КЛАССИКА НАУЧНОЙ МЫСЛИ

В работе известного немецкого философа и социолога XX в. Юргена Хабермаса «Знание и интересы», которую критически проанализировал и прокомментировал профессор Кембриджского университета Дэвид Хэлд, рассмотрены проблемы социальной природы познания, определяемой как совокупность взаимосвязей между познавательной деятельностью и другими формами человеческой активности, а также как наличие в познавательном процессе ряда нементальных структур (практика, коммуникации в различных формах и др.).

В статье Д. Хэлда «Интересы, знание и действие», фрагменты которой представлены ниже, в центре внимания находится эволюция эпистемологии социальной реальности, прослеженная по философской линии Кант – Гегель – Маркс – Хоркхаймер – Адорно – Хабермас, рассмотренная сквозь призму человеческой деятельности по реализации интересов.

Следует отметить, что К. Маркс был первым, кто увидел всю глубину и интегральность вне- и сверхприродного содержания знания и сознательно связал его не со структурой разума и Бога, но с особенностями человеческой деятельности и отношениями между познающими индивидами. Однако, как справедливо замечает Д. Хэлд, мы не находим у Маркса теории этого явления; он ограничился формулировкой отдельных тезисов – свел «практическую деятельность» к труду, «практики» (praxis) к технике (tecne), чего не достаточно для обоснования эпистемологии как социальной теории. Это можно объяснить тем обстоятельством, что в середине XIX в. для этого еще не было подходящих научных и философско-методологических ресурсов.

В социологии науки (К. Мангейм) более подробно показано, как и из чего складывались научные теории. Их компонентами оказались не только правила логики и экспериментальные данные, но и социальные метафоры, фрагменты религиозного и даже мистико-магического мировоззрения, групповые интересы, коммуникативные структуры. Другими словами, было показано, что всякое научное знание неизбежно отягощено предпосылками – экономическими, ценностно-идеологическими, психологическими и т. д.

Отсюда следует необходимость критической рефлексии в познании (особенно в социальном познании). Наука, выполняя множество важных социальных функций, должна выступать, выражаясь словами Гегеля, как

«сознающий себя дух», как «мыслящий себя дух», из чего с неизбежностью следует необходимость рациональной реконструкции, о которой писал К. Поппер, излагая известный принцип «фальсификации» (опровержения), как залог научности теорий и подтверждающий известное положение диалектики, что истина – это процесс.

Публикуя фрагменты статьи Д. Хэлда «Интересы, знание и действия», мы приглашаем читателей нашего журнала задуматься о сложности, противоречивости, многогранности процесса познания, о включенности его в неоднородный изменчивый контекст.

Д. Хэлд

ИНТЕРЕСЫ, ЗНАНИЕ И ДЕЙСТВИЕ
(К критической методологии Юргена Хабермаса)*

Если мы хотим сохранить для человечества идею эмансипации и избежать прогрессивной утопии «дивного нового мира»**, необходимо, считает Хабермас, противостоять влиянию сциентизма в философии и других сферах мышления. «Сциентизм означает... что мы больше не считаем науку лишь одной из форм возможного знания, а скорее, идентифицируем знание с наукой»[1]. Критика сциентизма у Хабермаса направлена на позитивизм, поскольку именно он предоставляет наиболее разработанные версии защиты сциентизма. Несмотря на то что позитивизм сам когда-то возник как критика идеологии (религии, догм, спекулятивной метафизики и т. д.), он становится центральным элементом технократического сознания и ключевым аспектом современной идеологии. При том что рассмотрение этой проблемы Хабермасом напоминает знакомые темы Франкфуртской школы – критику инструментального разума – его анализ оригинален, в частности, в концептуализации взаимосвязи знания и человеческой деятельности. Чтобы представить его позицию, обратимся к нескольким его сочинениям, особенно тем, которые были опубликованы в 60-х. Работа «Знание и интересы»*** является, видимо, наиболее известной и объясняет некоторые ключевые темы в данной области. Однако мы рассмотрим и другие работы, касающиеся взаимосвязи знания, интересов и действия, в том числе «О логике социальных наук».

---

* Печатается по: Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1995. – С. 81–114.

** См. одноименный роман О. Хаксли («Brave New World»).

*** «Знание и интересы» считается одной из самых сложных философских работ XX в., породившей дискуссии (в том числе публичные дебаты Хабермаса с Г.Г. Гадамером и Н. Луманом). Многие идеи этой монографии переосмыслены в последующих трудах Хабермаса.

В работе «Знание и интересы» исследуется «разложение эпистемологии» на протяжении последних двух веков. Со времен Канта, считает Хабермас, эпистемология как критика знания все более ставилась под вопрос.

В результате наука не может быть понята с помощью философии; наука перестала быть лишь одной из категорий знания. Подъем сциентизма проявился в радикальном падении традиционного интереса к критике знания – изучения условий возможного знания наряду с изучением значения знания как такового. Эпистемология все более ограничивалась проверкой вопросов методологии, таким образом, упуская значимость роли эпистемического (познающего) субъекта и рефлексии субъекта относительно своей деятельности[2]. Исчезала ниша для философии, критически рассматривающей знание[3]. С эпистемологической точки зрения попытка оспорить значение или функцию науки была невозможна просто потому, что не было источника знания, который признавался бы независимым по отношению к науке и с помощью которого можно было бы критиковать результаты науки. Как определил Хабермас, «значение знания само становится иррациональным – во имя строгого знания»[4]. Чтобы сохранить возможность существования критической теории, необходимо, считает Хабермас, понять деятельность познающего субъекта и особенно момента рефлексии и самопонимания. Он пытается проделать это в работе «Знания и интересы», анализируя глубинные связи знаний и интересов. Он разъясняет, что знание должно отбросить иллюзию объективизма – идею, что «мир проявляется объективно как Вселенная фактов, законоподобные связи которых можно описать»[5]. Эта иллюзия скрывает процессы, в которых конституируются факты, и таким образом «препятствует осознанию тесной взаимосвязи знания и интересов, имеющих своим источником жизненный мир»[6]. Согласно Хабермасу, необходимо вспомнить, что знание формируется во имя трех интересов: «информации, которая расширяет власть нашего технического контроля; интерпретаций, которые делают возможным ориентацию действия в рамках общих традиций, и анализа, который освобождает сознание от зависимости от неких объективных сил»[7]. Интересы, конституирующие или направляющие знание, – это *общие* интересы; они лежат в основании способов, посредством которых раскрывается и действует реальность. Они определяют общую ориентацию, формирующую *точку зрения,* с которой конституируется реальность. Базовые когнитивные стратегии человеческого рода определяются условиями и проблемами, управляющими воспроизводством рода; т. е. «социокультурной формой жизни *как таковой»*.* Хабермас считает, что «критика знания возможна только как социальная теория»[9].

<…>

Рациональная реконструкция и критическая рефлексия

Если обобщить сказанное, то позиция Хабермаса заключается в том, что существуют три вида интересов, конституирующих знание, и три категории знания. Каждый из этих интересов характеризуется особым методологическим подходом к получению знания. Каждый из них уходит корнями в жизнь – т. е. относится к деятельности, необходимой для выживания и развития рода. *Только* в свете таких интересов можно понять знание. Хабермас пишет: «Поскольку эти интересы идентифицируются и анализируются посредством рефлексии относительно логики исследования, которая подразделяет естественные и гуманитарные науки, то они могут претендовать на „трансцендентальный“ статус»[10].

Но эпистемология Хабермаса не является трансцендентальной в традиционном кантовском смысле: не существует внеисторического трансцендентального субъекта, который обусловливает конституирование возможного опыта. Скорее, субъектом конституирующей деятельности является сам человеческий род; условия конституирования знания – это исторические материальные условия. Когнитивные интересы, таким образом, трансцендентны с точки зрения производства знания, но при этом натуралистичны. То есть управляющая когнитивной деятельностью рода система правил *«имеет трансцендентальную функцию, но возникает из действительных структур жизни: из структур рода, которые воспроизводят его жизнь как в процессах обучения социально организованному труду, так и в процессах взаимопонимания во взаимодействиях, опосредованных обычным языком»*[11].

Категория «когнитивный интерес» не является только трансцендентальной или только эмпирической. Знание нельзя рассматривать ни как полностью инструментальное в отношении стратегий адаптации организма к его среде, ни как «акт чисто рационального бытия, отвлеченного от контекста жизни»[12]. Когнитивные интересы отражают как преемственность природы и человека, так и власть человека над природой в том смысле, что природа есть продукт конституирующей деятельности людей. «Таким образом, „интересы“ не могут быть классифицированы ни как те механизмы управления поведением животного, которые мы называем инстинктами, ни как полностью отвлеченный от объективного контекста процесс жизни»[13]. Отмечая эту тонкость, Хабермас называет эти интересы «квазитрансцендентальными».

Работа «Знание и интересы» стала объектом жесткой критики. Важно проанализировать некоторые из поднятых проблем, поскольку они прямо повлияли на более поздние воззрения Хабермаса[14]. Помимо прочего, Хабермас был обвинен в защите спорной версии прагматизма. Необходимо отметить, однако, что несмотря на связи, которые он прослеживает между

знанием и интересами, между знанием и эмансипационной практикой, он отрицает, что «успех… действия есть достаточный критерий для истинности предположения»[15]. Он признает, что «интерес как основа знания воздействует на возможность знания как такового». Но в постскриптуме к работе «Знание и интересы» он доказывает, что истинность предположения «устанавливается не средствами удовлетворения интереса (посредством „успешного“ действия), а исключительно путем аргументированного восстановления истины»[16]. Отличие проблем конституирования объекта от проблем истины осталось, тем не менее, недостаточно проработанным, что признает и сам Хабермас в работе «Знание и интересы»[17]. Теперь он доказывает, что контекст успешного самоформативного процесса не обладает исключительной подтверждающей или опровергающей силой.

Отношение между рефлексией и эмансипацией также порождает некоторые сложности. Во многих случаях формулировки Хабермаса наводят на мысль, что достижение самосознания есть конечная цель процесса эмансипации; что рефлексия сосуществует с борьбой за свободу. Эта очевидно спорная позиция стала объектом многих его критиков. Карл-Отто Апель, например, критиковал его за смешивание рефлексии и практической деятельности[18]. В своих поздних сочинениях Хабермас довольно четко показал, что никогда не намеревался соединять эти явления: практика рефлексии, говорит он, есть необходимое, но ни в коем случае не достаточное условие для достижения реальной материальной свободы[19]. Взаимосвязь рефлексии и свободы нужно понимать исторически. Теория социальной эволюции (развитая в большинстве работ после «Знания и интересов») направлена на поиск пути к определению этой взаимосвязи. Но эпистемологический вклад эмансипационной рефлексии тем самым не проясняется; при этом существует фундаментальная неопределенность в самом понятии «рефлексия». Трансцендентальная рефлексия относительно общих условий знания и действия нечетко отделяется от критической саморефлексии.

В постскриптуме к работе «Знание и интересы» сам Хабермас отмечает:

«После завершения книги мне показалось, что традиционное использование термина ”рефлексия“, уходящее корнями в немецкий идеализм, покрывает (и смешивает) две вещи: с одной стороны, термин обозначает рефлексию относительно условий потенциальных способностей знающего, говорящего и действующего субъекта как такового; с другой стороны, он обозначает рефлексию относительно бессознательных ограничений, которым подчиняется субъект (определенная группа субъектов, или определенный род субъектов) в процессе рефлексии»[20].

Различие между этими двумя способами рефлексии, которые Хабермас теперь называет рациональной реконструкцией и саморефлексией (или самокритицизмом) соответственно, является сердцевиной его более поздних работ. Его цель заключается в том, чтобы развить, «материалистически

преобразовать трансцендентальную философию» – рациональную реконструкцию указанных выше универсальных способностей. Такая «философия», по его мнению, обеспечила бы адекватное основание как для исторически релевантной критики социальной жизни, так и для исследования перспективных возможностей[21].

Рациональная реконструкция объясняет общие правила человеческой компетенции в данной области или контексте, как, например, в лингвистике или когнитивном развитии. При том что реконструкция зависит от рефлексии, эта рефлексия не ограничивается отдельным субъектом.

«Рациональные реконструкции... имеют дело с анонимными системами правил, которым может подчиняться любой, какой бы то ни было субъект, если он обладает соответствующей компетенцией в отношении этих правил. Реконструкции, таким образом, не охватывают субъективности, в рамках горизонта которой только и возможен опыт рефлексии (в смысле самокритицизма)»[22].

Самоосознание усиливается под влиянием рациональных реконструкций, поскольку «более знакомым становится тот спектр неизбежных субъективных условий», которые делают действие возможным и одновременно ограничивают его масштаб*. Такие реконструкции могут показать нам, каковы результаты успешного участия в функционирующем по некоторым правилам контексте; т. е. они могут выявить «know-how» – интуитивное знание, которое мы используем в познании, речи или действии.

Стимул для развития рациональной реконструкции особой области компетенции возникает, по мнению Хабермаса, только в контексте теоретического дискурса; т. е. только когда мы ограничиваем или приостанавливаем императивы повседневных действий и рефлексируем относительно «условий, обычно сопутствующих повседневным взаимодействиям». Но при том что рациональная реконструкция высвечивает априорные условия возможности знания и взаимодействия, она остается, подчеркивает Хабермас, в отличие от своих предшественников, эмпирической, поскольку объясняет развитие и достижение эмпирической компетентности эмпирическими субъектами.

С другой стороны, самокритицизм – это способ рефлексии, который «привносит в сознание те детерминанты самоформативного процесса *(Bildung),* которые идеологически определяют современную практику *(praxis)* и концепцию мира»[23]. Так, самокритицизм есть способ рефлексии, который рекомендуется пациенту в процессе психоанализа. В отличие от рациональной реконструкции, самокритицизм напрямую связан с практикой**, поскольку он:

---

* Идея предоставления возможности со встроенными в нее ограничениями является центральной также в концепциях habitus'a и дуальности структуры.

** Расхождения в понимании практики Хабермаса практического сознания Гидденса и практик Бурдьё нуждаются в дополнительном анализе и могут стать темой отдельного рассмотрения.

а) переносится на объекты опыта, псевдообъективность которых должна быть вскрыта;

б) переносится на что-то частное – на частный самоформативный процесс индивидуальной или групповой идентичности;

в) характеризуется способностью преобразовывать бессознательные элементы в сознательные таким образом, что это имеет практические последствия[24].

В терапевтическом диалоге требуется рациональная реконструкция для того, чтобы ускорить понимание перспективных процессов. Так же и в контексте критической социальной науки самокритицизм, который становится критикой идеологии, требует теории нормальной коммуникации наряду с реконструированной историей, которая выявляет источники идеологии. Хабермас определяет это так: *«Если критика, выходя за пределы интерпретативного понимания контекста значения ставит задачу объяснения систематически искаженной коммуникации, тогда она должна овладеть идеей неискаженной коммуникации»*[25].

Интерес Хабермаса к рациональной реконструкции отчасти является результатом плодотворности этого подхода, например, в лингвистике (фонетическая и синтаксическая теории), антропологии (анализ мифологических мировоззрений), психологии (онтогенез мысли и морального сознания). В каждой из этих сфер, считает Хабермас, успешно выделяются элементарные глубинные структуры, т. е. базовые системы правил[26]. Меньшего успеха удалось достичь в областях, где пересекаются несколько таких структур, например, в изучении процессов высказывания и понимания или анализе условий систематически искаженной коммуникации. Именно сюда, считает Хабермас, и должно быть направлено внимание: отдача от этого, как он предполагает, может быть самой значительной.

Программа реконструкции Хабермаса развивается как на уровне индивида, так и на уровне общества. На уровне индивида реконструкция происходит в трех направлениях: познания (операции мышления или когнитивной обработки реальности); речи (производства грамотно сформулированных предложений) и взаимодействия (включающего способность регулирования конфликта). На уровне общества характеристические элементарные глубинные структуры анализируются для производительных сил (в терминах организационного и технического знания, заключенного в них) и для форм социальной интеграции (в терминах различных типов практического знания, которые они включают). Гипотезы, выдвинутые в «эмпирико-реконструктивном» процессе, нужно понимать как теоретические положения, которые открыты для проверки в дискурсе. Получается, что реконструкции представляют «чистую форму знания», поскольку они не зависят напрямую от какого-то одного из этих трех интересов[27]. В отличие от «критической саморефлексии», которая напрямую связана с эмансипационным интересом, совокупная «трансцендентальная рефлексия,

по-видимому, нарушает связи между разумом, просвещением и эмансипацией, или другими словами, между теорией и практикой. Хабермас не отказывается от тезиса, что такая связь существует. Однако он в значительной степени изменил свое представление о ней[28]. Новая концепция открывается в процессе самой рациональной реконструкции; это представлено в *теории коммуникативной компетенции.*

Упор Хабермаса на важность таких вещей, как реконструкция фундаментальных способностей и разработка теории социальной эволюции, не следует воспринимать как свидетельство одностороннего интереса теории за счет практических соображений. Дело в том, что эти «эмпирико-теоретические» задачи имеют, по его мнению, непосредственную практическую направленность постольку, поскольку они помогают диагностировать современные проблемы развития[29]. Более того, хотя конструирование удовлетворительного объяснения *прошлого* развития является в сущности эмпирической и теоретической проблемой, именно в анализе современных условий, подчеркивает Хабермас, практическо-политический момент неизбежен. Поскольку мы не можем знать будущего, чисто теоретический подход к нему, очевидно, неприменим. Теоретическая «ограниченность относительно будущего» заключается в творческой роли теоретиков истории. Для анализа современности нужно принять «вымышленную позицию эволюционно-теоретического объяснения будущего прошедшего» и изучать общество в терминах возможностей, которые пока не реализованы. Историческая и практическая ориентации – это неизбежные аспекты любой попытки понять процессы формирования общества.

Примечания

1. *Habermas, J.* Knowledge and Human Interests, trans J. Shapiro. L., 1971. – P. 4 (далее – *K&HI).*

2. Для такой «эпистемологии» становятся важными две задачи. Во-первых, проверка методологических научных процедур для того, чтобы понять, как наука производит знание. Во-вторых, анализ самого научного знания, с тем, чтобы показать, как такое знание строится из нашего чувственного опыта (Ibid. – P. 689).

3. Ibid. – P. 68.

4. Ibid. – P. 68–69.

5. Ibid. – P. 304.

6. Ibid. – P. 305–306.

7. Ibid. – P. 314.

8. *Habermas, J.* A postscript to Knowledge and Human Interests // Philosophy of Social Sciences. – Vol. 3 (1975). – P. 178.

9. K&HI. – P. 19.

10. *Habermas, J.* A postscript to Knowledge and Human Interests. – P. 21.

11. *K&HI.* – P. 194. В такой трактовке когнитивные интересы «получают "эмпирический" статус, поскольку являются результатом естественной истории и анализируются в терминах, условно говоря, когнитивной антропологии. «Эмпирический»

должен стоять в кавычках, поскольку открытие этих интересов как эмержентных свойств человеческой истории зависит от теории эволюции. Однако сама эта теория не может избежать когнитивной парадигмы конституирующих интересов; она не может «целиком избежать рефлексии относительно предыстории культуры, которая зависит от априорного понимания социокультурной формы жизни». Таким образом, Хабермас понимает циркулярность, которая присутствует в интерпретации его теории интересов. (См.: Theory and Practice. – P. 285).

12. *K&HI.* – P. 197.

13. Ibid. – P. 134.

14. Рассмотрение этих проблем см.: *Fred R. Dallmayr.* Critical theory criticized // Philosophy of Social Science. – Vol. 2. – N 3 (1973); Reason and emancipation: notes on Habermas // Man and World. – Vol. 5. – N 1 (1972). Статьи Далмайера (Dallmayr) содержат полезную библиографию критической литературы и ее анализ. См. также: *Anthony Giddens*. Habermas's, critique of hermeneutics, in his «Studies in Social and Political Theory» (L., 1977); Cultural Hermeneutics. – Vol. 2 (1975) ведет практически полный обзор некоторых из этих проблем. Еще больше критической литературы на немецком языке. Наиболее значительные из них: *Rudiger Bubner et al.* Hermeneutik und Dialektik. –Tubingen, 1970; K.-O. Apel et al. Hermeneutik und Ideologiekritik. – Frankfurt, 1971); *Habermas and Niklas Luhmann*. Theorie Der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. – Frankfurt, 1971.

15. *Habermas, J.* A postscript to Knowledge and Human Interests. – P. 179.

16. Ibidem.

17. Ibid. – P. 166–172.

18. См. его эссе в: *Dallmayr, F* (ed.), Materialien zu Habermas Srkenntnis und Interesse. – Frankfurt, 1974.

19. См.: *Habermas, J.* Introduction to Theory and Practice.

20. *Habermas, J.* A postscript. – P. 182.

21. Хотя эта программа подразумевает, что центральный тезис работы «Знание и интересы» должен уйти со сцены – рефлексия относительно условий знающего и действующего субъекта сама по себе не влечет эмансипационной практики – Хабермас считает, что критический пафос этого текста сохраняется.

22. *Habermas, J.* Theory and Practice. – P. 22.

23. Ibidem.

24. *Habermas, J.* A postscript. – P. 183 (подчеркнуто Хэлдом).

25. *Habermas, J.* Summation and response (одобренный перевод).

26. Toward a reconstruction of historical materialism. – P. 169–174. Это не означает, что Хабермас согласен со всеми тезисами этих дисциплин. На самом деле есть серьезные разногласия между Хабермасом и основателями каждой из этих областей, т. е. Хомским, Леви-Строссом и Пиаже.

27. См.: *McCarthy.* The Critical Theory of Jurgen Habermas. – P. 100–102.

28. Ibid. – P. 102.

29. Geschichte und Evolution. – P. 250.

© Жовтун Д.Т., составитель, 2009