

10. Роді Ф. Герменевтичская логика в феноменологической перспективе / Ф. Роді. – Логос. – 1996. – № 7. – С. 41–46 [Переклад І. Чубарова за вид.: *Phänomenologie im Wiederstreit*. Zum 50. Todestag Edmund Husserl. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. – S. 364–372.].
11. Кузнецов В. Герменевтичская феноменология в контексте философских воззрений Г. Г. Шпетта / В. Кузнецов // Логос. – 1991. – № 2. – С. 199–214.
12. Kuznetsov V. The Role of Hermeneutic Phenomenology in Grounding of Affirmative Philosophy of Gustav Gustavovich Shpet / V. Kuznetsov // *Russian Studies in Philosophy*. Vol. 37. – 1999. – № 34. – P. 62–90.
13. Молчанов В. Парадигмы сознания и структуры опыта / В. Молчанов // Логос. – 1992. – № 3. – С. 7–36.
14. Калиниченко В. Густав Шпет : от феноменологии к герменевтике / В. Калиниченко // Логос. – 1992. – № 3. – С. 37–61.
15. Scanlan J. P. Phenomenology in Russia: The contribution of Gustav Shpet / J. P. Scanlan // *Man and World*. Vol. 26. – 1993. – № 4. – P. 467–475.
16. Борисов Е. «Явление и смысл» Г. Шпетта в контексте развития феноменологии Э. Гуссерля / Е. Борисов // Шпет Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. – Томск : Водолей, 1996. – С. 183–191.
17. Cassedy J. Gustav Shpet and Phenomenology in an Orthodox Key / J. Cassedy // *Studies in East European Thought*. Vol. 49. – 1997. – № 2. – P. 81–108.
18. Шпет Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы / Г. Шпет. – Томск : Водолей, 1996. – 192 с.
19. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.

*Serhiy Hryhoryshyn*

### DEFINITION OF THE NOEMATICAL SENSE IN GUSTAV SHPET'S TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY

*In the course of the analysis of "Phenomenon and sense" by Gustav Shpet author covers the notion of noematics sense related to language, sense and logic, and reveals the differentiation of these concepts from original Edmund Husserl's phenomenology.*

УДК 316.286

*Шуба Б. О.*

### ДИСКУРС І ЙОГО ПІДСТАВИ: ДЕКІЛЬКА ЗАПИТАНЬ ДО ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА

*Статтю присвячено теорії дискурсу Юргена Габермаса, зокрема, правилам дискурсу й підставам їх легітимності та зобов'язальної сили.*

У філософії Юргена Габермаса дискурс постає чинником обґрунтування та легітимації моральних норм, завдяки якому перевіряються їхні домагання значущості. Таким чином, він виявляється своєрідною метанормою, яка забезпечує підґрунтя всіх моральних вимог і надає їм статусу «загальних і необхідних». Це означає передусім, що вони є легітимними, оскільки визнані всіма учасниками дискурсу. Водночас для того, щоб таке визнання було можливе, дискурс слід провадити за певними правилами, «що є конститутивними для практики аргументації як такої та які через це всередині дискурсів постають необхідними» [1, 50]. Філософ у різних працях називає їх «прагматичними пресупозиціями раціонального дискурсу», «неодмінними пресупозиціями аргументаційної практики», «суворими умовами раціонального дискурсу», «комунікативними пере-

думовами аргументації» тощо, а дослідники пишуть, що «правила дискурсу *ідеалізаційні* [idealizing], тому що вони спрямовують учасників до ідеалу раціонально мотивованого консенсусу» [2, 44]. Усі ці означення вказують на те, що правила є необхідними засадами дискурсу, які уможливають адекватне його застосування, а отже, забезпечують легітимність обговорюваних у ньому моральних норм. При цьому постає питання про підстави значущості цих правил, яке виводить на проблему легітимності самого дискурсу. Умови нормативності згаданих «передумов» у Ю. Габермаса залишаються непроясненими. Отже, проблему обґрунтування правил дискурсу варто розглянути докладніше.

Філософ зазначає, що найважливішими пресупозиціями є: а) публічність і «залучуваність» (жоден із тих, хто здатен обговорювати домаган-

ня значущості моральних норм, не може бути виключений із дискурсу); b) рівні права на участь у комунікації (кожен повинен мати однакову можливість говорити по суті справи); c) унеможливлення хитрощів і обману (учасники повинні мати на увазі саме те, що кажуть); d) відсутність примусу (комунікація має бути вільною від обмежень, які запобігають висуненню кращого аргументу, та від передвизначення результату дискусії) [3, 106–107]. Ці вимоги корелюють із принципами, які Ю. Габермас наводить в іншій своїй праці, запозичуючи їх у Роберта Алексі та солідаризуючись із ним: 1) кожен, хто володіє мовою та є дієздатним, може взяти участь у дискурсі; 2a) кожен може ставити під питання будь-яке твердження; 2б) кожен може вводити в дискурс будь-яке твердження; 2в) кожен може висловлювати свої настанови, бажання та потреби; 3) жоден примус, що панує всередині дискурсу чи поза ним, не має нікому з мовців заважати реалізувати свої права, визначені в попередніх пунктах [4, 140]. Ці правила *фактично* присутні в будь-якому дискурсі (що завжди є аргументаційним); при цьому вони не конститутивні [4, 143–144], а радше процедурними (як можна помітити, тут філософ суперечить сам собі, оскільки в іншому місці називає їх таки конститутивними [пор.: 1, 50]). Залишається з'ясувати, як їх обґрунтовано та легітимовано.

Ю. Габермас стверджує, що метадискурсу не існує [5, 29], а отже, немає зовнішньої стосовно дискурсу інстанції, де можна було б обґрунтувати його нормативну значущість. З цього може випливати два висновки: або обґрунтування дискурсу неможливе, або ж воно має здійснюватися в межах самого дискурсу. Згідно із засадами пропонованої теорії, більш імовірним є другий варіант, тож дискурс сам має забезпечити підстави власної легітимності.

Саморефлексивність дискурсу уможливорюють загальні принципи цієї концепції та, зокрема, його логіка. І хоча філософ безпосередньо не говорить про таку можливість, у його працях можна знайти чимало непрямих тверджень, які свідчать про необхідність самозверненості дискурсу. Передусім мислитель називає дискурс рефлексивною формою комунікативної дії [6, 187, 194], тобто вже від початку закладає в ньому потенціал, спрямований на пошук підстав. Також є чимало висловлювань про необхідність обґрунтовувати норми загалом шляхом пошуку їх підстав і подальшого утвердження їхньої значущості через раціонально аргументований консенсус. Філософ висуває вимогу, щоб будь-яке судження, що претендує на нормативний статус, було обґрунтоване рефлексивно на основі порозуміння щодо його зобов'язальної сили. Приміром, він стверджує, що когнітивістська

етика загалом, до якої він зараховує і свою позицію, має відповідати на питання, як обґрунтовуються нормативні висловлювання [7, 327]. Досить характерним є й таке твердження: «*Поєднані один з одним засадничі припущення (sic!)* – те, на що можна спертися, що не викликає сумніву, а постає як упевненість та вправні дії – є передрефлексивними формами та передфігурами того, що розгалужується лише *після тематизації у мовленнєвих актах*» [8, 315] (другий курсив наш. – Б. Ш.). Він конкретизує, що домагання значущості самі стають предметом осмислення та проблематизуються у процесі аргументації, і при цьому учасники дискусії приймають гіпотетичну настанову стосовно них [6, 187]. Це передбачає, що «в цій перспективі речі та події стають станами речей, що можуть як існувати, так і не існувати», а «на обговорення виноситься істинність асерторичних висловлювань або правильність норм (чи відповідних нормативних висловлювань)» [6, 239]. Ю. Габермас наголошує, що морально-практичні дискурси вимагають порвати з усіма самозрозумілими даностями звичної моральності [5, 23]. Отже, всі наведені твердження вказують на необхідність проблематизувати будь-які домагання нормативної значущості й не приймати їх як самозрозумілі. Норми стають предметом обговорення, і їх фактична наявність і навіть дієвість більше не можуть бути достатньою підставою їхньої зобов'язальної сили. Такою підставою є критична рефлексія та подальший консенсус, що уможливорює їх визнання як «загальних і необхідних» і згоду діяти згідно з ними.

Звісно, ці вимоги ніколи не поширюються на правила дискурсу: Ю. Габермас не ставить питання так, що правила, оскільки вони теж мають нормативний статус (і, по суті, є найсильнішими серед інших норм), також мусять бути обґрунтовані. Водночас такий висновок напрошується сам собою: логіка дискурсу приписує рефлексувати над засадами всіх значущих вимог, ніколи не спиратися на очевидності й поривати з будь-якими безпосередніми даностями задля пошуку їхніх підстав. Загальний засновок можна сформулювати так: будь-яка норма, що вимагає діяти певним чином, має пройти раціональну перевірку, де проблематизовано її домагання значущості, які мають бути підтвержені чи спростовані у процесі аргументованого обговорення всіма зацікавленими сторонами через їх порозуміння, тобто в межах дискурсу, який веде до консенсусу. Постає питання, чому ця вимога не стосується власне дискурсу, правила якого так само є нормативно значущими й навіть мають у цьому плані пріоритет перед усіма іншими. А загалом ідеться про те, чи можна обґрунтувати ці правила в самому дискурсі.

Подібну вимогу ставив ще Імануель Кант: основна теза «Критики чистого розуму» полягала в тому, що перед тим, як розмірковувати та висувати змістові судження, слід дослідити межі розуму та його спроможності. Її можна переформулювати: будь-якому обґрунтуванню за допомогою розуму має передувати дослідження засад цього обґрунтування в самому розумі. Пізніше цю тезу продовжив І. В. Ф. Гегель: найвища стадія розуму як Духу передбачає максимально можливу повноту його саморефлексії та самоконституювання, а отже, абсолютне буття передбачає абсолютне обґрунтування власних підстав. На місце цього обґрунтувального розуму Ю. Габермас ставить дискурс як його інтерсуб'єктивний різновид, але при цьому усуває вимогу самозвернення та самообґрунтування. Дискурс і його правила постають як даність, що не передбачає пошуку підстав. А згідно з наведеними твердженнями про необхідність доводити значущість будь-яких норм, можна сказати, що обґрунтованим має бути все, крім дискурсу. Філософ вважає його своєрідною метанормою – інституцією перевірки домагань значущості всіх нормативних суджень, і питання полягає в тому, як забезпечено її легітимність, тобто загальне визнання її вагомості та дієвості.

Необхідність обґрунтування дискурсу та його правил опосередковано висуває й філософський соратник Ю. Габермаса – Карл-Ото Апель. Ідеться про його розмежування етики на езотеричний і екзотеричний рівні: на першому здійснювано формально-процедурне обґрунтування останніх принципів, а на другому – консенсуально-комунікативне обґрунтування конкретних змістових норм [9, 71]. Про дискурс тут не сказано, але перший пункт можна інтерпретувати як вимогу обґрунтувати власне пресупозиції дискурсу, оскільки саме вони, за логікою комунікативної філософії, постають як «останні принципи», завдяки яким можлива комунікація взагалі та досягнення порозуміння. К.-О. Апель не вважає, що ці принципи самоочевидні, – натомість вони теж мусять бути обґрунтовані, що є основою його трансценденталізму як пошуку підстав можливості комунікації як такої. Характерно, що Ю. Габермас майже не згадує про вказаний розподіл етики та не говорить про обґрунтування «останніх принципів», а просто пропонує правила дискурсу як загальнозначущі, не пояснюючи, що саме уможливило такий статус. Можливо, саме тому, на відміну від соратника, він не вважає свою концепцію трансценденталізмом або досить обережно називає її пом'якшеним його різновидом, воліючи вести мову не так про трансцендентальну прагматику, як про універсальну. Однак це не знімає проблеми обґрунтування дискурсу та питання про його легітимність.

Ю. Габермас зазвичай оминає цю тему чи намагається закрити її спорадичними зауваженнями, які покликані створити враження, що все зрозуміло й пояснення не потребує. За його словами, спроба підважити названі передумови (правила) дискурсу веде до перформативних суперечностей, оскільки той, хто аргументує, аби спростувати правила чи поставити під сумнів їх нормативний характер, імпліцитно спирається на них [4, 141]. Таким чином, сам зміст правил стає підставою їхньої значущості: відкидаючи їх, ми начебто суперечимо самі собі. Це схоже на онтологічний доказ буття Бога: мислячи Бога як досконалу сутність, слід визнавати, що поняття досконалості включає в себе й існування, тож Бог із необхідністю мусить існувати, або ж виникне суперечність в аргументації. Але перший засновок, по суті, є припущенням, гіпотезою: припускаючи поняття Бога, ми не можемо вважати його таким, що не існує. Як відомо, на цьому ґрунтується заперечення доказу з боку І. Канта: якщо ми висуваємо гіпотезу, що щось є цілком досконале, ми маємо визнати, що воно існує; водночас якщо ми відкидаємо суб'єкт (Бога) разом з усіма його предикатами (зокрема необхідністю), жодної суперечності не виникає [10, 348–353].

Такі ж міркування можна застосувати й до теорії Ю. Габермаса: припускаючи, що правила дискурсу загальнозначущі, ми починаємо суперечити собі, якщо при цьому їх відкидаємо. Це виразно виявляється, якщо спробувати застосувати заперечення правил до самого мовця – того, хто відкидає відповідну вимогу: 1) якщо не кожен може бути учасником дискурсу, то й ініціатор такого твердження за певних умов теж не може; 2а) якщо не можна ставити під питання будь-яке твердження, то й автор такої тези не має права проблематизувати пресупозиції дискурсу; 2б) якщо не можна вводити в дискурс будь-яку тезу, то й мовець, який це декларує, не має права заперечувати положення дискурсу; 3) якщо не повинно бути жодного тиску, то навряд чи опонент цього твердження схоче відчутти примус на собі.

Але тут окремо стоїть вимога (2в): кожен може висловлювати свої настанови, бажання та потреби. Сам філософ визнає, що «ця передумова не релевантна для теоретичних дискурсів, у яких випробовуються тільки домагання асерторичної значущості» [4, 140]. Отже, вона виявляється не необхідною, а контингентною: за певних передумов (нетеоретичний дискурс) її можна відхилити без перформативної суперечності. До речі, ці передумови містяться *поза* самим дискурсом.

Утім, актуальною лишається проблема можливого відхилення норм загалом, а не якоїсь із них. Оскільки значущість правил дискурсу по-

стає як гіпотеза, можна, за прикладом І. Канта, відкинути її в цілому, і тоді не буде тих наслідків, що їх вона породжує. Тобто якщо взагалі не визнавати чинними наявні вимоги, а, наприклад, запропонувати якісь інші, то не виникає ні логічної суперечності, ні перформативної. Натомість виходить так: хто зразу припускає легітимність правил, той завдяки рефлексії в цьому й переконується; але що буде, якщо від початку ставити її під сумнів?

Можна, приміром, відхилити положення (1), а натомість заявити, що взагалі *кожен* суб'єкт має право брати участь у дискурсі. Ми не потрапляємо при цьому в логічну чи перформативну суперечність, не конфліктуємо з рештою правил, якщо визнаємо їх значущими. Вимога, запропонована Ю. Габермасом, валідна лише тоді, коли ми визнаємо певні *позадискурсивні* пресупозиції – зокрема, те, що тільки «адекватні» особистості здатні раціонально та зв'язно висловлювати свої думки. Але ці обмеження вже мають соціальне, а не суто дискурсивне походження, оскільки «нормальність» і «придатність» будь-якої людини (як і володіння мовою та дієздатність) визначаються лише в контексті певних соціальних відносин і нормативів. Тож висунуте нами положення, певно, більше відповідає універсалістській настанові дискурсу.

При цьому самі приписи дискурсу, якщо їх втілювати вповні, можуть стати потенційним чинником його ж руйнації. Наприклад, вимога (1) допускає участь цілком дієздатної особи, яка ставить собі за мету розвалити дискурс. Понад те, вона може мати й софістичну мету – досягти в дискурсі порозуміння, що дискурс як такий неможливий. Тут можуть бути два варіанти: а) учасники здійснюють обговорення можливості дискурсу як такого та на основі аргументації висновують, що він неможливий; б) вони не дійшли висновку, що дискурс неможливий, але натомість порозумілися стосовно того, що неможливим є консенсус у цьому питанні. Очевидно, такі рішення за умов дотримання процедури дискурсу є цілком легітимними, але неприйнятними для самого дискурсу, оскільки ставлять його під сумнів чи ведуть до суперечностей між вимогами та їх застосуванням. Згідно з логікою Ю. Габермаса, передумови дискурсу є нормативами вищого порядку, отже, в екстремальних випадках дискурс задля самозбереження вимушений скасовувати деякі змістові результати, отримані з виконанням усіх його приписів.

Положення (2б) небезпечно тим, що дискурс може бути потенційно розтягнуто в часі до нескінченності. Якщо проблематизувати кожне твердження, можна взагалі ніколи не дійти консенсусу. Навіть якщо робити це, прагнучи тільки якомога краще порозумітися та повністю прояс-

нити підстави й аргументи, задекларована мета стає недосяжною. Доводячи це правило вже зовсім до абсурду, можна ставити під питання не тільки твердження, а й кожне слово (на кшталт «що Ви маєте на увазі під <...>?»), причому теоретично так може діяти будь-хто з учасників.

Руйнівна спроможність вимоги (2б) ще очевидніша. Цей припис імпліцитно передбачає, що будь-яке твердження учасника, якщо вже воно висловлене, неодмінно має бути взяте до уваги (інакше втрачається сенс дискурсу як процедури універсального порозуміння). Тут не йдеться про те, що хтось, прагнучи унеможливити дискурс, може свідомо вводити певні тези, які відводять убік від обговорюваної проблеми чи є просто вдалимими симулякрами значущих висловлювань. Навіть якщо всі суб'єкти налаштовані конструктивно, твердження одного з них «я вважаю, що нам варто припинити дискусію з цього приводу» теж слід враховувати: внаслідок цього обговорення перейде від предмета до підстав, чи варто припинити дискусію про нього. Якщо той, хто висунув цю тезу, матиме достатньо аргументів на її користь, дискурс і справді слід припинити. Консенсусу, звісно, буде досягнуто, але зовсім із іншого приводу, ніж було заявлено на початку.

Норма (2в) містить момент, який не до кінця узгоджується з Габермасовою теорією *раціонального* дискурсу: фактично вона уможлиблює залучення в дискурс позараціональних, ірраціональних і ціннісних аспектів. Тобто за певних умов учасник має право покликатися не на суто логічні аргументи, а на свої вподобання чи зумовлені конкретними цінностями пресупозиції, і їх теж слід вважати релевантними. Зрозуміло, що це також може призвести до руйнації дискурсу: якщо всі учасники аргументуватимуть раціонально, а хтось висловлюватиме власні бажання, порозуміння досягти, мабуть, не вдасться. Ще більш загрозливою є ситуація, коли всі суб'єкти аргументуватимуть, спираючись на потреби та настанови. Вони можуть навіть узгодити, як реалізувати свої потреби, але навряд чи це буде раціональний консенсус. Принаймні його критична перевірка на засадах розуму точно буде неможлива.

Щодо правила (3), то раціональний консенсус і його зобов'язальність теж є в певному розумінні примусом; до того ж, представники комунікативної теорії часто говорять про примус найвагомішого аргументу. Погоджуючись із раціональними аргументами, людина вимушена відмовлятися від своїх внутрішніх уподобань, схильностей або цінностей, що спричинює певний дискомфорт. Навіть якщо вона діє згідно з консенсусом, вимоги, напрацьовані ним, так і залишаться для неї не інтеріоризованими, а отже, матимуть статус *легальних*, а не *моральних*. Зага-

лом це може стосуватися будь-кого з учасників, оскільки кожен із них змушений поступатися особистими цінностями на користь позаособистісного консенсусу. Тому якщо припустити, що цей розрив абсолютний (вимоги консенсусу жодним чином не збігаються з цінностями учасників), існує потенційна небезпека, що суб'єкти відмовляться виконувати обґрунтовані консенсусом правила на користь власних уподобань, тобто постфактум поставлять під сумнів сам дискурс.

Ю. Габермас розуміє потенційні загрози, пов'язані з абсолютизацією правил, і намагається обумовити певні обмеження у процедурі дискурсу: ідеться про «комунікативну компетенцію». Філософ визначає її як здатність опановувати універсалії, що конституують діалог, тобто як здатність застосовувати правила, згідно з якими здійснювано мовленнєві акти та завдяки яким узагалі можна досягнути ситуації порозуміння [11, 104]. Таким чином, щоб брати участь у дискурсі, особа має засвоїти певні принципи й адекватно їх застосовувати; саме з цим, до речі, пов'язана й вимога допускати до дискурсу тільки дієздатних суб'єктів. Але якщо дієздатність – це більш-менш визначений стан (хай і детермінований соціально), то «здатність опанування універсалій» не піддається жодному об'єктивному вимірюванню й оцінюванню, яке б могло задовольнити всіх. Якщо особу вже у процесі дискурсу запідозрили в комунікативній некомпетентності, її можуть вилучити з дискурсу: підставу для цього дають самі його приписи, зокрема правило (1). Водночас ця людина може ставити під питання пропозицію про усунення (2а); стверджувати, що її не мають права вилучати (2б); висловлювати бажання й далі брати участь у дискурсі (2в); заявляти, що до неї застосовано примус (3). Звісно, її таки можуть прибрати з дискурсу, прийнявши рішення консенсусом. Однак, по-перше, це не буде справжній консенсус, оскільки він має враховувати й думку того, кого це стосується; по-друге, ми тут знову потрапляємо в пастку, яку вже обговорювали: якщо ми визнаємо чинність вимог дискурсу, «некомпетентну» людину слід усунути; якщо ж нам не йдеться про їх безумовність, такий суб'єкт може залишитися в дискурсі, уже самою своєю присутністю підтверджуючи, що його приписи не універсальні. Таким чином, у межах дискурсу принцип компетентності прямо суперечить принципові універсальності. До того ж, він укотре показує, до яких проблем може призвести догматичне виконання вимог, що не зважає на можливі винятки.

Ми вже згадували про потенційну ціннісну співвіднесеність дискурсу: цінності, хоч ніколи й не оприявнюються, усе ж таки імпліцитно присутні в дискурсі та справляють значний вплив на

його результат. Це опосередковано підтверджує й сам філософ: «Питання про те, чи братися за проблему, трактувати її з позицій доцільного, доброго або справедливого, віддано на розгляд уподобанням або, у кращому разі, ще додискурсивній здатності судження індивіда» [5, 29]. Отже, можлива участь у дискурсі залежить від ціннісних пресупозицій конкретного суб'єкта. Але тут слід додати, що на цінності спирається й сам дискурс, тобто його правила, і їх можна узагальнити гаслом французької революції XVIII ст. – «свобода, рівність, братерство», тож ідеться про класичні західні цінності доби Модерну. По-перше, для всіх учасників передбачено рівні умови участі в дискурсі та рівні права; по-друге, тут діє право на «свободу слова»; по-третє, кожен учасник постає як самоцінний, самодостатній і автономний суб'єкт, здатний відповідати за свої слова та вчинки, що передбачає повагу до нього (це західний індивідуалізм і модерна концепція суб'єкта); по-четверте, примус неможливий, що корелює з модерною ідеєю прав людини; по-п'яте, усі потреби суб'єкта мають бути враховані та по змозі задоволені (права людини). Таким чином, вимоги дискурсу, що постають як універсальні, зумовлені цінностями західного Модерну, і цю ціннісну співвіднесеність правил визнає й Ю. Габермас: за його словами, передумови (а), (b) і (d) (із першого наведеного переліку) спрямовують поведінку суб'єкта у процесі аргументації до правил егалітарного універсалізму [3, 107]. Дослідник Дж. Фінлейсон додає, що правила дискурсу забезпечують рівну повагу до учасників і універсальну солідарність із усіма іншими, тобто ідеали рівності й універсальності [2, 60, 99].

При цьому навряд чи всі наведені цінності, а отже, і вимоги дискурсу, визнають значущими носії інших світоглядних систем, навіть модерних: приміром, для умовних «консерваторів» із елітаристськими підходами буде неприйнятною теза про участь усіх (вони радше апелюватимуть до комунікативної компетенції); «носіям влади» може не сподобатися положення про свободу слова та відсутність примусу; можливо, «марксистів» чи «фрейдистів» за певних умов могли б поставити під сумнів цілковиту самодостатність людини; «раціоналісти» навряд чи визнаватимуть апеляцію до бажань у межах аргументації тощо. Повноцінний дискурс із представниками подібних поглядів буде утруднено, або ж вони взагалі відмовляться комунікувати на таких умовах. Отже, зміст вимог може унеможливити участь у дискурсі, і виникає суперечність між раціональними принципами дискурсу та ціннісно зумовленими пресупозиціями учасників.

Тут можна говорити не так про розбіжності в цінностях, як про *різні раціональності*. Ю. Габер-

мас стоїть на позиціях модерної західної раціональності з її спрямованістю на формально логічні аргументи, пошук підстав, саморефлексивною настановою, а також відкиданням авторитету, традиції та посилань на божественне одкровення. Найповніше це втілюється у Просвітницві, до якого часто апелює філософ, прагнучи його реабілітувати після «обстрілу» всіма критиками у ХХ столітті. Тож дискурс виявляється придатним для умовно «західної» людини, натомість можливі проблеми у разі спроб порозумітися з представниками інших раціональностей. Адже вони можуть в аргументації посилатися на божественне одкровення чи силу авторитету (традиції), вважаючи, що аргументують цілком раціонально, згідно з тими засадами, які вважають раціональними в межах їхньої раціональності. Їм марно доводити, що вони діють нераціонально, оскільки при цьому ми покликаними на вимоги власної, західної, раціональності. Тож існує загроза, що у разі комунікації представників різних раціональностей правила дискурсу будуть відкинуті як неприйнятні ще до його початку.

Тут постає й питання легітимності дискурсу, тобто його загального визнання на основі взаємної згоди. Для того, щоб він був цілком ефективним, учасники мають від початку припускати його значущість і бути готовими до універсальної необхідності положень, утверджених шляхом консенсусу. А для цього, за словами Ю. Габермаса, треба з'ясувати, чи дискурс *прийнятний* [12, 45]. Отже, йдеться про умови інтеріоризації його вимог, а також про підстави визнання їхньої вищості над усіма іншими нормами, тобто про згоду суб'єктів узагалі бути учасниками дискурсу, дотримуватися встановлених приписів і діяти згідно з консенсусом. З одного боку, Ю. Габермас говорить про нібито раціональне визнання принципів дискурсу, ґрунтоване на тому, що спроба їх підважити неодмінно веде до перформативної суперечності (ми вже намагалися показати, які труднощі тут можуть виникати); з іншого – постійно покликається на самозрозумілість правил, тобто на інтуїтивне їх прийняття (наприклад: «Ми маємо апелювати до інтуїтивного передрозуміння, з яким, вочевидь, і вступає в дискусію кожен дієздатний суб'єкт, що володіє мовою» [4, 141]). Дж. Фінлейсон зауважує, що особа може дотримуватися цих правил, навіть не знаючи, якими вони є, та не підозрюючи, що вона діє відповідно до них [2, 43]. При цьому не зовсім зрозуміло, чим виправдане таке посилання на самоочевидність у філософа, центральним пунктом концепції якого є раціональне обґрунтування. Можна зробити висновок, що Ю. Габермас визнає недостатнім обґрунтування правил дискурсу через намагання їх заперечити, тому й пропонує додаткові умови

легітимності (інтуїтивне прийняття). Однак варто враховувати, що сама легітимність у межах його теорії пов'язана передусім із раціональним визнанням, яке, своєю чергою, передбачає *обґрунтованість* і *обговорюваність*: її не забезпечують ні авторитет, ні традиція, ні вольове рішення учасників дискурсу, ні сила примусу, ні навіть фактичне прийняття. Це, поза сумнівом, стосується всіх моральних норм, обґрунтованих у дискурсі, але чомусь не самих засад, на основі яких здійснюється таке обґрунтування. Отже, як відбувається визнання правил учасниками? По суті, це прийняття без заперечень і без жодного обговорення, тобто *нераціональне*. Можна сказати, що це вольове рішення потенційних суб'єктів на основі інтуїтивного передрозуміння. На питання, як можливі ці приписи, найадекватнішою, за Ю. Габермасом, є відповідь, що вони самоочевидні і подальше з'ясування цього питання, він, певно, взагалі вважав би недоречним. Якщо хтось скаже, що пропонувані вимоги не є аж такими безсумнівними, філософ може апелювати до перформативної суперечності в разі намагання їх відкинути, але первинною для нього є така самозрозумілість. Ця позиція містить потенційну небезпеку децизіонізму, проти якого завзято виступають представники комунікативної теорії. Уже було зазначено, що питання взагалі участі в дискурсі залежить від ціннісних пресупозицій суб'єкта. Певно, слід припускати, що й прийняття особою вимог дискурсу так само спирається на них. Якщо правила для неї достатньо очевидні (а саме ця очевидність і пов'язана з пресупозиціями), вона *приймає рішення* визнавати їх (згідно з власними ціннісними уподобаннями). Це відбувається ще до самого дискурсу та до висунення будь-яких раціональних аргументів, тож тут можна говорити про децизіонізм, який погано корелює з раціональним обґрунтуванням і комунікативною теорією загалом. Відсутність обґрунтування правил дискурсу, тобто утвердження їх загальної нормативності, яка не залежить від уподобань конкретного індивіда, переводить цей модус значущості у площину суб'єктивних схильностей, що, поза всяким сумнівом, підважує їхнє домагання універсальності.

Таким чином, основна теза Габермасової теорії дискурсу полягає в тому, що за умов дотримання певних правил – визнаних усіма й тому загальнообов'язкових – можливе раціональне обґрунтування норм, а отже, й адекватна взаємодія індивідів. При цьому відсутність належного обґрунтування самих правил, посилання на їхню самозрозумілість суперечить засадам дискурсу. Ю. Габермас, говорячи про передумови дискурсу, водночас вимушений спиратися на певні першопринципи, які уможливають його

застосування. Тут постає проблема визнання, бо ефективність дискурсу на пряму залежить від прийняття індивідами цих першопринципів. Однак підстави такого прийняття не є раціональними, а передбачають ціннісно вмотивоване рі-

шення суб'єкта діяти згідно з правилами. Отже, у межах цієї концепції парадоксальним чином виявляються раціональними, обґрунтованими та дискурсивними будь-які вимоги, крім вимог власне дискурсу.

1. Habermas J. Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung / J. Habermas // Reflexion und Verantwortung / Hrsg. von D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk. – Fr./Main : Suhrkamp, 2003. – S. 44–64.
2. Finlayson J. G. Habermas : A Very Short Introduction / J. Finlayson. – New York : Oxford University Press, 2005. – 156 p.
3. Habermas J. From Kant's «Ideas» of Pure Reason to the «Idealizing» Presuppositions of Communicative Action / J. Habermas // Habermas J. Truth and Justification / Transl. from Ger. – Cambridge : The MIT Press, 2003. – P. 83–131.
4. Хабермас Ю. Этика дискурса / Ю. Хабермас // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. – СПб. : Наука, 2001. – С. 67–173.
5. Хабермас Ю. О прагматическом, этическом и моральном употреблении практического разума / Ю. Хабермас // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность / Пер. с нем. – М. : КАМІ; Academia, 1995. – С. 7–33.
6. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – С. 173–287.
7. Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики? / Пер. із нім. / Ю. Габермас // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – С. 325–346.
8. Габермас Юрген. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ / Пер. із нім. / Юрген Габермас // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – С. 287–325.
9. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
10. Кант І. Критика чистого розуму / Пер. із нім. / І. Кант. – К. : Юніверс, 2000. – 503 с.
11. Habermas J. Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz / J. Habermas // Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. – Fr./Main : Suhrkamp, 1971. – S. 101–141 (цит. за: [9, 49]).
12. Habermas J. Introduction / J. Habermas // Habermas J. Truth and Justification. – P. 1–51.

*Bohdan Shuba*

### DISCOURSE AND ITS GROUNDS: A FEW QUERIES TO JÜRGEN HABERMAS

*The article deals with the theory of discourse by Jürgen Habermas, and thus the rules of discourse, as well as the grounds for their legitimacy and obliging power are analysed and criticized in details.*

УДК 101.9

*Менжулін В. І.*

### БІОГРАФІЯ ФІЛОСОФА ЯК МИСТЕЦТВО І НАУКА У ПРАЦЯХ АРСЕНІЯ ГУЛИГИ

*Статтю присвячено аналізу основних напрямів і провідних методологічних принципів біографічних досліджень, якими керувався впливовий російсько-радянський історик філософії та біограф філософів Арсеній Гулига. Автор показує, що, працюючи на стику між художньою та науковою біографією і перебуваючи під тиском догм офіційної радянської історіографії філософії, учений усе ж таки здобув чимало дослідницьких результатів, які з точки зору сучасної академічної історії філософії дуже значущі.*

Одним із головних розробників та популяризаторів філософської біографістики в СРСР був, поза сумнівом, Арсеній Володимирович Гулига (1921–1996). Чимало важливих міркувань із філософсько-біографічної проблематики можна знайти в різних публікаціях цього автора, однак найбільш відомі його суто біографічні дослідження, присвячені постатям (у порядку публіка-

ції) Гегеля [2], Канта [5] та Шеллінга [8]. В останні роки життя учений розпочав роботу і над біографією Шопенгауера, однак закінчувати та видавати цю працю довелося дружині та дослідниці його спадщини І. Андреевій [9]. Масштабні філософсько-біографічні розвідки А. Гулиги набули визнання як на його батьківщині, так і за кордоном, причому не тільки у країнах так зва-