

## Раздел 3. ФИЛОСОФИЯ

УДК 141.319.4

**Веричева Ксения Валерьевна**Санкт-Петербургский государственный экономический университет, Санкт-Петербург, Россия  
[ksusavericheva@mail.ru](mailto:ksusavericheva@mail.ru), AuthorID: 998585, ORCID: 0000-0003-1396-1284

### ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ И КОММУНИКАТИВНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ: ГЕНЕЗИС И ПЕРСПЕКТИВЫ

Целью данной статьи является историко-философский анализ концепций представителей западной философской мысли XX века, обращенных к понятиям интерсубъективности, дискурсивной коммуникации и коммуникативной рациональности. Для этого необходимо рассмотреть теоретические истоки современной дискуссии по проблемам интерсубъективности и коммуникативной рациональности, сложившиеся в философском дискурсе в первой половине XX-го столетия. Используемые методы исследования обусловлены спецификой темы. При написании работы применялась герменевтическая методология, а также системно-структурный, компаративистский и сравнительно-исторический методы. Основными источниками являлось теоретическое наследие Э. Гуссерля и А. Шюца, оригинальные произведения Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля и других авторов, занимающихся проблемой коммуникативной рациональности в XX-ом веке. Основоположник феноменологии Э. Гуссерль рассматривает проблему конституирования интерсубъективности в интенциональном сознании субъекта, обращаясь к понятию естественного «жизненного мира», его идеи продолжают развитие в социальной феноменологии А. Шюца. Понятие интерсубъективности конкретизируется им посредством принципов «взаимности перспектив» и совпадения систем «релевантностей», предполагающих идентичность наших способов переживания и интерпретации общего социального мира. Проблемы «дискурсивной этики» и коммуникативной рациональности, выступающие как альтернатива классической рациональности, рассматриваются также в учении К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса, где на первый план выходят, прежде всего, ее философско-антропологические импликации. В статье рассмотрены дискурсивные концепции зарубежной философии XX века значимые для осмысления понятия личностной идентичности, интерсубъективности и коммуникативной рациональности в контексте эпистемологической проблематики. Такие направления, как феноменология и герменевтика, способствовали формированию современных представлений о коммуникативной рациональности. Именно эта сфера выступает как необходимое условие становления подлинно свободной личности и сегодня она может рассматриваться в качестве одного из основных методов познания действительности, основанного на диалогичности, дискурсивности и рациональности, особенно в эпистемологии и постнауке.

**Ключевые слова:** личность, идентичность, интерсубъективность, коммуникация, рациональность, жизненный мир, теория коммуникативного действия, интеракция.



Веричева К. В. Проблема интерсубъективности и коммуникативной рациональности в современной зарубежной философии: генезис и перспективы // Язык. Коммуникация. Общество: Электронный научный журнал. 2023. № 1 (1). С. 86-99.

**Vericheva Ksenia Valeryevna**Saint Petersburg State University of Economics, Saint-Petersburg, Russia,  
ksusavericheva@mail.ru, AuthorID: 998585, ORCID: 0000-0003-1396-1284

## THE PROBLEM OF INTERSUBJECTIVITY AND COMMUNICATIVE RATIONALITY IN MODERN FOREIGN PHILOSOPHY: GENESIS AND PROSPECTS

*The purpose of this article is a historical and philosophical analysis of the concepts of representatives of the Western philosophical thought of the XX century addressed to the concepts of intersubjectivity, discursive communication and communicative rationality. To do this, it is necessary to consider the theoretical origins of the modern discussion on the problems of intersubjectivity and communicative rationality, which developed in philosophical discourse in the first half of the 20th century. The research methods used are determined by the specifics of the topic. Hermeneutical methodology, as well as system-structural, comparative and comparative-historical methods were used in writing the work. The main sources were the theoretical heritage of E. Husserl and A. Schutz, the original works of Yu. Habermas, K.-O. Apel and other authors dealing with the problem of communicative rationality in the XX-th century. The founder of phenomenology E. Husserl considers the problem of the constitution of intersubjectivity in the intentional consciousness of the subject, referring to the concept of the natural "life world", his ideas continue to develop in the social phenomenology of A. Schutz. The concept of intersubjectivity is concretized by him through the principles of "reciprocity of perspectives" and the coincidence of systems of "relevance", assuming the identity of our ways of experiencing and interpreting the common social world. The problems of "discursive ethics" and communicative rationality, acting as an alternative to classical rationality, are also considered in the teachings of K.-O. Apel and Yu. Habermas, where, first of all, its philosophical and anthropological implications come to the fore. The article examines the discursive concepts of foreign philosophy of the twentieth century, which are significant for understanding the concepts of personal identity, intersubjectivity and communicative rationality in the context of epistemological issues. Such directions as phenomenology and hermeneutics contributed to the formation of modern ideas about communicative rationality. It is this sphere that acts as a necessary condition for the formation of a truly free personality and today it can be considered as one of the main methods of cognition of reality based on dialogicity, discursivity and rationality, especially in epistemology and post-science.*

**Keywords:** personality, identity, intersubjectivity, communication, rationality, life world, theory of communicative action, interaction.



*Vericheva K. V. The problem of intersubjectivity and communicative rationality in modern foreign philosophy: genesis and prospects. Language. Communication. Society: Digital scientific journal. 2023. 1 (1): 86-99.*

**Постановка проблемы.** Исследования коммуникативной рациональности, являющейся одной из форм рациональности, представляет особый интерес, поскольку является одним из дискуссионных понятий, включающим в себя достаточно широкий горизонт принципов и аспектов, среди которых ‘эпистемологические, социокультурные, семантические, антропологические и другие. В условиях становления постметафизического мышления, позволяющего по-новому взглянуть на содержание и функции философского знания, требуется проанализировать и осмыслить способы конструирования коммуникативной рациональности в реалиях современного информационного

общества.

**Методология.** Целью данной статьи является историко-философский анализ концепций представителей западной философской мысли XX века, обращенных к понятиям intersubjectивности, дискурсивной коммуникации и коммуникативной рациональности. Для этого необходимо рассмотреть теоретические истоки современной дискуссии по проблемам intersubjectивности и коммуникативной рациональности, сложившиеся в философском дискурсе в первой половине XX-го столетия; выявить значение анализа жизненного мира и его рационализации, предложенного в философии Э. Гуссерля, раскрыть особенности воздействия учения А. Шюца о смысловом конструировании жизненного мира для формирования проблемного поля для дальнейшей дискуссии, проанализировать понимание коммуникативной рациональности в работах Ю. Хабермаса и «дискурсивной этики» К.-О. Апеля. Содержание самого понятия в современной философии является достаточно дискуссионным и определяется различными парадигмами. В целом, можно выделить два основных направления, одно из которых сосредотачивается на проблеме понимания как знания смыслов и значений, представляющих информационную основу рациональных дискурсов. В то время как другое концентрируется на формировании смыслов и значений в конкретных условиях и изучением изменяющихся в коммуникативных актах правилах, делающих его возможным и рациональным по своей сути [Касавин, 2009:4]. Для исследования генезиса становления коммуникативной рациональности обратимся к анализу проблемы intersubjectивности.

**История вопроса.** Деконструкция классической парадигмы понимания личности осуществлялась уже в рамках «философии сознания». Данный вопрос исследуется автором в соответствующей статье [Веричева, 2011]. Это, прежде всего, относится к феноменологическому подходу, где самоидентификация и самоопределение личности рассматриваются в аспекте конкретного содержания ее сознания и субъективности. Э. Гуссерль в «Логических исследованиях» подвергает критике картезианскую концепцию, подчеркивая ее парадоксальный характер. «Чистое *его*», являющееся основой идентичности всех переживаний сознания, не дано в своей феноменологической данности. Любое переживание у Декарта эксплицируется в форме «*Я мыслю*», и вместе с тем само это *Я* не находится в потоке переживания, является не предметом, а принципом исследования и присутствует как трансцендентное в сфере имманентного [Гуссерль, 1992: 71-75]. Согласно Гуссерлю, «чистое *Я*» как нечто субстанциональное невозможно представить в отрыве от мира интенциональных предметов. В феноменологии Гуссерля, интенциональность рассматривается как существенное свойство сознания, состоящее в направленности *его* на предмет [Гуссерль 1994: 76]. Исходя из понятия трансцендентального субъекта, Гуссерль обращается к анализу «чистого *Я*», обнаруживающего сходство *его* позиции с кантовским принципом трансцендентального

синтеза, сопровождающего все познавательные акты. Отличие его концепции состоит в том, что самоидентификация *Я* осуществляется с точки зрения интенциональной и темпоральной функций сознания.

Пытаясь преодолеть анонимность трансцендентального субъекта, Гуссерль трактует его не только как феноменологическое *Я* в аспекте интенций, но и как носителя определенных личностных качеств, что предполагает множественность конкретных трансцендентальных субъектов. Гуссерлевское «его», таким образом, приобретает неповторимый, личностный характер и его конструирование рассматривается в темпоральной перспективе [Гуссерль, 1998]. Согласно Гуссерлю, феноменологическое «его» необходимо отличать от эмпирического *Я* данной человеческой личности. Последнее уже предполагает *Я* феноменологическое, которое остается скрытым, непроявленным в естественной установке сознания.

Оставаясь в рамках анализа интенционального сознания трансцендентального субъекта, Гуссерль столкнулся с проблемой, каким образом «мир в себе» или «чистая субъективность» становится «миром для нас». Пытаясь ответить на этот вопрос, философ в «Картезианских размышлениях» обращается к феноменологическому обоснованию категорий «его» и «alter ego», так как только в этом случае можно избежать позиции солипсизма. В результате феноменологической редукции посредством осуществления «эпохе» возникает «чистое» трансцендентальное «его» и, таким образом, достигается слой опыта, обеспечивающий основу для определения Другого.

Одним из моментов, побуждающих «его» покинуть собственную сферу его бытия, является понимание Другого в аспекте так называемого «плотского сознания», когда *Я* обретает сознание о своем собственном теле. Данность другого *Я*, согласно Гуссерлю, возможна благодаря системе ассоциативных интенциональных синтезов и, прежде всего, апперцепции и аппрезентации, благодаря которым тело Другого и другое *Я* предстают в качестве модификации моего собственного тела и моего собственного *Я* как психофизического единства. Согласно Гуссерлю, постижение Другого возможно посредством так называемой аналогизирующей проекции или перестановки моего тела на тело Другого [Прехтль, 1999: 61].

Общей основой для феноменологического анализа интерсубъективности, согласно Гуссерлю, является общее предпонимание, исходящее из того, что любое восприятие и любой опыт возможны в том же самом смысле и для других субъектов. В результате возникает общий для всех интерсубъективный мир. При такой позиции другая личность должна рассматриваться не как предметная вещь, а как равным образом соучаствующая в конструировании совместного мира. В связи с этим в более поздних работах Гуссерля вводится понятие «жизненного мира», выходящего за рамки эгологического трансцендентализма. Согласно Гуссерлю, всякое чистое интенциональное переживание имеет свой «нетематический горизонт», представляющий некоторое

предварительное знание о предмете, выступающее как нечто предданное, составляющее основу любого опыта. Горизонты отдельных предметов сливаются в единый тотальный горизонт, который основатель феноменологии называет «жизненным миром» (Lebenswelt). Именно «жизненный мир» как сфера значений, конституируемых трансцендентальным сознанием, является основой intersубъективной идентификации любого смысла. Таким образом, Гуссерль обратился к сфере обыденного понимания мира, естественному «жизненному миру», с позиций которого он рассматривал проблему взаимопонимания Я и Другого.

Рассматривая проблему intersубъективности, Гуссерль показывает различие между персональной и естественной установками. Персональная установка определяет способы сознания, в которых выражается то, как мы относимся к другим личностям. В повседневной жизни такая установка артикулируется в совокупности коммуникативных и прагматических интересов. Согласно Гуссерлю, существо персональной субъективности состоит в принадлежности субъекта окружающему миру. При этом отношение к собственному окружающему миру не ограничивается созерцательной перспективой, а предполагает прагматические акты и коммуникативное отношение к другим персональным субъектам. Мое постижение Другого предполагает включение самого себя в социальное сообщество осуществляющих коммуникацию персональных субъектов. В социальном плане intersубъективность конституируется посредством коммуникативных актов, в которых Я обращено к Другим с сознанием того, что Другие это отношение понимают и соответствующим образом реагируют на него. Эта идея конструирования социальной реальности в дальнейшем нашла воплощение в феноменологической социологии А. Шюца и символическом интеракционизме Дж. Мида.

Таким образом, трансцендентальное Я у Гуссерля конкретизируется как персональное Я, и трансцендентальная субъективность проявляет себя в персональном «Я-содружестве». Такая позиция преодолевает границы монологического субъективизма, поскольку смысловой горизонт реального мира конституируется исходя из персональной установки и перспективы переживаемого окружающего мира, ориентированного на понимание других субъектов. В этом аспекте Гуссерль вводит понятие трансцендентального «Мы-содружества», чтобы охарактеризовать мир как совместную коммуникативную конституитивную деятельность. Каждый субъект находится под постоянным воздействием смыслового конституирования Другого, что свидетельствует о незавершенности и открытости мирового горизонта. В феноменологии Гуссерля аспект самоидентичности трансцендентального Я («ego») дополняется аспектом соотношенности с Другим («alter ego»), что свидетельствует о тенденции выхода за пределы анализа «чистого сознания».

Проблематика обоснования intersубъективности в аспекте анализа феноменологического опыта коммуникации с Другим получила дальнейшее осмысление в

социальной феноменологии А. Шюца. Анализируя основания теорий своих предшественников М. Шелера и Э. Гуссерля, Шюц приходит к выводу, что им не удалось последовательно решить проблему intersubjectivity. Сам Шюц полагает, что задачей феноменологии является экспликация смысловых структур intersubjectivity как исходного первоначального фактора социального мира. Социальный мир – это общий intersubjectivity мир, и именно он является предпосылкой понимания людьми друг друга. Шюц считает, что именно в intersubjectivity природе «жизненного мира» заложены возможности применения феноменологии за пределами «чистого сознания» трансцендентального «ego». Вместо опыта постижения «чистого сознания» трансцендентального «ego» в феноменологии Шюца речь идет о совместном конструировании социального мира посредством встречи с «чужим» сознанием как соучастником в раскрытии его смыслов. Таким образом, Шюц ставит задачу описания процесса феноменологического конституирования intersubjectivity социального мира, лежащего в основе самой возможности социальных коммуникаций. Intersubjectivity «жизненного мира» предполагает синтез персональных интерпретаций в общезначимую картину мира определенного культурного сообщества, посредством стандартизированных образцов идентификации. Социальный мир выступает как мир значений, переживаемых и интерпретируемых людьми в их повседневной жизни. Реальность, которая предстает в феноменологическом проекте, есть мир intersubjectivity значений, структурированный посредством типизации, принципов «взаимности перспектив» и совпадения систем «релевантностей».

Представленной в концепции Шюца коммуникативно-смысловой подход к анализу социального мира является актуальным и в настоящее время, являясь важным шагом в его понимании. Однако, критикуя концепции своих предшественников и сделав предметом изучения реконструкцию социального «жизненного мира», Шюцу, так же, как и Гуссерлю, все же не удалось решить проблему intersubjectivity Я и Другого, поскольку «жизненный мир» и его структуры анализируются им исходя из субъективных переживаний их отдельными личностями. Исходным пунктом феноменологической реконструкции является «ego», погруженное в свою индивидуальную жизненную историю и структурирующее мир на основании своего наличного запаса знаний и существующих традиций, формирующее представление об окружающих людях и событиях. Вместе с тем «жизненный мир» рассматривается Шюцем не как личный мир индивида, а как разделяемый, общий мир, в котором другие люди являются «фрагментами» его биографической ситуации и в котором он может эксплицитно переживать Другого. В результате конструирование субъективных смысловых значений имеет intersubjectivity природу, поскольку они ориентированы на релевантность их интерпретаций другими личностями.

Но особенно популярной тема дискурсивной коммуникации и рациональности стала в философских учениях последних десятилетий XX столетия, из которых на первое место по уровню теоретической разработанности и глубине влияния следует поставить концепции К.-О. Апеля, Ю. Хабермаса, а также их учеников и последователей (В. Кульманн, А. Хоннет и др.). Вплоть до XX века рациональность преимущественно рассматривалась в онтологическом и гносеологическом значениях, но в XX веке М. Вебер выделяет новый тип рациональности, который не сводится ни к свойствам объективной реальности, ни к особенностям познания, а обозначает тип целерациональной деятельности. Впоследствии представители Франкфуртской школы Т. Адорно, Ю. Хабермас, каждый по-своему, продолжают развивать эту концепцию. Классической модели рациональности, основанной на внутреннем опыте сознания индивида, Хабермас противопоставляет коммуникативную рациональность, предполагающую intersubjectivity понимания, взаимодействие и признание равноправности притязаний участников дискурсивной коммуникации на значимость в отношении истинности, нормативной правильности, правдивости высказываний, выдвигаемых со стороны партнеров по дискурсу [Хабермас, 2001: 204]. Коммуникативная компетенция, которой должны обладать акторы речевого взаимодействия, рассматривается Хабермасом в аспекте универсальной речевой ситуации, предполагающей отношение к реальностям различного рода. В процессе языковой коммуникации говорящий высказывает определенное отношение к внешней реальности (миру объектов, событий), субъективной реальности (собственному миру интенциональных состояний и переживаний говорящего) и «нормативной» реальности, социальному «жизненному миру» разделяемых ценностей и норм) [Habermas, 1989: 28].

Таким образом, условиями успешной коммуникации, согласно Хабермасу, является достижение intersubjectivity взаимного понимания относительного разделяемого знания, обоюдного доверия и нормативного соответствия социальному контексту. Хабермас проводит различие между двумя формами коммуникации - интеракцией и дискурсом. Целью дискурса является достижение рационально-мотивированного консенсуса, соглашения относительно обоснованности проблематичных притязаний на значимость. У Хабермаса само понятие дискурса приобретает специфический смысл и означает способность свободной общественности обсуждать, рефлексировать, реконструировать, критиковать предпосылки социального бытия личности. Дискурс общественности открывает возможность неограниченной коммуникации, дискуссии, в ходе которой достигается консенсус, поэтому дискурс это не просто диалог, а форма коллективной рефлексии и реконструкция проблематичных допущений, которые выявляются, обсуждаются и, таким образом, принимаются или отклоняются в процессе аргументативной деятельности [Марков, 2001: 327-328].

Хабермас радикальным образом переосмысливает классическую концепцию

рациональности, делающей акцент на когнитивном аспекте приобретения необходимых знаний, правильного и эффективного их использования. Согласно Хабермасу, рациональность такого типа, опирающаяся на знания относительно существующего в объективном мире, соотносится со способностью единичного субъекта ориентироваться в смысловом пространстве своих мыслей и высказываний [Хабермас, 2009: 324]. Субъект-центрированный разум руководствуется такими критериями, как истина и успех, регулируемыми отношениями познающего и целесообразно действующего субъекта с миром объектов. Согласно Хабермасу, рациональный консенсус, достигаемый в процессе дискурсивной аргументации относительно претензии на пропозициональную истину, нормативную правильность и субъективную правдивость и достоверность, является воплощением коммуникативного разума, потенциал которого должен воплотиться в структурах современных «жизненных миров», что позволит преодолеть подчинение практического разума господству когнитивно-инструментальной власти.

Согласно Хабермасу, форма социокультурной жизни определяется коммуникативным разумом, выражающимся в межсубъектных отношениях взаимопонимания и взаимного признания, неразрывно связанного с ресурсами особенного «жизненного мира».

В аспекте различия основных видов социального действия Хабермас выделяет «жизненный мир» и «систему». При этом стратегическое действие и инструментальная рациональность соответствуют «системе», в то время как коммуникативное действие и коммуникативная рациональность соответствуют «жизненному миру», понимаемому как символически опосредованное производство и воспроизводство общества взаимодействующими индивидами. Согласно Хабермасу, в отличие от феноменологического анализа «жизненного мира», базирующегося на субъективных переживаниях индивидов, что было, в частности, характерно для концепций Гуссерля и Шюца, описание «жизненного мира» должно осуществляться, прежде всего, с точки зрения intersubjectively опосредованных языком, коммуникативных практик. Перформативная позиция участников коммуникации, осуществляемая с помощью вербальных средств, позволяет отказаться от объективирующей позиции, неизбежной в перспективе «третьего лица» наблюдателя, в результате чего индивид «застывает» и превращается в предмет. При таком подходе, согласно Хабермасу, отпадает необходимость альтернативы трансцендентального и эмпирического *Я*, поскольку личность окажется вовлеченной в intersubjectively отношения, позволяющие воспринимать ее как участника коммуникации. Считая необходимым преодоление установки трансцендентальной философии, основанной на интуиции самосознания, Хабермас обращается к области реконструктивных наук, которые руководствуются перспективой участия в дискурсах и интеракциях действующих и познающих личностей, обладающих коммуникативными компетенциями, в результате чего исчезает грань между трансцендентальным и эмпирическим

исследованием.

Таким образом, в критической герменевтике Ю. Хабермаса проблема личностной идентичности анализируется в перспективе «жизненного мира», язык и коммуникация являются основными механизмами социализации индивида, его превращения в личность как участника социума. Под личностью Хабермас понимает субъекта, обладающего совокупностью компетенций, делающих его способным к языковому общению и действиям, дающих ему возможность быть участником процессов взаимопонимания и формировать свою собственную идентичность [Habermas, 1981: 209]. Согласно позиции Хабермаса, тождественность *Я* формируется в комплексных взаимосвязях коммуникативного действия, а именно в обращении к структурам объективного, социального и субъективного мира [Habermas, 1981: 277]. Хабермас пытается осмыслить личностную идентичность как индивидуализацию, осуществляющуюся через социализацию. Таким образом, идентичность не есть заданная фиксируемая «реальность», и собственная личность или самость может быть реализована, прежде всего, в коммуникативном пространстве посредством проецирования себя в интерсубъективный горизонт «жизненного мира». При этом формирование личности в пространстве интерсубъективной коммуникации не означает утраты ею собственной идентичности и смысла существования в социуме. По мнению Хабермаса, самореализация как способность личности конструировать свое бытие в соотношении с Другими с позиции собственного, ответственного выбора предполагает самоопределение, то есть пространство свободы.

Согласно Хабермасу, система, в отличие от «жизненного мира», ориентированного на реализацию индивидуальности личности в коммуникативных процессах, выступает фактором, ограничивающим ее деятельность. Современное общество, по мнению Хабермаса, характеризуется прогрессирующим отчуждением «жизненного мира» и системы. В этом аспекте задача философской антропологии состоит в актуализации имманентного рационального потенциала коммуникативных практик и анализе систематических нарушений коммуникаций и возрастающей рационализации и эмансипации структур «жизненного мира». Хотя у Хабермаса превалирует модель коммуникативной рациональности, связанной с западной версией общественной рационализации, однако в целом его концепция представляла собой радикальный переход от «модели сознания» к парадигме языковой коммуникации как медиума формирования личностной идентичности в аспекте «жизненного мира». Системные структуры, определяя ценности и нормы, оказывают давление на личность, представляя угрозу для ее самоидентификации, индивидуализации и самореализации.

К.-О. Апелю принадлежит разработка трансцендентальной прагматики и понятия «идеального коммуникативного сообщества», а также концепция «дискурсивной этики». Трансцендентальная прагматика ставит задачу определить универсальные правила и условия, выполнение которых делает коммуникацию возможной. Апелю

выступает с критикой «философии сознания», кризис которой он связывает с позицией методологического солипсизма. Согласно Апелю, проблему интерсубъективности и преодоления солипсизма можно решить, если рассматривать сам процесс познания не на уровне субъекта, а на уровне языка, имманентно включающего интерсубъективность как свою предпосылку. Понятие языка является центральным в трансцендентальной прагматике Апеля, поскольку именно он выступает не только в качестве средства познания, формулирования его результатов и их передачи, но является также необходимым условием взаимопонимания в идеальном коммуникативном сообществе. Язык составляет основу всех жизненных практик, форм и институтов.

Концепция «идеальной коммуникативной ситуации» Апеля обнаруживает сходство с идеями Хабермаса, который акцентировал «нормативные требования значимости» (нормативная правильность, истинность пропозиционального содержания, искренность и правдивость), предъявляемые к речевому акту, и выделявшего в структуре коммуникации когнитивный, интеракционный и экспрессивный модусы. Согласно Апелю, прагматические требования к коммуникации и к речевому акту как ее структурной единицы могут рассматриваться, как правила этики и мораль обретает свой реальный базис в языковой коммуникации. Коммуникация обусловлена стратегическими целями, например собственными интересами, является примером неудавшейся, искаженной коммуникативной ситуации.

Одним из центральных в концепции Апеля является понятие «идеального коммуникативного сообщества», в котором условие консистентности, то есть состоятельности дискурса, предполагается целиком осуществимым. Каждый участник коммуникации, следуя правилам аргументации, выдвигает притязание на признание значимости его суждений неограниченным коммуникативным сообществом как своей идеальной цели. Таким образом, идея неограниченного коммуникативного сообщества является выражением совокупности всех норм коммуникации и их актуализации. При этом в интерпретации Апеля это понятие приобретает трансцендентальный смысл, поскольку оно выступает как трансцендентальное априори в качестве предпосылки, и в этом смысле может служить регулятивной идеей. Акт взаимного признания не может быть обращен к одному лицу или какой-то части общества.

Большое внимание Апель уделяет проблемам дискурсивной этики и коммуникативной рациональности, которая выступает как альтернатива классической рациональности. При этом он определяет рациональность как способность человека к обоснованию и самостоятельному конструированию содержаний своего сознания. Существует много типов рациональности, в рамках которой задается определенная система координат: техническая, этическая, стратегическая, коммуникативная рациональности. Особое внимание он уделяет противопоставлению стратегической и консенсуально-коммуникативной рациональности, которое впоследствии получило развитие в

концепции Хабермаса.

Понятие дискурсивной рациональности связано с понятием этической рациональности, в рамках которой происходит обоснование этических норм. Именно коммуникация является средством решения моральных проблем. Дискурсивная этика выступает как этика солидарной ответственности всех, способных к аргументации, за решение проблем жизненного мира. Значение коммуникативной этики Апеля в том, что она не снимает ответственности с каждого за поиск решений, дает понимание смысла той коммуникации, посредством которой мы решаем свои нравственные конфликты и проблемы. Каждый коммуникативный акт способствует формированию более совершенного, учитывающего взаимные интересы и ценности, коммуникативного сообщества.

В целом, концепции Апеля и Хабермаса позволяют сделать выводы о том, оба мыслителя развивали концепцию коммуникативной рациональности и интересубъективных оснований притязания на значимость в качестве условия истинности дискурсивной интеракции. При этом они уделяли особое внимание проблемам интересубъективно значимой этики, или метаэтики в терминологии Апеля, приобретающей особую значимость в век единой планетарной цивилизации с порожденными ею техногенными последствиями для существования личности [Апель, 2001: 267]. В этом аспекте Апель и Хабермас отмечают бесперспективность попыток сциентистки ориентированной философской рефлексии обосновать подобную метаэтику.

В методологическом отношении создание такой метаэтики изначально предполагает коммуникативно-прагматическое и морально-нормативное измерение. Особое внимание Апель и Хабермас уделяют проблеме обоснования коммуникативной этики, опираясь на трансцендентально-прагматическую аргументацию. В отличие от трансцендентально-прагматического обоснования этики Апеля Хабермас опирается на формально-прагматическое исследование и реконструктивную методологию, привлекая концепции морального и когнитивного развития, разработанные в теориях Л. Гольдберга и Ж. Пиаже [Хабермас, 2001: 69]. При этом Хабермас, пытаясь обосновать дискурсивную этику, ссылается на фактичность «жизненного мира», структуру повседневности, а также результат реконструктивных наук, исследующих приобретение универсальных коммуникативных компетенций. Согласно же Апелю, признание интересубъективной значимости моральных норм является «парадигматическим» изначальным условием и предпосылкой возможности любого дискурса, любой языковой игры, в том числе и занятой оправданием моральных норм, не требует обоснования и выступает в качестве априорного факта.

**Результаты и выводы.** В современных исследованиях понятие коммуникативной рациональности, разрабатываемое Апелем и Хабермасом, рассматривается как важнейшая характеристика человеческой деятельности, познавательной и практической, выступает показателем социокультурной обусловленности процессов коммуникации,

отвечающих определенным, необходимым требованиям, в процессе которой происходит самоопределение личности, ее самоидентификация, интенциональное общение с другими. Таким образом, основоположник феноменологии Э. Гуссерль, рассматривая проблему конституирования intersubjectivity в интенциональном сознании субъекта, обращается к понятию естественного «жизненного мира», как сфере дорефлексивного, обыденного его понимания, составляющего основу феноменологического опыта. В дальнейшем в социальной феноменологии А. Шюца, конкретизируется понятие intersubjectivity посредством принципов «взаимности перспектив» и совпадения систем «релевантностей», предполагающих идентичность наших способов переживания и интерпретации общего социального мира.

В середине XX века проблемы «дискурсивной этики» и коммуникативной рациональности, выступающие как альтернатива классической рациональности, рассматриваются также в учении К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса, в первую очередь в его философско-антропологических импликациях. Концепция коммуникативного действия Хабермаса, связывающая «жизненный мир» личности с коммуникативной повседневной практикой, кардинально отличается от предшествующих концепций, опиравшихся на положения классической философии субъекта и личности. Создавая импульс дальнейшим разработкам проблемы коммуникативной рациональности, в том числе и в аспекте анализа ее различных исторических типов, в том числе соотношения классической философии и эпистемологии субъекта и постклассических концепций, связанных с пересмотром ее критериев и оснований, и рождению нового дискурсивного мышления. В то же время философско-антропологические импликации понятия коммуникативной рациональности в применении его к повседневным структурам бытия личности, ее «жизненному миру», являются перспективными и открывают горизонт для дальнейших исследований. В современной культуре коммуникативные интеракции, содержащие в себе разные установки, способствуют формированию личностной идентичности, появлению множественной идентичности, сохраняющей свою целостность, что является показателем продолжающейся модернизации, характеризующимся расширением автономии и свободы личности, находящейся в процессе непрерывной коммуникации.

***Перспективы исследований по данной тематике.*** В статье рассмотрены дискурсивные концепции зарубежной философии XX века значимые для осмысления понятия личностной идентичности, intersubjectivity и коммуникативной рациональности в контексте эпистемологической проблематики. Такие направления, как феноменология, рассмотренная в данной статье, и герменевтика, способствовали формированию современных представлений о коммуникативной рациональности.

Учение Э. Гуссерля о «жизненном мире» и его интерпретация в работах А. Шюца заложили основы феноменологической социологии, основой которой выступают способы рационального конструирования мира. В неомарксизме Ю. Хабермас

противопоставил технической, инструментальной рациональности коммуникативную рациональность, предполагающую intersubjectивность понимания, взаимодействие и признание равноправности притязаний участников дискурса. Именно коммуникация определяется им как область решения проблем, интеграции и трансформации общества. Сфера коммуникативной рациональности выступает как необходимое условие в формировании подлинно свободной личности, способной осуществлять свой собственный выбор в условиях тотального конформизма и одномерного массового общества. На современном этапе развития сетевого общества она может рассматриваться в качестве одного из основных методов познания действительности, основанного на диалогичности, дискурсивности и рациональности, особенно в эпистемологии и постнауке.

### Список источников

Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. 344 с.

Веричева К. В. Основания intersubjectивности Я и Другого в концепциях Э. Гуссерля и М. Хайдеггера // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. Серия: Философия. 2011. № 3. Т.2. С. 88-96.

Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Логос. 1992. №3.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., Лабиринт, 1994. 489 с.

Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука : Ювента, 1998. 315 с.

Коммуникативная рациональность: эпистемологический подход / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И. Т. Касавин, В. Н. Порус. М.: ИФРАН, 2009. 215 с.

Марков Б. В. Мораль и разум // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001: 287.

Прехтль П. Intersubjectивность и опыт иного // Введение в феноменологию Гуссерля. Томск: Водолей, 1999.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., Наука, 2001. 382 с.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Изд-во «Весь мир», 2009. 416 с.

Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике. М.: Весь мир, 2002. 144 с.

Habermas J. Communication and the Evolution of Society. – London: Heinemann, 1989: 245.

Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. F.a.M., 1981, 2: 533.

### References

Apel, K.-O. (2001) Transformatsioja filosofii [Transformation of Philosophy]. M., Logos: 344. (In Russ.)

Kommunikativnaya ratsional'nost': etistemologicheskij podkhod [Communicative rationality: an ethistemological approach] (2009) / Russian Academy of Sciences, Institute of Philosophy ; Ed.: I.T. Kasavin, V.N. Porus. – M., IFRAN. (In Russ.)

Habermas, Yu. (2001) Моральное сознание и коммуникативное действие [Moral Consciousness and Communicative Action], St. Petersburg, Nauka: 382. (In Russ.)

Habermas, Yu. (2009) Filosofskiy diskurs o moderne [Philosophical discourse on modernity]. Moscow, The Whole world Publ.: 416. (In Russ.)

Habermas, Yu. (2002) Budushcheye chelovecheskoy prirody. Na puti k liberal'noy yevgenike [The future of human nature. On the way to liberal eugenics]. Moscow: The Whole world Publ.: 144. (In Russ.)

Habermas, J. (1989) Communication and the evolution of society. London, Heinemann: 245.

Habermas, J. (1981) Theory of Communication

technologies. F.a.M., 2: 533.

Husserl, E. (1992) Amsterdamskiye doklady. Fenomenologicheskaya psikhologiya [Amsterdam reports. Phenomenological psychology]. Logos, 3. (In Russ.)

Husserl, E. (1994) Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii [Ideas for Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy]. M., Labyrinth: 489. (In Russ.)

Husserl, E. (1998) Kartezianskiye razmyshleniya [Cartesian reflections]. St. Petersburg, Nauka : Juventa: 498. (In Russ.)

Markov, B.V. (2001) Moral' i razum [Morality and reason]. Habermas Yu. Moral'noye soznaniye i kommunikativnoye deystviye [Moral consciousness and communicative action], St. Petersburg, Nauka: 287. (In Russ.)

Prekhtl, P. (1999) Intersub"yektivnost' i opyt inogo // Vvedeniye v fenomenologiyu Gusserlya [Intersubjectivity and the experience of the other. Introduction to Husserl's Phenomenology]. Tomsk: Aquarius Publ. (In Russ.)

Vericheva, K.V. (2011) Osnovaniya intersub"yektivnosti

YA i Drugogo v kon-tseptsiyakh E. Gusserlya i M. Khaydeggera [The foundations of the intersubjectivity of the Self and the Other in the concepts of E. Husserl and M. Heidegger].

Vestnik LGU im. A. S. Pushkina. Filosofiya [*Bulletin of the Pushkin State University. Philosophy*], 3 (2): 88-96. (In Russ.)

---

© Веричева К.В., 2023

*Веричева Ксения Валерьевна* – кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного экономического университета. Контактные данные: 191023, Санкт-Петербург, наб. канала Грибоедова, д.30/32 (Russia, St.-Petersburg, nab. Griboyedov Canal, 30/32). E-mail: ksusavericheva@mail.ru.

*Статья поступила в редакцию: 30.12.2022.*