, нам требуется осознание нашей российской традиции философии в её целостности. В конце докладчик отметил, что для отечественной мысли характерен своеобразный способ решения проблем, и привёл мысль С. Булгакова о русской философии как о реально существующем духовном организме; следовательно, она всегда будет богаче наших представлений о ней.

Данную тему продолжили ещё два участника: д.ф.н., проф. М.Н. Громов и к.ф.н., доц. О. Назарова. М.Н. Громов предложил историкам философии обратить пристальное внимание на методологию источниковедения, наработанную историками, чтобы не получалось, что философы возьмут с полки, прочтут 10 книг и напишут 11-ю, изложив в ней то, что поняли в изучаемом авторе. Необходима аутентичная интерпретация, а не выуживание того, что отвечает своей собственной концепции. Необходимо привлекать содержательный, а не формальный принцип (иначе получится, что Ю.М. Лотман – только литературовед). Необходима не выборочная интерпретация, а привлечение всего массива возможных источников. Последние надо интерпретировать не из себя, а в контексте той эпохи, чьим порождением они являются. Чтобы понять текст, надо понять состояние того, кто его писал, и чем больше он дистанцирован от нас, тем большими должны быть наши интерпретационные усилия. Никогда нельзя произвольно, без обоснования утверждать начало какой-то философской тра-

диции, например, начинать русскую мысль с XVIII века, или с первой половины XIX, с П. Чаадаева, или с В. Соловьёва – никакой профессиональный историк или филолог так не поступили бы. Наконец, философскими источниками могут быть не только печатные тексты, а любые артефакты, как вербальные, так и невербальные. Например, традиция софийности нашла своё обоснование не только в текстах С. Булгакова, она существовала на Руси всегда, начиная со времени её христианизации, и тут источниками могут служить Софийские соборы. Последний тезис автора вызвал недоумение у других участников: не растворяется ли в таком случае сам предмет истории философии в море культурных практик? В ответ М. Громов ещё раз указал на то, что проблемами источниковедения давно специально занимаются профессиональные историки, они прорабатывают вопрос корпуса источников и взаимоотношений между народными артефактами, и философам надо у них во многом учиться.

О. Назарова говорила о стереотипном понимании актуальности и значимости философии. Предположим, начала она, что критериями тут будет количество последователей и наличие научной школы, но в философии они могут не работать: например, после 1922 г. религиозная философия в СССР была запрещена, и что же, надо будет сделать вывод о незначительности этой традиции в России? Следующий стереотип состоит в подчинённости отечественной мысли по отношению к западноевропейской: например, С.Л. Франк переписывался с Э. Гуссерлем, и на этом основании его причисляют к феноменологам, хотя и недостаточно значимым, ибо отсутствует материал о влиянии его философии на Гуссерля. Вместо этого О. Назарова предложила изучать духовное родство фундаментальных философских интуиций, и в таком случае можно отнести к похожим направлениям мыслителей, даже никак не общавшихся друг с другом. Того же Франка можно сравнивать с религиозно-метафизической традицией в той же феноменологии или с неотоцизмом. В ходе обсуждения Н.В. Мотрошилова высказала замечание о том, что С. Франк ещё глубже, чем представила докладчик: например, в «Душе человека» он предвосхитил некоторые идеи «Бытия и времени» М. Хайдеггера, поэтому между российской и западноевропейской традициями могут обнаруживаться очень тонкие связи, противопоставлять же их, относя Франка только к религиозно-метафизическому направлению мысли, нельзя.

После перерыва выступал крупнейший в ИФ РАН специалист по античной философии д.ф.н., проф. А.В. Лебедев, основным мотивом доклада которого стал призыв «избавиться от досократиков». В 1903 г. в Берлине, говорил он, Дильс издал «Фрагменты досократиков», а в 1934 г. В. Кранц, ученик Дильса, придал им структуру: предфилософы, фрагменты греческих философов VI–V в.в. и софисты. Дильс включил во «Фрагменты» и математиков, и сицилийских врачей, и поэтов, и архитекторов, скульпторов, мистиков-прорицателей и пр. Почему их вообще отнесли к единой категории? Почему софисты, современники Сократа, были названы досократиками? Ведь Демокрит, к примеру, был на 10 лет моложе Сократа и пережил его, а последователи Демокрита жили уже в эллинистическую эпоху. Следует ли отсюда, что Сократ «додемокритик»? Дело в том, что этот термин во многом обязан недоразумению и происходит из немецкого, а вовсе не из греческого языка: «vorsokratische» означает чисто временное предшествование, а «vorsokratischer» – «до *последователей*» Сократа, «досократический». При переводе сборника «Фрагменты досократиков» (1904) произошло превращение предшественников Сократа в какую-то химерическую

целостную школу. На самом деле в тот временной период существовало несколько школ, и все основные философские дискуссии, известные нам из последующих веков, в них уже присутствовали: так, ионийцы были монистами, сенсуалистами, утверждали телесную природу души, были демократами в политических убеждениях, а италийцы (Пифагор и его последователи) – дуалистами, радикальными рационалистами, утверждавшими иноприродность души, аристократами в политических ориентирах. Вообще, в отношении предшествовавшей Сократу философии существует много мифов: нищезанский миф о трагической эпохе; позитивистский миф о периоде, предшествовавшем метафизике; психоаналитический миф; миф Хайдеггера. Необходимо вместо этого говорить о ранних греческих философах, или о греческих философах эпохи архаики, ранней классики и высокой классики, проводя периодизацию на основании истории культуры и общества.

Последние два выступления были более специализированными и затрагивали конкретные проблемы античной философии. Д.ф.н, проф. Е.В. Афонасин из Новосибирска предложил переосмыслить истоки гностицизма. Он выступил против универсального определения гностицизма как ереси, возникшей из смеси христианства, иудаизма и многочисленных ближневосточных религий. Это течение, настаивал он, было настолько разнообразным, что его нельзя превращать во что-то целостное. Гностицизм был не обязательно дуалистичным в онтологическом отношении, не обязательно связан с конкретными философскими школами или духовными учениями, невозможно чётко установить момент его происхождения, спорен вопрос о взаимоотношениях с христианством, ибо до III века христианство не слишком отличалось от небольшой, внешне напоминавшей гностическую общины. Были некие неформальные, сильно разобщённые сообщества со своими философскими, религиозными и гадательными практиками; Василид и Валентин были не авторами, а комментаторами текстов. Стереотип относительно гностицизма как разветвлённой гидры, из которой вышло множество школ противников христианства, и уж тем более относительно восточной и западной «школ» гнозиса появился в ходе полемики христиан (в условиях организационного и идейного оформления церкви) со всеми, кто этому процессу препятствовал.

Завершила Круглый стол д.ф.н., проф. М.М. Шахнович (философский факультет СПбГУ). Она говорила об истории греческой философии в гендерном аспекте, в частности, сообщила о существовании международной сети женщин-философов под эгидой ЮНЕСКО, называющих себя школой «историко-философской феминологии». Учёные из этого сообщества изучали социальные роли женщин в античности, проблему воспитания и образования девушек, критиковали Платона и Аристотеля (Сенти Фрилат, «Феминистская интерпретация философии», 2001). М.М. Шахнович отметила, что известны женщины-философы во всех основных школах античности: пифагорействе, эпикурействе, стоицизме. Хотят ли того некоторые или не хотят, но женщины сыграли важную роль в философской традиции древности.

По результатам круглого стола планируется издать сборник статей. Поскольку практически все докладчики отмечали, что им удалось озвучить лишь часть своего текста, то данный обзор можно понимать как развёрнутую аннотацию к этому коллективному труду, который, несомненно, заинтересует нашу философскую общественность.



Во второй половине дня, 18 ноября Юрген Хабермас читал лекцию «От картин мира – к жизненному миру» в МГУ им. Ломоносова. Лекция состояла из трёх частей: в первой он предложил теорию жизненного мира, причём специалисту по его философии было понятно, что эти воззрения Хабермаса постоянно развиваются; во второй части он говорил о когнитивных сдвигах, которые привели к разрушению мифологического мировоззрения и формированию естественнонаучной картины мира, а в третьей части попытался обрисовать методологию, которая позволила бы описать жизненный мир как целостность, не объективируя его.

Наше миропонимание, начал он, не всегда может быть выражено в научных теориях, оно может представлять собой описание нашей картины мира. Последнюю мы как члены определённого сообщества разделяем с другими членами, и миропонимание, хотя каждый из нас и даёт картине мира неповторимо-индивидуальное выражение, всегда интересубъективно. Философия позволяет узнать, что означает прирост мирового знания для каждого *из нас*. Далее Хабермас отождествил картину мира с жизненным миром (точнее, с его определённым аспектом) и отметил, что это – интуитивно сопровождающий нас горизонт опыта, фон переживаний, вытекающий из нашей вовлечённости в конкретные жизненные ситуации. Когда мы начинаем обсуждать что-то из этих коллективно разделяемых самоочевидностей, то мы можем занять по отношению к ним позицию дистанцированности, но никогда не объективирования, поскольку иначе мы поставили бы под вопрос нашу коллективную идентичность. Однако именно язык даёт нам уникальную возможность проблематизировать этот коллективный опыт: исполняя иллокутивные акты (выражающиеся в модализации высказываний, например: «Я предупреждаю тебя...»), мы принадлежим к жизненному миру, а в пропозициональном элементе высказывания («что горящее бревно может сорваться»), как в «Теории коммуникативного действия» – С.Ш.) мы устанавливаем отношения к объективному миру. Следовательно, при анализе жизненного мира на месте трансцендентального «я» должна встать интересубъективность, формирующаяся из отношений между говорящими и слушателями. В этом месте Хабермас был (для себя) вполне «традиционен», но дальше было интересно услышать, что в структуру жизненного мира мыслитель теперь включает, помимо коллективного «запаса знаний», общественных норм и коммуницирующих личностей, также растения и животных, сопровождающих человека в повседневности.

Говоря о когнитивных сдвигах, Хабермас назвал их смыслом выделение объективного мира в качестве самостоятельной реальности, существующей и развивающейся по своим законам. Мир при этом теряет интимную близость человеку, ибо последний понял, что на мир нельзя воздействовать коммуникативным путём. Первым сдвигом было появление в эпоху «осевого времени» религиозно-мифологической картины мира с фундаментальной идеей единой духовной сущности бытия. В результате происходящее в мире оказалось обособленным от мира в целом, сущность была отделена от явления, а повседневный мир профанизирован как простая область явлений. Однако в идеале праведной жизни теологические картины мира ещё сохраняли тесную связь теории и практики, связывали верховный дух с повседневностью (например, в идее Промысла Божьего) и сохраняли от жизненного мира претензию на безошибочность, что привело к огромным проблемам во взаимоотношениях различных религиозных сообществ. В средневековой Европе в математике и натурфилософии постепенно накапливались «диссонирующие опыты», в XII–XIII вв. появился

дискурс веры и знания. Но подлинный скачок произошёл на заре Нового времени, когда натурфилософия окончательно отделилась от теологии, физический мир предстал как целое, отличное от коммуникативного опыта обращения с миром в повседневной жизни. Теперь, после многовекового развития науки, объективный мир максимально очищен от проекций жизненного мира, а последний прячется за познающим субъектом, стремящемся представить мир как целое. Но ментально он понимает себя только в осуществлении своих духовных актов; следовательно, фундаментом субъекта становится именно самосознающее «я». Однако как же последнее согласовать с объективизированным образом знания?

Это, по мнению Хабермаса, проделал Кант, который установил трансцендентальную связь познающего субъекта с миром благодаря его свободе, что и выводило морально действующего из-под научного объективирования. Именно жизненный мир можно выбрать в качестве ключа к осмыслению свободной воли субъекта. Долженствование нельзя свести ни к требованию природы человека, ни к психическим состояниям субъекта (желаниям, неудовлетворённости и пр.). Благодаря кантовской методологии, которая впоследствии, в конце XIX века, была развита в «науках о духе», мы научились объективировать повседневный мир, стремясь к беспристрастному описанию нашей картины мира и повседневных событий, что привело к детрансцендентализации нашей собственной позиции (в том смысле, что она перестаёт быть для нас абсолютной). Мы можем строить целостное знание о жизненном мире именно через анализ языка, который необходимо понимать *прагматически*, то есть как медиум коммуникативной практики разрешения разногласий, достижения взаимопонимания. Посредством движения к взаимопониманию мы можем дополнять наше сознание всё более глубокими слоями рефлексивности и тем самым осуществлять коллективное обучение, совместно двигаться к истине.

Конечно, это только аннотация лекции Хабермаса, поскольку по её результатам планируется выход в свет отдельной книги; кроме этого, после лекции немецкому мыслителю были заданы вопросы, лишь на часть из которых он успел дать ответ.

Данное мероприятие было очень полезным: произошёл обмен духовным опытом между различными мыслителями, были установлены и актуализированы многочисленные контакты между ними. А предложенный обзор представляет собой лишь попытку представить это мероприятие в его целостности со стороны участника.