

К ВОПРОСУ О ПРЕДМЕРЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ: ОПЫТ СИНТЕЗА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ И СИСТЕМНОЙ ТЕОРИИ ОБЩЕСТВА НА БАЗЕ КОММУНИКАТИВНОЙ ТЕОРИИ РАЗУМА Ю. ХАБЕРМАСА

С.В. Шачин

Мурманский Арктический государственный университет,
г. Мурманск, Российская Федерация

В предлагаемой статье рассматривается проблема появления новых смыслов у человечества в условиях всемирного кризиса. При этом имеется в виду обострение проблем в развитии общества в целом в силу деструктивного влияния на жизненный мир общественной системы, приводящего к подчинению общественной жизни односторонней логике экономической эффективности. Для решения этой задачи вырабатывается методология синтеза феноменологической и системной теории общества. Общество понимается как intersubjectivity, достигшая осознания самой себя. Общество способно осознать самого себя как раз посредством поиска коллективных смыслов социального бытия. Эти смыслы затем становятся ориентирами коллективной деятельности по материальному и символическому воспроизводству общества. Поэтому общество представляет собой единство системы и жизненного мира, при котором система обеспечивает материальное воспроизводство общества, а жизненный мир – символическое воспроизводство. Рассматриваются новые смыслы общественного развития с позиции системной теории (как ориентиры коллективной деятельности) и с позиции феноменологической теории. В рамках системной теории новые ориентиры коллективной деятельности необходимы для преодоления кризисов системной интеграции, а в рамках феноменологической теории новые смыслы позволяют наполнить конкретным содержанием фундаментальную для модерна ценность свободы. Делается вывод о том, что новые смыслы человеческого бытия сможет выработать только коммуникативная общественность во всемирном масштабе. Отсюда вытекает, что сама по себе феноменологическая и системная теория общества недостаточны для определения этих новых смыслов, они могут быть выработаны только на основе синтеза этих теорий исходя из рассмотрения социальной эволюции в глобальном масштабе как взаимодействия системы и жизненного мира. Прослеживаются возможность формирования всемирной коммуникативной общественности в результате развёртывания логики всемирной социальной эволюции.

Ключевые слова: intersubjectivity, смыслы социального бытия, феноменологическая теория общества, жизненный мир, системная теория общества, антропосоциогенез, коммуникативный разум

Ссылка при цитировании: Шачин С.В. К вопросу о предмете социальной философии: опыт синтеза феноменологической и системной теории общества на базе коммуникативной теории разума Ю. Хабермаса // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2019. Т. 10, № 4. С. 26–38. DOI: 10.18721/JHSS.10403

Это статья открытого доступа, распространяемая по лицензии CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

ON THE SUBJECT OF SOCIAL PHILOSOPHY: THE EXPERIENCE OF SYNTHESIS OF PHENOMENOLOGICAL AND SYSTEM THEORIES OF SOCIETY ON THE BASIS OF THE COMMUNICATIVE THEORY OF MIND BY J. HABERMAS

S.V. Shachin

Murmansk Arctic State University, Murmansk, Russian Federation

The article deals with the problem of the emergence of new meanings in mankind in the conditions of the global crisis. This refers to the aggravation of problems in the development of society as a whole

due to the destructive influence on the life world of the social system, leading to the subordination of public life to the one-sided logic of economic efficiency. To solve this problem, the methodology of synthesis of phenomenological and system theory of society is developed. Society is understood as intersubjectivity, which has reached the self-awareness. Society is able to realize itself just through the search for collective meanings of social life. These meanings then become guidelines for collective activity on material and symbolic reproduction of society. Therefore, society is the unity of the system and the world of life, in which the system provides material reproduction of society, and the world of life – a symbolic reproduction. New meanings of social development are considered from the point of view of the system theory (as guidelines of collective activity) and from the position of the phenomenological theory. Within the framework of the system theory, new guidelines for collective activity are necessary to overcome the crises of system integration, and within the framework of the phenomenological theory, new meanings allow to fill the fundamental value of freedom for modernity with concrete content. It follows that the phenomenological and systemic theory of society itself is not sufficient to define these new meanings, they can be developed only on the basis of the synthesis of these theories based on the consideration of social evolution on a global scale as the interaction of the system and the life world.

Keywords: intersubjectivity, social meanings of being, the phenomenological theory of society, life-world, system theory of society, anthropological and social genesis, communicative mind

Citation: S.V. Shachin, On the subject of social philosophy: the experience of synthesis of phenomenological and system theories of society on the basis of the communicative theory of mind by J. Habermas, St. Petersburg State Polytechnical University Journal. Humanities and Social Sciences, 10 (4) (2019) 26–38. DOI: 10.18721/JHSS.10403

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

Введение: о предмете социальной философии на основе идеи интерсубъективности

Специфика философского мышления заключается в том, что оно отвечает на глубинную потребность каждого разумного существа найти в своем существовании какой-то смысл. Смысл позволяет соединить изолированные фрагменты жизненного опыта в единое целое, даёт предварительные ответы на вопрос: «Кто я, собственно говоря, такой и ради чего живу?» Далее становится понятной цель, которая направляет мою жизнь, причём она освобождена от конкретных представлений о достижении определённых статусов и связанных с ними вещественных атрибутов, поскольку задумывающийся о смыслах человек понимает всё это как внешние оболочки, которые только указывают на самость, но не раскрывают её в подлинном смысле (а, может быть, даже вуалируют её, не давая доступа к сфере смысла). Смысл есть то, что превосходит все конкретные цели и в то же время присутствует в них, соединяя в единое целое, которое не может быть сведено к их сумме. Смысл несёт в себе аспект недостижимости, но в то же время благодаря усилиям по его обретению позволяет человеку как существу незаконченному найти в себе способности его реализовать в конечном виде. Наконец, в смысле присутствует всеобщность в том таинственном аспекте, в котором разные разумные существа в самом процессе поиска смысла

могут найти общую основу для понимания друг друга. Это связано с тем, что обретение смысла невозможно исключительно усилиями изолированного индивида, а выводит последнего в пространство такого опыта, в котором он осознаёт глубинную связь со всем остальным человечеством: оно присутствует в качестве условия возможности моей самости, но каждый разумный субъект выражает этот смысл по-своему. Этим последним усилием мысли мы тем самым выходим в сферу интерсубъективности как духовной основы общества: на каждого из нас оказывает влияние вся целостность разумных существ, которая проявляется в разных формах: общей повседневности, культурной традиции, формирующей самоочевидности нашего мышления, тех результатов коллективных действий в мире, которые каждый человек застаёт уже данными и которые ограничивают его или способствуют развитию его личностного потенциала и т.д. Следовательно, смысл жизни может быть в конечном итоге обрётён только человечеством в целом, но каждый занят его поиском в ходе своей конкретной жизненной истории, по выражению В. Дильтея, чтобы добиться осмысленности своих поступков и исходных установок по отношению к бытию. Итак, если говорить о философском понимании общества, то оно в традиции, например, немецкого философского рационализма, простирающейся от классической философии к

современной, к коммуникативной теории разума Ю. Хабермаса, к теории модернизации как постепенной реализации свободы А. Хоннета и др., является сферой интерсубъективности, которую мы постарались получить в ходе нашего предварительного анализа [Данный абзац был написан под влиянием А. Петцельга: 19, с. 18–24].

Итак, нельзя с самого начала давать определение социальной философии, чтобы избежать упрека в догматизме: понятие о ней будет получено в результате всего исследования. Однако мы должны начать с предварительного понимания её предмета, которое заключается в указании на сферу интерсубъективности ещё без раскрытия её содержания. Как было видно, мы пришли к интерсубъективности путём анализа стремления к смыслополаганию и самоопределению как фундаментальной характеристике каждого разумного существа. Чтобы перейти к рассмотрению содержания понятия интерсубъективности, мы должны ввести определённые аксиомы, которые выразят исходные положения именно социально-философского познания в отличие от других видов гуманитарного познания. Тем самым мы осознаем его специфику и автономию относительно других способов понимания истины об обществе — прежде всего социологии, экономики, политологии и пр. (которые также стремятся к особому рода всеобщности, выразимой их средствами — например, экономика исходит из модели человека как разумного эгоиста, стремящегося к максимальной эффективности, и представляет общество таким, каким оно было бы, если бы все стремились к реализации своих субъективных целей). Далее мы увидим, что данные аксиомы оказываются несущими противоречия как в самих себе, так и во взаимоотношениях друг с другом. Противоречия как раз и будут движущими силами диалектического развития понятия интерсубъективности. Мы проделаем несколько стадий этого диалектического развития, получив к концу историчность интерсубъективности в смысле того, что она сама находится в становлении (а не задана навсегда в качестве предмета изучения). Наш разум должен нести в себе самом процесс становления, чтобы понять развивающуюся реальность — это означает единство логического и исторического методов исследования. Наконец, мы попробуем завершить наше рассмотрение понятия интерсубъективности путём анализа коммуникативного разума, тем самым показав, что именно последний представляет собой наиболее развитую форму интерсубъективности и в

то же время эмпирически-действенную силу,двигающую общество к совершенству.

Об аксиомах социально-философского познания

Ради чего вводить аксиомы в социальную философию? Ради того, чтобы всё-таки ограничить предмет рассмотрения и получить тем самым конкретные результаты анализа. Эти аксиомы должны нести в себя всеобщность, поскольку именно такой может быть характеристика философского исследования, но не быть раз и навсегда данными её выражениями; и в то же время они должны быть интуитивно убедительными для каждого беспристрастно мыслящего разумного субъекта, чтобы он сказал так, как В. Виндельбанд говорил о Руссо: философия выражает слово, рвущееся с языка миллионов людей.

При введении этих аксиом мы будем придерживаться правила отыскания условий возможности общества, которые мы видим в фундаментальных антропологических характеристиках. Тут мы можем обратиться к исследованиям М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена и др., согласно которым человек есть существо, с одной стороны, очень неприспособленное к жизни: например, он находится в зависимости от ухода со стороны родителей или опекунов поразительно долго (в человеке в рождения почти не сформирован мозг, по сравнению с другими видами млекопитающих). С другой стороны, человек имеет в себе некий центр, благодаря которому он может дистанцироваться от своих непосредственных инстинктов, порывов, то есть он есть необыкновенно пластичное и способное к постоянным изменениям существо (правда, для этого человек как раз и должен найти смысл, благодаря которому он станет стремиться сам формировать свою сущность) [Об этом см.: 19, с. 24; 7, с. 10–12].

Общество как единство системы и жизненного мира — основная аксиома социально-философского познания

Если мы обобщим первое положение антропологии, то мы поймём, что человек всю жизнь (а не только в младенчестве) зависит от помощи других людей в том, чтобы добывать средства к жизни и развивать те таланты, которые он в себе находит по мере взросления. То есть общество есть среда коллективной деятельности по преобразованию природного мира в мир, в котором может нормально жить и развиваться каждый из его членов, в котором создаются материальные средства к жизни и вся

сложная техническая инфраструктура. Этот процесс протекает всеобщим образом: каждый вносит определённый вклад в деятельность общества как на индивидуальном уровне, так и на коллективном, через работу внутри своих социальных институтов. Эта деятельность по мере своего успешного развития всё больше освобождает человека от материальной нужды и позволяет ему заниматься тем делом, которое ему по душе: в наше время развитие искусственного интеллекта делает достижимым в исторически обозримой перспективе передать материальное производство автономно функционирующим автоматическим системам, за которыми человек только будет наблюдать. Итак, опираясь на философию Ю. Хабермаса (продолжающего классический марксизм), мы назовём общество сферой коллективного труда. Этот труд порождает общественную систему, которая обеспечивает материальное воспроизводство общества и состоит из двух подсистем: экономики как коллективной трудовой деятельности и политики как управления общества в целом (совершается государством и гражданским обществом) [15, Т. 2, с. 347–364].

Но специфика человека состоит в том, что он — существо разумное, а значит, он должен найти смысл своей жизни и деятельности, как об этом уже повествовалось. Кроме того, сама деятельность есть процесс всеобщий, а потому необходимо соединение индивидуальных жизненных миров друг с другом, то есть передача опыта от одного человека к другому и от одного поколения к другому. Парадоксальность ситуации заключается в том, что освобождение людей от материальной нужды не ведёт автоматическим образом к выработке этих коллективных смыслов. Чтобы их сформировать, нужны разнообразные символические системы, которыми субъекты активно пользуются ради того, чтобы передать свой опыт и поведать результаты своих индивидуальных размышлений; также субъекты общения должны быть открытыми к опыту других, готовыми менять свои представления под влиянием критики, в ходе которой слушатель поведает исходному говорящему свой опыт или опыт всего сообщества; также эту критику говорящий может встретить с помощью контраргументов, почему сообщество также может пойти за индивидом, открывающим ему новые смыслы. Отсюда вытекает следующая важная аксиоматическая характеристика общества: оно совпадает со сферой коммуникации, социальные взаимосвязи есть коммуникативные взаимосвязи, воспроизводство общества зави-

сит от успешности коммуникации. Позже мы увидим, что такое понимание общества близко феноменологии, с её ключевой категорией жизненного мира. Ю. Хабермас называет его универсальной символической организацией общества, состоящей из сфер культуры (материальной и духовной), нормативности (совокупности общественных норм и более глубокого уровня — представлений о хорошей жизни) и образцов личностной идентичности. Жизненный мир обеспечивает символическое воспроизводство общества. Общество есть единство системы и жизненного мира [15, Т. 2, с. 182–216].

Диалектические противоречия: внутри системы и жизненного мира и те, что образуются в процессе их взаимоотношений друг с другом

Однако в каждой из этих сфер — системы и жизненного мира — присутствуют свои глубинные противоречия, которые мы можем выразить в форме антиномий социально-философского познания. Это означает, что утверждения о характерных признаках системы и жизненного мира будут приводить к отрицаниям, т.е. к утверждениям с противоположным смыслом, которые, тем не менее, также будут истинными. Наконец, глубоко противоречивым является взаимоотношение между системой и жизненным миром. Это приводит к тому, что общество находится в состоянии всеобщего конфликта и потому испытывает становление, в том числе и через смену своих качественных состояний.

Та фундаментальная противоречивость, которая присутствует в сфере коллективного общественного труда, хорошо была выражена молодым К. Марксом в «Рукописях 1844 г.» и в «Немецкой идеологии» (написанной совместно с Ф. Энгельсом). В результате коллективной деятельности возникают социальные отношения как продукт разделения труда и зависимости друг от друга обособленных производителей. Эти отношения с развитием общества становятся всё более сложными. И вот та объединённая социальная сила, которая выступает результатом коллективной деятельности человеческого рода, оказывается непонятной самим людям и недоступной их разумному контролю; в результате эта сила объединённой деятельности проходит ряд самостоятельных этапов в своём развитии, для описания которых Маркс впоследствии стал разрабатывать знаменитую теорию общественно-экономических формаций. Люди выступают как продукты этого развития, хотя сами же они и порождают эту соединённую соци-

альную силу. Итак, верны оба утверждения: общество есть свободное творение человеческого рода и одновременно – чуждая каждому внешняя среда, ограничивающая устремление к свободе достигнутым уровнем материального благосостояния, местом каждого человека в коллективном разделении труда. Теперь учтём ещё разделение общества на классы трудящихся и тех, кто ими управляет (в этом состоит одно из самых фундаментальных свойств любой сложной системы вообще: по образному выражению А. Зиновьева, всё в мире делится на управляющий центр и управляемое тело). В результате мы поймём ещё более глубокую антиномию: полагание смысла трудовой деятельности (как своей организации, так и общества в целом) и реализация этих смыслов оказываются отделёнными друг от друга: первое выпадает на долю господствующих классов, а второе – трудящихся. Следовательно, личность последних всегда будет опустошённой, поскольку им останется только единственное пространство смыслополагания – частная жизнь (да и там индустрия развлечений всё больше разрушает способности к самостоятельному мышлению и переживанию). Однако господствующие классы также находятся в состоянии отчуждения от подлинной сущности человеческого рода не только в силу того, что присваивают часть результатов труда угнетённых классов, но ещё и в силу того, что в силу их принадлежности к господствующему классу им в удел достаются смыслы, которым недостаточно материальных сил для их воплощения (они зависят от трудящихся классов в этом) [Об этом см.: 5, раздел «Потребности, производство и разделение труда», с. XVII – XXI, а также раздел «Критика гегелевской диалектики и философии вообще», с. XXIII – XXXIII]. Эта обозначенная Марксом антиномия восходит к знаменитой диалектике раба и господина (более точно было бы говорить: слуги) в «Феноменологии духа» Г. Гегеля: оба являются носителями несчастного сознания, поскольку господин находится в плену самого отношения господства в силу того, что ему приходится реализовывать свою волю только благодаря деятельности слуги, а слуга лишён понимания смысла своего труда в силу привязанности исключительно к материальному уровню своего существования. Разрешается эта антиномия только в результате движения к взаимному признанию личностей, в ходе которого они обнаружат в себе сознание правовых субъектов и сумеют объединить свои усилия и в процессе смыслополагания, и в ходе своей деятельности. Тем самым Гегель

предвосхитил основную идею современного социального государства [2, с. 99–101].

Но и коммуникация наполнена антиномиями до такой степени, что она вообще кажется невероятной. Каким образом разные участники сумеют вообще обмениваться своими опытом, поскольку прямое сообщение между сознаниями невозможно, а с помощью символических систем возможно только косвенное воспроизведение этого опыта, следовательно, происходит постоянная модификация смысла понятого (любое высказывание допускает множество истолкований)? К тому же возникает вопрос о гарантиях, почему я должен положиться на чужой опыт, передаваемый мне в коммуникации, будь то индивидуальный или коллективный, а не предпочесть ему свой собственный, то есть почему я вообще должен слушать других? Итак, в антиномичном отношении друг с другом находятся коммуникативные роли говорящего и слушателя. Далее коммуникация является невозможной в силу разного места разных субъектов в общественном разделении труда и – в пределе – принадлежности к различным антагонистическим классам; и в то же время благодаря коммуникации могут образоваться всеобщие смыслы, которые заложат базис для сотрудничества различных классов ради реализации коллективных целей, то есть коммуникация постепенно преодолевает социальную иерархию и позволяет выстроить между субъектами горизонтальные отношения, ведущие к обществу социальных сетей, состоящих из равноправных субъектов, взаимно признающих друг друга. В то же время отношения господства и подчинения постоянно вторгаются в коммуникацию и её искажают, ведут к шизофренической раздвоенности сознания, когда люди имеют в виду одно, а говорят другое. И всё-таки эти искажения постепенно преодолеваются, когда коммуникативный разум, присутствующий в языке, начнёт раскрывать свой потенциал (об этом будет говориться далее). Итак, коммуникация возможна и невозможна: возможна потому, что людям всегда надо обмениваться опытом и порождать коллективные смыслы, а невозможной потому, что происходит в обществе, где свобода ещё не стала универсальной характеристикой человеческого бытия – она лишь частично реализует свой потенциал [15, с. 393–407].

Наконец, особенную остроту указанные антиномии приобретают в контексте влияния системы на жизненный мир, приводящей к тому, что все ресурсы символической организации общества оказываются мобилизованными ра-

ди реализации цели экономического роста или увеличения власти над природой, обществом и самим собой. Это приводит к тому, что человечество может успешно реализовывать определённые цели, но забывать о том ущербе, который будет нанесён в отдалённой перспективе: одной из форм разрешения этой антиномии является экологическое сознание. Но есть и ещё более глубокий процесс, проистекающий уже из самого принципа господства, который раскрыли Т. Адорно и М. Хоркхаймер в «Диалектике Просвещения»: потеря способности к различению всего качественно неповторимого и несоразмерного в мире в целом и в человеке, что приводит к тому, что каждый человек оказывается неспособным испытывать опыт осознания целостной взаимосвязи себя с миром в целом и человеческим родом, благодарности к жизни как к дару, любви к человеческому роду в целом, сочувствия и сопереживания конкретному другому. Вместо этого и в обществе в целом, и в конкретном индивиде начинает доминировать иррациональная воля к власти. Авторы «Диалектики» предупреждают о возможности исчезновения человеческой субъективности, её полного растворения в автоматически функционирующих процессах в экономике и во властных практиках! [13, с. 14, 25, 69, 168].

Важной антиномией социально-философского познания является также противоречие между социальным номинализмом и социальным реализмом. Как мы приходим к номинализму? Очень просто: индивиды по мере достижения определённого уровня развития общественной системы постепенно приобретают свободное время и пространство частной жизни. Они становятся способными жить как они захотят, не мешая при этом другим, то есть обретают негативную свободу (я живу и не обязан отдавать отчёт другим в своих действиях). Более того: в мире, где властвует отчуждённая система, человек не может найти смыслы, а в пространстве частной жизни человек способен собраться с силами, найти в себе внутреннее единство, а потом выразить открывшийся ему опыт самого себя в творчестве или в бескорыстных поступках. Возникает как бы возможность обретения себя в нишах, в зазорах инструментальной рациональности, как её описывали Адорно и Хоркхаймер. Если мы будем философски осмыслять этот опыт индивида, то мы придём к выводу о том, что общество не несёт в себе какого-то внутреннего смысла, оно возникает только на базе стереотипных идей и способов поведения, что формируются в сознании

большого количества людей, связанных друг с другом общей повседневностью. Вывод номинализма: общество существует только ради того, чтобы обеспечить благо своих отдельных членов. Данную идею прежде всего отстаивает классический либерализм, настаивающий на том, что сохранение прав и свобод индивида должно быть главной целью государства. При этом в триаду прав, сформулированных ещё Д. Локком – на собственность как базовое право, на жизнь в смысле свободы распоряжения самим собой, своими личностными силами и на свободу убеждений – в XX веке были добавлены социальные права на достойную жизнь, что потребует перераспределения ресурсов в интересах всех, как это показано в том числе и в «Теории справедливости» Д. Роулса [16, с. 55–56; 14, с. 182].

К вопросу о недостатках феноменологической и системной теории общества в их односторонности

Феноменологическая теория общества, которая исходит из базисной категории жизненного мира (доставшейся ей от философии позднего Э. Гуссерля), является промежуточной между социальным номинализмом и социальным реализмом. Жизненный мир – это совокупность самоочевидностей, несущих в себе проверенный на практике коллективный опыт данного сообщества в его отношениях с миром. Также это – совокупность коллективных практик надления мира типичными образцами истолкования бытия – природного, социального и субъективного. В рамках феноменологии получается, что есть некая идея общества, которая складывается в сознании множества индивидов, почему получается, что хотя индивиды являются онтологически первичными, но тем не менее они соединены intersubъективными отношениями [21]. Поэтому конкурентные отношения возможны только в том случае, если имеются разделяемые всем сообществом нормы и ценности, причём эти ценности существуют не как нечто данное извне и доступное формированию в сознании индивидов путём манипулирования, а в качестве основания для правильного оценивания поступков с позиции того, ведут ли они к индивидуальному и коллективному благу или нет. В этом случае конкуренция не разрывает общество, а в диалектическом соединении с солидарностью способствует его развитию в смысле обновления. Итак, феноменология указывает на intersubъективность как изначально соединённую с каждым отдельным разумным существом.

Но имеется и альтернативная феноменологии теория, которая исходит из того, что общество несёт в себе совершенно иной, особый уровень реальности, несводимый к индивидуальным действиям, тем смыслам, которые индивиды постигают, с которой индивиды постоянно сталкиваются тогда, когда их действия имеют непредусмотренные им самим побочные последствия. Речь идёт о системной теории общества, которая ранее уже упоминалась и на которой теперь надо остановиться чуть подробнее. Она есть концентрированное выражение социального реализма. Мы назовём в связи с этим имена Т. Парсонса и Н. Лумана. Общественная система стремится к самосохранению, к стабилизации своих границ и состояния путём постоянного преодоления комплексности окружающей среды, по выражению Т. Парсонса [17, с. 9]. То есть система находится в отношениях с природой (её материал перерабатывается и превращается в среду жизнеобеспечения и в конкретные изделия, удовлетворяющие человеческие потребности), с другими обществами и с внутренним миром личностей (тут встаёт важнейшая проблема усвоения ценностей системы и формирования индивидов, которые будут вносить эффективный вклад в стабилизацию и развитие системы). Происходит разрыв тем самым с моделью практического разума И. Канта: ценности системы есть все те нормы, что способствуют её эффективному функционированию, хотя сами по себе они могут и не быть нравственными. Общественная система состоит из чётко выделенных подсистем экономики и политики, как уже говорилось: Парсонс писал ещё и о подсистемах культуры и социализации, но здесь системная теория столкнулась с важными трудностями (эти сферы порождения коллективных смыслов и личностных идентичностей не поддаются логике эффективного функционирования) [8, с. 22–26; 10].

Сам по себе факт противостояния социального номинализма и социального реализма указывает на ту антиномию общественного устройства и социально-философского познания, согласно которой общество есть единство системы и жизненного мира, и для его постижения требуется синтез системного функционализма и феноменологии.

О возможности синтеза феноменологической и системной теории общества

К этому синтезу у нас будет движение с двух сторон: со стороны системы и со стороны жизненного мира. В рамках системной теории

Р. Мертон провёл самокритику и показал, что слаженное функционирование может одновременно порождать дисфункциональность, поскольку помимо прямых функций имеются ещё и побочные, обусловленные взаимным влиянием подсистем друг на друга [6, с. 424 – 430]. Приведём примеры из нашей жизни, иллюстрирующие подход Мертона. Успешное развитие экономики таким образом взвинчивает темп общественной жизни, что личности во всё большей степени оказываются не успевающими за социальными изменениями; но человек – не только трудящееся существо, ему нужно ещё и воспроизводство будущих поколений, совершаемое в семье, а в условиях доминирования экономики пространство для её свободного развития оказывается всё более сжимающимся. Далее, для развития экономики нужны постоянные инновации, а для этого необходим творческий способ мышления; но креативность предполагает как раз неспешность, собирание себя воедино из рассеянности в повседневности, где доминирует трудоголизм и тенденция к накоплению капиталов; это пространство саморазвития оказывается также стеснённым, так как с позиции экономической рациональности проще превратить культурную сферу в сферу поверхностных развлечений, а не поиска себя и коллективных смыслов. В общем, если равновесие между подсистемами нарушается, то терпит ущерб каждая из них, и когда дисфункциональность вырастет до определённого предела, люди могут отреагировать на это положение дел мятежом.

Впрочем, системная теория не показывает, каким образом затем из хаоса возникает новый порядок, так как для этого ей требуется переход уже к рациональности, построенной по совершенно иной логике, чем технологическая – рациональности морально-практической, позволяющей открыть новые коллективные смыслы. Они дадут людям новые ориентиры деятельности, что и приведёт к постепенному установлению нового социального порядка. Тем самым системная теория через анализ системных кризисов могла бы прийти к историчности.

В рамках социального номинализма, который исходит из идеи индивидуальной свободы, также возможен переход к этой сфере историчности. Для этого надо проанализировать более глубоко категорию свободы, в чём мы проследуем за А. Хоннетом, предложившим в книге «Право свободы: очерки демократической нравственности» красивую схему о существовании треугольника свобод: негативной (Е. Гоббс), рефлексивной (Ж.-Ж. Руссо,

И. Кант, И. Гердер) и социальной (Ф.Г. Гегель).

Обратимся к понятию *социальной свободы*: человек понимает, что он может реализовывать полученные в результате своей рефлексии цели только в социальных институтах, с учётом целей и интересов других и рассчитывая на их помощь и поддержку. Говоря образным языком, социальная свобода и есть отношения ответственности, которые уже реализованы в обществе, это есть разумная субстанция социальной действительности. Апеллируя к этим разумным нормам, личности могут требовать изменения социальных институтов в борьбе за свои права и в солидарности друг с другом. В сфере социальной свободы каждый может добиться своих целей только при поддержке других, а для этого необходимо найти объединяющий всех смысл. Тут мы и приходим к идее историчности: когда какое-то сообщество находит новые смыслы, оно тем самым формирует новые представления о том, ради чего и по каким принципам совершается коллективная деятельность, что ведёт к перестройке нормативной системы общества [О социальной свободе у А. Хоннета см.: 11, с. 97 – 98; 12, с. 106 – 108].

Социальная эволюция как эволюция форм взаимоотношений между системой и жизненным миром

Таким образом, и в рамках социального номинализма, и в рамках социального реализма мы пришли к идее историчности, которая указывает нам на процесс социальной эволюции. Если мы рассмотрим, каким образом система и жизненный мир взаимодействуют в ходе качественных переходов (связанных с постижением новых смыслов и перестройкой самого принципа функционирования системы), то мы сумеем совершить динамический синтез социального номинализма и социального реализма. Отметим некоторые характерные признаки понятия историчности, благодаря которому мы можем действительно построить модель единства системы и жизненного мира, но не застывшее, а постоянно изменяющееся, диалектически пульсирующее. Историзм хорошо понятен в свете методологии синергетики, которая приложима к социальной философии: она показывает, каким образом в сложных системах нарастает хаос, а потом каким образом в хаосе складывается новый порядок. Историзм говорит прежде всего о том, что невозможно строить понимание будущего по принципу продолжения тенденций настоящего, что по мере нарастания хаоса возникает качественный переход, в котором уже от усилия инди-

видов будет зависеть состояние общества (то есть наступит период, благоприятный для индивидуального и коллективного творчества). В силу этого историзм настаивает на том, что всё существующее преходяще и указывает на опасность отождествления какой-то исторической характеристики человека (типа той, что человек по природе эгоист) с сущностью самой человеческой природы. Историзм показывает, что наиболее интересны в истории ситуации качественных переходов, при которых люди по-новому открывают истину бытия и своего существования, следовательно, философские идеи начинают быть широко востребованными, как и другие формы выражения этого опыта в искусстве, религии, в техническом творчестве, в политическом творчестве новых конституционно-правовых форм и пр. Раскрытие этого смысла совершается согласно своей собственной логике: люди открывают новое знание, понимают новые аспекты добра и открывают новые способы постижения и выражения красоты. И в то же время эти новые смыслы оказывают помощь в решении проблем функционирования общественной системы. Наконец, принцип историзма на указывает нам на проблему *герменевтического истолкования* духовных образований прошлого, то есть мировоззренческих самоочевидностей людей тех исторических эпох, которые видели иные смыслы бытия. Мы не должны постигать их по аналогии с нашими смыслами, а должны вступить с этими людьми прошлого в диалог, признав их как равноправных субъектов для того, чтобы понять, по выражению Ю. Хабермаса, чему мы в процессе обучения разучились. Герменевтическое истолкование указывает на нелинейность истории, возможность обращения к предыдущему опыту для того, чтобы открыть новые способы понимания смыслов в кризисные эпохи, только этот опыт прошлого будет выступать в трансформированном виде: так, возрождение духа античности привело к разрушению тотальности средневекового католического мировоззрения в эпоху Возрождения [См. об историческом разуме: 1, с. 373–383, 421–426].

Конкретизирует идею историзма исследование логики социальной эволюции в целом, т.е. антропосоциогенеза. Мы успеваем обозначить только ключевые эволюционные переходы в контексте нашего стремления к диалектическому синтезу системной и феноменологической теории общества. Итак, первобытному охотничье-собираческому хозяйству соответствовала тотальность мифологического мировоззре-

ния, в котором личность ещё не выделялась из родового сознания, а мыслила весь мир в категориях системы родства, так что природа была интимно-близкой человеку, но было невозможно проникновение в суть сферы, лежащей за пределы обыденного опыта (мифический человек знал только один способ выхода из этой сферы – путём совершения религиозно-магических ритуалов, в которых он удостоверился во всеобщности коллективного самосознания, по выражению Э. Дюркгейма из работы «Элементарные формы религиозной жизни»). Переход к миру земледельческих цивилизаций в области общественной системы сопровождался важным процессом качественной трансформации коллективного мировоззрения, который К. Ясперс обозначил термином «осевое время». Оно совершилось в Древней Греции (философия), в Иудее (деятельность пророков), в Персии (зороастризм), в Индии (буддизм), в Китае (конфуцианство и даосизм) и было связано с духовной работой так называемых аутентичных личностей (то есть тех, кто сумел осознать особую реальность по ту сторону эмпирического мира и выразить опыт бесконечности на языке, понятном своему окружению, которое разочаровалось в мифологическом сознании). По выражению М. Вебера, которое заимствует Ю. Хабермас, высоким культурам соответствует религиозно-метафизическая картина мира, в которой через систему догматов происходит систематизация всего мировоззрения таким образом, что оно оказывается ориентированным на потустороннюю реальность, а в посюстороннем мире это соответствует сакрализации власти и появлению традиционной структуры, состоящей из жречества, воинства и крестьянства. Мы не будем останавливаться на важном только для марксизма различии между рабовладением и феодализмом, а также между азиатским способом производства и рабовладельческой и феодальной общественно-экономическими формациями в силу недостатка времени и сделаем резкий переход в Новое время, когда происходило становление капиталистического общества, то есть общества индустриального, с характерным разделением на большие классы капиталистов и наёмных работников, с резким изменением образа жизни населения и его уровня жизни. Этому процессу предшествовало состояние, которое Макс Вебер обозначил как распад религиозно-метафизических картин мира на так называемые изолированные сферы ценностей в соответствии с тремя главными формами рациональности: когнитивно-инструментальной, морально-практической и

эстетически-экспрессивной (фундаментальные ценности у них – истина, добро и красота соответственно), причём каждую из сфер ценностей обособленно разрабатывают экспертные субкультуры науки, морали и права, искусства и педагогики также соответственно. В средние века все эти сферы ценностей были подчинены фундаментальному ориентиру религиозного спасения, а теперь ни одна из сфер ценностей не может навязать свою логику развития другим: например, в науке невозможна ситуация, когда «тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман», она понятна только с позиции когнитивно-инструментальной формы рациональности (и как раз в качестве указания на автономию этой сферы!) [9, с. 87–96].

В настоящее время возникает глобальная система мирового хозяйства и соприкасаются различные цивилизации друг с другом, что приводит к ситуации их столкновения. Религиозно-метафизические картины мира перестали быть тотальными и стали низведёнными до уровня коллективных представлений о хорошей жизни. Однако важно, что эти картины мира перестают претендовать на то, чтобы быть действительными за пределами своих сообществ, поскольку невозможно найти объективные критерии того, что истиннее – светская жизнь или религиозная, каков духовный опыт глубже – ислама или христианства и т.п. Просвещённый человек глобального мира тем самым может вместе с Иоганном Готфридом Гердером сказать: «Истина не единична, она рассеяна по планете», а эта установка позволяет сформировать в себе настроенность на дискурс уже между представителями различных цивилизаций. Может быть, именно в ходе этого дискурса будут найдены новые смыслы, которые позволят найти выход из глобального кризиса мирового капитализма.

К понятию коммуникативного разума как движущей силы социальной эволюции

Тем самым мы обращаемся к последней теме о коммуникации как основной проблеме социальной философии. Мы коротко проанализируем саму онтологию коммуникации и прежде всего укажем на существование открытого Ю. Хабермасом особого разума – коммуникативного разума, который будет выступать предметом современной философии в целом. Хорошо сказал об этом сам немецкий мыслитель в лекции в МГУ в ноябре 2009 г.: «Вместо знания о мире философия сегодня обещает нам просвещение относительно того, что значит прирост мирового знания для нас как родовых

существ, как индивидов и как современников» [9, с. 75]. Итак, коммуникативный разум позволяет нам выработать какую-то форму мировоззрения, которое будет давать нам новые смыслы в глобализованном мире и в то же время будет формировать в нас особую способность открытости к опыту других символических систем, отличных от наших собственных: в этом — его диалектика — динамичность, но не поверхностность, стремление к единству — но такому, в котором присутствует момент различия и не-идентичное.

Коммуникативный разум основывается на способности языковых субъектов превзойти свою собственную ограниченность, рефлексивным образом относиться к своей точке зрения и трансформировать её под влиянием аргументов слушателей. Эту способность (Ю. Хабермас называет её «децентрированным мировоззрением») они приобретают в практике диалога и в ходе стремления к достижению взаимопонимания друг с другом ради выработки плана совместной деятельности. Также коммуникативный разум — это те предпосылки достижения согласия между участниками диалога, которые присутствуют в языке (в так называемой структуре притязаний высказываний на всеобщую значимость: на истинность, правильность и правдивость). Эти предпосылки заключаются в том, что невозможно что-то высказать в диалоге, не признавая своих партнёров в качестве автономных и ответственных субъектов, обладающих такой же способностью порождать и критиковать высказывания, что и сам говорящий. Альтернативой диалога выступает насилие или манипуляция, но согласие под влиянием таких «аргументов» является фиктивным. Внутри же процедуры диалога действует особая норма, которую Хабермас называет «принуждением лучшего аргумента»: может образоваться общее воззрение, к которому приходят все участники, согласованно трансформируя свои позиции. И если эту норму разумного дискурса применять к общественной реальности в целом, то возникает перспектива возникновения в социальном мире неограниченного коммуникативного сообщества (эту идею обосновали К.О. Апель, Ю. Хабермас). Оно состоит из индивидуализированных (т.е. способных к самостоятельному мышлению) личностей, ведущих рациональный образ жизни на базе универсальных ценностей: свободы, справедливости, личностной и коллективной аутентичности (т.е. преодоления отчуждения с собой и родом) [3, с. 348–350; 4, с. 493–495].

Заключение: коммуникация как основной предмет социальной философии

Как же коммуникативный разум влияет на социальную реальность в целом? В полноценной коммуникации коллективно стремятся к истине о бытии и самих себе в нём в качестве равноправных партнёров; при этом участники находят новые смыслы и новые ценности; внутри социальной системы образуются новые интересы в силу выхода процессов функционирования из слаженного состояния; и, наконец, происходит соединение идей и интересов, что и приводит к переходу общества на новую стадию эволюции.

Следует отметить, что этот процесс не совершается автоматическим образом, а в результате преодоления современного состояния, которое характеризуется упадком традиционной философии в силу того, что сам философский способ постижения бытия оказывается не востребуемым: системная рациональность стремится разрушить жизненный мир уже в глобальном масштабе, задавая публичной сфере смыслы экономической эффективности. Однако в силу того, что сами критерии эффективности становятся неопределёнными, возникает вопрос относительно самих мировоззренческих принципов модерна. При этом именно через исследование проблемы о соотношении разума и веры, истории философии и истории религиозного познания Ю. Хабермас стремится найти новые принципы легитимности современного демократического правового государства, которые устоят перед критикой религиозных фундаменталистов. А именно сообщество демократических правовых государств и может стать субъектом реформирования глобального капитализма, поскольку именно через диалог представителей коммуникативной общественности различных государств данные новые смыслы могут стать программой действий человечества в условиях кризиса современного капитализма [17, с. 136–160].

И если уж мы говорим о коммуникации как как основной проблеме социальной философии, то её предметом является диалектический процесс перехода коммуникативного разума в состояние эмпирической действенности. Все процессы достижения взаимопонимания между конкретными разумными существами (а не различные формы борьбы огромных и безликих классов), сливаясь, как ручейки, в мощные потоки, становятся движущими силами социального прогресса. А успешность коммуникативных процессов становится его критерием, доступным распознаванию в условиях

разочарования в идее линейности прогресса и дистанцирования от когнитивно-инструментальной формы рациональности. Коммуникативный разум позволит соотнести друг с другом на новом уровне три формы разума: когнитивно-инструментальную, морально-практическую и эстетически-экспрессивную, приведя их к гармоническому равновесию, и общество

тем самым преодолет всемирный кризис и построит более справедливый и гуманный человеческий мир. В нём будет реализован фундаментальный принцип «единства в многообразии» и расцветут тысячи цветов, как говорят китайцы, но на одной почве – разума как ключевой характеристике человека в индивидуальном и родовом аспекте его бытия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гадамер Г.Г. Истина и метод. Пер. с нем. М.: Прогресс, 1988.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.
3. Колесников А.С. и др. История философии XX века. Современная зарубежная философия. Учебник и практикум. М.: Юрайт, 2016.
4. Колесников А.С. и др. Современная мировая философия: Учебник для вузов. М.: Академпроект, 2013.
5. Маркс К. Экономически-философские рукописи 1844 г. Потребности, производство и разделение труда. С. XVII – XXI. Критика гегелевской диалектики и философии вообще. С. XXIII – XXXIII. URL: <http://www.souz.info/library/marx/1844works.htm#str155>
6. Мергсон Р. Явные и латентные функции. // Американская социологическая мысль: тексты. / Под ред. В.И. Добренкова. М.: МГУ, 1994. С. 379–448.
7. Новичкова Г.А. Проблема человека в педагогической антропологии Г. Плеснера: URL: https://iphras.ru/uplfile/histan/statwi/Novi4kova_Problema_4eloveka_v_pedagogi4eskoj_antropologii_Plesnera.pdf.
8. Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1998. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Parsons/01.php
9. Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру. / Habermas J. Von den Weltbildern zur Lebenswelt. С. 73–117. М.: Идея-Пресс, 2011. URL: <http://www.philos.msu.ru/sites/default/files/lib/%D0%A5%D0%B0%D0%B1%D0%B5%D1%80%D0%BC%D0%B0%D1%81%D0%AE.%20%D0%9E%D1%82%20%D0%BA%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B8%D0%BD%20%D0%BC%D0%B8%D1%80%D0%B0....pdf>
10. Шачин С.В. Опыт применения к анализу социальных рисков теории коммуникации Ю. Хабермаса и Н. Лумана. // Revistă internationale. 2016. № 2. Pp. 68–82. URL: https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/68_82_Opyit%20primeneniya%20k%20analizu%20sotsialnyih%20riskov%20teorii%20kommunikatsii%20Yu.%20Habermasa%20i%20N.%20Lumana.pdf
11. Шачина А.Ю., Шачин С.В. Обзор книги Хоннет А. Право свободы: Очерк демократической нравственности. // Кантовский сборник. Калининград, 2012. № 1 (39). С. 91–101. <https://cyberleninka.ru/article/v/honneth-a-das-recht-der-freiheit-grundriss-einer-demokratischen-sittlichkeit-b-suhrkamp-2011>
12. Шачина А.Ю., Шачин С.В. Признание как альтернатива толерантности, или к вопросу о статусе толерантности в системе целей и ценностей образования. // Ценности и смыслы. 2018. № 2 (54). С. 98–113. URL: http://tsennosti.instet.ru/images/Tcennosti_i_smysly_2_54.pdf
13. Adorno T., Horkheimer M. Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, 1946.
14. Forst R. Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit: Rawls' politische Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion. In: Forst, Rainer: Das Recht auf Rechtfertigung. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 2007. Pp. 127–188.
15. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1987. Bd. 1, 2.
16. Habermas J. Erläuterungen zu einer Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1991.
17. Habermas J. Auch eine Geschichte der Philosophie. Berlin: Suhrkamp-Verlag, 2019. Bd. 1.
18. Parsons T. Societies. Englewood Cliffs, 1960.
19. Petzelt A. Subjekt und Subjektivität. Weinheim; München: Juventa Verlag, 1977.
20. Plessner H. Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie. Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Berlin, 1965.
21. Schütz A., Luckman T. Strukturen der Lebenswelt. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1976.

Статья поступила в редакцию 09.10.2019

REFERENCES

- [1] **H.-G. Gadamer**, *Istina I metod* [Truth and Method]. Translated from German into Russian. Moscow: Progress, 1988.
- [2] **H.G.W. Hegel**, *Fenomenologija duha* [The phenomenology of the spirit]. Translated from German into Russian. Saint Petersburg, 1992.
- [3] **A.S. Kolesnikov** and others, *Istorija filosofii dvadzatogo veka. Sovremennaja sarubegnaya filosofiya. Uchebnik I praktikum* [History of philosophy of the twentieth century. Modern foreign philosophy. Tutorial and workshop]. Moscow: Urait, 2016.
- [4] **A.S. Kolesnikov** and others, *Sovremennaya mirovaya filosofiya. Uchebnik dlya universitetov* [Modern world philosophy: Textbook for universities]. Moscow: Akademprojekt, 2013.
- [5] **K. Marx**, *Ekonomicheskio-filosofskie rukopisi 1844 goda* [Economic-philosophical manuscripts of 1844]. Translated from German into Russian. URL: <http://www.souz.info/library/marx/1844works.htm#str155> (accessed: 12.06.2018).
- [6] **R. Merton**, *Javnije I latentnije funkzii* [Manifest and latent functions]. Translated from English into Russian. In: *American sociological thought: texts*. Under the editorship of V.I. Dobren'kov. Moscow: Publishinghouse of Moscowstate University, 1994, Pp. 379–448.
- [7] **G.A. Novichkova**, *Problema cheloveka v pedagogicheskij antropologiji H. Plessnera* [The human problem in pedagogical anthropology by H. Plessner]. URL: https://iphras.ru/uplfile/histan/statwi/Novi4kova_Problema_4eloveka_v_pedagogi4eskoy_antropologii_Plesnera.pdf (accessed: 12.06.2018).
- [8] **T. Parsons**, *Sistema sovremennich obtschestv* [The system of modern societies]. Translated from English into Russian. Moscow, 1998. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Parsons/01.php
- [9] **J. Habermas**, *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*. Moscow: Ideya-Press, 2011. URL: <http://www.philos.msu.ru/sites/default/files/lib/%D0%A5%D0%B0%D0%B1%D0%B5%D1%80%D0%BC%D0%B0%D1%81%20%D0%AE.%20%D0%9E%D1%82%20%D0%BA%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B8%D0%BD%20%D0%BC%D0%B8%D1%80%D0%B0....pdf> (accessed: 12.06.2018)
- [10] **S.V. Shachin**, *Opit primeneniya k analizu sozial'nih riskov teorij kommunikaziji J. Habermasa i N. Luhmana* [Experience of application to the analysis of social risk of communication theories by Jürgen Habermas and Niclos Luhmann]. In: *Revista internationale*. 2 (2016) 68–82. URL: https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/68_82_Opyit%20primeneniya%20k%20analizu%20sotsialnyih%20riskov%20teorii%20kommunikatsii%20Yu.%20Habermasa%20i%20N.%20Lumana.pdf (accessed: 12.06.2018).
- [11] **A.Ju. Shachina, S.V. Shachin**, *Obzor knigi A. Honneta "Pravo svobodi: Ocherki demokraticheskoj npravstvennosti* [Review of the book "Honnet A. The right of freedom: Essay on democratic morality"]. In: *Kantovskij sbornik* [Kant's collection papers]: Science Magazine. Kaliningrad. 1 (39) (2012) 91–101. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/honneth-a-das-recht-der-freiheit-grundriss-einer-demokratischen-sittlichkeit-b-suhrkamp-2011> (accessed: 12.06.2018).
- [12] **A.Ju. Shachina, S.V. Shachin**, *Priznanije kak al'tennativa tolerantnosti, ili k voprovu o statuse tolerantnosti v sisteme zelej I zennostej obrazovanija* [Recognition as an alternative to tolerance, or to the issue of the status of tolerance in the system of goals and values of education] In: *Zennosti I smisli* [Values and meanings]: Science Magazine. Moscow. 2 (54) (2018) 98–113. URL: http://tsennosti.inset.ru/images/Tcennosti_i_smysly_2_54.pdf (accessed: 12.06.2018).
- [13] **T. Adorno, M. Horkheimer**, *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam, 1946.
- [14] **R. Forst**, *Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit: Rawls' politische Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion*. In: Forst, Rainer: *Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 2007. Pp. 127–188.
- [15] **J. Habermas**, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1987. Bd. 1, 2.
- [16] **J. Habermas**, *Erläuterungen zu einer Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1991.
- [17] **J. Habermas**, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp-Verlag, 2019. Bd. 1.
- [18] **T. Parsons**, *Societies*. Englewood Cliffs, 1960.
- [19] **A. Petzelt**, *Subjekt und Subjektivität*. Weinheim; München: Juventa Verlag, 1977.
- [20] **H. Plessner**, *Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie – Zwischen Philosophie und Gesellschaft*. Berlin, 1965.
- [21] **A. Schütz, T. Luckman**, *Strukturen der Lebenswelt*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1976.

Received 09.10.2019

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ / THE AUTHORS

Шачин Святослав Вячеславович

Shachin Sviatoslav V.

E-mail: s_shachin@mail.ru