

## СТАТЬИ И ЭССЕ

Светлана Джакупова\*

### К реконструкции понятия коммуникации в социологии Ю.Хабермаса: метатеоретические основания

**Аннотация.** Статья посвящена некоторым аспектам концепции коммуникации Ю. Хабермаса, обсуждается возможность ее применимости в качестве теоретического ресурса для исследования социального взаимодействия. Особенность данной теории в том, что она основана на трансцендентально-герменевтическом представлении о языке (К.-О. Апель), когда язык рассматривается как условие возможности взаимодействия и понимания. Автор рассматривает теоретические следствия этого представления, обращаясь к вопросу о месте в теории категории пространства. Показано также, что обоснование возможности понимания через универсальность языковой компетенции входит в противоречие с представлением о понимании, сформированном в рамках интерпретативной традиции (А. Шюц). В заключение формулируется принципиальное отличие подхода к коммуникации, основанного на универсальных стандартах рациональности, и подхода, основанного на представлении о культурных образцах.

**Ключевые слова.** Коммуникация, коммуникативное действие, универсальная прагматика, коммуникативная компетенция, понимание, жизненный мир, универсальность, трансцендентальная языковая игра, дистанция, ситуация *лицом-к-лицу*, культурный образец, этика дискурса.

Понятие коммуникации с некоторых пор является одним из самых популярных в социологии. А если к нему добавить еще и характеристику «массовая», то и без того обширное проблемное поле становится практически беспредельным. Потому вопрос, сформулированный Томасом Лукманом в 1980 году, актуален и по сей день: «Сегодня почти все можно назвать коммуникацией. Поэтому возникает вопрос — означает ли это понятие еще что-нибудь?» [2, с. 3].

В социологической теории существуют различные исследовательские перспективы, в рамках которых рассматриваются проблемы социальной коммуникации и по-разному концептуализируются такие ее «составляющие», как язык и пространство. Одна из теоретических возможностей — рассматривать пространство как условие коммуникации, тогда язык становится средством. Мы хотели бы остановиться на другом возможном решении, а именно — когда язык рассматривается в качестве *условия возможности* социального взаимодействия. Речь пойдет о теории коммуникации Юргена Хабермаса; мы покажем, какие последствия для теории коммуникации будет иметь подобное понимание языка, через обсуждение вопроса о том, какое место в такой теории может быть отведено пространству. Далее мы затронем вопрос о возможности взаимопонимания, покажем, как обосновывается эта возможность в теории коммуникации Хабермаса и как это обоснование соотносится с представлением о понимании, разработанным в интерпретативной традиции (на примере понятия «культурный образец» А.Шюца). В заключение нами будут сделаны предположения о сфере применимости данной теории коммуникации, исходя из ее метатеоретических оснований.

Хабермас разрабатывает теорию коммуникации как теорию социального взаимодействия, используя социологическое понятие действия. Уже в статье «Что такое универсальная прагматика?» (1976) [15] Хабермас говорит не просто о коммуникации, а о *коммуникативном действии* как о фундаментальном типе социального действия. В дальнейшем это понятие становится одним из центральных для хабермасовской теории коммуникации: в двухтомнике «Теория коммуникативного действия» (1981) [14] Хабермас дает следующее «предварительное определение» коммуникативного действия: это *взаимодействие* как минимум двух способных говорить и действовать субъектов, вступающих в межличностные отношения; они ищут *взаимопонимания* относительно ситуации действия с целью координирования своих планов действия, а следовательно, и своих действий. При этом в процессе (взаимной) *интерпретации* должна происходить выработка таких определений

---

\* Джакупова Светлана Сатыбалдиевна — аспирант кафедры социологии МГИМО (У) МИД РФ.

© Джакупова С., 2009.

© Центр фундаментальной социологии, 2009.

ситуации, которые могли бы привести к *согласию* (*consensus*) [6, с. 11]. В такой модели коммуникации язык получает определяющее значение: в самом деле, ведь речь идет именно о выработке определений ситуации, и языковое взаимодействие является необходимым условием взаимной интерпретации участников взаимодействия, а значит, и необходимым условием достижения взаимопонимания и согласия.

Что же лежит в основе принципиальной возможности взаимопонимания? *Универсальность коммуникативной компетенции*; то есть представление о том, что все люди обладают некоторыми способностями, благодаря которым они определенным образом выстраивают языковую коммуникацию; реконструкция этой компетенции и есть задача универсальной (формальной) прагматики. Вводя понятие коммуникативной компетенции, Хабермас опирается на идеи Н.Хомского, в частности, на его представление о том, что языковая способность человека обусловлена наличием ментальных структур, которые являются врожденными. Согласно Хомскому, существуют некие «универсальные условия», определяющие форму любого человеческого языка; это «биологически необходимые универсалии, свойства, носящие универсальный характер, в силу того что они определяются нашей врожденной языковой способностью, компонентом биологического наследия вида» [9, с. 22]. Усвоение языка рассматривается как переход от «начального когнитивного состояния», т.е. состояния мышления при рождении (описываемого у Хомского *универсальной грамматикой*), к «конкретному стабильному состоянию», соответствующему знанию родного языка<sup>1</sup>. Хабермасу столь сильная позиция не нужна, для его рассуждения достаточно принципиального наличия у человека универсальных компетенций, пусть и приобретенных<sup>2</sup> [15, р. 20]. Впрочем, аналогия здесь не полная: понятие языковой компетенции у Хомского противопоставляется понятию *исполнения* (*performance*), то есть способности говорящего использовать высказывания в процессе взаимодействия. Предметом универсальной прагматики является именно эта, последняя; ее Хабермас и называет коммуникативной компетенцией.

Итак, коммуникативная компетенция — это способность определенным образом выстраивать диалогическое взаимодействие. Вступив в коммуникацию, совершая коммуникативное действие, говорящие, произнося высказывание, устанавливают определенные отношения между этим высказыванием и *объективным, субъективным и социальным мирами*. Иными словами, выдвигают определенные *притязания на значимость* (*validity claims*): *внятность* (*comprehensibility*) (соответствует тому, что Хомский называл языковой компетенцией), *истинность* (соответствие содержания высказывания положению вещей в объективном мире), *искренность* (соответствие субъективному миру говорящего), *нормативность* (*rightness*) (соответствие миру социальных норм). Говорящие также способны аргументированно подтверждать либо отклонять притязания на значимость собеседника [6, с. 23; 15, р. 27-28, 68]. В результате такого взаимодействия говорящие достигают взаимопонимания и приходят к согласию. Естественно, существуют другие варианты развития ситуации взаимодействия: взаимопонимание, а значит, и согласие достигаются далеко не в каждом акте коммуникации. Взаимопонимание может так и не быть достигнуто, и в этом случае осуществляется либо переход на другой *уровень взаимодействия* (*дискурсивный*, на котором происходит диалогическая рефлексия относительно социальных норм), либо переход от коммуникативного к *стратегическому действию*, либо прерывание коммуникации [15, с. 4]. Таким образом, достижение полного взаимопонимания и согласия характеризуют так называемую *идеальную речевую ситуацию*, нечто вроде универсальной модели коммуникации.

Если идеей коммуникативных компетенций Хабермас обязан Хомскому, то идеей их культурной *универсальности* — К.-О. Апелю. Именно он разработал то *трансцендентально-герменевтическое понятие языка*, которое лежит в основе теории коммуникации Хабермаса. Язык в этом случае рассматривается как трансцендентальная величина в кантовском смысле, то есть как «условие возможности диалогического взаимопонимания и понимания самого себя, а благодаря

<sup>1</sup> В данном случае мы цитируем сравнительно позднюю книгу Хомского «О природе и языке» (2002), однако изложение той же точки зрения относительно усвоения языка можно найти и в «Картезианской лингвистике» (1966) [8, с. 122-123]; это подтверждает, что взгляды Хомского на столь фундаментальные вопросы существенно не менялись.

<sup>2</sup> Необходимо отличать хабермасовскую точку зрения от представления о том, что языковые способности — это нечто, соответствующее «природе человека» (релятивизм, экзистенциализм и т.д.); у Хабермаса речь идет именно о том, что все, что обнаруживается в человеческой культуре как ее универсальные черты, объясняется рациональной инфраструктурой человеческого языка, познания и действия, то есть самой культурой [7, с. 38].

этому — понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия (курсив мой. — С.Д.)» [1, с. 205].

Апель полагает, вопреки тезису Витгенштейна об отсутствии у неограниченного количества языковых игр некой сквозной основной черты, что «*общность* всех языковых игр в действительности состоит в том, что с изучением *определенного* языка — и, соответственно, с успешной социализацией в *определенной* «форме жизни», «сплетенной» с употреблением языка, — одновременно изучается нечто вроде языковой игры *как таковой* (или человеческой формы жизни *как таковой*), а именно одновременно в принципе приобретается *компетенция* в рефлексии относительно собственного языка (или формы жизни) и в *коммуникации* со всеми другими языковыми играми (курсив автора. — С.Д.)» [1, с. 212]. Иными словами, существуют некие универсальные характеристики языковой игры как таковой; более того, предполагается возможность знания этих характеристик участниками коммуникации, причем речь идет не только и не столько о *знании-что*, а о *знании-как*. В терминах Витгенштейна это — следование правилам; в терминах Хабермаса и Апеля — коммуникативная компетенция.

Далее Апель приходит к понятию идеальной языковой игры идеального коммуникативного сообщества, как к контрольной инстанции следования людей правилам. Эта идеальная языковая игра предполагается как условие возможности и значимости образа действия участника коммуникации как осмысленного. Такую языковую игру Апель предлагает называть «*трансцендентальной языковой игрой*» [1, с. 212]. Таким образом, коммуникативная компетенция, по Апелю, не имеет внеязыкового характера, а репрезентирует «трансцендентальную языковую игру», усваиваемую одновременно с изучением языка.

Попытка Хабермаса создать универсальную прагматику, которая занимается реконструкцией коммуникативной компетенции, в определенном смысле является продолжением кантианской исследовательской программы. Однако Хабермас, как и Апель, придерживается более «слабой» версии априоризма: «Если мы обнаруживаем одну и ту же имплицитную понятийную структуру в основе любого связного опыта, мы можем считать эту базовую понятийную систему возможного опыта трансцендентальной» [15, р. 21]. Это значит, что трансцендентальное исследование может теперь основываться на компетенциях познающего субъекта, способного судить о том, какой опыт можно назвать связным.

Таким образом, универсальная прагматика не является трансцендентальным исследованием в том смысле, что она не противопоставляется однозначно эмпирическому типу исследования. Вместо кантовского различения трансцендентального и эмпирического методов Хабермас использует собственное различение реконструирующих и эмпирико-аналитических методов; первые занимаются реконструкцией глубинных структур, компетенций, благодаря которым «порождаются» наблюдаемые вещи, а вторые — исследуют собственно эмпирическое. В отличие от трансцендентального метода, основанного на априорных знаниях, реконструирующий использует также и знание апостериорное [15, р. 24-25].

Тем не менее можно рассматривать теорию коммуникации Хабермаса как развитие идеи Апеля о «трансцендентальной языковой игре», а значит, о языке как об условии возможности взаимодействия, при помощи понятий универсальной коммуникативной компетенции и коммуникативного действия. Такой угол зрения не обязательно подразумевает сведение взаимодействия к речевой коммуникации: все зависит от того, что здесь считать речевым (языковым). Еще раз уточним: когда Хабермас говорит о том, что коммуникативное действие не сводится к речевому акту, он имеет в виду то, что кроме претензии на внятность, соответствующей так называемой языковой компетенции (и в смысле Апеля и Хабермаса, т.е. противопоставленной коммуникативной компетенции; и в смысле Хомского, т.е. противопоставленной исполнению — *performance*), говорящий выдвигает также претензии на истинность, искренность и нормативность. Когда мы говорим, что язык лежит в основе теории коммуникации Хабермаса и что социальное взаимодействие, таким образом, сводится к языковому, мы имеем в виду язык в широком, или «трансцендентально-герменевтическом» смысле, а именно те прагматические компетенции, которые делают возможными коммуникацию, «трансцендентальную языковую игру». В этом смысле прав Апель, полагаящий, что коммуникативная компетенция не может быть внеязыковой [1, с. 216]; это более чем верно, если исходить из трансцендентального, прагматического понимания языка.

Перейдем к рассмотрению теоретических следствий из концепции коммуникации, в основе которой лежит трансцендентально-герменевтическое понимание языка. Проблема кроется в том, что рассуждение об условиях возможности коммуникации, не вызывающее вопросов на уровне

метатеории, довольно плохо переносится в плоскость собственно социологического теоретизирования: теоретико-социологические построения, которые производит Хабермас, неизбежно наследуют характеристики исходных философских и социально-философских ресурсов.

Покажем, к каким следствиям приводят рассмотренные нами метатеоретические основания теории коммуникации. Для этого рассмотрим, какое место в этой теории занимает *пространство*. Для начала сосредоточимся на таком аспекте «пространственности», как *дистанция*.

Пространство как дистанция между участниками взаимодействия встроено во многие социологические теории взаимодействия, начиная с классических. Например, по Зиммелю, при увеличении расстояния между участниками взаимодействия чувственность теряет значение; то есть на близком расстоянии для взаимодействия важно все, что человек воспринимает о «Другом» при помощи зрения, слуха, обоняния и полового чувства; на более далеком — уже все это не важно (см. [4, с. 71]).

Для Хабермаса не существует разницы, на каком расстоянии находятся участники взаимодействия: основное его содержание — передача оформленных языковым образом смыслов, взаимное выдвижение притязаний на значимость. Рассмотрим случай малой дистанции, или пространственной близости участников взаимодействия. Так как основой коммуникации является произнесение высказываний и связанное с ним выдвижение притязаний на значимость, то тогда в принципе неважно, находится ли собеседник в манипулятивной зоне, в пределах моей досягаемости, или же за этими пределами. Соответственно, при помощи этого концептуального аппарата невозможно описывать смыслы, возникающие и передающиеся благодаря тому, что участники коммуникации находятся в ситуации взаимодействия *лицом-к-лицу* (*face-to-face situation*)<sup>3</sup>.

Чтобы проиллюстрировать это, обратимся к такому аспекту пространственной проблематики, как *телесность*. В хабермасовской модели коммуникации телесность участников взаимодействия практически исключается из рассмотрения. Конечно, у человека есть тело, и он, к примеру, совершает определенные телесные движения. Они рассматриваются как элемент действия, но не действие; совершая действие, действующий субъект со-осуществляет вместе с ним и некие телесные движения, которые, кроме некоторых специфических случаев (обучение произнесению звука, например), не являются самостоятельным действием. Сходным статусом обладают и операции, которые входят в состав действия, но не затрагивают мир: «Правила операций не имеют объяснительной силы; ибо следование им не означает — как в случае следования правилам действий, — что действующий субъект устанавливает отношение к чему-то в мире и ориентируется при этом на притязания на значимость, связанные с мотивирующими действия причинами» [6, с. 22]. То есть ни телесные движения, ни операции не являются осмысленными, а значит, не играют существенной роли в рамках коммуникативного действия.

Однако зачастую и то, что говорящий делает ненамеренно (движение, жест, поза и т.д.), может быть осмыслено интерпретатором и определенным образом истолковано. Согласно А.Шюцу, существуют такие элементы интерпретируемой области, которые, в отличие, например, от произносимых слов, не являются спланированными с точки зрения говорящего, и тем не менее они тоже включены в интерпретацию. Максимально широкий спектр возможностей для интерпретации таких неспланированных элементов предоставляет как раз ситуация коммуникации *лицом-к-лицу*, или, по выражению Т.Лукмана, «конкретная intersубъективность» [2, с. 3]. Самые очевидные примеры<sup>4</sup> таких неспланированных элементов — телесные движения, или экспрессии: именно «общность пространства позволяет партнеру схватывать телесные экспрессии другого не просто как события во внешнем мире, а как факторы самого процесса коммуникации» [10, с. 414].

<sup>3</sup> Ситуация *лицом-к-лицу*, или отношение *лицом-к-лицу*: термин был впервые введен Ч.Х.Кули. В данном тексте мы употребляем его, вслед за А.Шюцем, в значении особого intersубъективного отношения, в котором оба партнера разделяют общее время и пространство, чувственно воспринимают друг друга [11, с. 484]. Это отношение, по Шюцу, является самым главным из измерений социального мира; помимо него есть мир в моей реальной досягаемости, мир в моей потенциальной досягаемости, мир моих современников, мир предшественников, мир преемников. Однако во всех измерениях социального мира, за исключением отношения *лицом-к-лицу*, возможно только частичное схватывание другого, а именно схватывание его поведения как типичного. И только в отношении *лицом-к-лицу* возможно схватывание других как уникальных индивидов [11, с. 487-488].

<sup>4</sup> Мы говорим здесь «самые очевидные», так как можно ведь вообразить и другие, менее наглядные неспланированные элементы коммуникации, которые истолковываются интерпретатором. Особенно это показательно в ситуации квазисинхронной коммуникации (например, чтение письма, книги, просмотр фильма), когда у слушателя нет возможности тут же проверить правильность своего толкования.

Однако для Хабермаса что на близком, что на далеком расстоянии содержание взаимодействия одно и то же — выдвижение притязаний на значимость, их признание или опровержение, осуществляемое при помощи языка. В этом смысле мы можем сказать, что пространство как дистанция нерелевантно для коммуникации. Естественно, Хабермас не может вообще исключить пространство из рассуждения, ведь так или иначе участники коммуникации, вернее, их тела, находятся в пространстве. Речь идет о том, что пространство, в данном случае дистанция между участниками, не является значимой для содержания коммуникации или взаимодействия, то есть не влияет на него существенным образом. Коммуникация, как мы увидим далее, «продолжается» и при сколь угодно большом увеличении дистанции.

Помимо того факта, что концептуальный аппарат теории коммуникации Хабермаса остается нечувствительным к явлениям, характерным для взаимодействия *лицом-к-лицу*, ситуации соприкосновения в пространстве, надо отметить еще одно небезынтересное следствие из нечувствительности этой теории к дистанции между участниками взаимодействия. Если выше речь шла о ситуации пространственной близости участников взаимодействия, то теперь рассмотрим, к каким следствиям приводит возможность сколь угодно большая удаленность друг от друга.

Речь идет о возможном расширении пространства взаимодействия, в результате чего возникает «мировое сообщество» [14, с. 123]. Характерно, что у Хабермаса с увеличением дистанции происходит не ослабление социальных связей (Зиммель), а расширение контекстов взаимодействия. Это возможно, если дистанция между участниками процесса коммуникации не оказывает влияния на сам этот процесс. Напрашивается следующий шаг: если считать, что процесс коммуникации не зависит от дистанции между участниками, то нужно допустить использование в процессе коммуникации технических средств, которые делают коммуникацию возможной<sup>5</sup>.

Отвлечемся от проблематики дистанции и вернемся к рассуждению о том, что в основе любой коммуникации лежит представление о «трансцендентальной языковой игре». Напомним, что взаимопонимание в этом случае обеспечивается наличием у участников взаимодействия универсальной коммуникативной компетенции. Основываясь на идее универсальности коммуникативной компетенции, можно прийти к выводу о принципиальной возможности *полного взаимопонимания* между участниками взаимодействия. Эту позицию можно описать так: «не то, *как* и *что* мы говорим, а то, что *мы говорим*, является необходимым и достаточным условием возможности взаимопонимания» [3, с. 154].

Нужно отметить, что существует принципиальная разница между позицией, когда мы считаем принципиально возможным полное взаимопонимание, которое, однако, по каким-то причинам в данный момент не может быть достигнуто (этой позиции придерживается Хабермас), и позицией, в соответствии с которой подвергается сомнению сама возможность его достижения.

Рассмотрим сначала случай, когда речь идет о взаимодействии внутри социальной группы, у членов которой есть общие фоновые знания, так как они разделяют общую форму жизни. Здесь возможность полного взаимопонимания представляется более очевидной, хотя и не бесспорной: существует точка зрения (Ф.Маутнер), согласно которой *понимание всегда ограничено «индивидуальной ситуацией»* человека. Речь идет о том, что на процессы интерпретации оказывает влияние не только прагматический контекст речи, но и индивидуальный опыт говорящих, их мотивы и интересы. Согласно этой точке зрения, образование значений связано с интенциями говорящих: «Мы отгадываем смысл слов — правильно или ложно — в зависимости от нашего опыта, мы отгадываем смысл деятельности — правильно или ложно — в зависимости от нашего понятия целесообразности и нашего интереса...» (цит. по [3, с. 155]). Проще говоря, бесполезно с голодным человеком беседовать о проблемах моральной философии, или с не имеющим специального образования — о проблемах нелинейной оптики. В последнем случае индивидуальный опыт слушающего будет недостаточен, в первом — интересы слушающего будут лежать в иной плоскости. Довольно точно такую ситуацию «коммуникативного провала» описал С.Довлатов: «Бывает, пытаешься что-то объяснить женщине, а ей противен сам звук твоего голоса».

Таким образом, принципиальная ограниченность возможности понимания может быть обоснована при помощи иного представления о человеческом разуме, его универсальных

<sup>5</sup> В рамках данной статьи мы не можем подробнее останавливаться на вопросе о том, что представляет собой комбинация «человек + техническое средство» в процессе коммуникации, отметим лишь важность этого вопроса для теории коммуникации вообще.

особенностях. Однако для нашего изложения аргументация, не чуждая «психологизма», будучи интересной сама по себе, не может играть решающей роли. Поэтому перейдем к рассмотрению взаимодействия между членами различных социальных групп. В логике Хабермаса даже такое понимание выглядит достижимым: если предпосылкой взаимопонимания, а значит, и коммуникации, являются некие универсальные коммуникативные компетенции, не привязанные к конкретному языку, или форме жизни, или культуре, то это означает, что возможно полное освоение любого языка, формы жизни или «культурного образца»<sup>6</sup> любой другой группы.

Однако так ли просто преодолеть «относительно естественное мировоззрение»? По Хабермасу, такое преодоление происходит по достижении индивидом определенного уровня развития: переход от подчинения авторитетам, выполнения социальных ролей и подчинения системе норм к постконвенциональному типу действия и, далее, процедуре обоснования норм (уровень дискурса) неизбежен [5, с. 248-250]. Уже с переходом на постконвенциональную ступень взаимодействия человек «преодолевает наивность повседневной практики. Он покидает данный ему от природы социальный мир <...> для участника дискурса блекнет актуальность взаимосвязи опыта; в не меньшей степени <...> блекнет для него и нормативный характер существующих порядков» [5, с. 242]. Когда это происходит, то лишившиеся своей почвы нормативные системы нуждаются в другом основании; нормы действия подчиняются нормам более высокого уровня — принципам, действенность же (в отличие от социальной значимости, достаточной на предшествующих ступенях развития) теперь обладают только нормы, прошедшие проверку дискурсивного оправдания [5, с. 244]. Таким образом, на уровне дискурса происходит подтверждение действительности норм, основанное на рациональной процедуре.

Обратимся теперь к рассуждению Шюца об освоении культурного образца социальной группы «чужаком». При столкновении с новой социальной средой чужак начинает интерпретировать ее в категориях своего привычного мышления. Очень скоро он обнаруживает ее неадекватность для данного окружения, и начинается освоение культурного образца другой группы. Но все равно этот процесс не приводит к полному его освоению: сближающийся с новой средой человек «переводит» элементы чужого культурного образца в элементы своего; если такие соответствия удастся выстроить, то новый опыт приобретает связность и может быть использован в действии [12, с. 541-542]. И только когда накапливается определенный запас знаний из нового культурного образца, возможно его принятие в качестве схемы собственного выражения. Причем чужаку необходимо эксплицитное знание элементов культурного образца («он должен выяснить не только их *что*, но и *почему*»), в отличие от членов этой группы, которые не обладают эксплицитным знанием этих элементов, а принимают их на веру [12, с. 545]. Та схема интерпретации, которую чужак создает, сближаясь с группой, соответственно, отличается от культурного образца членов группы; Шюц формулирует это различие в терминах системы релевантностей. Так или иначе, схема интерпретации чужака не дает устойчивого результата, а нуждается в постоянной проверке опытом.

Итак, Хабермас полагает, что на определенном этапе развития общества каждый индивид должен быть способен отнестись к культурному образцу своей группы как к чуждому, сформулировать эксплицитное знание (знание *почему*) всех его элементов и пересмотреть их «пригодность» для использования. Действенность такого отрефлектированного культурного образца будет обосновываться рационально-дискурсивной процедурой его принятия (см. выше). Условием возможности этой процедуры является универсальность коммуникативной компетенции.

Используя рассуждение Шюца, можно по-иному взглянуть на те же процессы: тогда это будет выглядеть как переход к другому культурному образцу, элементы которого можно освоить только в виде эксплицированного знания, причем в данном случае переход к другому образцу осуществляет целая группа. Прodelывается ли подобная процедура освоения каждым индивидом, или, условно говоря, одним поколением, и тогда для следующего поколения эти элементы опять оказываются в сфере того знания, которое принимается на веру? Является ли этот процесс переходом всего человечества к единому культурному образцу, если такое вообще возможно? Подобные вопросы не раз попадали в сферу внимания критиков теории Хабермаса. Дж.Александр, например, оспаривает правомерность введения универсального стандарта рациональности: рациональность — это не просто способность человека к рациональному аргументу, это, скорее, культурный код/система обозначения

<sup>6</sup> А.Шюц использует понятие «культурный образец групповой жизни» для обозначения «всех тех специфических ценностей, институтов и систем ориентации и контроля (таких как народные обычаи, нравы, законы, привычки, традиции, этикет, манеры поведения), которые <...> характеризуют — а может быть, даже конституируют — любую социальную группу в тот или иной момент ее исторического существования» [12, с. 534].

(system of signification). Это означает, что рациональность является культурно-обусловленным феноменом, и осмысленно вести речь, скорее, об «американской рациональности», «маоистской рациональности», «рациональности французских левых» и т.д. [13, р. 72], каждая из которых определяется элементами конкретных культурных образцов. Таким образом, универсалистский пафос теории коммуникации Хабермаса, столь ценный с точки зрения выстраивания этики как попытка выйти за пределы различных форм релятивизма и иррационализма, вызывает вопросы внутри социологического «цеха».

Обобщим наши результаты. Во-первых, в том, что касается вопроса о пространстве, они наводят на некоторые размышления о совместимости теоретических ресурсов. С одной стороны, если сделанные нами выводы верны, то хабермасовская теория коммуникации несовместима с социологическими теориями, неотъемлемой частью которых является пространство, или, по крайней мере, дистанция как параметр социального взаимодействия, оказывающий на него значимое влияние. С другой стороны, наши рассуждения построены на анализе, скорее, метатеоретических, философских предпосылок теории коммуникации Хабермаса, и вполне возможно, что некоторое несоответствие этих предпосылок представлениям, лежащим в основе других социологических теорий, не является-таки препятствием для продуктивного комбинирования ресурсов этих теорий. Здесь мы можем лишь указать на важность подобных вопросов для социологического теоретизирования.

Во-вторых, обоснование возможности взаимопонимания через универсальность коммуникативной компетенции, предлагаемое теорией коммуникации Хабермаса, при переносе в плоскость социологического теоретизирования тоже оказывается под вопросом. С одной стороны, принятие решений на основе рационального выбора занимает немало места в жизни современного человека и является в некотором смысле универсальной характеристикой поведения. С другой стороны, такой перекося в сторону универсальности обесценивает огромный пласт социологической теории начиная с классиков. Добавим сюда еще и сделанный нами выше в терминах увеличения дистанции вывод о «безграничности» коммуникации, и будут сведены на нет теоретические усилия социологов, традиционно полагающих, что растущее влияние метафоры глобального мирового сообщества еще не отменило значимость национального государства.

Разумеется, Хабермас не ставит перед собой столь «деструктивной» критической задачи. На универсальных основаниях, на основе коммуникативной компетенции он выстраивает, собственно, этику дискурса. Однако не будем забывать о том, что это этическое учение уходит корнями в критическую теорию Франкфуртской школы и может быть рассмотрено как развитие идеи критической теории общества. И вот тут мы подходим к одной важной проблеме. Допустим, что социальная теория Хабермаса, в частности, та ее часть, которая касается формально-прагматической модели жизненного мира и коммуникации, выстроена в духе критической теории. И более того — как социальная деонтология, то есть наука не про то, что есть, а про то, что должно быть. Вопрос тогда в том, как соотносятся такое социально-деонтологическое теоретизирование и социология? На наш взгляд, в рамках социологии может быть поставлен вопрос о том, как именно люди в своем поведении руководствуются своими представлениями о том, что должно быть. Какова природа этих представлений? Являются ли они коллективными или индивидуальными и т.д.

Однако это совершенно не тот угол зрения, под которым видит проблему Хабермас. Коротко говоря, строить модель идеальной коммуникации, основанную на неких универсальных стандартах рациональности, и описывать реальные коммуникации как в той или иной мере от нее отклоняющиеся — это принципиально иная позиция, нежели рассуждение о том, как формируются и функционируют представления о должном той или иной группы.

Итак, если принять позицию, согласно которой универсальные стандарты рациональности не являются основой социальной коммуникации, остается вопрос: где может быть продуктивно применена теория коммуникации, в которую они встроены в виде предпосылок? Ответ напрашивается сам собой: в сферах, которые по определению выстроены по принципу универсальных стандартов рациональности; сюда относится, например, научная коммуникация. Применительно к таким сферам человеческой деятельности вопрос об отклонении коммуникации от идеальной рациональной модели будет, по крайней мере, более осмысленным, чем в сфере социальной коммуникации.

### Литература

1. *Апель К.-О.* Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / Пер. Фурса В.Н. // От Я к Другому: сборник переводов по проблемам intersубъективности, коммуникации, диалога / Под ред. А.А.Михайлова. — Минск: Менск, 1997. С. 200-222.
2. *Лукман Т.* Аспекты теории социальной коммуникации // Социологическое обозрение, 2007. Т. 6. №3. С. 3-20.
3. *Соболева М.* О возможности диалога между культурами // Вопросы философии, 2009. №3. С. 147-157.
4. *Филиппов А.Ф.* Социология пространства. — СПб: Владимир Даль, 2008.
5. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие // Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб.: Наука, 2002. С. 173-286.
6. *Хабермас Ю.* Отношения к миру и рациональные аспекты действия в четырех социологических понятиях действия / Пер. с нем. Т.Тягуновой // Социологическое обозрение, 2008. Т. 7. №1. С. 3-25.
7. *Хабермас Ю.* Реконструктивные и понимающие науки об обществе // Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб.: Наука, 2002. С. 34-53.
8. *Хомский Н.* Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли. — М.: КомКнига, 2005.
9. *Хомский Н.* О природе и языке. — М.: КомКнига, 2005.
10. *Шюц А.* О множественных реальностях // *Шюц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом. — М.: РОССПЭН, 2004. С. 401-455.
11. *Шюц А.* Символ, реальность и общество // *Шюц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом. — М.: РОССПЭН, 2004. С. 456-532.
12. *Шюц А.* Чужак: социально-психологический очерк // *Шюц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом. — М.: РОССПЭН, 2004. С. 533-549.
13. *Alexander J.* Habermas and critical theory: beyond the Marxian dilemma? // Communicative action. Cambridge, Polity Press, 1991. P. 49-73.
14. *Habermas J.* The theory of communicative action. Vol 2. London: Polity press, 1987.
15. *Habermas J.* What is universal pragmatics? // Communication and the evolution of society. Polity Press, 1984. P. 1-68.