

Крупнейший философ нашего времени, известный немецкий мыслитель Юрген Хабермас предложил свой собственный вариант выхода из философии субъекта, субъективированного разума – концепцию коммуникативного разума. На постсоветском пространстве о Ю. Хабермаса известно как об оппоненте Ф. Лиотара и Ж. Деррида. В спорах и дискуссиях, с которыми Ю. Хабермас занял позицию защитника проекта модерна, который не только не провалился, просто не был осуществлен. Главная задача современников, по Ю. Хабермасу, состоит в осуществлении проекта модерна, в возрождении утраченной части – морального действия и гармонизации с инструментальными действиями. [1, С. 287-377]. Проблема модерна возникает, по мнению Ю. Хабермаса, в связи с заявлением постмодерна о завершении модерна как абстрактного и отвлеченного мира западного рационализма. Здесь он вспоминает Ж.Ф. Лиотара с его работой «Состояние постмодерна» (1979). Ю. Хабермаса интересует вопрос насколько реализуемо это заявление на практике, как возможно такое прощание с модерном. Реконструкцию модерна он начинает с Гегеля, поскольку последний был первым философом, давшим ясное понятие модерна. Общеизвестно, что Гегель определяет философию как эпоху, схваченную в мыслях. Модерн пробуждает к самосознанию, возникает потребность в самоподтверждении. Гегель отмечает, что сущность мира модерна представлена в философии И. Канта. Принципом, характерным для Нового времени, Гегель называет субъективность и объясняет её через свободу и рефлексию. Субъективность, по Гегелю, предполагает четыре момента: индивидуализм, право на критику, автономию действия и идеалистическую философию. Индивидуализм означает, что любое своеобразное, особое может быть признанным. Право на критику требует обоснованность и очевидность того, что должен признавать каждый. Идеалистическая философия есть деяние модерна: «философия постигает знающую себя идею». Свое время для Гегеля становится временем модерна и сам он тоже человеком мира модерна. Принцип субъективности, по Гегелю, отмечает Ю. Хабермас, формирует и определяет культуру модерна: объективирующую науку, моральные понятия как субъективную свободу индивидов – право человека убедиться в правомочности того, что он должен делать и требование согласования цели своего блага с благом всех остальных, искусство как романтизм с абсолютным погружением во внутреннюю жизнь. По Гегелю, религия, государство и общество, наука, мораль и искусство в модерне предстают как воплощения принципа субъективности. «Его структура как *таковая*, т.е. в качестве абстрактной субъективности Декартова *cogito ergo sum*, схвачена в форме абсолютного самосознания в философии Канта. Речь идет о структуре соотнесенности познающего субъекта, который обращается к себе как к объекту, чтобы

постичь себя словно бы в отражении – т.е. «спекулятивно» [2, С. 16-19]. Мир модерна, по Гегелю, двойственен: как мир прогресса он превосходит предшествовавший мир, как мир отчужденного духа он находится в состоянии кризиса. Эти два момента прочитываются в философии И. Канта. Все, что имеет претензии на законность и действительность, должны искать оправдания перед лицом верховной инстанции – разума. Этот рефлексивно-философский подход стал основой трех кантовских «Критик». Однако разум у И. Канта не субстанциональный как в прежней метафизике, а разделившийся и имеющий единство лишь формально: практический разум, способность суждения, чистый, теоретический разум – каждый из них имеет свой собственный фундамент. Таким образом, разграничивая сферу культурных ценностей: науку и технику, право и мораль, искусство и критику искусства, знание и веру, общественные отношения и повседневную совместную жизнь, И. Кант тем самым заложил возможность односторонности. [2, С. 17-20]. Какой монстр может вырасти из узурпации власти и господства над всем инструментального разума, точнее даже редуцированного к рассудку разума, красноречиво показали основоположники критической теории и французской школы, учителя Ю. Хабермаса М. Хоркхаймер и Т. Адорно в своей программной работе «Диалектика Просвещения» (1948). «После Аушвица» – символа бесчеловечности гитлеровского фашизма – концлагеря Освенцима (Аушвица) метафизика как тип мышления низвергается со своего пьедестала, а потому невозможно утверждение, что неизменное – это истина, а изменчивое – видимость. Способность к метафизическим построениям парализована, поскольку Аушвиц разрушал базис, соединявший метафизику и опыт: «утвердил философу чистого тождества как смерти, и в концлагерях предавалось смерти все нетождественное, индивидуальное, инаковое» [3, С. 954-955]. Радикальную неудачу культуры, глубинные истоки трагедии XX века нельзя вывести из анализа социально-экономической формы, диалектики производительных сил и производственных отношений. Согласно М. Хоркхаймеру и Т. Адорно, они лежат в отношениях господства человека над природой – внешней и внутренней. Труд становится главным средством порабощения и подчинения природы. История человека, история общества – история отречения, история жертвы, отчуждения от самих себя, от своей природности и субъективности. Метафизической рациональности Т. Адорно противопоставляет свою «негативную диалектику и констелятивное мышление – эстетическую рациональность как проект человеческого понимания. Образ созвездия (концентрических окружностей, равноудаленных от центра) передает возможность созидания человеческого сообщества «на принципах открытости, демократичности, плюральности, пластичности – при бережном сохранении единства и взаимного согласия». [4, С. 154-180]. Ю. Хабермас критикует «критическую теорию» своих учителей за то, что в ней не прояснены нормативные отношения, дана абсолютистская трактовка истины и отношение философии к наукам, в не полной мере оценены

демократические традиции правового государства. Ю. Хабермас считает, что нельзя сводить общественную рациональность к рациональности труда и понимать последнюю лишь как покорение природы. Процессы самоосуществления человеческого рода также нельзя редуцировать к трудовой деятельности. А также институциональные рамки общества, производственные отношения, по Ю. Хабермасу, не выводятся непосредственно из процесса труда. В истории общества, по Ю. Хабермасу, можно увидеть два процесса эмансипации: от внешнего природного принуждения и от репрессий из собственной природы. В первом аспекте как результат научно-технического прогресса общественным идеалом является тотально автоматизированная социальная организация. Во втором аспекте необходимо увеличение публичной рефлексии с целью растворения наличных форм господства, трансформаций институциональных ограничений и высвобождения потенциала коммуникативного действия. Ю. Хабермас четко разграничивал труд и языковую коммуникацию, поскольку труд – это лишь инструментальное действие в соответствии с алгоритмом технических правил на основе истинного эмпирического знания. Коммуникативное действие, по мнению Ю. Хабермаса, это символически опосредованная интеракция, которая руководствуется intersubjectively значимыми нормами как основаниями взаимных общепризнанных поведенческих ожиданий участников. Если на первом этапе истории осуществляется «рост производительных сил посредством рационализации средств и процедур их выбора», то на втором этапе история является процессом рационализации действия с ориентацией на взаимопонимание, то есть коммуникативным действием. Общественная рациональность выступает как процесс поступательного преодоления систематических нарушений коммуникации, то есть устранение структуры коммуникации. Нормативные структуры не являются калькой с линий развития материального производства, имеют свою историю. Идея, что обновленные принципы социальной организации рожают новые формы социальной интеграции, конструирующие новые производительные силы повсеместно подтверждается на практике в сфере экономики, в сфере управления, в сфере образования. Однако в отношении к своим учителям Т. Адорно и М. Хоркхаймеру, как считает известный казахстанский философ Г.Г. Соловьева, присутствует неоднозначность и предвзятость. Если для молодого Ю. Хабермаса характерны почтительность и внимательность к учителю, то зрелому философу – мэтру – спокойствие и холод. Г.Г. Соловьева уверена, что умалчивание идей констелятивного мышления и эстетической, миметической (по ту сторону фиксированного противопоставления субъекта и объекта, по ту сторону логики и системы) рациональности, - живой, открытой, незавершенной, но избегающей опасности произвола и субъективности, сохраняя достоинства всеобщности и понятийности происходит специально, чтобы представить себя в качестве пионера новой парадигмы и рациональности. Отождествление Т. Адорно и К. Маркса с М. Вебером делается для того, чтобы показать и доказать, что «подлинную

новаторскую теорию удалось предложить только ему самому в модели «коммуникативной рациональности» [5, С. 162-168]. Имеет ли моральное право человек, занимающийся подобными трюками, осуждать других? Мы помним его непримиримость с Хайдеггеровским непокаянием. Когда это происходит в студенческие годы, то понятно – аура Т. Адорно и юношеский максимализм, а в зрелые годы? Весь пятый параграф лекции, посвященной критике метафизики М. Хайдеггером, повествует о нацистском эпизоде в жизни последнего [6, С. 213]; [2, С. 165-169]. Подобная коммуникативная стратегия для преподнесения своей модели коммуникативного разума, на наш взгляд, используется и в «Дискурсе о модерне». Данная стратегия не нова. О личности в философии говорили и раньше [7, С. 6-7] и теперь. А также на протяжении всей своей истории философия вела дискуссии с мифологией, религией, обыденным сознанием, наукой и различными учениями внутри себя, прокладывая таким образом дорогу и находя место под солнцем для той или иной концепции. Исследователи творчества Ю. Хабермаса считают, что в его концепции творчески переработаны идеи Франфуртской школы, психоанализа, аналитической философии, герменевтики и структурализма. [3, С. 979]. Нам представляется, что Ю. Хабермас реконструировал философию И. Канта, правда, переориентировавшись больше в сторону практического разума, поскольку, как он полагал, философия сознания, философия субъекта исчерпала себя. В концепции Ю. Хабермаса видны, с нашей точки зрения, «следы» адорновского констелятивного мышления и эстетической (миметической) рациональности, как бы не хотел этого видеть мэтр. Кроме того, идея четверицы М. Хайдеггера тоже прочитывается в его концепции коммуникативного разума.

Ю. Хабермас пытается построить свой мир – свободный децентрализованный мир на следующих основаниях: дифференциации ссылок на мир, притязания на значимость и основные установки. Ю. Хабермас различает мир как фундаментальные установки и мировые перспективы от жизненного мира с перспективами говорящего и притязаниями на значимость. Жизненный мир, по Ю. Хабермасу, представлен контекстами процессов понимания и ресурсами. Контекст процессов понимания должен учитывать существование трех миров: объективного мира пропозиционных знаний, состояний, событий; социального мира интеракций, мира социальных взаимодействий на основе законов и норм и субъективного мира – мира переживаний, ориентированного на взаимное доверие. Ресурсы складываются из традиций и ценностей, которых мы придерживаемся. Фундаментальные установки (мировые перспективы) в соответствии с тремя мирами бывают объективирующими, нормообразующими и экспрессивными и распространяются на все: природу, общество, внутреннюю природу человека. Социальные интеракции бывают внешние, стратегические, ориентированные на успех, выгоду, то есть сопряжены с целерациональным, техническим, инструментальным разумом и внутренние, коммуникативные,

нацеленные на согласие, взаимопонимание, построенные на общих убеждениях. Этот контекст взаимопонимания, он же коммуникативный разум или рациональность, включает в себя триаду истинность (представление обстояния вещи), правильность (обеспечение межличностных связей) и правдивость (манифестацию переживаний). Когда Ю. Хабермас говорит о притязаниях на значимость он подчеркивает, что в данной ситуации (фрагменте жизненного мира) и по данной теме (релевантной области тематизации предметов согласно интересам и целям участником) проставляются акценты на каком-то одном из трех миров – объективном, нормативном, субъективном. Как субъект речи, включающий в качестве компонентов язык и действия речи, человек также имеет дело, погружен в эту триаду, поскольку язык имеет когнитивный, интерактивный и экспрессивный модусы, а действия речи бывают констативные, регулятивные и репрезентативные. Но для того чтобы достичь уровня взаимопонимания нужно перейти от стратегических интеракций к коммуникативным, диалектик и рационалист Ю. Хабермас предлагает ввести фигуру Наблюдателя и воспитывать моральное сознание, синтезируя в одно целое принцип универсализации U с прагматической теорией ступеней морали американского мыслителя Лоренса Кольберга и учением о перспективах действия немецкого мыслителя Р. Селмана. [8, С. 173-286]. Для того чтобы коммуникация состоялась, кроме участников Я и Ты должно быть задействована третий элемент – Наблюдатель. В качестве этого третьего элемента могут выступать принцип U и принцип D. Принцип универсализации U предполагает становится на точку зрения каждого участника при взвешивании собственных интересов. Принцип этики дискурса D требует определять значимость и статус нормы принятием данного ранга всеми участниками практического дискурса. [9, С. 67-172]. Однако эти принципы не являются врожденными, поэтому их необходимо формировать и воспитывать.

Рассматривая социокультурные ресурсы модернизации общества, Ю. Хабермас делает ставку на коммуникативные действия на нормативной основе – на коммуникативном разуме, разуме общения, поскольку другие версии разума так или иначе есть редуцирование к философии сознания, а в конечном итоге к инструментальному разуму. Поскольку сфера коммуникации, общения людей в различном диапазоне от семьи и группы, до гражданского общества, объединений «общественности» не является изначально рациональной, в ней могут жить и многочисленные варианты девиаций рационального, иррационально-злые страсти, эмоции, настроения недовольства, злобы, протеста, рожденные некоммуникативными причинами – экономическими, политическими, национальными, религиозными и т.п., приводящим в крайних случаях к конфликтам и кровопролитиям. Поэтому необходимо рационализировать и модернизировать действия как индивидов, так и общественных групп, формировать и рационально совершенствовать человеческое общество [10, С. 155-174]. Идея о сложном мире человеческих коммуникаций была понята

ещё в древнем мире. Так, в самом значительном произведении индийской мысли, в наиболее популярной религиозной поэме на санскрите, в шестой книге Махабхараты – Бхагавадгите перед главным героем поэмы Арджуной ставится вечный вопрос человеческой совести, нравственного выбора. Огромное значение формированию морального сознания придавалась в Японии. Нравственный идеал воинской традиции – кодекс самурайской чести Бусидо («Путь воина») как путь победы, как душа Японии является предпосылкой и духовного процветания, сохранения национальной идентичности и экономических успехов современной Японии. [11]

Поскольку Ю. Хабермас сам позиционирует себя в качестве продолжателя гегелевского проекта модернизации, идей юного Гегеля Йенского периода, когда он истолковывал «нравственную тотальность как «интерсубъективности непринужденного формирования воли в коммуникативной общности, стоящая на более высокой ступени, даже чем государство. Поскольку Гегель видит нравственный мир «как единство индивидуальности и всеобщего». Для сферы нравственности первый вариант диалектики всеобщего и единичного опосредуется в государстве как модели преимущественной, более высокой субъективности над субъективностью единичного. Другую модель диалектики всеобщего и единичного Ю. Хабермас прочитал у Гегеля в коммуникативном разуме. Коммуникативная общность подчиняется необходимости кооперации: «во всеобщности непринужденного консенсуса, как он достигнут среди свободных и равных, единичное сохраняет инстанцию апелляции, которая обращена также и против особенных форм институционального конкретизирования общей, коллективной воли» [2, С.45-46]. Ю. Хабермас на все смотрит глазами Гегеля; через призму всеобщего будь-то государство или общественность, но не живой конкретный человек. Если И. Кант повернулся к человеку, то Гегель повернулся к государству и обществу. Становится ясным, почему постметафизик Ю. Хабермас активно игнорирует кантовскую линию модерна и всех его сторонников, и продолжателей, как отечественных, так и зарубежных. Возникают аллюзии со словами молодого, революционно построенного Гегеля «Все действительное разумно, все разумное неизбежно», сменившимися на аболее спокойное «Все действительное разумно, все разумное действительно» как апологетику Прусской монархии с поведением Ю. Хабермаса, бывшим идеологом студенческого движения в середине 60-х годов и резко дистанцировавшимся умеренным либералом в 39 лет в дни студенческих волнений 1968 года. Может быть, из прагматических соображений забывшим и своего учителя Т. Адорно, допустившего трагическую ошибку 1969 года, не понявшего сути движения «новых левых» - студентов, испугавшийся их экстремизма стоившую ему жизни [4, С.171]. А, может быть, идейные расхождения после дискуссий конца 60-х годов между «германистами» - критической теорией французской школы в лице М. Адорно и Ю. Хабермаса и «сциентистскими» (позитивистами, рационалистами, всеми, связанными с наукой) в лице К. Поппера и Г. Альберта, показавшей иную ориентацию молодого, второго поколения

франфуркцев, отступивших во многом от традиций основателей. Позиция Ю. Хабермаса явно симпатизировала позитивизму, что подтвердилось его дальнейшим творчеством. Теперь становятся понятны истоки интеллектуального разума: кто не с немецкой философией, кто не с Гегелем и не со мной, тот выпадает из поля моих интересов. Это касается не только чужих, иностранцев, но и своих.

О снобизме мэтра Ю. Хабермаса свидетельствуют и его собственные интервью. В интервью Х.-П. Крюгеру Ю. Хабермас отмечает, что в каждой теории общества должно быть достаточно «честолюбия», чтобы объяснить и то, как функционирует общество, и то, посредством чего оно себя воспроизводит. Так отвечает он на вопрос об ориентации, специфике своей философии, правда, далее подробнее раскрывает свой интерес к культурному развитию, религиозному, моральному, правовому сознанию. В Московском интервью он скромно оценил свой вклад в философию так: «я сумел провести критическую теорию общества через нечто подобное лингвистическому повороту» [12, С. 105-114].

При всех сложностях гегелевских конструкций всегда присутствует ощущение, что эта программа имеет практическую направленность и имеет к ней самое непосредственное отношение какой бы аспект проблемы не был бы затронут. В случае с Ю. Хабермасом складывается впечатление какой-то двойственности и чего-то искусственного. Сначала возникает недоумение. Чью линию он продолжает? Чей проект пытается осуществить? Когда он пишет о философском дискурсе о модерне, вроде бы вырисовывается фигура молодого Гегеля, у которого он обнаружил истоки своей концепции коммуникативного разума. Когда вчитываешься в лекции о практическом разуме, то он оказывается продолжателем идей И. Канта в вопросах морали и нравственности. Ю. Хабермас говорит о ложных претензиях универалистских принципов на всеобщность, поскольку они выборочны и контекстуальны; учит, что моральный универсализм включает Другого: лишенных привилегий классов, угнетаемые нации, поработанные домашним трудом женщины, маргинальные меньшинства и т.п. Чуждость, отчуждение от Другого, по Ю. Хабермасу, является предательством идеи универсализма – «равного уважения к каждому и солидарности со всеми, кто имеет человеческое лицо». [13, С.3-29]. Но, с нашей точки зрения, у него это все красиво выглядит в теории, а на практике – стиле философствования, обращения с иными философскими системами и мыслителями чувствуется некоторое высокомерие, слышен только один голос – критический по отношению к другим – голос Ю. Хабермаса. У Ю. Хабермаса из-за абстрактного нормативного видения отношений, вернее коммуникаций, между людьми веет духом символического Средневековья. Это средневековая символика начиналась на уровне слов. Считалось, что назвать вещь – значит её объяснить. Епископ, инквизитор, назвав подозреваемого словом «еретик», тем самым разоблачал врага [1, С.308]. Критика, на наш взгляд, должна быть дозированной, если она стремится быть конструктивной, а не деструктивной. В случае ограничения определенными

правилами она выполняет свою созидательную роль. В.В. Ильин считает, что социальный теоретик должен придерживаться следующих принципов: принципа терпимости, принципа условности, принципа аполитичности, принципа антиактивизма, принципа гуманизма. Принцип терпимости предполагает этическую толерантность к результатам научного творчества, здоровый плюрализм, восприимчивость к аргументам, отсутствие идиосинкразии к инакомыслию; принцип условности призывает понимать относительность собственных результатов, возможность более адекватных решений. Принцип аполитичности требует соблюдать эпистемологическую реалистичность, автономность и самодостаточность, табу на использование идеологием, мифологием, предрассудков любого нагруженного сознания (общественного, утопического, массового и т.п.); принцип антиактивизма предполагает разделение амплуа теоретика и амплуа «техника», поскольку дело первого объяснять, а не изменять мир. Принцип гуманизма напоминает, что целью всегда был и остается человек, а общество – это средство, человек всегда первичен, общество вторично, поэтому должно соблюдаться жесткое табу – делать ставку на подвиг, экзистенциальную ситуацию нельзя. [15, С. 122-126]. С нашей точки зрения, Ю. Хабермас соблюдает лишь принцип аполитичности и антиактивизма, игнорируя терпимость, условность и гуманизм. И происходит это в силу определенного типа информационного метаболизма, который можно идентифицировать, по нашему мнению, как интуитивно-логический интроверт (ИЛИ; $\Delta \blacksquare \blacksquare \bullet$) Бальзак (философ-критик), представитель III квадры Реформаторов, стремящийся к переоценке ценностей, к изменению жизни, к группе исследователей. Установка сознания ведущего блока ИЛИ, то есть I и II функций (Δ и $\blacksquare$) заключается в том, чтобы найти свое место, стать звеном в непрерывно меняющемся ряду событий бесконечного, текучего, многообразного мира (Δ), а действовать надо лишь в том случае, «когда определен оптимальный момент приложения сил ($\blacksquare$)». ИЛИ умеет моделировать временные процессы, схватывать мир целостно и системно и в динамике, видит далекие перспективы, хороший стратег. Прогнозы его чаще окрашены скепсисом, высказывает опасения, сам осторожничает, многократно, скупрулезно проверяет все, прежде чем начнет действовать. Легкомысленные, поспешные действия будут подвергнуты критике. «Один из главных движущих стимулов ИЛИ – самолюбие и связанное с ним самоутверждение. Часто ему доставляет радость удостовериться, что другие несостоятельны в чем-то таком, что лично ему дается легко». У ИЛИ великолепная память, энциклопедически образован, свойственен определенный консерватизм, недоверие к новому, не устоявшемуся. Комплексное видение мира через очки скепсиса приводит к убеждению, что миром правит не разум, а случай. Самоутвердился стремится в интеллектуальной сфере, в области знаний – своей глубине и проницательности и почувствовать превосходство перед другими, хотя от общественной карьеры тоже не отказывается, если предоставляется такая возможность. Поскольку у него развита интуиция времени (Δ), а не интуиция возможностей ($\blacktriangle$) манипуляции не распознает, принимая видимое за

истинное. Будучи неторопливым и «перестраховщиком», всегда имеет в запасе «план Б» для корректирующих действий. В области эмоций слаб (ахиллесова пята, точка наименьшего сопротивления), поэтому эмоции могут захлестнуть его, не властвует над ними. Для защиты от подобных ситуаций держит далекую психологическую дистанцию в обучении, в деловом общении спокоен и уважителен. Поскольку сфера общения для ИЛИ слабое место, пытается компенсировать её интеллектуальной игрой (как в шахматах), преледея цель: 1) показать свои способности, 2) «продемонстрировать партнеру его несостоятельность». «В сознании собственного интеллектуального превосходства он черпает истинное наслаждение, и не упустит возможности прямо или косвенно это превосходство продемонстрировать» [16, С. 142-145].

Таким образом, для получения целостной, объемной картины о том или ином мыслителе, при анализе философского творчества целесообразно учитывать не только социокультурную ситуацию и идейные истоки, но и тип личности и личностную биографию философа.

Литература:

1. Марков Б.В. Мораль и разум. // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000.- С. 287-377
2. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне – М.: Весь мир, 2003. – 416с.
3. Современная западная философия / В.Л. Абушенко, А.Ю. Бабийцев, И.М. Бобков. Под общ. ред. Т.Г. Румянцевой. – Мн.: Книжный дом, 2009. – 1024с.
4. Соловьева Г.Г. Современная западная философия (от Серена Кьеркегора до Жака Деррида). – А., 2002. – 465с.
5. Соловьева Г.Г. Негативная диалектика: (Два образа критической теории Т.В. Адорно). – Алма-Ата: Гылым, 1990. – 192с.
6. Мотрошилова Н.В. Драма жизни, идей и грех опадений Мартина Хайдеггера / Квинтэссенция. Философский альманах. 1991. – М.: Политиздат, 1992. – С.158-236
7. На переломе: философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М.: Политиздат, 1990. – 558с.
8. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000. – С. 173-286
9. Хабермас Ю. Этика дискурса: замечания к программе обоснования. // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000. – С. 67-172
10. Мотрошилова Н.В. О лекциях Ю. Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции. // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М.: Наука, 1992.- С. 155-174
11. Маслов А.А. Бусидо: кодекс чести самурая. – Ростов-на-Дону: Феникс; Краснодар: Неоглори, 2008. – 284с.

12. Московское интервью. Ю. Хабермас отвечает на вопросы Ю. Сенокосова для журнала «Вопросы философии», апрель 1989 года // 13. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. (Лекции и интервью. Москва, апрель 1989г.) – М.: Наука, 1992 – С. 105-114;

13. Хабермас Ю. О прагматическом, этическом и моральном употреблении практического разума // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. (Лекции и интервью. Москва, апрель 1989г.) –М.: Наука, 1992. – С.3-29

14. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М.: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376с.

15. Ильин В. В. Теория познания. Эпистемология. – М., 1994. – 136 с.

16. Филатова Е.С. Соционика в портретах и примерах. – М.: Черная белка, 2009. – 448с.

Түйін

Мямешева Г. Х. Хабермастың универсалдық прагматиканың соционикалық портреті

Хабермастың психиканың ақпараттық метаболизмның типтең үлгісен философиялық бағыты мен коммуникациялық әрекет соционикалық талдау арқылы анықтамалайды.

Summary

Myamesheva G.H. Socionics portrait of universal pragmatics of J. Habermas

Based on the analysis socionic philosophical position and communicative action J. Habermas reveals his model of information metabolism type of mentality.