

Ю. Хабермас • ДЕМОКРАТИЯ • РАЗУМ • НАВРСТВЕННОСТЬ

Юрген Хабермас

ДЕМОКРАТИЯ
РАЗУМ
НАВРСТВЕННОСТЬ

Первые
публикации
в России

Юрген Хабермас

**Российская академия наук
Институт философии**

Юрген Хабермас

**ДЕМОКРАТИЯ
РАЗУМ
НРАВСТВЕННОСТЬ**

**Московские лекции
и интервью**

Москва
АО «КАМИ»
Издательский центр



1995

ББК 87.3
X12

Ответственный редактор
доктор философских наук Н.В. Мотрошилова

Редакционная коллегия:
В.С. Стёпин (главный редактор)
И.С. Вловина, Б.Т. Григорьян
М.М. Кузнецов, В.А. Подорога

ISBN 5-86187-044-6 © Институт философии РАН, 1995
© АО «КАМИ», 1995

Содержание

<i>Лекция первая. О прагматическом, этическом и моральном употреблении практического разума</i>	7
<i>Лекция вторая. Философский спор вокруг идеи демократии</i>	33
<i>Лекция третья. Наследие французской революции</i>	57
Производительная сила коммуникации. Ю. Хабермас отвечает на вопросы Ханса-Петера Крюгера	79
Московское интервью. Ю. Хабермас отвечает на вопросы Ю. Сенокосова для журнала «Вопросы философии». Апрель 1989 г.	103
О лекциях Ю. Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции. <i>Н. Мотрошилова</i>	113
Post scriptum: дополнение ко второму изданию. <i>Н. Мотрошилова</i>	167
«Фактичность и значимость» Ю. Хабермаса: новые исследования по теории права и демократического правового государства. <i>А. Денежкин</i>	181
Дополнение ко второму изданию	
Гражданство и национальная идентичность	209



О прагматическом, этическом и моральном употреблении практического разума

Вплоть до сегодняшнего дня дискуссии по теории морали определяются размежеванием трех точек зрения: аргументация разворачивается с аристотелевских, кантовских либо с утилитаристских позиций. Еще один значимый мотив вносит разве что этика сострадания. Все прочие теории, в том числе и гегелевскую, можно охарактеризовать как попытки синтеза названных трех подходов.

Этика дискурса, задача которой—выработка нормативного содержания, служащего взаимопониманию при использовании языка, не осуществляет подобный синтез. Она примыкает к идущей еще от Канта традиции, пытаясь с помощью средств языкового анализа доказать, что позиция внепартийного, беспристрастного обсуждения морально-практических вопросов—следовательно, собственно моральная позиция—вообще проистекает из неизбежно прагматических предпосылок аргументации. Но, примкнув в этом к «партии» Канта, этика дискурса не принимает тех допущений, которые вынудили бы ее *односторонне* акцентировать деонтологический подход; напротив, она ни в коей мере не исключает и те интуиции, на которых не без известного права базируются конкурирующие теории.

В дальнейшем мне бы хотелось показать относительную правомочность всех трех аспектов этической теории, каждый из которых позволяет особым образом использовать один и тот же практический разум.

Я сделаю это, проанализировав соответствующие типы аргументации.

И классическая, и современная этика равным образом исходят из вопроса, который с настоятельностью встает перед нуждающимся в ориентировании индивидом, когда он перед лицом определенной ситуации в нерешительности стоит перед задачей, которую нужно разрешить практически: «Как я должен (soll) себя вести, что я должен (soll) делать?» [1]. Это «долженствование» (Sollen), пока мы ближе не определили характер возникающей тут проблемы и необходимые аспекты ее дальнейшего исследования, сохраняет еще самый общий смысл. Я хотел бы вначале, имея в виду прагматический, этический и моральный подходы, исследовать различие между формами употребления практического разума. В зависимости от того, встанем ли мы на точку зрения целесообразности, блага или справедливости, нас всякий раз будут ожидать различные функции, достижения (Leistungen) практического разума. В конце концов, индивидуальное формирование воли в том и имеет свою границу, что оно абстрагируется от такой реальности, как воля других людей.

I

В самых разных жизненных ситуациях мы сталкиваемся с практическими проблемами. С ними нам *необходимо* (wir müssen) справиться, иначе придется иметь дело с последствиями по меньшей мере малоприятными. Так, нам *необходимо* (wir müssen) решить, что делать, когда сломался велосипед, который мы повседневно используем, когда ухудшилось здоровье или когда нет денег на выполнение каких-то наших желаний. Мы ищем основания, чтобы сделать разумный выбор из различных возможностей дейст-

вия—имея в виду задачу, которую нам *необходимо* (wir müssen) решить, если мы *желаем* (wir wollen) достичь определенной цели. Эти цели, в свою очередь, тоже могут стать проблематичными, если, скажем, вдруг сорвется план предстоящего отпуска или если нам нужно выбрать профессию. Поехать ли нам в Скандинавию, отправиться на Эльбу или остаться дома; сразу поступать в вуз или сначала еще подучиться; стать врачом или заниматься книготорговым делом—все это зависит в первую очередь от наших собственных предпочтений или возможностей, которые открываются нам в соответствующих ситуациях. Нам снова нужно отыскать основания для разумного выбора—на сей раз между самими целями.

В обоих описанных случаях предстоящее нам разумное действие уже отчасти детерминировано тем, чего мы желаем: речь идет о рациональном выборе средств при заданной цели или о разумном осмыслении целей при наличии определенных предпочтений. Наша воля фактически уже определена желаниями и ценностями; для дальнейшего определения она открыта лишь там, где нам представляется альтернатива в выборе средств или целей. Речь идет только об отыскании нужной (скажем, для ремонта велосипеда или лечения болезней) техники, о стратегии добывания денег, программе планирования отпуска или выбора профессий. В более сложных случаях приходится даже разрабатывать стратегию принятия решений—тогда разум осознает свою собственную деятельность и начинает работу рефлексии, например создает теорию рационального выбора. До тех пор пока вопрос «Что я должен делать?» касается подобных *прагматических задач*, наши наблюдения, исследования, сопоставления и рассуждения—такого рода, что мы, опираясь на эмпирическую информацию, действуем исходя из соображений эффективности или с помощью других правил решения

проблем. Практическое размышление движется здесь в рамках, определенных горизонтом целерациональности (*Zweckrationalität*), причем задача его—найти подходящие технические средства, стратегии или программы [2]. Результат такого размышления—рекомендации, имеющие в простых случаях семантическую форму обусловленного императива. Кант говорит в этой связи о правилах сноровки и предписаниях разума, технических и прагматических императивах. Они определяют соотношение причин и действий согласно ценностным предпочтениям и способам целеполагания. Выражаемый ими императивный смысл может быть понят как *относительное долженствование* (*relatives Sollen*). Подобное руководство к действию говорит, что «должно» (*soll*) или что «необходимо» (*muss*) сделать в данном случае, если мы хотим реализовать определенные ценности или цели. Однако как только сами ценности становятся проблематичными, вопрос «Что я должен делать?» выводит нас за пределы целерациональности.

Если мы стоим перед сложным решением вроде решения о выборе профессии, то может вдруг оказаться, что проблема вовсе не прагматическая. Человек, желающий заняться издательским делом, может колебаться, пойти ли ему сразу учиться или целесообразнее сочетать учебу с работой; в совсем иной ситуации окажется тот, кто вообще не знает, чего он хочет. Тут выбор профессии или характер дальнейшего обучения соединятся с вопросом о «склонностях» и интересах, о том, какой вид деятельности может принести удовлетворение и т.п. Чем радикальнее встают подобные вопросы, тем отчетливее вырисовывается проблема—какую жизнь человек для себя выбирает. А это выливается в вопрос: «Что я за личность (*Person*) и кем я хотел бы быть?» Всякий, кто перед лицом жизненно важных решений не знает, чего он хочет, придет в конечном счете к этому вопросу—*кто он есть и*

кем хотел бы стать. Выбор, касающийся тривиальных или слабых предпочтений, не требует обоснования; никто не обязан отчитываться ни себе, ни другим в том, почему он предпочитает эту марку автомобиля или данный фасон пуловера. Напротив, «сильными» предпочтениями мы (вслед за Ч. Тейлором) называем оценки, затрагивающие не только случайные предрасположения и склонности, но самосознание личности, образ жизни, характер; они неотделимы от тождества нашего Я [3] (eigene Identität). Это обстоятельство не только придает экзистенциальным решениям важность, но и формирует контекст, в котором решения требуют обоснования и способны представить его. *Важные ценностные решения* (gravierende Wertentscheidungen), начиная с Аристотеля, рассматриваются как кардинальные (klinische) вопросы жизни, которую надо хорошо прожить. Неверное решение—союз с неподходящим партнером, неправильный выбор профессии—может испортить всю жизнь. Практический разум, который здесь направлен не только на возможное и целесообразное, но и на хорошее (das Gute), вступает тем самым, если следовать классическому словупотреблению, в область *этики*.

Сильные оценки вплетены в контекст понимания человеком самого себя. Понимание же человеком самого себя зависит не только от того, как он сам себя описывает, но и от тех образцов, которым он следует. Самоидентичность Я определяется одновременно тем, как люди себя видят и какими, кем они хотели бы себя видеть—кем они находят себя в действительности и согласно каким идеалам стараются проектировать себя и свою жизнь: Это экзистенциальное самосознание по самой сути своей является оценочным (evaluativ) и подобно двуликому Янусу, что всегда характерно для процессов оценивания. В нем неразрывно переплетены две компоненты: дескрип-

тивная—история жизни и становления Я—и нормативная—идеал Я. Поэтому прояснение понимания самого себя или кардинальное подтверждение самостоятельности требуют опознающего понимания—опознания собственной жизни, а также традиций и жизненных обстоятельств, которые и обусловили процесс формирования личности [4]. Там, где имели место иллюзии, такое *герменевтическое понимание*, самоосознание (Selbstverständigung) может выступать в роли своеобразной рефлексии, рассеивающей всякий самообман. Критическое осознание собственной биографии и формирующего ее контекста приводит не к ценностно-нейтральному самопониманию; напротив, достигнутое герменевтическим путем самописание неотделимо от критического отношения к самому себе. Углубленное самопонимание изменяет установки, которые несут с собой или по крайней мере имплицитно включают в себя нормативно содержательный жизненный проект. Таким образом, сильные оценки могут быть обоснованы на пути герменевтического самопонимания.

Человеку легче сделать выбор между, скажем, хозяйственно-экономическим и теологическим образованием, если он заранее уяснил себе, кто он есть и кем хотел бы быть. Вообще же ответы на этические вопросы обычно носят форму безусловного императива такого типа: «Ты должен избрать такую профессию, которая позволит тебе чувствовать, что ты нужен людям». Императивный смысл подобных предложений можно понять как долженствование, независимое от субъективных целей и предпочтений и все же абсолютное. То, что ты «должен» или что тебе «необходимо» поступить определенным образом, означает здесь: *для тебя* поступать таким образом «хорошо», причем «хорошо» в течение долгого времени и всегда. Именно в этой связи Аристотель говорит о путях достижения хорошей и счастливой жизни.

Сильные оценки ориентированы на некую для меня абсолютную цель, на высшее благо самодостаточной жизни, заключающей свою ценность в себе самой.

Однако вопрос «Что я должен делать?» снова меняет свой смысл, как только мои действия начинают затрагивать интересы других людей, что неизбежно ведет к конфликтам, которые должны разрешаться беспристрастно (*unparteilich*), т.е. с моральной точки зрения. Таким образом, в поле нашего исследования появляется новое качество, а какое именно, покажет следующее сопоставление.

Прагматические задачи ставятся применительно к перспективе некоего действующего лица, которое исходит из своих целей и предпочтений. Моральные проблемы с этой точки зрения вообще не могут быть поставлены, ибо другие лица могут играть здесь лишь роль средств или условий, ограничивающих реализацию *собственного* плана действий. Там, где речь идет о стратегических действиях, их участники предполагают, что каждый принимает решение эгоцентрично, следуя своим собственным интересам. Подобная предпосылка изначально создаст по меньшей мере латентный конфликт между контрагентами любого действия. Конфликт этот можно вынести за скобки, приглушить на время, взять под контроль или даже поставить на службу взаимным интересам. Однако без радикальной смены перспективы и установки межличностный конфликт участников не может быть осознан как *моральная* проблема. Если я могу раздобыть необходимые мне деньги лишь путем сокрытия каких-то относящихся к делу фактов, то с прагматической точки зрения значение имеет лишь возможный успех моего мошенничества. Но тот, кто делает проблемой саму его допустимость, ставит вопрос *иного рода*, а именно моральный вопрос о том, могли ли бы все люди захотеть, чтобы каждый в моем положении поступал согласно той же максиме.

Этические вопросы еще не требуют полного разрыва с эгоцентрической точкой зрения: ведь они соотнесены с телосом (das Telos) моей жизни. В этой перспективе другие лица, другие биографии и другие интересы приобретают значение лишь постольку, поскольку они—в рамках нашей интересусубъективно значимой жизненной формы—родственны тождеству моего Я, течению моей жизни и моим интересам или переплетены с ними. Процесс формирования моей личности разворачивается в контексте традиций, которые я, как и другие люди, принимаю; на тождестве моего Я стоит печать также и коллективных отождествлений (Identitäten), а история моей жизни включена в более общие жизненные взаимосвязи. Тем самым жизнь, хорошая для меня, затрагивает общие для нас жизненные формы [5]. Так, для Аристотеля этос отдельного человека был соотнесен с полисом граждан и укоренен в нем. Однако этические вопросы имеют иную направленность, нежели вопросы моральные: первые не касаются урегулирования межличностных конфликтов, которые из-за противоположности интересов возникают в процессе деятельности. Вопрос «Хотел бы я быть таким человеком, который в крайней нужде позволит себе небольшой обман по отношению к анонимному страховому обществу?» не является моральным вопросом: речь ведь идет о самоуважении и, может быть, об уважении ко мне других людей, но не о равном почтении к каждому, не о том симметричном уважении, которое каждый человек питает к целостному единству (Integrität) всех остальных людей.

К моральной точке зрения мы приближаемся уже тогда, когда начинаем проверять наши максимы на совместимость с максимами других людей. максимами Кант называет те приближенные к ситуации более или менее тривиальные правила поведения, в соответствии с которыми строится обычная практика индивида. Они освобождают действующего человека

от труда ежедневно принимать решения и вместе образуют более или менее последовательную жизненную практику, в которой отражаются характер и образ жизни. Кант имел перед глазами прежде всего максимы сословно и профессионально дифференцированного раннебуржуазного общества. Максимы в целом представляют собой мельчайшие ячейки в сети практикуемых привычек, в которых конкретизируется самотождественность личности (или группы) и ее (их) жизненный проект. Максимы регулируют распорядок дня, повседневное поведение, подход к различным проблемам, способы разрешения конфликтов и т.д. Максимы образуют своего рода плоскость пересечения этики и морали, ибо могут рассматриваться одновременно и с этической и моральной точек зрения. Так, максима «разок можно позволить себе небольшой обман» может быть *нехороша* для меня, если она не соответствует образу человека, каким я хотел бы быть или считаться. Но та же максима может быть одновременно и *несправедливой*—именно постольку, поскольку всеобщее следование ей не будет одинаково хорошо для всех. Проверка максим, или максимообразующая эвристика, которая руководствуется вопросом «Как я хочу жить?», использует практический разум *иначе*, чем в другом случае—когда я размышляю над тем, может ли, по моему мнению, регулировать нашу совместную жизнь та максима, которой все следуют. В первом случае проверяется, хороша ли максима для меня и подходит ли она к ситуации; во втором—могу ли я хотеть, чтобы каждый принял данную максиму как всеобщий закон.

В первом случае речь идет об *этическом* размышлении, во втором—о *моральном*, хотя и в ограниченном смысле. Ибо результат такого морального размышления все еще неотделим от личной перспективы определенного индивида. Моя перспектива определяется тем, как я себя понимаю; то, как я хотел бы жить, может сделать приемлемым для меня снисходительное отношение к мошенничеству, и даже в *том слу-*

чае, если, согласно моему предположению, все остальные будут вести себя в подобных ситуациях так же, порой делая и меня самого жертвой своих манипуляций. Даже Гоббс знает Золотое правило, в соответствии с которым такая максима в каждом конкретном случае могла бы быть оправданна. Для него «естественный закон» состоит в том, что любой человек, претендуя на определенные права, признает, что каждый другой человек вправе претендовать на те же права [6]. Если максима проверяется на всеобщность с эгоцентрической точки зрения, то отсюда не следует, что она может быть признана всеми другими людьми как моральное руководство для их поведения. Такой вывод был бы оправданным только в том случае, если бы моя перспектива а fortiori (тем более) совпадала бы с перспективой всех остальных. Лишь в случае, когда мое единое Я и мой жизненный проект отражали всеобщезначимую жизненную форму, интересам каждого на деле отвечало бы и то, что было признано таковым исходя из моей собственной перспективы [7].

Категорический императив впервые порывает с эгоцентризмом Золотого правила («Не делай другому того, чего не хотел бы, чтобы делали тебе»), признавая максиму справедливой лишь тогда, когда *все* могут хотеть, чтобы каждый следовал ей в аналогичных ситуациях. Необходимо, чтобы *каждый* мог пожелать: максима нашего поведения должна стать всеобщим законом [8]. Только максима, способная претендовать на всеобщность в перспективе всех, кого она касается, может считаться нормой, заслуживающей всеобщего одобрения и уважения, т.е. морально обязательной. На вопрос «Что я должен делать?» моральный ответ дается в том случае, если он соотносится с вопросом «Что должно делать *каждому*?». Моральные заповеди—это категорические, или безусловные, императивы, прямо выражающие значимые нормы или имплицитно имеющие к ним отношение.

Императивный смысл этих заповедей только и позволяет понять в качестве долженствования то, что не зависит ни от субъективных целей и предпочтений, ни от абсолютной для меня цели—хорошей, удавшейся или неиспорченной жизни. «Должно» (soll) или «необходимо» (muss) поступать известным образом—это означает здесь скорее: поступать так справедливо и потому есть наш долг.

II

Итак, вопрос «Что я должен делать?» может иметь прагматическое, этическое или моральное значение. Во всех случаях речь идет об обосновании выбора между альтернативными возможностями поведения. Однако прагматические задачи требуют иного *типа действий*, а соответствующие вопросы—иного *типа ответов*, нежели этические и моральные. Ценностно-ориентированное взвешивание целей и целерациональное осмысление имеющихся средств служат принятию разумного решения относительно того, как нам следует воздействовать на объективный мир, чтобы вызвать к жизни то или иное желательное для нас его состояние. По существу, речь идет о разъяснении эмпирических вопросов и вопросах рационального выбора. *Terminus ad quem* (верхняя граница) соответствующего прагматического дискурса—рекомендация подходящей технологии или осуществимой программы.

Иное дело—рациональная подготовка важного ценностного выбора, затрагивающего направление всей жизненной практики. Здесь идет речь о герменевтическом прояснении самопонимания индивида и об ответе на решающий вопрос моей жизни: будет ли она счастливой или неудавшейся? *Terminus ad quem* соответствующего этико-экзистенциального дискур-

са—рекомендация, помогающая правильно сориентироваться в жизни, выправить личный жизненный курс.

- И уже совсем другое—моральное суждение о поступках и максимах. Оно разъясняет легитимные правила поведения, которого следует ожидать от каждого индивида перед лицом межличностных конфликтов, где противоречивые интересы нарушают установленный порядок совместной жизни. При этом идет речь об обосновании и применении норм, утверждающих взаимные обязанности и права. *Terminus ad quem* соответствующего морально-практического дискурса—согласие относительно того, как найти справедливое решение конфликта в области регулируемого нормами поведения.

Итак, целью прагматического, этического и морального употребления практического разума являются соответственно технические и стратегические указания к действию, рекомендации к решающему жизненному выбору и моральные суждения. Практическим разумом мы называем способность обосновывать соответствующие императивы, причем в зависимости от характера действия и вида предстоящего решения меняется не только иллокутивный (*illokutionäre*) смысл «необходимого» (*des «Müssens»*) или «должного» (*des Sollens*), но и само понятие воли, которая должна в каждом случае определяться через разумно обоснованные императивы. Обусловленное субъективными целями и ценностями относительное долженствование, свойственное прагматическим рекомендациям, обращено к *спонтанному действию (Willkür)** субъекта, который принимает толковые ре-

* В немецком языке слово «Willkür», нередко переводимое у нас «волюнтаристским» словом «произвол», имеет особый смысл: им обозначается активное, обусловленное спонтанной волей действие единичного человека.—*Примеч. пер.*

шения исходя из установок и предпочтений, заданных ему соответственно обстоятельствам: способность рационального выбора не распространяется на сами интересы и ценностные ориентации—они предполагаются заранее данными.

Обусловленное телосом хорошей жизни долженствование, характерное для жизненно важных рекомендаций, обращено к стремлению индивида реализовать самого себя, т.е. адресовано воле индивида, избравшего аутентичную жизнь. Способность к экзистенциальному решению или радикальному выбору самого себя действует всегда в горизонте истории жизни, по имеющимся следам которой индивид может понять, кто он есть и кем хотел бы быть.

Наконец, категорическое долженствование моральных заповедей обращено к свободной в собственном смысле слова *воле личности*—когда личность действует по законам, которые она сама для себя устанавливает. Только эта воля действительно автономна в том смысле, что она полностью определяется моральным подходом. Там, где значим нравственный закон, определение воли через практический разум не ограничено ни случайными предрасположениями, ни биографическими особенностями, ни тождеством данной личности. Лишь руководствующуюся моральной точкой зрения и потому целиком рациональную волю можно называть автономной. Она очищена от всех гетерономных черт спонтанного действия (*Willkür*) или воли к специфической, всегда также аутентичной жизни.

Правда, Кант спутал автономную волю с волей всемогущей; для того чтобы ее можно было мыслить как безусловно господствующую, ему пришлось переместить ее в царство умопостигаемого. Но в мире, каким мы его знаем, автономная воля действительна, лишь поскольку добрым побудительным мотивам удастся пересилить влияние других мотивов. Прибе-

гая к реалистическому повседневному словоупотреблению, мы, немцы, называем правильно информированную, но слабую волю человека «доброй» (guten) волей.

В целом практический разум в зависимости от того, употребляется ли он в аспектах целесообразности, блага или справедливости, бывает обращен либо к спонтанности (Willkür) целерационально действующего субъекта, либо к способности аутентично самореализующегося субъекта принимать решения, либо к свободной воле субъекта, способного к моральным суждениям. При этом всякий раз изменяется соотношение разума и воли, а также и само понятие практического разума. Вместе со смыслом вопроса «Что я должен делать?» меняет свой статус не только его адресат—воля действующего лица, которое ищет на него ответ, но также и информант (Informant), способность самого практического размышления. Для Канта практический разум совпадает с моральностью; только в автономии разум и воля едины. Для эмпиризма практический разум целиком исчерпывается его прагматическим употреблением; говоря словами Канта, он редуцируется к целерациональному использованию рассудочной деятельности. В аристотелевской традиции практический разум выступает в роли способности суждения, которая проясняет биографический горизонт привычного этоса. В каждом случае практическому разуму придаются *различные функции*. Это обнаруживается в различных дискурсах, в которых он движется.

III

Прагматические дискурсы, в которых мы обосновываем технические и стратегические рекомендации, сродни эмпирическим дискурсам. Их назначение—связать эмпирическое знание с гипотетическими це-

леполаганиями и предпочтениями, а также оценить, исходя из основных максим, последствия решений, принятых при неполной информации. Технические или стратегические рекомендации обретают свою значимость благодаря эмпирическому знанию, на котором они базируются. Их значимость не зависит от того, решит или нет адресат руководствоваться ими в своих действиях. Прагматические дискурсы соотнесены лишь с *возможным* применением. С фактическим же волеобразованием действующих людей (Aktogen) они связаны только через их субъективные целеполагания и предпочтения. Таким образом, между разумом и волей здесь не существует *внутренней* взаимосвязи.

В процессах самопонимания роли участника дискурса и действующего лица (Aktor) отчасти совпадают. Тот, кто хочет ясно представить себе свою жизнь в целом, обосновать жизненно важные ценностные решения и удостовериться в самоидентификации, не может допустить, чтобы в этически-экзистенциальном дискурсе его заменил кто-то другой, будь то лицо или инстанция, которым оказывается доверие. Тем не менее речь по-прежнему идет именно о дискурсе, ибо и здесь аргументация не может строиться на идиосинкразии—она должна быть интерсубъективно воспроизводима. Отдельный индивид обретает необходимую для рефлексии дистанцию по отношению к собственной жизненной истории только в горизонте жизненных форм, в которых он участвует вместе с другими и которые со своей стороны образуют контекст для весьма различных жизненных проектов. Все принадлежащие к общему жизненному миру—конкретные, частные (partiellen) участники дискурса, исполняющие в процессах самосознания катализирующую роль беспристрастных критиков. А отсюда можно вывести терапевтическую роль аналитиков, которую они выполняют до той поры, пока не вступит в действие обобщенное, уже, так сказать, клиническое знание. Правда, и такое знание само образуется лишь в процессе соответствующих дискурсов [9].

Самосознание включено в специфический биографический контекст и дает оценочные высказывания о том, что хорошо и что плохо для данного лица. Подобные оценки, опирающиеся на реконструкцию одновременно осознаваемой и усваиваемой собственной биографии, имеют своеобразный семантический статус. «Реконструкция» означает здесь не просто описательное восстановление процесса формирования, в результате которого я стал таким, каким сейчас себя нахожу; она одновременно означает критический пересмотр и реорганизацию воспринятых мною элементов, так что мое собственное прошедшее в свете актуальных возможностей поведения начинает выступать как история формирования такой личности, какой я хотел бы стать или считаться в будущем. Экзистенциалистская образная мысль о «набрасываемом впрок проекте» (*geworfener Entwurf*) поясняет двойственный характер таких сильных оценок, которые обосновываются путем критического усвоения собственной жизненной истории. Здесь уже нет той возможности отделить генезис от значимости, какая существовала в технических и стратегических рекомендациях. Выясняя, что для меня хорошо, я тем самым уже в известном отношении усваиваю и сам—в этом смысле осознанного решения. Убеждаясь в правильности принципиального жизненного совета, я тем самым уже решаюсь предпринять рекомендуемую переориентацию своей жизни. С другой стороны, моя самоидентичность (*meine Identität*) только тогда будет податлива—и даже более того, беззащитна—перед лицом рефлексивного нажима изменившегося самопонимания, когда это последнее подчинено тем же меркам аутентичности, что и сам этико-экзистенциальный дискурс. Этот дискурс заранее предполагает в адресате стремление к аутентичной жизни либо же страдания пациента, узнавшего о своей «смертельной болезни». Тем самым

этико-экзистенциальный дискурс ограничивается рамками *событийного* телоса *осознанного* жизненного пути.

IV

В этико-экзистенциальных дискурсах разум и воля взаимно определяют друг друга, причем они включены в конкретный контекст, который тоже становится темой данного дискурса. Участники дискурса не могут в процессе самопонимания выйти за рамки биографии или той жизненной формы, в которую они фактически включены. Напротив, морально-практические дискурсы требуют порвать со всеми само собой разумеющимися данностями привычной конкретной нравственности. Требуется также сохранить дистанцию по отношению к тем жизненным контекстам, с которыми неразрывно сплетена наша собственная самоидентичность. Необходимы коммуникативные предпосылки универсально расширенного дискурса, в котором по возможности принимали бы участие *все* люди, которые в принципе могли бы им заинтересоваться, и в котором все могли бы высказать свои аргументы, обосновывая гипотетическую позицию по отношению к соответствующим нормам и линиям поведения, когда их претензия на значимость ставится под сомнение. Только при таких условиях конституируется интерсубъективность более высокого уровня, где перспектива каждого сплетается с перспективой всех. Позиция беспристрастности преодолевает субъективность собственных перспектив участников процесса, но при этом не теряется возможность присоединиться к ранее сформированной установке всех причастных к дискурсу. Объективность так называемого идеального наблюдателя как раз и закрывает доступ к интуитивному знанию о жизненном мире. Морально-практический дискурс означает идеальное расширение нашего коммуникативного сооб-

щества исходя из его внутренней перспективы [10]. Нормы, предлагаемые на обсуждение такому форуму, могут быть обоснованы и одобрены лишь тогда, когда они отвечают общему интересу всех, кого они касаются. Поэтому значение дискурсивно обоснованных норм двойное: они в каждом конкретном случае позволяют выяснить, что именно представляет равный интерес для всех; они также выражают всеобщую волю, вобравшую в себя *волю всех без всякого ущемления*. В этом смысле воля, определенная моральными основаниями, не остается внешней по отношению к аргументирующему разуму; автономная воля полностью интернализируется разумом.

Вот почему Кант полагал, что практический разум лишь в качестве этой нормоопределяющей инстанции вполне приходит к себе самому. Однако наше истолкование категорического императива с позиций теории дискурса позволяет увидеть односторонность той теории, которая концентрируется исключительно на вопросах обоснования. Пока и поскольку моральные обоснования опираются на принцип превращения норм во всеобщие (*Verallgemeinerbarkeit*) (а он принуждает участников дискурса рассматривать дискутируемые нормы в отрыве от ситуаций, невзирая на конкретные мотивы и существующие институты, выясняя лишь то, могут ли они вообще найти разумно обоснованное одобрение со стороны всех заинтересованных), постольку обостряется вопрос о возможности *применения* обоснованных таким образом норм [11]. Своей абстрактной всеобщностью они обязаны тому, что проходили испытание на общезначимость в деконтекстуализованном виде. Однако в такой абстрактной редакции значимые нормы могут найти применение лишь в тех стандартных ситуациях, которые с самого начала предусмотрены и сформулированы в самом правиле — в той его части, которая начинается словом «если...». Но ведь всякое обоснование нормы вынуждено учитывать

ограниченность конечного духа. Поэтому оно а fortiori (тем более) не может эксплицировать все те признаки, которые могут характеризовать ситуацию в каждом отдельном непредвиденном случае. Значит, применение норм требует аргументированного разъяснения их правомочности. При этом основной закон универсализации не гарантирует больше беспристрастности суждения; для разрешения вопроса о контекстуальном применении тех или иных норм потребуется привлечь практический разум, опирающийся на другой принцип—уместности, или соответствия. Ибо здесь придется показать, какая из уже признанных значимыми норм более всего соответствует какому-либо данному случаю—в свете всех релевантных и по возможности наиболее полно охваченных конкретных признаков данной ситуации.

Впрочем, дискурсы применения, так же как и дискурсы обоснования, остаются делом чисто когнитивным и потому не могут компенсировать разъединение морального суждения и мотивов действия. Моральные заповеди значимы вне зависимости от того, в силах или не в силах их адресат выполнить то, что считается правильным. Разумеется, степень автономности его воли измеряется его способностью действовать, руководствуясь моральными соображениями, однако моральные соображения еще не влекут за собой автономного действия. Претензия на значимость, которую мы связываем с нормативными положениями, имеет обязывающую силу. Долг, согласно кантовской терминологии, есть аффекция (Affektion—возбуждение) воли через претензию моральных заповедей на значимость. И то, что основания, подкрепляющие такую претензию на значимость, не остаются бездействующими, явствует из угрызений совести, которые мучат нас, когда мы поступаем вопреки известному нам велению долга. Чувство вины—доступнейший индикатор измены долгу. Однако оно же выражает и другую вещь—что у нас нет достаточно

веских оснований поступить *иначе*. Чувство вины лишь сопровождает раскол воли.

V

Эмпирическая воля, отколовшаяся от воли автономной, играет значительную роль в динамике процессов нашего морального обучения [12]. Ибо раскол воли служит симптомом ее слабости лишь в том случае, когда моральные требования, на которые она посягнула, все же переживаются как законные и действенные также и при данных обстоятельствах. Однако в бунте откалывающейся воли слишком часто, как мы знаем, прорывается голос Другого, обнесенного частотолом окостенелых моральных принципов, голос униженного человеческого достоинства и нарушенной целостности всех тех, кому отказали в признании, чьими интересами пренебрегли, за кем отрицали право на своеобразие. И поскольку основоположения морали, которая стала автономной, выдвигают претензии, аналогичные претензиям познания, постольку значимость и генезис здесь опять расходятся. Тогда за фасадом категорической значимости тем легче спрятаться, окопаться, пробивать себе дорогу какому-нибудь интересу, что правильность моральных заповедей в отличие от истинности технических или стратегических рекомендаций стоит не в случайном (*kontingent*) отношении к воле тех, кому они адресуются, а налагает на них рациональные обязательства.

Чтобы разбить оковы ложной претензии на всеобщность этих универсалистских принципов, которые, однако, черпаются лишь выборочно и применяются только контекстуально, всегда необходимы были социальные движения и политическая борьба. Необходимы они и по сей день: для того чтобы из горького опыта, из безысходных страданий и неуто-

ленной боли униженных и оскорбленных, раненых и убитых мы *учились* понимать, что во имя морального универсализма нельзя исключать никого, будь то лишенные привилегий классы, угнетаемые нации, поработанные домашним трудом женщины или маргинализированные меньшинства. Тот, кто во имя универсализма исключает Другого, кто *остаётся* чуждым для Других, предаёт саму идею универсализма. Только предоставив радикальную свободу развитию индивидуальных жизненных судеб и частных жизненных форм, можно отстоять универсализм равного уважения к каждому и солидарности со всеми, кто имеет человеческое лицо.

VI

Размышление, которое здесь ведётся, уже перешагивает границы индивидуального формирования воли. До сих пор мы исследовали проблему прагматического, этического и морального употребления практического разума и руководящим был традиционный вопрос «Что я должен делать?». Но если вопрос будет перенесен в другую плоскость, когда от «я» (личное местоимение в единственном числе) переходят к «мы» (личное местоимение во множественном числе), то изменится нечто большее, чем внешняя форма рассуждения. Уже и индивидуальное формирование воли по самой своей идее следует за аргументами общественности, которые разворачиваются *in foro interno*. Речь не идет об изменении перспективы—переходе от внутреннего характера монологического мышления к общественному характеру дискурса, но об изменении постановки проблемы: меняется роль, в которой выступает другой субъект.

Конечно, морально-практический дискурс освободился от той связанности проблемой собственного

успеха и хода собственной жизни, которая характерна для прагматического и этического рассуждений. Но и разум, подвергающийся испытанию нормы, встречает других людей только в качестве оппонентов по отношению к заранее выдвинутым аргументам. А поскольку Другой выступает в качестве реально мне противостоящего (*als reales Gegenüber*) со своей собственной, незаместимой волей, постольку возникают и новые проблемы. Индивидуальное формирование воли, естественно, также подвержено случайным ограничениям; к условиям же коллективного формирования воли в первую очередь относится реальность воли другого человека.

Из факта плюральности действующих лиц и двойственного условия, в силу которого реальность одной воли встречается с реальностью других волей,— из этого проистекает новая проблема совместного преследования коллективных целей, а уже известная проблема регулирования совместной жизни под влиянием сложности социального ставится иным образом. Прагматический дискурс—поскольку он должен привести в соответствие собственные интересы с интересами других людей—указывает на необходимость компромиссов. В этическом дискурсе речь идет о прояснении отождествления себя с коллективом; должно быть оставлено место и для многообразия индивидуальных жизненных проектов. В морально-практических дискурсах нормативные заповеди должны быть испытаны не только с точки зрения их значимости и уместности, но и в свете их соответствия настроениям людей (*Zumutbarkeit*). Вместе с включением в поле рассмотрения целей и программ в конце концов поднимаются и вопросы, касающиеся передачи и нейтрального применения власти. Современное право разума реагирует и на это. Правда, подчас проходят мимо интересубъективной природы коллективного образования воли, которое неправомерно представлять просто в качестве укрупненного вари-

анта индивидуального образования воли. Мы вынуждены опустить вопрос о субъективно-философских предпосылках права разума. Вместе с проблемой взаимопонимания между партиями, чьи воля и интересы сталкиваются друг с другом, операции разума (*Vernunftoperationen*)—те, которые осуществлялись *in mente* (мысленно) и развертывались на уровне методов и коммуникативных предпосылок, перемещаются в плоскость реально протекающих дискурсов и переговоров. Если мы исследуем условия разумного коллективного формирования воли в свете такой теории коммуникации, то возникнет возможность ответить на один вопрос, который напрашивается в итоге предшествующего анализа: вправе ли мы все еще говорить о практическом разуме в единственном числе—после того как он, взятый в аспектах целесообразного, доброго и справедливого, предстал перед нами в различных формах аргументации? Конечно, все возможные аргументы относятся к воле действующих лиц, но мы же видели, что вместе с типом вопросов и ответов меняется и понятие воли. В столь же малой степени единство практического разума может быть обосновано через единство аргументации вообще и приемов аргументации в частности. Не существует и никакого метадискурса, к которому мы могли бы обратиться, чтобы обосновать выбор между различными формами аргументации [13]. Ибо вопрос о том, приступать ли к проблеме, трактовать ли ее с точки зрения целесообразного, доброго или справедливого, отдается на откуп предпочтениям или в лучшем случае еще додискурсивной способности суждения индивида. Ссылка на способность суждения (которая усматривает, имеют ли проблемы эстетическую—или скорее экономическую, теоретическую—или скорее практическую природу, этический—или скорее моральный, политический—или скорее юридический характер)

должна оставаться неудовлетворительной для всякого, кто вместе с Кантом считает себя вправе расстаться с неясным аристотелевским понятием способности суждения. И здесь речь идет не о рефлектирующей способности суждения, которая отдельные случаи приводит к правилам, но о чутье (*Gespür*), помогающем рассортировать проблемы. Как с полным основанием подчеркивали Пирс и другие представители прагматизма, действительные проблемы всегда имеют в себе нечто объективное; мы и будем справляться с проблемами, которые встретятся на нашем пути. Эти проблемы в силах определять ситуацию: они, так сказать, требуют, чтобы наш дух сообразовывался с их логикой. И все же пусть они и следуют собственной логике, которая не должна соприкасаться с логикой последующих проблем, но ведь проблемы нового типа должны повести наш дух в другом направлении. Практический разум, который находил бы свое единство в слепом пятне такой реактивной способности суждения, остался бы непроницаемым (*opaque*) образованием, которое можно было бы объяснить только феноменологически. Понятным образом единство практического разума можно сделать значимым только во внутренней связи тех самых форм коммуникаций, в которых условия разумного коллективного формирования воли принимают вид объективного образования.

Пер. с нем. Т. Ю. Бородай

Литература

1. *Wolf U.* Das Problem des moralischen Sollens. В., 1984.
2. *Albert H.* Traktat über kritische Vernunft. Tübingen, 1968.

3. *Taylor Ch.* The Concept of a Person // Taylor Ch. Philosophical Papers. Vol. I. P.97.

4. *Gadamer H. G.* Hermeneutik als praktische Philosophie // Gadamer H. G. Vernunft im Zeitalter der Wissenschaften. Frankfurt a. Main, 1976. S. 78.

5. *Sandel M.* Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge, 1982.

6. *Hobbes.* De Cive. III, 14.

7. *Tugendhat E.* Antike und moderne Ethik // Tugendhat E. Probleme der Ethik. Stuttgart, 1984. S. 33.

8. *Kant.* Grundlegung der Metaphysik der Sitten. BA 57.

9. Cp.: *Maranhao.* Therapeutic Discourse and Socratic Dialogue. Madison, 1986.

10. *Apel K. O.* Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik // Apel K.O. Transformation der Philosophie, Frankfurt a. Main, 1976. Bd. 2. S. 358.

11. *Günther K.* Der Sinn für Angemessenheit. Frankfurt a. Main, 1988.

12. *Tugendhat E.* Probleme der Ethik. Stuttgart, 1984. S. 87.

13. *Seel M.* Die Kunst der Entzweiung. Frankfurt a. Main, 1976.



Философский спор вокруг идеи демократии

Аристотель, как известно, уже отличал политическое господство от деспотии и понимал его как практику самоопределения свободных и равных людей. Однако демократия как государственная форма не нашла решительных сторонников среди философов, не нашла их ни в античности, ни в Новое время (Moderne) вплоть до Руссо. И только французская революция разожгла спор философов вокруг понятия демократии. Сама революция была в равной мере аргументом и событием; она облекалась в одежды дискурса о правах разума и оставила многочисленные следы в политических идеологиях XIX и XX вв. Придерживаясь той дистанции, которая предполагается подходом политической философии, мы можем рассматривать эту мировоззренческую борьбу как своего рода лабораторию, в которой экспериментировали с нормативными проектами. Не претендуя на историческую полноту, я попробую упорядочить эти идеи так, чтобы они сложились в основополагающую модель аргументации, которая еще и до сих пор весьма поучительна для нас. Данный дискурс я буду прослеживать в виде четырех раундов, а именно как дискуссии либералов и демократов, социалистов и либералов, анархистов и социалистов и, наконец, консерваторов со всеми прогрессистами.

1. *Диалектика размежевания либерализма и радикальной демократии*, которой придала импульс французская революция, и сегодня сохранила свою актуальность. Спор идет вот о чем: как возможно совместить равенство со свободой, единство с плюрализмом, множественностью (Vielheit) или права большинства с правами меньшинства. Либералы начинают с того, что институционализируют в правовом отношении равные свободы для всех и понимают эти свободы как субъективные права. Для них права человека обладают нормативным приоритетом перед демократией. Конституция же, которая разделяет законодательную и исполнительную власть, обладает в их глазах преимуществом перед волей демократического законодателя. С другой стороны, адвокаты эгалитаризма понимают коллективную практику свободных и равных людей как формирование суверенной воли. Для них права человека проистекают из суверенной воли народа, а конституция, которая разделяет разные формы власти, обязана своим происхождением просвещенной воле демократического законодателя.

Итак, исходная констелляция дана уже ответом Руссо на взгляды Локка. Руссо, предвосхищая французскую революцию, понимает свободу как автономию народа, как равное участие всех в практике *законодательства*, при которой народ дает законы самому себе. Кант, философский современник французской революции, признавал, что Руссо впервые «по-настоящему развил» идею, которая выражается у Канта следующим образом: «*Законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа*. В самом деле, так как всякое право должно

исходить от нее, она непременно должна быть *не в состоянии* поступить с кем-либо не по праву. Но когда кто-то принимает решение в отношении *другого лица*, то всегда существует возможность, что он тем самым поступит с ним не по праву, однако такой возможности никогда не бывает в решениях относительно себя самого... Следовательно, только согласованная и объединенная воля всех в том смысле, что каждый в отношении всех и все в отношении каждого принимают одни и те же решения, стало быть, только всеобщим образом объединенная воля народа может быть законодательствующей» («Учение о праве», § 46)*.

Самое главное в размышлении Канта—это соединение практического разума и суверенной воли, прав человека и демократии. Для того чтобы разуму, который должен дать законное основание господству, не приходилось забегать вперед суверенной воли народа, как то было у Локка, и чтобы не приходилось укоренять права людей в некоем фиктивном естественном состоянии, самой же автономии законодательной практики приписывается некая разумная структура. Но поскольку совокупная воля граждан государства может проявиться лишь в форме всеобщих и абстрактных законов, то эту волю необходимо принудить к некоторой операции—она должна исключить любые интересы, которые невозможно обобщить, и допускать только такие установления, которые будут гарантировать всем равные свободы. В соответствии с этой концепцией практика народного суверенитета одновременно обеспечивает и права человека.

Благодаря якобинцам, ученикам Руссо, эта мысль приобрела практический резонанс, но и породила сопротивление либеральных противников. Критики выдвинули следующий довод: фикция

* Пер. дан по изд.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1965. Т.4, ч. II. С. 234.—Примеч. пер.

единой народной воли может быть осуществлена лишь ценой того, что отдельные частные воли в их гетерогенности замалчиваются или подавляются. И действительно, уже Руссо представлял себе конституирование народа-суверена как некий экзистенциальный акт социализации, посредством которого все обособленные индивиды превращаются в граждан государства, ориентирующихся на общее благо. Эти граждане государства суть в таком случае члены одного коллективного тела и выступают как субъекты законодательной практики, освобождающейся от всех отдельных интересов, от интересов частных лиц, которым подобает только подчиняться закону. В результате на добродетельного гражданина государства, его мораль ложится чрезмерная нагрузка, и она отбрасывает длинную тень на традицию руссоизма. Ведь допускать республиканские добродетели реалистично только в человеческом общежитии с нормативным консенсусом, заранее гарантированным благодаря традиции и этосу. «Чем менее сопряжены между собою отдельные воли и воля всеобщая, т. е. чем менее сопряжены между собой нравы и законы, тем более возрастает принудительная власть», — пишет Руссо [1].

Итак, либеральные возражения против руссоизма могут опираться на самого Руссо: ведь современные общества не гомогенны.

2. Оппоненты подчеркивали многообразие интересов, которые надо как-то выравнять, подчеркивали плюрализм мнений, который надо преобразовать в некий консенсус большинства. Однако критика, обращенная в адрес «тирании большинства», выступает в двух разных вариантах. Классический либерализм, представленный Алексисом де Токвилем, понимает суверенитет народа как такой принцип равенства, который нуждается в ограничении. В этом варианте отражается страх буржуа перед «гражданином» (citoу-

ен) — как бы тот не взял над ним верх: если в конституции правового государства не *ограничивать* демократию народа, то дополитические свободы отдельного человека оказываются в опасности. Вот сама суть возражения. Вследствие этого теория откатывается назад, ибо получается, что практический разум, который воплощается в конституции, снова оказывается в противоречии с суверенной волей политических масс. Опять перед нами проблема, которую пытался решить Руссо с помощью идеи, согласно которой народ сам дает себе законы. Поэтому демократически-просвещенный либерализм придерживался подлинной интенции самого же Руссо.

Критика приводит здесь не к ограничению, а к иному истолкованию принципа суверенитета народа. Теперь народный суверенитет может проявиться только в условиях дискурса — процесса образования мнений и воли, процесса, который сам себя дифференцирует. Еще раньше, чем Джон Стюарт Милль в своем сочинении «О свободе» (1859) объединил равенство и свободу в представлении о ведущей дискурс общественности, южно-немецкий демократ Юлиус Фрёбель в своем памфлете 1848 г. развивал идею всеобщей воли, которая теперь уже *не мыслится утилитаристски*. Эта всеобщая воля, согласно Фрёбелю, должна образовываться из свободной воли всех граждан путем дискуссии и голосования. «Мы хотим социальной республики, т.е. государства, в котором счастье, свобода и достоинство каждого человека признаны всеобщей целью всех, в котором совершенство общества в сферах права и власти проистекает из *взаимопонимания, соглашения всех членов общества* [2].

Годом раньше Фрёбель выпустил в свет «Систему социальной политики» [3], книгу, в которой весьма интересно связывал принцип свободной дискуссии с принципом большинства. Вот это я и хотел бы пояс-

нить. Фрёбель приписывает общественному дискурсу такую роль, которую Руссо отводил лишь форме закона. Нормативный смысл значимости закона, который заслуживает того, чтобы все соглашались с ним, невозможно выводить исключительно из логико-семантических особенностей абстрактно-всеобщих законов, так полагал Руссо. Вместо этого Фрёбель обращается к тем условиям коммуникации, при которых возможно как-то комбинировать процесс образования мнения, ориентированный на истину, с процессом образования воли большинства. При этом Фрёбель твердо придерживается понятия автономии, которое было выдвинуто Руссо: «Закон существует всего лишь для того человека, который либо сам его создал, либо же согласился с ним. Для любого другого человека это не закон, а заповедь или приказ» (S. 97). Поэтому законы требуют согласия всех, притом согласия, которое было бы обоснованно. Демократический законодатель, однако, издает свои законы, имея в виду только большинство. То и другое можно соединить лишь при условии, что принцип большинства находится в некоей внутренней сопряженности с исканием истины. Итак, общественный дискурс должен опосредовать разум и волю, формирование мнений всех и формирование воли большинства народных представителей.

Решение большинства может приниматься только таким образом, что его содержание считается рационально мотивированным (хотя и не застрахованным от ошибки) итогом дискуссии, которая как бы условно завершается, поскольку необходимо принять наконец какое-то решение. «Дискуссия способствует тому, чтобы убеждения, которые сложились в духовном мире различных людей, воздействовали друг на друга; она разъясняет их и расширяет круг тех, кто их признает... Практическое определение права—это следствие развития и признания предшествующего теоретического правосознания в обществе, но достиг-

нуть этого можно только... благодаря согласию и принятию решения большинством голосов» (S. 96), — пишет Фрёбель. Он интерпретирует решение большинства как условное согласие, как одобрение меньшинством той практики, которая направляется волей большинства: «От меньшинства никто не требует, чтобы оно отказывалось от своей воли, чтобы оно объявляло свое мнение ошибочным; от меньшинства не требуют даже того, чтобы оно отказывалось от своей цели. Но... требуют, чтобы меньшинство отказалось от практической реализации своего убеждения до тех пор, пока ему не удастся лучше представить свои аргументы и собрать необходимое число согласных с ним» (S. 108 ff).

3. Позиция Фрёбеля показывает, что нормативная напряженность связей между равенством и свободой может быть разрешена только тогда, когда мы отказываемся *трактовать принцип народного суверенитета в духе сугубой конкретности*.

Фрёбель насаждает практический разум не вместе с одной лишь *формой* всеобщего закона суверенной воли коллектива (подобно Руссо), но он укореняет его в самой процедуре образования мнения и воли. Процедура же устанавливает, когда политическая воля, отнюдь не тождественная с разумом, все-таки имеет на своей стороне поддержку разума. Это предостерегает Фрёбеля от нормативного обесценивания плюрализма. Дискурс общественности — вот посредническая инстанция между разумом и волей. Фрёбель пишет: «Единство убеждений было бы несчастьем для прогресса познания, но единство цели в делах общества — это необходимость» (S. 108). Итак, единая воля создается большинством, но соединить это с «принципом равной значимости личной воли всех» можно лишь при условии, если мы присоединим сюда еще один принцип: «С помощью убеждения сокращать заблуждения» (S. 105). Такой принцип может утверждать себя в противовес тираническому большинству

лишь в общественных дискурсах. Поэтому Фрёбель постулирует необходимость и образования народа, и высокого уровня образования для всех, и свободы теоретического выражения мнений и их пропаганды. Фрёбель первым распознал и конституционно-политическое значение партий, и значимость партийно-политической борьбы за большинство голосов, борьбы, которую следует вести средствами «теоретической пропаганды». *Только открытые структуры коммуникации* могут помешать тому, чтобы авангардные партии брали верх над другими. Должны существовать только «партии», а не «секты»: «Партия стремится к тому, чтобы заявить в государстве о своих сепаратных целях, секта же—к тому, чтобы посредством своих сепаратных замыслов преодолеть государство. Партия хочет достичь господства в государстве, а секта—подчинить государство своей форме существования. Достигая господства в государстве, партия стремится раствориться в нем; секта же хочет, растворяя государство в себе, прийти к господству» (S. 277). В изображении Фрёбеля лишенные четкой организации партии его времени предстают как вольные ассоциации, которые специализируются на том, чтобы оказывать влияние на процесс складывания общественного мнения и общей воли, действуя в первую очередь посредством аргументов. Партии представляют собой организационное ядро многоголосого дискутирующей публики, которая состоит из граждан государства, решает вопросы на основе принципа большинства и занимает в государстве место суверена.

В то время как у Руссо суверен *воплощал* (*verkörperte*) в себе власть и законную монополию власти, публика у Фрёбеля—это уже не тело (*kein Körper*), а только среда, в которой происходит многоголосый процесс образования мнения, где сила заменена взаимопониманием. А процесс образования мнения, в свою очередь, рационально мотивирует решения большинства. Таким образом, партии и спор

партий в рамках политической общественности (*Offentlichkeit*) предназначены к тому, чтобы придать долговечность руссоистскому акту общественного договора, проведя его в форму, как выражается Фрёбель, «легальной и перманентной революции».

Конституционные основоположения, как их понимает Фрёбель, отнимают у конституционного порядка всякую субстанциальность. Со строго постметафизической точки зрения они не заключают в себе черт неких «естественных прав», но отличаются только процедурой формирования мнений и воли, которые обеспечивают равные свободы через всеобщие права коммуникации и участия: «Заклячая конституционный договор, партии соглашаются в том, что их мнения могут действовать друг на друга исключительно в рамках свободной дискуссии. Они воздерживаются от воплощения в жизнь любой теории, пока за нее не выскажется большинство граждан государства. Заклячая конституционный договор, партии заключают соглашение, согласно которому единство цели определено большинством, поддерживающим теорию, но в пропаганде теории каждому индивиду предоставлена свобода. И уже в результате всех индивидуальных усилий, которые проявляют себя в голосованиях, должны далее формироваться конституция и законодательство» (S. 113). В то время как три первые статьи конституции устанавливают условия и процедуры разумного демократического формирования воли, четвертая статья запрещает конституции оставаться неизменной и запрещает любое ограничение *извне* по отношению к опирающемуся на процедуры народному суверенитету. Права человека *не конкурируют* с народным суверенитетом; они тождественны конститутивным условиям саму себя ограничивающей практики образования воли, которая опирается на дискурс общественности. Разделение властей объясняется логикой применения и контролируемой приостановкой возникающих таким образом законов.

II

1. Дискурс о свободе и равенстве продолжается на другом уровне *в споре социализма с либерализмом*. Эта диалектика дает о себе знать во время французской революции, когда Марат выступает против формализма закона и говорит о «тирании легального», когда Жак Ру (Roux) жалуется на то, что равенство закона обращено против бедных, и когда Бабёф критикует институционализацию одинаковых свобод во имя действительно равного удовлетворения потребностей каждого человека. Но ясные контуры данная дискуссия впервые получает в истории раннего социализма.

В XVIII в. критика общественного неравенства была направлена против социальных последствий политического неравенства. А потому достаточно было юридических аргументов, т.е. аргументов, которые были основаны на правах разума, для того чтобы в борьбе против старого режима требовать равных свобод демократического конституционного государства и гражданского устройства, дающего права частным лицам. Но, по мере того как утверждались конституционная монархия и кодекс Наполеона, люди начали осознавать социальное неравенство *иного порядка*. Место того неравенства, которое было положено политическими привилегиями, заняло теперь иное неравенство—оно развилось вместе с частноправовой институционализацией равных свобод. Речь теперь идет о социальных последствиях неравного распределения такой власти, которая осуществляется не политически, а экономически. Аргументы, с помощью которых Маркс и Энгельс разоблачали буржуазный правопорядок как юридическое выражение несправедливых производственных отношений, были заимствованы ими из политической экономии. Тем самым Маркс и Энгельс расширили само понятие

«политическое». Теперь под ним они понимают не только организацию государства, но и общественный порядок в целом [4].

В свете изменившейся перспективы оказалось возможным увидеть функциональную зависимость между классовой структурой и правовой системой. А это, в свою очередь, сделало возможным критику правового формализма, т.е. содержательного неравенства таких прав, которые формально, т.е. по букве закона, равны. Однако то же изменение перспективы одновременно заслонило другую проблему—ту, которая вместе с политизацией общества возникает для самого политического формирования воли.

Маркс и Энгельс довольствовались указанием на пример Парижской коммуны, отложив в сторону вопросы теории демократии. Они уж очень читали Руссо и Гегеля глазами Аристотеля, и идея свободного общества была понята ими неверно, слишком конкретно. А именно они понимали социализм как воплощение конкретной нравственности, не раскрывая его как совокупность условий, необходимых для существования эмансипированных жизненных форм, относительно которых всем, кто имеет к ним касательство, еще предстоит *самим* договориться между собой, прийти к общему взгляду.

Я принадлежу к числу тех западных интеллектуалов, которые в своем развитии испытали очень большое влияние Маркса. Но и к Марксу надо относиться критически, ибо только тогда возможно дальнейшее развитие его взглядов.

Итак, понятие «политическое» было расширено, но этому расширению не соответствовало более углубленное уразумение способов функционирования, форм коммуникации и условий институционализации, при которых формируется эгалитарная воля. Ибо мысль по-прежнему направлялась холистским представлением о политизированном обществе, основанном на труде. Ранние социалисты еще

были полны надежд на то, что правильно устроенный процесс производства сам собой породит соответствующие ему жизненные формы, где рабочие будут вступать в свободные ассоциации. Эта идея рабочего самоуправления потерпела крах из-за того, что развитое, функционально дифференцированное общество оказалось слишком сложным. Маркс же представлял себе утопию общества труда как царство свободы, которое должно быть воздвигнуто на базисе царства необходимости и которое будет развиваться стабильно благодаря системному управлению.

Но и ленинская стратегия завоевания власти профессиональными революционерами не могла возместить отсутствие политической теории. Практические последствия этого дефицита теории заявляли о себе в тех апориях, в которых запутался бюрократический социализм с его политическим авангардом, застывшим в форме так называемой номенклатуры.

В наши дни эти апории должны быть поняты и преодолены; с этим связаны, по моему мнению, реформы Горбачева.

2. С другой стороны, реформистские партии и реформистские профсоюзы, которые действуют в условиях правового демократического государства и компромисса, достигнутого благодаря переходу к социальному государству, испытали разочарование—ведь они вынуждены были довольствоваться тем, чтобы приспособлять к своим целям буржуазно-либеральное наследие и отказываться от исполнения радикально-демократических обещаний. Духовное родство реформизма и левого либерализма коренится в общей цели—социально-государственной универсализации гражданских прав [5]. Население должно получить шанс жить в условиях защищенности, социальной справедливости и растущего благосостояния, получить благодаря тому, что статус зависи-

мого наемного труда нормализуется, будучи дополненным правами участника политического и социального процесса. Правящие партии должны пользоваться рычагами административной власти для того, чтобы таким путем достигнуть названных целей на основе капиталистического роста, который этими же партиями одновременно и контролируется, и поддерживается. Итак, согласно ортодоксальному коммунистическому представлению, социальная эмансипация должна была достигаться путем политической революции и эта революция должна была овладеть государственным аппаратом только для того, чтобы его разгромить. Реформизм же может достигать социального мира лишь на пути вмешательства в процессы, происходящие в обществе и государстве, но при этом партии растворяются в расширяющемся государственным аппарате. Вместе с «огосударствлением» партий формирование воли перемещается в рамки политической системы, которая в весьма значительной мере программирует сама себя. Эта политическая система со временем становится независимой от демократических источников, которым она обязана своей легитимностью. Это происходит по мере того, как ей удастся как бы «сверху» заполучить от общественности массовую лояльность. Таким образом, обратной стороной такого социального государства (eines Sozialstaates), имеющего больший или меньший реальный успех, оказывается демократия масс, которая приобретает черты *административно направляемого* процесса легитимации. На программном уровне этому результату отвечает настроение разочарования: ведь приходится смириться с тем, что рынок труда скандальным образом действует как некая естественная судьба. Приходится смириться и с отказом от целей радикальной демократии.

III

1. Все сказанное объясняет актуальность того дискурса, который восходит еще к XIX в. и который *анархизм* с самого своего возникновения вел с *социализмом*. То, что в мелкобуржуазной революции санкюлотов уже реализовалось практически, только в анархистской критике общества обогатилось аргументами, частично воплотившись в теорию. При этом технические моменты самоорганизации (перманентность обсуждений, императивность мандата, ротация должностных лиц, ограничения властей и т. д.), возможно, менее важны, чем сама форма организации, а ею является тип добровольных ассоциаций [6]. Согласно теории, они должны обнаруживать лишь минимальную степень институционализации. Горизонтальные контакты на уровне простых взаимодействий (Interaktionen) должны сформировать практику intersубъективных обсуждений и решений, практику, которая достаточно сильна, чтобы поддерживать все другие институты в подвижном, текущем агрегатном состоянии становления и одновременно удерживать их от окостенения. Этот антиинституционализм соприкасается со старолиберальным представлением о сплавиваемой ассоциациями общественности (Öffentlichkeit), в деятельности которой может находить реализацию коммуникативная практика процесса образования мнений и воли, процесса, направляемого аргументацией. Когда Донозо Кортес обвинял либерализм в ошибочном возведении дискуссий в ранг принципа принятия политических решений, когда Карл Шмитт уничижительно именовал либеральную буржуазию дискутирующим классом, то оба они имели перед глазами анархические следствия дискуссий общественности—те, что связаны с *разрушением власти*.

Организационная форма добровольных ассоциаций в отличие от индивидуалистической конструкции естественного состояния, апеллирующей к правам разума, является *социологическим* понятием, которое позволяет мыслить о спонтанно возникающих, свободных от господства отношениях, но мыслить не в духе теории контракта. Свободное от господства общество в таком случае больше не нуждается в том, чтобы его понимали как инструментальный и, значит, *дополнительный порядок*, который рождается из заинтересованных соглашений частных лиц, в своих действиях ориентированных на успех.

Общество, интегрированное не рынком, а ассоциациями, было бы одновременно политическим и свободным от господства порядком. Анархисты возвели спонтанное обобществление к иному импульсу, чем современное право разума (*Vernunftrecht*), — не к интересу в нужном, полезном *обмене товарами*, а к готовности *взаимопонимания*, которое служит решению проблем и координации действий. Ассоциации отличаются от формальных организаций тем, что цель объединения еще не обособляется функционально от ценностных ориентаций и целей членов этих ассоциаций.

2. Этот анархистский проект общества, который сводился к горизонтальной сети ассоциаций, и прежде был утопическим, а уж сегодня он терпит крах в силу потребности современных обществ в управлении и организации. Но анархистское недоверие может быть повернуто в методическую плоскость и послужить критическим целям в двух смыслах: во-первых, в борьбе против слепоты нормативной теории демократии, которая не обращает внимания на системные компоненты социума и потому не замечает бюрократического отчуждения базиса (*Enteignung*), а во-вторых, против фетишизирующего отчуждения (*Verfremdung*) той системной теории, которая вообще ликвидирует все нормативное.

Классические теории демократии исходят из того, что общество благодаря суверенному законодателю воздействует само на себя. Народ программирует законы; законы, в свою очередь, программируют их же (законов) разработку и применение. И благодаря этому члены общества (через коллективно обязующие решения органов управления и юстиции) получают те результаты и регулятивные правила, которые они же, в своей роли граждан государства, и запрограммировали. Эта идея *программирующего воздействия на самих себя посредством закона* обретает смысл исключительно благодаря тому предположению, согласно которому общество в целом может быть представлено как одна большая ассоциация, определяющая себя саму через посредничество права и политической власти. Социологическое же просвещение вразумило нас относительно фактической циркуляции власти; мы знаем также, что форма ассоциации обладает недостаточной степенью сложности, чтобы дать возможность структурировать связи общественной жизни в целом.

Но не это меня сейчас интересует. Речь пойдет вот о чем: уже понятийный анализ взаимного конституирования права и политической власти показывает, что в самом опосредующем звене, благодаря которому должно протекать программированное законами саморегулирование, заложен *смысл, противоположный идее самопрограммированной циркуляции власти*.

Право и политическая власть должны исполнять функции по отношению друг к другу, прежде чем они смогут взять на себя *собственные функции*, а именно: стабилизировать поведенческие ожидания и коллективно принятые решения. Таким образом, право впервые придает всякой власти, у которой оно занимает принудительный характер, правовую форму, и ей власть снова обязана тем, что она становится обязательной. И наоборот. Оба кода, правда, требу-

ют, чтобы у каждого из них была собственная перспектива: у права—нормативная, у власти—инструментальная. В перспективе права как политика, так и законы вместе с соответствующими мероприятиями нуждаются в нормативном обосновании. А в перспективе власти они функционируют в качестве средства и в качестве ограничений (налагаемых на воспроизводство власти). Из перспективы законодательства вытекает нормативное отношение к праву, тогда как из перспективы сохранения власти—инструментальный подход к нему. Вписанный в перспективу власти, программируемый законом процесс циркуляции нормативного саморегулирования получает противоположный смысл. Ведь он сам становится самопрограммированной циркуляцией власти: управление программирует само себя, руководя поведением электората, заранее программируя правительство и законодательство и функционализируя судебные решения.

Противоположный смысл, уже по *понятию* заложенный в систему средств (Medium) правового и административного саморегулирования, в эмпирическом процессе развития общества и государства выявляется еще сильнее. С течением времени становится ясным, что административные средства осуществления программ социального государства ни в коей мере не являются пассивными, равно лишенными всяких собственных свойств опосредующими звеньями. Фактически интервенционистское государство настолько консолидируется в централизованную, руководимую властью подсистему и оно настолько отодвигает на периферию процесс легитимации, что как бы сама собой напрашивается мысль о необходимости модифицировать также и нормативную идею самоорганизации общества.

Я предлагаю, принимая в расчет двойную—нормативную и инструментальную—перспективу,

провести различия в самом понятии политического [7].

Мы можем различить власть, *рождающуюся в процессе коммуникации*, и *административно применяемую власть*. В деятельности политической общности встречаются и перекрещиваются два противоположных процесса: с одной стороны, коммуникативное формирование легитимной власти, которая рождается в свободном от всякой репрессивности процессе коммуникаций политической общности, а с другой—такое обеспечение легитимности через политическую систему, с помощью которой административная власть пытается управлять политическими коммуникациями. Как оба процесса—спонтанное формирование мнений благодаря автономным объединениям общности (*Öffentlichkeiten*) и организованное обретение лояльности масс—проникают друг в друга, какой из них пересиливает другой—это вопрос эмпирический. Здесь меня интересует лишь нормативная идея суверенитета народа, которая в отличие от ее толкования у Руссо воплощается уже не в коллективе, а соотносится с коммуникативными условиями дискурсивного формирования мнения и воли.

В следующей лекции я подробнее рассмотрю идею народного суверенитета как метода, процедуры. Я хочу дать набросок того, как должны проникать друг в друга два элемента, чтобы можно было обеспечить название Фрёбелем условия для предполагаемого разумного формирования политической воли. Должно возникнуть взаимодействие между институционализированным формированием воли, которое протекает согласно демократическим процедурам в рамках образований, способных к принятию решений и запрограммированных на их проведение в жизнь, с одной стороны, и, с другой—незапрограммированными, неформальными высокочувствительными процессами

формирования мнений благодаря автономным объединениям общественности, которые не приемлют организации сверху и могут разворачиваться только спонтанно, лишь в рамках либеральной политической культуры.

IV

Для того чтобы мы смогли теперь вступить в последний раунд философского спора вокруг идеи демократии, я хочу оставить в стороне все эмпирические вопросы и просто высказать постулат: сложное общество также открыто такому фундаментальному демократизированию. Тогда мы сразу оказываемся перед лицом тех консервативных возражений, которые со времени Берка снова и снова выдвигаются против французской революции и ее последствий [8]. В этом последнем раунде мы должны отреагировать на те аргументы, с помощью которых мыслители типа де Местра и де Бональда критиковали слишком наивное прогрессистское сознание, напоминая ему о границах того, что вообще может быть сделано. Речь шла о том, что перенапряженные проекты самоорганизации общества пролагают себе дорогу, оставляя без внимания влияние традиций, пренебрегая возможностями органического роста, наличием ресурсов, которые ведь не могут же увеличиться по чьему-либо желанию. Фактически инструментальное понимание практики, которая мыслится просто как реализация некоей теории, имеет разрушительные последствия. Уже Робеспьер привел дело к тому, что революция и конституция вступили в противоречие друг с другом: дело революции—война и гражданская война, тогда как дело конституции—победа мира. Опирающаяся на теорию активная деятельность революционеров, от Маркса до Ленина, мыслилась как необходимое завершение телеологии истории, которую постоянно поддерживали в движении производительные силы.

Но подобные философско-исторические изыскания больше уже не останавливались на народном суверенитете с его процедурами. После того как практический разум овладел субъектом, прогрессирующая институционализация опыта разумного коллективного формирования воли предстает уже не более чем целесообразной деятельностью, которую можно понимать как сублимированную форму процесса производства. Сегодня процесс дискутируемого *воплощения* универсалистских конституционных принципов скорее увековечивается в актах простого законодательства.

Демократическое правовое государство становится проектом, а одновременно результатом и ускоряющим катализатором рационализации жизненного мира, выходящей далеко за пределы политической сферы. Единственное содержание проекта—постепенно улучшающаяся институционализация способов разумного коллективного формирования воли, которое не могло бы нанести никакого ущерба конкретным целям участников процесса. Каждый шаг на этом пути оказывает обратное воздействие на политическую культуру и жизненные формы, а без них, в свою очередь, не может произойти спонтанное встречное движение форм коммуникации, соответствующих практическому разуму.

Но подобное культуралистское понимание конституционной *динамики* как будто бы должно наводить на мысль о том, что суверенитет народа должен перемещаться в плоскость культурной динамики авангарда, формирующего мнения. Именно такое предположение должно порождать недоверие к интеллектуалам: они владеют словом и тянут на себя одеяло власти, которую они рискуют растворить в словесах. Но господству интеллектуалов противостоит вот что: коммуникативная власть может властвовать только опосредованно, ограничивая исполнительские функции административной, т. е.

действительно осуществляемой, власти. А эту, так сказать, осадную функцию еще не выразившее себя общественное мнение может осуществить только благодаря организованному через демократические процедуры процессам формирования решений (Beschlussfassung). Еще важнее то обстоятельство, что влияние интеллигенции может конденсироваться в коммуникативную власть только при условиях, которые исключают концентрацию власти. И автономные объединения общественности могут кристаллизоваться вокруг свободных ассоциаций лишь в той мере, в какой будет пролагать себе дорогу ставшая сегодня явной тенденция к обособлению культуры от классовых структур [9]. Общественные дискурсы приобретают резонанс исключительно в той степени, в какой они обладают диффузностью, а значит, при условии широкого, активного и в то же время *не централизованного* участия. Последнее, в свою очередь, требует, чтобы за всем этим стояла эгалитарная политическая культура, в своем формировании свободная от всяких привилегий, интеллектуальная во всем своем объеме.

Но *одно* из сомнений консерваторов все же остается: под диктат трезвой рассудительности, которой обладает заурядная, безоговорочно эгалитарная массовая культура, подпадает не только тот пафос святой рассудительности, который направлен на придание социального статуса провидческому началу. Необходимое опошление повседневности при осуществлении политической коммуникации представляет опасность для семантического потенциала, которым ведь должна подпитываться сама политическая коммуникация. Культура, лишенная остроты, была бы поглощена обыкновенными компенсаторными потребностями; над обществом риска она образовала бы не более чем покров из пены. Ни одна из гражданских религий, как бы ловко она ни была скроена, не смогла

бы избежать этой энтропии смысла [10]. Тот момент безусловности, который настойчиво заявляет о себе, когда повседневные коммуникации выдвигают претензии на некое трансцендирующее значение, никак не является достаточным. *Иной вид* трансцендентности сохранен в том непреходящем, что подразумевается при критическом усвоении (во имя самоидентификации человека) религиозных традиций. И *еще* один вид трансцендентности удерживается в негативности современного искусства. Тривиальное должно уметь разрушаться при столкновении с миром просто чуждого, зловещего, неприрученного, которое сопротивляется возможности быть ассимилированным с уже понятым и которое, несмотря на все, не располагает шансом завоевать себе какое-либо привилегированное положение [11].

Пер. с нем. А. В. Михайлова и В. И. Кононова

Литература

1. *Rousseau J.-J. Contract Social. B. 3. Kap. 1.*
2. *Fröbel J. Monarchie oder Republik. Mannheim, 1848. S. 6.*
3. *Fröbel J. System der socialen Politik. Mannheim, 1847. Цит. по: Fröbel J. System der socialen Politik. Aachen, 1975.*
4. *Negt O., Mohl E.-Th. Marx und Engels // Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 4. S. 449 ff.*
5. *Kallsmeuer O. Revisionismus und Reformismus // Ibid. S. 545 ff.*
6. *Lösche P. Anarchismus // Ibid. S. 415 ff.*
7. *Habermas J. Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt a. Main, 1985.*
8. *Puhle H.-I. Die Anfänge des politischen Konservatismus // Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 4. S. 255 ff.*

9. *Brunkhorst H.* Die Ästhetisierung der Intellektuellen // Frankfurter Rundschau. 1988. 28. Nov.

10. *Kleger H., Müller A.* Religion der Bürger. München, 1986.

11. *Menke-Eggers Ch.* Die Souveränität der Kunst. Frankfurt a. Main, 1988.



Наследие французской революции

По своему впечатляющему воздействию на последующее развитие человечества французская революция «вряд ли сопоставима с каким-либо иным историческим событием» [1]. Уже одно это категоричное высказывание дает понять, почему почти всякое другое мнение оказывалось спорным. Но вот в наше время возникла новая контроверза: дискутируют о том, исчерпана ли актуальность Великой революции.

В свете постмодернистских размежеваний мы должны взглянуть с определенной дистанции и на то неординарное событие, воздухом которого люди дышали двести лет. Вальтер Марков из Лейпцига, крупный специалист по истории революции, еще в 1967 г. утверждал: «Ни одно из поколений после французской революции не воспринимало данную революцию как завершённый эпизод, пригодный в силу этого лишь для музея» [2]. Но как раз в то же время вышла в свет книга Франсуа Фюре и Дени Рише, в которой был применен метод исследования революции с точки зрения интеллектуальной истории (*mentalitätsgeschichtliche Betrachtungsweise*) [3]. Десятилетие спустя, когда в Париже самокритика левых достигла апогея в постструктуралистской критике разума, Фюре уже в лаконичной форме смог констатировать: «Французская революция завершилась» [4]. Фюре намерен покинуть сферу «завещательной историографии», в рамках которой французская революция воспринимается как ориентация и первоисток для действий в условиях современности. Он объявляет

французскую революцию завершённой, чтобы положить конец «отравлению прошлого» нарциссической повязанности настоящим. Часы, которые отбивают для коллективной памяти, во Франции и Германии идут по-разному. В то время как во Франции сознание нации определяли либеральные и социалистические толкования революции, у нас, в Германии, после первого энтузиазма современников над «идеями 1789 г.» постоянно тяготело проклятие их террористических последствий. И это относится не только к прусско-немецкому самосознанию нации. Нить консервативного, даже агрессивно-враждебного изображения истории по эту сторону Рейна прервалась только после 1945 г. Национальные различия в толковании истории еще ничего не говорят об истинности того или иного тезиса, но один и тот же тезис в зависимости от контекста обретает разное значение. Фюре реагирует на традицию, созданную теми людьми, которые в большевистском духе приписывали французской революции роль модели. Эта диалектическая связь придает тезису о конце французской революции оправданность, но одновременно делает его относительным.

Неисторик вряд ли сможет добавить к рассмотренному спору что-либо существенное. Вместо этого я склонен исследовать нормативный вопрос: можно ли сейчас, в наши дни, обнаружить в возникшем в годы французской революции мыслительном повороте актуальные для нас аспекты еще не освоенного наследия? Допускает ли революция 1789 г. в сфере идей такое ее прочтение, которое еще и сегодня питает информацией нашу потребность в обретении собственной ориентации?

I

Вопрос о непреходящем наследии французской революции может быть рассмотрен с различных точек

зрения. Позволю себе сначала остановиться на следующих четырех пунктах.

1. Революция частично сделала возможным развертывание во Франции мобильного гражданского общества и *капиталистической системы хозяйствования*, а частично способствовала их ускоренному развитию. Революция оказала стимулирующее воздействие на процессы, которые в других местах осуществились без революционного преобразования политического господства и правовой системы. Между тем такая экономическая и общественная модернизация стала пролагать себе дорогу через кризисы, превратившись, однако, в более чем обычный процесс. Сегодня в этой модернизации с ее дисфункциональными побочными явлениями скорее усматривают опасности. Безостановочное и мощное развитие производительных сил, глобальное распространение западной цивилизации чаще осознается как угроза. Ни для кого уже не тайна, что проект капиталистически-продуктивного общества не сдержал своих обещаний. Утопия общества труда себя исчерпала.

2. Подобным же образом обстоит дело с возникновением *государственного аппарата* эпохи Нового времени. Если говорить о процессе формирования государства и бюрократизации, то французская революция, на что указал уже Токвиль, сыграла роль ускорителя развернувшегося ранее преемственного развития, а вовсе не дала ему инновационного толчка. Этот государственный уровень интеграции все больше утрачивает сегодня сферы своей компетенции, с одной стороны, под давлением региональных движений, а с другой—предприятий и надгосударственных организаций, распространивших свою деятельность на весь мир. Там, где еще сохраняет свою жизненность этос целевой рациональности, он вряд ли сможет опереться на непредсказуемые результаты административной деятельности самопрограммирующегося государственного управления.

3. Зато подлинным детищем французской революции является то *национальное государство*, которое смогло патриотизм своих граждан направить в русло всеобщей воинской повинности. Вместе с рождением национального сознания для граждан государства, разорвавших традиционные сословно-корпоративные узы, образовались новые формы социальной интеграции. На эту французскую модель государственности еще ориентировалась последняя группа государств, освободившихся от колониального господства. Но такие мировые державы, как США и СССР, с их статусом многонациональных обществ, никогда не подходили под схему одной государственной нации. В нынешнем наследии европейской государственной системы национализм лишен привлекательности—движение осуществляется в направлении постнационального общества.

4. Похоже на то, что мы сможем получить утвердительный ответ на вопрос об актуальности французской революции, обратившись к тому единственному, что у нас осталось,—к тем идеям, которые инспирировали *демократическое правовое государство*. Демократия и права человека образуют универсальное ядро конституционного государства, различные варианты которого обязаны своим происхождением американской и французской революциям. Этот универсализм сохраняет свою преобразующую силу и жизненность не только в странах третьего мира и сфере советского влияния, но также и в западноевропейских странах, где патриотизм в отношении конституции обретает новое значение в связи с меняющимся правом гражданства. Во всяком случае, сравнительно недавно немецкий историк Р. фон Тадден во время немецко-французской встречи в Белфорте высказал такое мнение: «При наличии семи-восьми процентов людей, въезжающих в страну на постоянное жительство, нации стоят перед опасностью потерять

свою идентичность; вскоре они могут быть поняты не как монокультурные общества, если не предложат каких-либо элементов интеграции, которые выходят за рамки чисто этнического происхождения. В этих условиях дело идет к тому, чтобы возвратиться к идее бюргера как гражданина (Citoyen), которая является более открытой и менее застывшей, чем традиционная идея национальной принадлежности.

Правда, если бы институционализация равных свобод была единственной идеей, которую (как многие полагают) только и можно вышелушить из наследия американской революции, то вряд ли бы мы смогли вырваться из-под тени террора.

Этих-то последствий фон Тадден и не учитывает, причем не только из-за того, что его речь произнесена по случаю открытия празднований 200-летия Великой революции и что оратор обращается к специфически французским идеям. В смысле Руссо он противопоставляет буржуа гражданину (Citoyen); в духе республиканских традиций он связывает гражданские права и совместную деятельность на началах братства и солидарности. Мы узнаем слабое эхо старой революционной риторики: «Европа граждан, которую надо построить, требует братства, взаимопомощи и солидарности, чтобы слабые, нуждающиеся в помощи и безработные были в состоянии воспринять европейское сообщество как более прогрессивное в сравнении с существующими отношениями. Этот призыв к поощрению братства в соединении с идеей гражданского бытия и должны быть центральным посланием празднования 200-летия французской революции» [5].

В отличие от американской революции, которая стала результатом определенной цепи событий, французская революция осуществлялась ее инициаторами сознательно. И Ф. Фюре распознает в этой сознательной предрасположенности к революцион-

ной практике «новую модальность исторического действия». Можно было бы также сказать, что буржуазные революции, имевшие место ранее, а именно: голландская, английская, американская, только благодаря французской революции обрели свой облик в *качестве* революций. Можно сказать и следующее: 1) капиталистическая система ведения хозяйства, 2) бюрократическая форма легального господства, даже 3) национальное сознание и 4) современное конституционное государство не обязательно должны были стать итогом именно революционного преобразования, «но Франция явилась страной, которая именно благодаря революции изобрела для мира демократическую культуру и во всей ясности открыла миру основополагающее значение одной из линий сознательного исторического действия».

II

В революционном сознании зарождается новый образ мыслей с характерным для него новым сознанием времени, новым понятием политической практики и новым представлением о легитимности. Специфике эпохи Нового времени соответствуют историческое сознание, которое порывает с традиционализмом «естественных» континуумов; восприятие политической практики под знаком самоопределения и самоосуществления; доверие к разумному дискурсу, который должен быть основой в процессе легитимации любого политического господства. Именно через три эти аспекта в сознание населения, ставшего мобильным, вторгается радикально светское, *пост-метафизическое понятие политического*.

Правда, оглядываясь на прошедшие двести лет, начинаешь испытывать сомнение: не отдалилось ли подобное понимание политики от своих мыслительных (mentalen) истоков до такой степени, что рево-

люционное сознание утратило всякую актуальность? Не поблекли ли символы революционности, особо характерные для периода истории 1789—1794 гг.? При ответе на эти вопросы примем во внимание три позиции.

1. К вопросу о сознании времени.

Революционное сознание выражает себя в убеждении, что возможно новое начало. В этой послылке отражается измененное историческое сознание [6]. Мировая история, превращенная в нечто единое, выступает в роли абстрактной системы отсчета для действия, ориентированного на будущее, действия, которое берет на себя смелость отторгнуть настоящее от прошлого. За этим стоит опыт разрыва традиций: перейден порог, отделяющий нас от чисто рефлексивного обращения с культурным наследием и общественными институтами. Процесс модернизации воспринимается и откладывается в сознании его участников как ускорение событий, которые как бы открыты целенаправленному коллективному вмешательству. Нынешнее поколение полагает, что на нем лежит груз ответственности за судьбу будущих поколений, в то время как пример прошлых поколений теряет для него свою обязательность. В этом расширенном горизонте будущих возможностей актуальность вот сейчас происходящего обретает приоритет перед нормативностью того уже существующего, что еще только начинает заявлять о себе. Эту эмфатическую уверенность Х. Арендт поставила в связь с присущим нам «ощущением рождения» — с тем трогательным эффектом ожидания лучшего будущего, который всегда возникает при виде новорожденного.

Но к сегодняшнему дню данный тип революционного сознания давно утратил свою прежнюю жизненность. Ибо процесс размывания традиций стал тем временем константным; гипотетические установки по отношению к существующим институтам и сложившимся формам жизнедеятельности стали нормой.

Революция сама стала традицией: 1815, 1830, 1848, 1870, 1917 гг. составили вехи в истории революционных битв, но также и в истории разочарований. Революция порождает своих диссидентов, которые теперь уже поднимают бунт не против чего-то иного, а против самой революции. Истоки этой динамики саморазрушения коренятся в понятии прогресса (его довел до подлинной остроты уже В. Беньямин), которое отдает людей в распоряжение будущего, не вспоминая о жертвах прошлых поколений. С другой стороны, воздействие молодежных бунтов, новых социальных движений на общественную атмосферу развитых обществ западного типа заставляет предположить, что высвобожденная французской революцией культурная динамика находит продолжение в не столь впечатляющем на первый взгляд процессе смены ценностей у широких слоев населения, в то время как эзотерическое сознание с его акцентами на актуальности, перерыве постепенности и пересмотре нормативности переместилось в сферы авангардистского искусства.

2. О демократии и самоопределении.

Революционное сознание далее находит выражение в убеждении, что эмансипированные индивиды, объединившись, призваны стать творцами своей судьбы. Решения относительно правил и способов их совместного существования—в их собственных руках. В качестве граждан они сами устанавливают для себя законы с намерением следовать им и тем самым формируют собственный жизненный уклад. Такой жизненный уклад понимается как продукт коллективной практики, в центре которой—сознательное формирование политической воли. Радикальная светская политика осознает себя как выражение и подтверждение свободы, в одно и то же время коренящейся в субъективности индивида и суверенитете народа. На уровне политической теории индивидуалистические и коллективистские постулаты, в соответствии с ко-

торами отдают приоритет либо отдельному индивиду, либо нации, с самого начала, конечно же, вступают в противоборство друг с другом. Но политическая свобода всегда воспринимается как свобода субъекта, который сам себя определяет и сам себя осуществляет. *Автономия и самоосуществление* — ключевые понятия для практики, которая сама включает в себе свою цель, а именно: производство и воспроизводство жизни, достойной человека [7].

Это холистское понятие политической практики также в значительной степени утратило свой блеск и мотивацирующую силу. На многотрудном пути к институционализации правового государства с его принципом равного участия всех граждан в формировании политической воли отчетливо проявились противоречия, заложенные уже в самом понятии народного суверенитета. Народ, от которого и должна исходить государственно-организованная власть, не есть субъект, наделенный волей и сознанием. Он выступает только через плюральность действий, а *как* народ он в принципе не наделен ни способностью принимать решения, ни способностью действовать. В условиях сложно организованного общества даже самые серьезные усилия в направлении политической самоорганизации разбиваются о сопротивление, истоки которого следует искать во внутренней системной специфике рынка и административной власти. В свое время демократия должна была формироваться в борьбе против деспотизма, который зримо воплощали король, часть аристократии и высшее духовенство. К настоящему времени политическое господство стало деперсонализированным; демократизация разворачивается не в преодолении подлинно политического сопротивления, но в противостоянии императивам тонко дифференцированных экономической и управленческой систем.

3. *К вопросу о разумной легитимации господства.*

Революционное сознание, наконец, выражается в убеждении, согласно которому процесс осуществле-

ния политического господства не может быть легитимирован, узаконен ни религиозным путем (посредством ссылок на божественный авторитет), ни метафизическим способом (посредством ссылок на онтологически обоснованное естественное право). Политика, радикально обращенная к потребностям реального, посястороннего мира, должна быть в состоянии оправдывать саму себя, исходя из разума, и именно средствами, создаваемыми постметафизической теорией. Во времена французской революции для оправдания с помощью разума служили учения о рациональном естественном праве. В этих учениях аристотелевское понятие политического господства — господства свободных и равных над самими собой — было заменено основными понятиями Нового времени. Для этого казались достаточными индивидуалистически заостренное понимание свободы, а также универсалистское понимание справедливости. Так создалась возможность понимать революционную практику как основывающееся на теоретических началах осуществление прав человека; саму революцию, казалось, нужно было выводить из основоположений практического разума. Такое самовосприятие объясняет также влияние проектов «общества мысли» и активную роль «идеологов».

Этот интеллектуализм вызвал недоверие не только у консервативных противников. Ибо предположение, что процесс формирования политической воли может непосредственно направляться согласно теоретическим положениям и ориентироваться на какую-то заранее согласованную мораль разума, имело для теории демократии пагубные, для политической же практики и вовсе разрушительные последствия. Теория должна покончить с противопоставлением суверенного формирования воли и аподиктической точкой зрения разума. А практика должна расстаться с тем ложным способом создавать ауру разуму, который проявился в культе Высшего существа и эмбле-

мах французской революции. Во имя авторитарного разума, предпосылаемого всякому фактическому пониманию, может разворачиваться диалектика «фюреров слова», которая смазывает различие между моралью и тактикой и выступает за оправдание добродетельного террора. Вот почему многие авторы (от К. Шмитта до Люббе, от Кошена до Фюре) разоблачали такой дискурс, который перемещает власть в сферу слова, и представляли его как механизм, который под соусом консенсуса делает неизбежным господство интеллектуальных фюреров слова, следовательно, господство авангардизма [8].

Образ мыслей, который возник под влиянием французской революции, приобрел черты постоянства и налет некоей тривиальности. Сегодня он продолжает существовать уже не в форме революционного сознания, утратив и свою утопическую взрывную силу, и выразительность, четкость. Но истощилась ли в результате такого преобразования формы его энергия? Очевидно, что динамика культурного развития, вызванного к жизни французской революцией, не перешла в состояние застоя. Через революцию в сфере воспитания, имевшую место в XX в., такая культурная динамика обрела широкий размах. Лишь сегодня в результате этого динамического развития созданы условия для активизации такой деятельности в культурной сфере, которая отбрасывает привилегии, даваемые образованием, и сознательно избегает административных воздействий. Развивающийся далее плюрализм этих акций, выходящих за рамки классовых ограничений, ведет к культурной мобилизации масс. В западном обществе, его урбанизированных центрах обозначаются контуры общественной коммуникации, формы выражения которой в одно и то же время отмечены высокой социальной дифференциацией и индивидуализированным жизненным стилем. Эту двойственность пока трудно расшифровать. Неизвестно доподлинно, отражается ли в этом «культур-

ном сообществе» только «спекуляция на силе прекрасного», которая связана с коммерцией и избирательными манипуляциями, а также только семантически искаженная, приватизированная массовая культура, или же это сообщество может создать благоприятную почву для обновленной общественности (*Offentlichkeit*), почву, на которой могут дать всходы идеи 1789 г.

Я вынужден оставить поставленный вопрос открытым и в дальнейшем ограничу свою задачу исследованием нормативных аргументов, чтобы выяснить, как следовало бы сегодня *мыслить* радикально-демократическую республику вообще, если бы мы были вправе рассчитывать на встречный резонанс политической культуры. Речь идет о республике, которую мы обретаем не путем ретроспективного обзора счастливо унаследованных идей, но набрасываем в качестве проекта, вынашиваем в сознании, нерасторжимо связанном с той революцией, которая стала происходить перманентно и повседневно.

III

Мне хотелось бы в связи с этим вновь обратиться к нашим прежним размышлениям об идее демократии. Мы видели, что народный суверенитет не может более мыслиться субстанциально—как нечто воплощенное в гомогенном народе или нации. Вместо этого я говорил о коммуникативной власти, которая, в большей или меньшей степени сохраняя спонтанный характер, может проистекать из автономной общественности (*Offentlichkeit*). И этот процесс может осуществляться, пока так или иначе имеются коммуникативные предпосылки, позволяющие формировать мнения посредством дискурса. Правда, в политической общественности коммуникативная и административная власть сталкиваются друг с дру-

гом. Уже согласно принципам нормативной теории, в пределах которой движется моя мысль, было бы наивным продолжать упорно цепляться исключительно за идею самоорганизации общества, программируемой через законы.

Мы должны в значительной степени считаться с конкуренцией самопрограммирующей замкнутой циркуляции административной власти: сфера управления программирует саму себя, руководя поведением избирателей, предопределяя деятельность правительства и законодательных органов и инструментализируя обсуждение правовых проблем. Уже заранее, до всяких эмпирических исследований, мы должны считаться с тем, что эти противоположные тенденции проникают друг в друга и истощают друг друга. С нормативной точки зрения речь поначалу идет о следующей проблеме: каким образом административная система вообще может быть программирована посредством тех законов и политических целевых установок, которые проистекают из процессов спонтанного, ненаправляемого формирования общественного мнения и воли, т.е. привходят извне.

Эта проблема возникает уже внутри институтов правовых государств западного типа, поскольку администрация должна ведь перевести на свой собственный язык все нормативные установления; она располагает своим собственным кодом и тем самым собственной перспективой восприятия. С позиций же общности политические акты, законы и мероприятия нуждаются в нормативном обосновании; здесь к праву подходят нормативно. С точки зрения органов управления политические акты и законы воспринимаются как факторы, ограничивающие воспроизводство власти; здесь к праву подходят инструментально. Разумеется, управленческие институты правового государства действуют в рамках законов; сфера управления подчиняется собственным критериям рациональности. Когда исходят из перс-

пектив применения административной власти, то принимают в расчет не практический разум, его функции обоснования и применения норм, а действительность, эффективность в осуществлении данной законодательной программы. Нормативные основания, которые на языке права оправдывают выбранные для осуществления политические акты и установленные нормы, в пределах языка административной власти рассматриваются как отложенные на будущее рационализации предшествующих решений. Политическая власть, правда, остается зависимой от нормативных оснований. Это объясняется правовым характером самой ее формы. Нормативные основания поэтому образуют тот вид *ценности*, в которой проявляется коммуникативная власть. Из практики отношений между государством и экономикой нам известны образцы косвенного управления, когда воздействие оказывается на механизмы самоуправления. Допустим, что эта модель перенесена на отношения между демократической общественностью и администрацией. Образованная благодаря коммуникациям законная власть может воздействовать на политическую систему таким образом, что возьмет под свой контроль выяснение предлагаемых общественным мнением оснований, исходя из которых должна осуществляться рационализация административных решений. Не все, стало быть, во власти административной системы, если ею же введенная в действие политическая коммуникация в ходе дискурса благодаря контраргументам лишит ценности те нормативные основания, которые выдвинуты этой системой.

Далее возникает вопрос о возможности демократизации самих процессов формирования мнений и воли. Нормативные основания могут осуществлять косвенное регулирующее воздействие лишь в той степени, в какой создание (Produktion) этих оснований, в свою очередь, не определяется политической систе-

мой. Смысл демократических процедур правового государства в том и состоит, чтобы институционализировать коммуникативные формы, необходимые для разумного формирования воли. Во всяком случае, под этим углом зрения можно подвергнуть критическому осмыслению институциональные рамки, в которых сегодня осуществляется процесс легитимации. Прибегнув к помощи институциональной фантазии, можно подумать и о том, каким образом следовало бы дополнить существующие парламентские образования институтами, которые подвергли бы исполнительную власть, включая органы юстиции, усиленному легитимационному давлению со стороны заинтересованной клиентуры и правовой общественности. Более сложная проблема заключается, однако, в том, каким образом уже институционализированные формы образования мнений и воли сами могут быть автономизированы. Ведь эти институционализированные формы производят коммуникативную власть только в той степени, в какой решения большинства удовлетворяют названным Фрёбелем условиям, т. е. образуются дискурсивно.

Прочерченная в наших размышлениях внутренняя связь между образованием политической воли и формированием мнений может упрочить ожидаемую рациональность решений только в том случае, если внутрипарламентские обсуждения не окажутся под влиянием идеологически заданных предпосылок. Как реакция на это возникло либерально-консервативное истолкование принципа представительства, которое предполагает ограждение организованной политики от влияния народного мнения, всегда подверженного искушениям. Но с нормативной точки зрения защита принципа рациональности перед народным суверенитетом противоречива: если мнение избирателей иррационально, то не в меньшей степени иррационален и выбор их представителей. Эта дилемма заставляет

обратить внимание на не тематизированное Фрёбелем отношение между тем видом образования воли, которое уже ведет к закрепленным формулировкам, решениям (на данном уровне находятся также всеобщие выборы), и тем состоянием неформального процесса образования мнений, когда они еще не сформулированы, ибо пока отсутствует необходимость принимать решения. Предположения самого Фрёбеля заставляют прийти к выводу, что демократические процедуры, сообразованные с правовыми нормами, могут вести к рациональному формированию воли только в той мере, в какой организованное формирование мнений остается открытым, когда в него из круга политической коммуникации свободно вступают темы, размышления и аргументы. Сама же эта коммуникация в целом не может быть организованной.

Следовательно, нормативное ожидание разумных результатов основывается в конечном счете на *взаимодействии* институционально закрепленного процесса образования политической воли со спонтанно возникшими, не подготавливаемыми заранее потоками коммуникации, в которые включена общественность, не запрограммированная на принятие решений и в этом смысле неорганизованная. В данной связи понятие «общественность» (*Offentlichkeit*) воспринимается и действует как нормативное. Свободные ассоциации образуют узловые пункты коммуникативной сети, возникающей из переплетения различных автономных объединений общественности (*Offentlichkeiten*). Ассоциации специализируются на производстве и распространении практических убеждений, т.е. они должны служить тому, чтобы открывать значимые для всего общества темы, способствовать выработке предложений для возможного решения тех или иных проблем, интерпретировать ценности, производить на свет хорошие, полезные для общества доводы и разоблачать, обесценивать

плохие. Они, эти ассоциации, могут действовать только косвенным путем, а именно они вызывают сдвиг в закрепленных параметрах образования воли благодаря тому, что способствуют широчайшему изменению установок и ценностей.

Приведенные соображения до сих пор не утратили связи с реальностями общественной жизни, о чем свидетельствует растущая значимость, которую в западных обществах имеют до времени незаметные перемены в политико-культурном настроении населения для его поведения во время выборов. Но в данном случае нас должны интересовать только нормативные импликации этого описания.

IV

Ханна Арендт выявила в практике общественности ту структуру, которая состоит в способности общественности обращаться на самое себя. Эта коммуникативная практика должна справиться с нелегкой задачей стабилизировать саму себя; вместе во всяком имеющим центральное значение вкладом общественный дискурс должен сохранять смысл и поддерживать существование *неискаженной, подлинной* политической общественности, а также и самой цели демократического формирования воли. В дальнейшем общественность благодаря ранее перечисленному тематизирует себя в своих функциях, ибо предпосылки существования неорганизованной заранее практики могут быть упрочены только благодаря им же самим. Институты свободы общественности располагаются на подвижной почве политической коммуникации между теми людьми, которые, используя данные институциональные образования, одновременно интерпретируют и защищают их. Данный модус—отнесенное к самому себе *воспроизводство общественности*

ти—как раз и обозначает тот пункт, к которому были обращены надежды на суверенную самоорганизацию общества.

Тем самым идея народного суверенитета лишается своей субстанциональности. Чересчур конкретным было бы даже представление о том, что освободившееся место народного представительства, так сказать вакантное место суверенитета, должна занять сеть ассоциаций.

Рассредоточенный до предела суверенитет воплощается уже не в головах ассоциированных членов, а (если здесь вообще уместно говорить о воплощении) в тех бессубъектных формах коммуникации, которые таким образом управляют потоком дискурсивного образования мнений и воли, что их отнюдь не бесспорные результаты, в которых возможны ошибки, так или иначе улавливают направленность самого практического разума. Ставший бессубъектным и анонимным, растворившийся в интересубъективности народный суверенитет возвращается назад в демократических процедурах и в весьма важных коммуникативных предпосылках их осуществления. Он сублимируется до уровня трудноуловимых взаимодействий, интеракций между государственно-правовым институционализированным образованием воли и культурно-мобилизованными объединениями общественности. Растворившийся в коммуникативном процессе суверенитет обретает власть, заставляет считаться с собой, когда он становится дискурсом общественности, инициированным ее автономными образованиями. Власть эта должна принять определенный облик в решениях демократически оформленных институтов образования мнений и воли, потому что ответственность за решения, последствия которых могут быть самыми разнообразными, требует четкого институционального местоопределения. Осуществление коммуникативной власти происходит, так сказать, в модусе осады. Эта власть, не имея каких-либо захватнических намерений, оказывает воздействие

на исходные посылки процессов обсуждения и принятия решений политической системы, чтобы, прибегнув к помощи единственного языка, который понимают в осажденной крепости, выдвинуть свои императивы: коммуникативная власть собирает совокупность доводов, с которыми власть административная, правда, может обращаться инструментально. Но, будучи облаченной в правовые формы, административная власть вряд ли сможет осмелиться игнорировать эти доводы.

Правда, и пропущенный через подобные процедуры «народный суверенитет» не сможет быть действенным без поддержки двигающейся ему навстречу политической культуры, без опосредованных традиций и социализацией убеждений людей, привыкших к политической свободе. Не может быть и речи о разумном формировании политической воли без встречного движения со стороны рационализированного жизненного мира. В этой связи не станем снова апеллировать лишь к тому этосу, к тем добродетельным побуждениям, которые республиканская традиция испокон веков требовала и требует от граждан. Вначале следует показать, что приобретает с помощью понятия «этнос» политический аристотелизм: нам нужно объяснить, как возможно в принципе взаимопереплетение государственно-гражданской морали и частного интереса индивида. Если нормативно определяемое политическое поведение должно обязательно полагаться в качестве *допустимого*, то моральная субстанция законодательного самоопределения (у Руссо она компактно сведена к одному-единственному акту) должна, пройдя через многие ступени и процедуры в процессе образования мнений и воли, утратить целостность и распасться на многие малые части. Следует показать, что политическую мораль превозносят, но только в малых дозах.

Почему, скажем, депутаты обязательно должны ставить свои решения в зависимость от правильных, как мы хотели бы полагать, суждений, к формиро-

ванию которых в большей или меньшей мере причастен дискурс, а не просто выдвигать на первый план легитимирующие основания? Да потому, что институты устроены особым образом: они, как правило, не хотят быть подвергнутыми критике со стороны своих избирателей; депутаты же при ближайшем удобном случае могут быть санкционированы своими избирателями, в то время как сами депутаты по отношению к избирателям не располагают какими-либо подобными средствами санкционирования их мнений и действий. Но почему избиратели обязательно должны ставить свое волеизъявление в зависимость от мнения общественности, которое, предположим, в большей или меньшей мере сформировано дискурсом, когда они могли бы, казалось, не беспокоиться о легитимирующих основаниях? Да потому, что избиратели, как правило, выбирают только среди целей, которые выдвинуты в слишком общей форме, и среди народных партий, контуры которых весьма нечетки. А значит, избиратели могут воспринимать свои собственные интересы только в свете заранее обобщенных и уже выраженных интересов. Но не являются ли обе указанные предпосылки нереалистическими? Не совсем, если оставаться в рамках лишь нормативной оценки принципиально возможных альтернатив. От демократических процедур, устанавливаемых правовым государством, можно будет, как мы видели, ожидать рациональных результатов в той мере, в какой образование мнений внутри парламентских групп остается восприимчивым к результатам неформального образования мнений, которые обязаны своим происхождением автономным образованиям общественности (*Offentlichkeiten*) в регионе их действия. Разумеется, эта вторая предпосылка—относительно политической общественной силы, которая не располагает официальной властью,—нереалистична, но, понятая правильно, она утопична не в плохом смысле этого слова. Ее можно было бы осуществить по мере того, как будут возникать ассоциации, рассчитанные на выработку мнений, с тем чтобы позволить

кристаллизоваться, возникнуть автономным образованиям, группам общественности. А когда последние будут восприниматься в качестве таковых, они должны менять спектр ценностей, тем, доводов—тех, которые благодаря деятельности средств массовой информации, объединений, партий канализируются, попадая в зависимость от власти. В конечном счете, правда, возникновение, воспроизводство и влияние подобной сети ассоциаций остаются зависимыми от политической культуры—той, что проникнута либеральными и эгалитарными настроениями, чувствительная к состоянию совокупных общественных проблем, находится в состоянии прямо-таки нервном, постоянно вибрирует и всегда способна к отклику, резонансу.

Пер. с нем. В. И. Кононова

Литература

1. *Schulm E.* Die französische Revolution. München, 1988. S. 11.
2. *Markov W.* Die Jakobinerfrage heute. В., 1967. S. 3.
3. *Furet F., Richet D.* Die französische Revolution. Frankfurt a. Main, 1968. S. 84.
4. *Furet F.* Penser la Revolution (1978). Перевод на немецкий. Frankfurt a. Main, 1980.
5. *Thadden R. v.* Die Botschaft der Brüderlichkeit // SZ vom 26/27 Nov. 1988.
6. *Koselleck R.* Versangene Zukunft. Frankfurt a. Main, 1979; *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a. Main, 1985. S. 9 ff.
7. *Taylor Ch.* Legitimationskrise // Negative Freiheit? Frankfurt a. Main, 1988. S. 235.
8. С подходом К. Шмитта удивительным образом совпадает позиция Фюре. Ср.: *Furet* (1980). S. 197.



Производительная сила коммуникации

Юрген Хабермас отвечает на вопросы Ханса-Петера Крюгера

Х.-П. Крюгер: В Западной Европе и Северной Америке Вы известны как один из немногих «великих» (Grossen), кто еще отваживается на попытки достичь фундаментального теоретического синтеза в области философии и теории общества. Я знаю, что Вы будете возражать против термина «великий». Наверное, Вашу философию, предлагающую междисциплинарные ориентиры, можно кратко назвать философией «коммуникативного разума». Ваша философия похожа на самокритичное воссоздание традиции социально-критического Просвещения, которое само попало под огонь критики. Согласны ли Вы с такой, для начала грубой, характеристикой?

Ю. Хабермас: Вы знаете, дорогой господин Крюгер, что немецкие мандарины немало побезобразничали с эпитетом «великий» (Grossen), как, впрочем, и «глубокий» (Tiefen). Ну а если отвлечься от *captatio benevolentiae*, я согласен с Вашим определением моей философии, причем даже без «если» и «но». Раньше, в 50-е годы, я бы уточнил характеристику; как раз тогда формула о «втором Просвещении» была среди западногерманских интеллектуалов настолько само собой разумеющейся, что угрожала нашей способности одно содержание отличать от другого. У многих эта фраза слишком легко срывалась с языка. После студенческого бунта в условиях, когда экономические трудности приобрели постоянный характер, духовный климат переменился. Сегодня, например, в Ницше любят узнавать уже не непримиримого про-

светителя, а только элитарного мыслителя, продолжившего путь поздней философии Хайдеггера. Среди таких многотрудных поисков смысла как не вспомнить о прозорливой гейневской реабилитации книготорговца Николаи, который уже в XIX в. вдруг стал ужасающим символом «Aufklärichts», «просветителя-нечестивца»: обскуранты, говорил Гейне, вконец задурили головы бедным людям.

Так же как Просвещение не начинается с Дидро и Гельвеция, оно не заканчивается Сартром. Оно берет начало уже в античности вместе со скепсисом, направленным против общих понятий философского идеализма, который с таким легким сердцем проходит мимо конкретных страданий, порождаемых унижительными условиями жизни, причем так, что этот протест заявляет о себе от имени разума, но бросает взор на реальные потребности и посястороннее счастье. Скептические, гедонистические, материалистические мотивы—это предшественники постметафизического способа мышления, они отнюдь не сигнализируют о чем-то пошлом, бесчувственном или грубом, вообще о чем-то неуклюжем в смысле брехтовской «неуклюжей» речи, направленной против того аристократического тона, который уже Канту действовал на нервы. Тот мотив, который после Канта прибавился к Просвещению,—социально-критический, как Вы его называете,—тоже метит не только в производственные отношения, в общественную динамику, которая создает объективно неизбежные страдания, но и в потенциал, который заложен в самой форме общественного существования. Критически оцениваются умиротворяющее содержание гуманного обращения, неприкосновенная intersубъективность взаимного признания, автономия и достоинство, а также мимолетные моменты счастья в удачно складывающейся совместной жизни. Гранитный цоколь экзистенциально неизбежных страданий и без того слишком высок, чтобы еще громоздить на него мусор бессмысленных разрушений—бессмысленных потому, что они нами самими созда-

ны, нами самими добавлены. Уяснить для себя это, уяснить вопреки функциональному фатализму— вот что я понимаю под социально-критическим Просвещением.

Х.-П. К.: Разум по крайней мере одно из основных, если не основное понятие философствования Нового времени. Между тем оно стало настоящим понятием мировой политики, отвечающим требованию выработать новые способы действий перед лицом экологических проблем, а также инцидентов в отношениях между развитыми и развивающимися странами. Что означает для Вас «разум» и в чем Вы видите отличие Вашего взгляда на разум от других концепций разума?

Ю. Х.: Не знаю, правильно ли я понял предпосылки Вашего вопроса. Позвольте мне начать с того, что я скептически отношусь к чересчур поспешному соединению теории с мировой историей. В сложных обществах между теорией и практикой вклинилось так много опосредующих звеньев, что мы должны питать недоверие ко всякому философу, который сегодня (подобно Гелену) выступает с претензией предложить некий ключевой подход. Гегель еще мог верить, что в его теории истина истории содержится как бы в очищенном виде: великая философия выступала как скорлупа истины. Сегодня же истины рассеяны по многим универсумам дискурсов, они больше не поддаются иерархизации, но в каждом из этих дискурсов мы упорно ищем прозрений, которые могли бы убедить *всех*.

Разум остался способностью возможного универсального понимания, причем в условном наклонении (*Konditionalis*). Но не только в этом дело. Он существует уже и в самой истории— в завоеваниях социальных движений, например в институтах и принципах демократического конституционного государства. Проблемы, о которых Вы упоминаете, обнажают часть существующей неразумности и вместе с тем

являются немым протестом против *созданной* людьми нищеты третьего мира, против рукотворного риска безрассудной гонки вооружений и атомной энергии, которую едва ли можно обуздать, против агрессивного уничтожения естественных ресурсов, видов животных, экологического равновесия, красот природы. Таким образом, на карту поставлены родовые, а не только классовые интересы. Не менее скверно, правда, когда гражданских прав и достоинства лишаются бессильный одиночка, этнические меньшинства, политический противник. Разум нам дан для того, чтобы это негативное высказать, чтобы предоставить наш голос тем, кто умолк от боли, «дovedи до разума» неразумное, — в оппозиции к существующей неразумности это выражение теряет всякую авторитарность.

Х.-П. К.: В последнее десятилетие на Западе тотальная критика разума достигла, кажется, своего апогея. При этом у критиков часто делается подтасовка: они утверждают, что разум якобы пришел к власти. Разумное просвещение, которое, дескать, уже теоретически состоит в ориентации на тотальность, в своей практической реализации не могло не обернуться тоталитарностью — враждебными по отношению к демократии структурами власти. Но такие критики, совершая подтасовку, в сущности, не обременяют себя доказательствами. Как Вы выступите против такой тотальной критики разума? Одно из Ваших сочинений носит программное название «Единство разума во множественности его голосов».

Ю. Х.: Критика разума в том виде, в каком она исходит из идей новых философов и некоторых французских постструктуралистов, низвергает себя, обесценивая средства самой критики, — для зрячего ока она апоретична. Но я тем самым вовсе не хочу отрицать большого вклада, например, Фуко в анализ феномена власти. Однако у некоторых из его последователей остались только ложные посылки без их про-

дуктивных следствий. То, что в этих кругах ниспровергается под именем «разума», есть всего лишь целерациональность, раздутая до целого, субъективность, упорствующая в своем самоутверждении. Иной раз не верят своим глазам: а не утрачено ли полностью некогда почтенное различие между рассудком и разумом? Хоркхаймер и Адорно говорят об «инструментальном разуме» — ироническое выражение, которое означает, что сегодня целерациональность, понимаемая в духе Макса Вебера, угрожает узурпировать место разума и тем самым вызвать тоталитарные последствия, например, в деятельности государственной бюрократии, которая ошибочно полагает себя центром и вершиной общества.

Х.-П. К.: Волна восприятия Ваших сочинений докатилась — таки и до наших стран. В июне 1988 г. Вы впервые как официальный гость выступили в Галле с докладом о мотивах постметафизического философствования. Ваши сочинения наконец постепенно станут публиковать и у нас. Вам предстоит выступления в Москве. Видите ли Вы связь между Вашей коммуникативно ориентированной философией и теорией общества и между требованием «нового мышления» в мировой политике, а также начатыми в Советском Союзе реформами под известными лозунгами «перестройки» и «гласности»?

Ю. Х.: Ну, Вы знаете, что я вырос в традиции «западного марксизма»; так, во всяком случае, Мерло-Понти назвал однажды гегелевско-марксистские течения, восходящие к Грамши, Лукачу, Коршу, Хоркхаймеру и др. Я, правда, попытался освободиться от телеологической картины мира, которая, на мой взгляд, все еще содержится в криптонормативных допущениях материалистической философии истории. Вместо того чтобы полагаться на разум производительных сил, т. е. в конечном счете на разум естествознания и техники, я доверяю производительной силе коммуникации, которая наиболее отчетливо

выражается в борьбе за социальное освобождение. Этот коммуникативный разум заставил считаться с собой и в движениях за гражданскую эмансипацию— в борьбе за суверенитет народа и права человека. Он отложился в учреждениях демократического правового государства и институтах гражданской общественности. Советский же марксизм, вместо того чтобы высвободить и радикализировать эмансипирующее содержание этих исторических завоеваний, не в полной мере к ним приобщался.

Поскольку горбачевские реформы нацелены на то, чтобы нагнать упущенное и добиться демократического плюрализма на основе небюрократического социализма, они действительно могут освободить производительную силу коммуникации. При этом я думаю не о микрочипах; не об улучшении информационных структур и структур принятия решений, хотя они тоже важны. Если Вы меня спросите, что в свете «теории коммуникативного действия» особенно впечатляет в процессах перестройки, то я сошлюсь прежде всего на свои мысли об оживлении пересохшей было политической общественности (*Offentlichkeit*).

Х.-П. К.: Если позволите, попробуем сделать набросок, так сказать, карты Вашей теории, которая была бы понятна и неспециалистам. Ваша концепция по самому ее существу представляется мне ориентированной на выявление социокультурного потенциала современного развития общества и культуры. Вы не застреваете лишь на эмпирически, непосредственно данном, а задаетесь вопросом о том, каковы те структурные возможности прошлого, настоящего и будущего, из-за которых эмпирически меняющиеся реалии вырастают до уровня проблем, заслуживающих критики. Вас, кажется, меньше интересуют зависимость общественного развития от ресурсов и энергии внешней природы, технологических способов производства и связанная с этим необходимость соци-

ально-экономического структурирования, чем социокультурные возможности модернизации общества. Говоря словами Маркса, на первом плане для Вас, на мой взгляд, стоит объяснение позитивного потенциала «царства свободы», а не объяснение «царства необходимости».

Ю. Х.: Я бы не сказал, что мой взгляд точно такой, как вы его представили: в каждой теории общества должно быть достаточно «честолюбия», чтобы объяснять и то, как функционирует общество, и то, посредством чего оно себя воспроизводит. Но для того, чтобы ответить на эти вопросы применительно к позднему капитализму, уже и старая критическая теория должна была повернуть свою объяснительную перспективу на 180°: надо было выяснить, почему капитализм, несмотря на присущие ему кризисные тенденции, мог все дальше развиваться и стабилизироваться. Тогда с этой целью в Институте социальных исследований разработали теорию массовой культуры. Сегодня кризисы приобрели более устойчивый и нормальный характер, правда, ценой сохраняющейся безработицы и маргинализации, обособления относительно бесправных низших классов, находящихся на содержании у социального государства. Чем лучше интегрировано в социальном плане большинство занятых, тем важнее становятся культурные факторы. Вот почему в обществах нашего типа к временной дестабилизации ведут именно *культурно-революционные* тенденции. Конечно, гипотеза о культурной индустрии—сегодня это очевидно—является очень уж простой схемой.

Мой интерес к культурному развитию, религии, правовому и моральному сознанию, к культурным изменениям ценностных ориентаций—это не только негативный интерес. Чем больше интегративная сила общества черпается из этого резервуара, чем больше политика и управление, чтобы обеспечить массовую лояльность, должны ориентироваться на культурные сферы, труднодоступные для административного воздействия, тем сильнее и они сами становятся зависи-

мыми от того потенциала возможностей обучения и того взрывчатого опыта, который аккумулирован в «культурном капитале», если позаимствовать выражение у моего друга Бурдые. Этот диагноз современности я попробовал, как Вы упомянули, сделать плодотворным и в историческом аспекте. Можно, не поступаясь материалистическим подходом, показать в исторической ретроспективе те преобразующие функции, которые выполняли важные культурные инновации.

Впрочем, нам, вероятно, отчетливее видно, что часы продуктивистской парадигмы остановились: в чем еще можно упрекнуть капитализм, так это в том, что он как раз не сковал производительные силы науки и техники. Наибольшая опасность для капитализма исходит от его собственного успеха: бесшовное взаимосцепление продуктивных и деструктивных сил, экологические рамки, на которые наталкивается качественно неуправляемый рост и слепое развитие производительных сил.

Х.-П. К.: Вы выявляете социокультурный потенциал современного общества и культурного развития в процессе коммуникативной рационализации жизненного мира. Данный процесс Вы рассматриваете как трехчленный в соответствии с Вашим фундаментальным понятием коммуникативного действия. Не могли бы Вы разъяснить, как понимаете этот процесс?

Ю. Х.: В Коммунистическом манифесте сказано: «Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется, и люди приходят наконец к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения»*. Модернизация как раз охватывает не только средства сообщения, хозяйство и управление, но и жизненные отношения в целом, социокультурные жизненные формы. А они меняются в соответствии со своими

* Пер. дан по изд.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 427.—Примеч. пер.

ритмами, со своей логикой. В известном смысле они локомотивы (возьмем этот великий символ прогресса для XIX в.), которые тогда революционизировали повседневное представление о времени так же, как готовые части стеклянных дворцов промышленных выставок революционизировали чувство пространства у изумленных современников. Но акселерация истории и мобилизация пространств только *подталкивались* техническим прогрессом; рационализация жизненных миров раннебуржуазного общества, носивших на себе профессионально-сословную печать, пошла по своим собственным, скажем так, культурным рельсам.

С начала XIX в. отношение ко всему исторически унаследованному было рефлексивно прервано. Все глубже и глубже в сознание людей проникала мысль, что традиции, столь еще почитаемые, не есть нечто естественно выросшее; они ждут, чтобы их проверили, приобщились к ним и *выборочно* их продолжили. То же самое касается гипотетического обращения с существовавшими институтами. Растет сознание морально-политической автономии: не кто-то иной, а мы сами должны принимать решения относительно норм нашей совместной жизни в свете спорных принципов. Под давлением подвижных (благодаря дискуссии) традиций и самостоятельно вырабатываемых норм формируется управляемое принципами моральное сознание, которое меняет и образец социализации. Мы все меньше можем связывать тождественность нашего Я с конкретными ролями, которые мы приобретаем, поскольку принадлежим семье, региону или нации. И только абстрактная способность создавать полностью индивидуальный жизненный проект позволяет нам быть и оставаться самими собой среди сложных и меняющихся ролевых ожиданий.

Точку схода рационализированного жизненного мира, к которой лучеобразно устремляются эти тенденции, я характеризую (на это Вы намекали, говоря

о трехчленности) ключевыми идеями: 1) при длительной ревизии подвижных традиций и 2) при перенесении акцента—в оценке претензий общественных порядков на законность—на дискурсивный процесс полагания и обоснования норм, 3) объединенным в общество индивидам остается только возможность рискованного самоуправления посредством в высшей степени абстрактной тождественности Я.

Х.-П. К.: Взаимообособление системы и жизненного мира в период возникновения современного гражданского (*bürgerliche*) общества Вы объясняете из первого сдвига в рационализации жизненного мира. Таким образом, два аналитически различаемых, а в реальной истории взаимопереплетающихся процесса приобретают относительную самостоятельность: с одной стороны, это коммуникативная рационализация жизненного мира, с другой—по большей части материальное воспроизводство общества посредством формирования функциональных подсистем для решения экономических и государственно-властных проблемных ситуаций. Превращение последних двух подсистем в самостоятельные приводит позднее к квазисоциопатогенным вторжениям в сферу коммуникативной рационализации жизненного мира. Формы жизни граждан все больше монетаризируются и бюрократизируются. В какой мере Вы связываете с этим двухступенчатый (система/жизненный мир) пониманием общества выигрыш в структурном аспекте, вообще современные достижения?

Ю. Х.: Я думаю, Маркс правильно описал модернизацию общества, а именно как вычленение управляемой рынками хозяйственной системы из порядков политического господства, с одной стороны, и как создание хозяйственно непроизводительного государственного аппарата—с другой. Будучи управленческим аппаратом, последний зависит от экономически, вне политики произведенного общественного продукта и в то же время остается функционально связанным с

этой хозяйственной системой. Однако я думаю, что этот эволюционный шаг, определяющий всю эпоху начиная с Нового времени (*die ganze Moderne*), нельзя понимать *исключительно* с точки зрения изменений в классовых структурах. В свете системой теории ясно, что вместе с капиталистическим хозяйством и господством приходит также спецификация совокупно-общественных функций, которая означает более высокий уровень дифференциации всей системы. Этим достигается, грубо говоря, повышение ее продуктивности, правда, за счет возрастающей подверженности кризисам. А классовые структуры определяют, как эти средства, из которых вычленяются хозяйство и государственное управление, т. е. меновая стоимость и административная власть, обретают правовую институционализацию в жизненном мире. Классовые структуры предreshают содержательное неравенство формально равных прав и придают конкретным жизненным формам специфический для того или иного социального слоя профиль. Но эти жизненные миры, центральным пунктом которых является повседневная коммуникативная практика, не являются пассивной средой (*Medium*). Через посредство трудовых и потребительских ролей, ролей граждан государства и клиентов жизненные миры оказываются в состоянии постоянного обмена с экономикой и государственным аппаратом. Они колонизируются последними и «самоотчуждаются», но было бы неверно представлять дело так, будто они *только* поддаются экономическому и административному вмешательству. В экстремальных случаях дело доходит до активных оборонительных сражений поработанного жизненного мира, до социальных движений, до революций, как это было двести лет назад во Франции, или до восстаний, как это происходило под знаменем «Солидарности» в Польше.

Возвращаюсь к Вашему вопросу. Если рассматривать общественную динамику в этой двойной перспективе системы и жизненного мира, то можно быть

защищенным от *монистических* коротких замыканий. Эффекты овеществления могут в одинаковой мере простекать как из бюрократизации, так и из монетаризации общественных и частных сфер жизни. Защищенными можно быть и от *холистских* коротких замыканий: современная экономика, например, сохраняет во всех своих производственных отношениях системное своеобразие. Поэтому ошибочным было ожидание, будто объективная видимость капитала попросту исчезнет вместе с ликвидацией частнособственнического капитализма и словно бы автоматически сможет вернуть спонтанность жизненному миру, доселе пребывавшему под диктатом закона стоимости.

Х.-П. К.: Вы рассматриваете не только противоречия между получившей самостоятельность динамикой указанных подсистем, с одной стороны, и собственной коммуникативной логикой современного жизненного мира—с другой. Вы так же исследуете противоречия, имманентные самой коммуникативной рационализации. В процессе коммуникативного воспроизводства жизненного мира дело доходит до дифференциации между частным жизненным миром и жизненным миром общности, между повседневной коммуникативной практикой и культурами экспертов, а также между различными культурами экспертов, которые становятся все более и более специализированными. Сами по себе эти дифференциации выражают современное достижение в структурировании возможностей развития. В какой же мере такие дифференциации превращаются в самостоятельные взаимоисключающие частичные процессы? В этой связи Вы говорили о «фрагментации повседневного сознания» и указывали на возможности интеграции распадающихся частичных процессов.

Ю. Х.: Чем больше экспертные культуры науки и техники, права и морали, искусства и критики замы-

каются в себе, тем больше опасность парцелляции и пересыхания повседневной коммуникативной практики. Политические идеологии XIX в. еще сулили глобальную ориентацию внутри чрезвычайно сложного общества, как бы образовавшего вторую природу. Сегодня такой взгляд на мир не имеет шансов на успех, во всяком случае в относительно открытых массовых культурах Запада. Фундаменталистские течения, как я полагаю, — это кратковременные реакционные образования. Но в то же время коммуникационные структуры общественности, находящейся во власти средств массовой информации и поглощенной ими, настолько ориентированы на пассивное, развлекательное и приватизированное использование информации, что *когерентные*, т. е. целостные, образцы толкования (хотя бы среднего радиуса действия) просто не могут больше сформироваться. *Фрагментаризированное* повседневное сознание располагающих досугом потребителей препятствует образованию идеологии классического типа, но ведь оно само стало господствующей формой идеологии.

Х.-П. К.: Вы вскрываете, с одной стороны, прогрессивный потенциал современного общественного и культурного развития, с другой же — не отрицаете, что в противовес этому в эмпирически-массовом порядке пробили себе дорогу и другие реалии. Для объяснения этого различия Вы указываете на те специфически классовые механизмы, посредством которых определенный потенциал реализовался и реализуется лишь односторонне. Соответственно Вы проводите различие между двумя путями модернизации в нашем столетии: капиталистическим и бюрократически-социалистическим. Так как мы оба не политики, нам нет нужды искать здесь формулировки, подходящие для политических переговоров. Я знаю: наш путь модернизации Вы вплотную не исследовали, а изучали путь модернизации в Вашем обществе. В советской программе реформ последних лет все чаще

появляется формулировка, согласно которой отныне речь идет о «современном (modern) социализме», что подразумевает еще и социализм, предшествующий современному, или самый ранний социализм. Когда говорят о последнем, то критикуют засилье бюрократическо-административных структур принятия решений. Наши общества, несомненно, различны, и все же: как Вы характеризуете те специфические социальные механизмы отбора, посредством которых социокультурный потенциал реализуется извращенно, деструктивно или односторонне?

Ю. Х.: Программа «социального государства» (das Sozialstaatsprogramm), которую удалось провести после второй мировой войны в обществах нашего типа,—это относительный успех. Она означает, с одной стороны, ощутимую компенсацию за риск и тяготы, связанные с трудом, с другой—некоторое дисциплинирование и в то же время защиту капиталистического роста. Конечно, врожденный порок естественной судьбы, обусловленный капиталистическим рынком труда, пока не устранен, а лишь косметически подправлен. Но в настоящий момент дело обстоит так, что социалистически ориентированные левые силы на Западе не могут добиться дальнейшего прогресса, даже закрепить достигнутое—в первую очередь потому, что все социалистические перспективы, все наши и без того уж ставшие оборонительными проекты обесценены своего рода контактной виной. Удручающая, отчасти катастрофическая картина, какая в условиях реально существующего социализма предстает перед взором населения социалистических стран и западных телезрителей, кажется, с порога опровергает историческую возможность социализма. Я имею в виду тот социализм, который собирался обеспечить общественное богатство и привнести политические свободы социально-государственных массовых демократий в радикальный плюрализм и автономные практические

действия общества, заслуживающего называться фундаментально-демократическим. У меня такое чувство, что эта перспектива вообще могла бы открыться снова только в случае успеха проекта Горбачева.

Внешнеполитический фон для этого не столь уж неблагоприятен; западные правительства, кажется, понимают, что крах этой реформы не отвечает их интересам. Реформа, правда, должна будет означать, что бюрократический социализм оказался способен к самокоррекции, которая представляет собой эквивалент уже осуществленной социогосударственной самокоррекции капитализма. Я употребляю слово «эквивалент», ибо социал-демократический компромисс был возможен и нужен лишь внутри институциональных рамок позднекапиталистического общества. Я слишком мало знаю о советских общественных отношениях, чтобы указывать, как должен был бы выглядеть этот эквивалент в СССР. Детали сами должны обнаружиться через метод проб и ошибок, однако инновационные стрелки-указатели весьма важны. Одному можно научиться даже на примере развития социального государства: оно потребовало не только перестройки в экономике—такое развитие было бы невозможно без перестройки государства на началах массовой демократии партий и государства.

В игру с нулевым исходом под названием «немного больше рынка, потом немного больше плана» играли в странах реального социализма уже давно и без особого успеха. Конечно, децентрализация процесса принятия решений, лучший менеджмент, больше know how, большая гибкость и т. д.—все это важно. Но перестройка должна была бы в первую очередь коснуться реформы политической системы, что означало бы пресечь в корне то зло, коим является бюрократическое господство номенклатуры. Гласность должна была бы действительно иметь что-то общее с прозрачностью и открытостью, прежде всего в политиче-

ской сфере, что означало бы оживление общественной, плюрализацию формирования мнений, широкое участие в процессах принятия решений,—короче говоря, необходимость сбросить оковы с производительной силы коммуникации. Высвобождение спонтанных сил снизу не должно принимать лишь такую форму, при которой широкий спектр инициатив служил бы только для выражения частных интересов; оно должно вести к освобождению парализованных *политических* энергий. Административная власть не может ограничить саму себя, ее надлежит ограничить, как говорит Ханна Арендт, властью тех, кто взаимно принимает на себя интерес других.

Х.-П. К.: Ключевым вопросом для прогрессивной реализации современных возможностей является то, что Вы называете «новым разделением властей» в пользу общественности. Что это означает для Вас в отличие от старого разделения властей?

Ю. Х.: Вы и Ваши коллеги, господин Крюгер, говорите о способах коммуникаций применительно к обществу в целом. Под этим подразумеваете то, что сложные общества различным способом соединяются и управляются средствами коммуникаций. От средств управления через меновую стоимость и административную власть я сам отличаю средство, из которого такого рода специальные коды еще надо вычленить: разговорный язык, средство нашей повседневной практики, с его помощью совершаются наши коммуникативные действия. Коммуникация относительно ценностных ориентаций, целей, норм и фактов также образует один из важных ресурсов общественной интеграции. Наряду с такими средствами, выходящими за рамки единичных интересов, каковы деньги и власть, взаимопонимание и солидарность образуют третий, и фундаментальный, ресурс.

Разделение государственных властей—нормативный фундамент правового государства. По ана-

логии с этим мы можем говорить о разделении трех сил общественной интеграции, чтобы уяснить для себя вопрос о нормативном фундаменте самоорганизующегося общества. При этом не будем больше делать ставку на поблекшие утопии общества труда, т. е. в первую очередь на идею рабочего самоуправления. Круговороты денег и власти в экономике и общественном управлении должны быть *ограничены, сдержаны*, и в то же время отделены от коммуникативно структурированных сфер действий в частной жизни и свободной общественности: иначе они будут еще больше перекрывать жизненный мир своими вносящими диссонанс формами экономической и бюрократической рациональности. Политическая коммуникация, берущая начало в «понимающих» ресурсах (*Verständigungsressourcen*) жизненного мира, а не созданная партиями, вовлеченными в государственные дела, должна защищать границы жизненного мира и его императивы, т. е. упорно добиваться выражения требований, ориентированных на потребительную стоимость.

Х.-П. К.: Одна из наиболее трудных проблем современного общественного развития заключается в том, чтобы создать демократические отношения и удерживать их, делая способными к развитию. В антифашистско-демократических учениях, которые Вы постоянно извлекали прямо из германской истории, Вы ставите двойную задачу: расширить политическую демократию до социальной демократии и одновременно обеспечить политическую культуру. Что означает для Вас «социальная демократия» и «политическая культура»?

Ю. Х.: У нас только дальнейшая реализация проекта социального государства, ставшего рефлексивным, может привести к чему-то наподобие социальной демократии, к окончательной нейтрализации нежелательных последствий капиталистического рын-

ка труда, ликвидации реальной безработицы. «Стать рефлексивным» для государства означает, однако, и то, что извлекаются уроки из опыта обращения с таким средством, как власть, которую политики социального государства должны использовать для своего вмешательства в общественные субстраты. А ведь эта административная власть не есть пассивное средство, лишенное каких бы то ни было качеств; с ее помощью нельзя создать новые, тем более эмансипированные формы жизни. Они должны складываться спонтанно и иметь возможность трансформироваться. Спонтанные формы жизни—это и подкладка политической культуры. В условиях демократии, заслуживающей так называться, юридически институализированные, зафиксированные «письменно» («verfasste») процессы образования общей воли, включая обещания избирателям, должны иметь обратную связь, оставаться пористыми для нерасписанного, нефиксированного (nicht verfasste) процесса формирования мнений, управляемого по возможности посредством аргументов. Для этого нужна сеть свободных ассоциаций, расположенных как бы вне организационного уровня партий, вовлеченных в государственные дела, средств информации, связанных с властью, и объединений по интересам, которые в чем-то зависимы, и т. д.

Я не буду рисовать эту картину дальше, ибо такое видение может приобрести реальное содержание лишь в той мере, в какой попытки общественных коммуникаций встраиваются в политическую культуру, а фундаментальные демократические убеждения спокойно проникают в умы и сердца всех людей, становясь их повседневной привычкой. Такого рода культуру, отдельную от классовых структур, нельзя создать административным путем. Образцы цивилизованного общения, терпимость к другому как имеющему право оставаться другим—эти аксиомы высоко

чувствительного, прямо-таки болезненно обостренного эгалитаризма проистекают из многих взаимосвязанных процессов. Здесь существуют большие национальные различия. В Голландии или Скандинавских странах встречаются уже элементы фундаментально демократической повседневной жизни, о которой каждому известно, что ее *невозможно организовать*. Политическим культурам нужен благоприятный климат—не прусский.

Х.-П. К.: Именно тогда, когда защищаешь демократию и, таким образом, берешь на себя ответственность за ее функционирование, надо знать ее слабые места. Для демократии конститутивен принцип большинства. Но большинством в определенных условиях можно манипулировать. Большинство и истина не обязательно совпадают. Какая роль отводится в демократии меньшинству? Какие права следует предоставить меньшинству, не отменяя принцип большинства? Вы сами, к примеру, высказались о праве на символическое сопротивление, когда в 1983 г. в Федеративной Республике противники размещения нового атомного оружия средней дальности в парламенте были в меньшинстве.

Ю. Х.: Гражданское неповиновение затрагивает сложные вопросы. Его понятие подразумевает символическое нарушение некоего правила как ультимативное средство призыва к большинству, с тем чтобы оно еще раз продумало принципы своего решения и по возможности пересмотрело их. Это предполагает отношения, характерные для последовательно правового государства, а также психологическую идентификацию нарушителя правила с существующим порядком в целом. Лишь тогда нарушитель или нарушители могут обосновать свой протест в свете конституционных принципов, на базе которых только и легитимируется господствующий порядок. Это прав-

да: большинство и истина необязательно совпадают. Но уже наши демократы домартовского периода* понимали решение, принятое большинством, как *условное* согласие меньшинства, которое поддерживает большинство своей волей, но с той оговоркой, что решение, принятое большинством, осуществляется в условиях публичного и дискурсивного процесса формирования мнений и поэтому остается открытым для пересмотра в свете лучших оснований. Чтобы меньшинство временно подчинилось воле большинства, от меньшинства нельзя требовать отречения от его (может быть, и лучшего) убеждения. Ему надо лишь подождать, пока в свободной публичной конкуренции мнений оно сможет убедить большинство, чтобы заручиться и его волей. Сказанное напоминает старый либерализм, да это он и есть, но без такой дискурсивной процедуры нет никакого демократического волеизъявления.

Х.-П. К.: К проблеме взаимосвязи демократии и нового разделения властей относится и вопрос о назначении интеллигенции. Вы имеете международное признание в качестве ее представителя, сами впечатляюще писали о роли интеллектуалов. Я вспоминаю, например, Ваше сочинение о Гейне, в котором говорится о трудностях признания этой роли, особенно в германской истории. Вы ведь и сами осознаете себя как интеллектуал, хотя бы в том скромном смысле, в каком высказались в Вашей речи по случаю награждения премией Шолль 1985 г. в Мюнхенской ратуше. Тогда Вы сказали: «Да здравствует страна, которой нужны интеллектуалы». Намек на брехтовского Галилея был очевиден: да здравствует страна, которой не нужны герои. Что означает для Вас быть сегодня интеллигентом, интеллектуалом?

* До революции 1848 г. в Германии.—Примеч. пер.

Ю. Х.: Н-да, интеллектуалы—а сегодня, слава богу, это и женщины, вспомните Кристу Вольф—те люди, которые чувствуют себя ответственными за вещи, имеющие к ним не только личное отношение, не в силу каких-то полномочий. Своим профессиональным знаниям они находят в политической общественности, так сказать, околопрофессиональное применение. Сегодня интеллигенты, интеллектуалы—это уже не только, как раньше, писатели или философы типа Сартра и Адорно, но и эксперты, которые знают толк в экономике, вопросах здоровья или атомной энергии. Они понимают, что у них нет привилегированного доступа к истине, что они со своими контрэкспертизами или морально-политическими контрмнениями тоже могут ошибаться. Однако эти люди сегодня более необходимы, чем когда-либо, чтобы расширить спектр дискутируемых тем и доводов, чтобы держать *открытой* политическую коммуникацию. Для каждого в отдельности это не только удовольствие; роль интеллектуала я часто ощущаю как мешающую и сбивающую с толку по отношению к моей научной работе. Впрочем, здесь важно то, чего нам, интеллектуалам, так часто не хватает,—самокритика; в противном случае легко деградировать к нарциссистскому самолюбованию, столь характерному для интеллектуалов, взлелеянных средствами массовой информации.

Х.-П. К.: С 1985 г. Вы неоднократно выступали как публицист, выступали против предпринимаемых в Вашей стране попыток «снять озабоченность» фашистским прошлым и за вытекающую отсюда особую ответственность в настоящем. Я вспоминаю Вашу роль в так называемом «споре историков», который нас, однако, интересует здесь не просто как внутреннее событие истории Федеративной Республики. Более значительным представляется мне то, что Вы высказались против оживления в Вашей стране

немецкого национального сознания в духе «конституционного патриотизма». Последний может быть еще неустойчивым переходным явлением, но переходным к чему? Уже с середины 70-х годов Вы ставите вопрос о «посттрадиционных общественных целостностях (Identitäten)», которые сегодня могли бы вывести за пределы смысла национальной идентификации XVIII и XIX вв. Что Вы понимаете под такой постнациональной идентичностью?

Ю. Х.: В общем и западноевропейские государства-нации уже находятся на пути к постнациональным обществам. Мультиэтнический элемент становится все сильнее и сильнее, так что после 1992 г. горизонтальная мобильность и, таким образом, смешение языков и народов в Западной Европе будут еще более интенсивными. Обе великие державы исстари были мультиэтническими образованиями, и Советский Союз получил сейчас возможность почувствовать это, как никогда, остро. Здесь напрашивается более серьезное, чем за все 75 лет более или менее несчастливого государственного единства, отношение к политической культуре как уровню нормативной интеграции, к той самой политической культуре, которая, по словам Руссо, делает возможным «укоренение законов в нравах». Да и западная ориентация Федеративной Республики имеет не только военный и экономический смысл. Нормативный смысл, а именно безоговорочный переход к моральному универсализму западноевропейского Просвещения—лучшая и важнейшая составная часть этой западной ориентации,—является, наверное, единственным гарантом того, что тенденция нашего послевоенного развития необратима. После 1945 г. мы порвали с темными притяжениями нашей традиции, с тем, что Лукач назвал «разрушением разума». Давайте просто продолжим наши лучшие традиции вслед за Лессингом и Кантом, Фрейдом, Кафкой и Брехтом, вместо того чтобы под-

падать под влияние Клагеса, позднего Хайдеггера, Карла Шмитта или духовной традиции бисмарковского рейха...

Х.-П. К.: Я благодарю Вас за это интервью.

Пер. с нем. А. Н. Малинкиной



Московское интервью^{*}

**Ю. Хабермас отвечает на вопросы
Ю. Сенокосова для журнала «Вопросы
философии», апрель 1989 г.**

Ю. Сенокосов: Как Вы оцениваете современную философскую ситуацию на Западе?

Ю. Хабермас: Это сложный вопрос. Оценивая ситуацию в целом, следует отметить: в последнее десятилетие возникает впечатление, что характерные для нашего столетия философские движения утрачивают свои контуры. Мы живем сегодня скорее в переходную эпоху. Во всяком случае, процессы размежевания обнаруживают себя в большей мере, чем процессы образования новых направлений. Еще недавно можно было говорить о широком распространении феноменологии в ее гуссерлевской или хайдеггеровской интерпретации, аналитической философии, имеющей дело с анализом повседневного языка и теории науки, и, наконец, марксизма, восходящего к раннему Лукачу, Грамши и Блоху. Во Франции можно было бы упомянуть еще и структурализм. Однако сейчас эти привычные для нас формы философствования меняются. В лагере аналитической философии была пробита брешь постэмпиристской теорией науки, а также контекстуализмом (например, Ричарда Рорти). В результате уже сегодня можно говорить о постаналитической философии. Что касается феноменологии, то она еще во времена Сартра и

^{*} Интервью опубликовано в №9 журнала «Вопросы философии» за 1989 г. Здесь интервью с разрешения журнала перепечатывается. (Пер. уточнен.)

Мерло-Понти обнаружила свою открытость по отношению к проблемам марксизма и философской антропологии. Те, кто еще представляет феноменологическое движение, в настоящее время идут на контакты с деконструктивизмом Жака Дерриды или Поля де Мана. В этот водоворот оказался втянутым и классический структурализм Леви-Стросса. В конечном счете и марксизм западного образца стал устанавливать контакты с различными теоретическими направлениями. Уже Люсьен Гольдман обнаружил для себя теорию развития Пиаже, на которую, однако, и сам оказал влияние. Я сам воспринял важные импульсы из теории развития морали Кольберга, теории языковых актов Сёрля, а также теории систем Парсонса. Одним словом, современная ситуация в философии стала в меньшей степени обозримой и более диффузной, чем она была в 50-е и 60-е годы.

В то время можно было проводить еще достаточно четкое различие между национальными традициями в философии. Так, в англосаксонских странах господствовала аналитическая философия, в то время как на Европейском континенте в таких странах, как Франция и ФРГ, события развивались скорее асимметрически. Одни имели своего Сартра, другие—своего Адорно, при этом каждая из сторон не обращала серьезного внимания на другую. Французы вообще стали восприимчивы к внешнему воздействию США и ФРГ только в 70-е годы.

Мне кажется, что мы в Федеративной Республике, напротив, относительно хорошо воспользовались возможностями побежденной нации; во всяком случае, в течение первых двух послевоенных десятилетий у нас произошла значительная работа по восприятию различного рода внешних импульсов. Для нас это было, однако, несложно, ибо речь шла о восприятии таких импульсов с Запада, часть которых была существенно предопределена немецкими эмигрантами времен нацизма. Так, в 60-е годы в нашей

стране имело место продуктивное в своей напряженности сосуществование нескольких важнейших философских направлений. Герменевтика Гадамера представляла собой обширную, связанную с Гуссерлем и Хайдеггером традицию, развитие которой осуществлялось без каких-либо радикальных потрясений также и во время нацизма. Соперниками этого направления являлись критический рационализм Поппера и развившаяся под влиянием Карнапа теория науки, а с другой стороны, критическая теория Хоркхаймера и Адорно, фоном для которой являлись взгляды Блоха. Наряду с этим весьма влиятельным был также конструктивизм Пауля Лоренцена, который выдвинул немецкий вариант аналитической философии, сформировавшийся под влиянием идей Фихте. Следует, однако, признать, что уже тогда более молодое поколение оказалось в состоянии преодолеть границы существующих философских школ и установить продуктивные связи между ними. Так, мой друг Карл-Отто Апель соединил идеи Витгенштейна и Хайдеггера; я сумел провести критическую теорию общества через нечто подобное лингвистическому повороту; под влиянием югославы появился феноменологический марксизм; а мои коллеги Гюнтер Патциг и Эрнст Тугендхат уже в то время соединили идеи Гуссерля и Фреге и примечательнейшим образом повлияли на переход от феноменологии к лингвистической философии.

Мне кажется, что процессы преодоления различий между школами, которые обнаруживаются в настоящее время с такой очевидностью, в Федеративной Республике были подготовлены уже моим поколением.

Ю. С.: Каковы те актуальные дискуссии, которые происходят в настоящее время на Западе?

Ю. Х.: Дебаты 60-х годов, в том числе и дискуссия вокруг проблем позитивизма, а также дискуссия между представителями критики идеологии и герменев-

тики, можно было еще рассматривать как споры между отдельными школами. Сегодня прорисовываются споры вокруг проблем, по отношению к которым размежевание мыслителей происходит иным образом.

Международный резонанс имеют прежде всего дискуссии, вызванные радикальной критикой разума французскими философами, испытавшими влияние Ницше и Хайдеггера. Наибольшего влияния этот постструктурализм достиг в США. В Западной Европе возникает дискуссия вокруг вопросов модернизма и постмодернизма между французами и итальянцами (Деррида, Лиотар, Ваттимо), с одной стороны, и немецкими философами (такими, как Апель, Франк, Шнедельбах и Веллмер)—с другой. При этом речь идет о ряде проблем, которые едва ли можно выявить в рамках традиционной оппозиции рационализма и иррационализма, универсализма и контекстуализма, модернизма и постмодернизма. Под различными углами зрения спор, однако, концентрируется вокруг главного вопроса: следует ли нам полностью порвать с традициями Просвещения или мы должны их диалектически развивать?

В области теории морали имеют место плодотворные дискуссии. В США так называемые коммьюнитарианцы (Communitarians), или критические неаристотелевцы,—Чарльз Тейлор, Майкл Сэндел, Бернард Уильямс, а также Аллисдер Макинтайр—выступают против так называемых контрактарианцев (Contractarians), которые, как, например, Джон Ролс и Рональд Дворкин, в той или иной форме придерживаются идей морального универсализма XVIII в. В Западной Германии ориентирующиеся на Аристотеля и Гегеля защитники субстанциальной нравственности, которая отличается от сходных концепций англосаксонских стран, образовали неоконсервативный фронт против таких приверженцев этики дискурса, как Апель и я. Не так давно эти дебаты по проблемам этики были продолжены в форме дис-

куссии о нормативных основах демократии и правового государства. Юбилей французской революции способствовал тому, чтобы вновь превратить политическую философию в поле интересной полемики.

Имеют место, разумеется, и другие дискуссии. Одна из них сосредоточена вокруг интересной теории субъективности Дитера Хенриха; попытки возврата к метафизическим формам мышления характеризуют другую осязаемую тенденцию современной духовной жизни. В Западной Германии, однако, попытки возрождения метафизики часто реализуются на более или менее реакционном политическом фоне.

Ю. С.: А Ваше личное отношение ко всем этим тенденциям?

Ю. Х.: Я испытал очень сильное влияние гегелевско-марксистской традиции, хотя первоначально я и получил в университете традиционное, в известной мере специфически немецкое образование. Однако затем я приобщился к традиции Франкфуртской школы, а после стал постепенно освобождаться от влияния предпосылок критической теории. Результатом является теория коммуникативного действия, с помощью которой я хотел бы, с одной стороны, по-новому обосновать теорию рационализации общества Макса Вебера, с другой—прояснить основные вопросы этики, теории языка и деятельности, а также и понятие разума и т.п. В центре внимания этой теории находится понятие коммуникативной рациональности. В то же время она изначально ориентирована на сотрудничество и связь с различными импульсами отдельных научных дисциплин. Именно поэтому я рассматриваю современную, несколько неопределенную, но плюралистически открытую ситуацию в философии как продуктивную. Альтернатива по отношению к великим философским системам не исчерпывается обращением к литературным формам изображения и фрагментарному стилю мышления, иными словами, эстетизацией теории. Я предпочитаю

другую альтернативу: такое разделение функций между философией и другими науками, которое ориентировано на решение проблем с точки зрения эмпирического исследования основ познания, языка и деятельности.

Ю. С.: Как Вы оцениваете философию в СССР? Что вообще известно о нашей философии на Западе?

Ю. Х.: Мне кажется, что есть много философов, которые в большей степени подготовлены к этому вопросу, чем я. Имеются знатоки русской философии, к которым я, однако, не отношусь. Для нас советская русская философия предстает прежде всего в виде докладов, которые мы слышим от вас на международных конференциях. Ибо я не читаю по-русски, а с появившимися в ГДР переводами почти не знаком. В первые десятилетия после войны ситуация в советской философии извне представлялась нам достаточно монолитной. Если быть искренним, многие вещи, которые интерпретировались в догматических рамках диамата, казались мне не слишком захватывающими. Нечто совершенно иное—теория языка Выготского, а также новейшие исследования по теории языка, продолжающие эту традицию. Такого рода теория может быть весьма продуктивно соединена с концепцией Мида, с одной стороны, и Пиаже—с другой. Большое влияние на Западе оказывают идеи Бахтина. При этом речь идет как о его теории культуры, которая содержится в книге о Рабле, так и его теории языка, которую я в большей или меньшей мере рассматриваю как марксистскую интерпретацию взглядов Гумбольдта. О философских исследованиях, которые осуществляются в Академии наук, например, здесь, в Москве, мы информированы весьма избирательно. Большое впечатление произвел на меня сборник статей историков философии, которые были изданы проф. Мотрошиловой в нашем издательстве «Зуркамп». Мне вполне импонируют не только широкий спектр этих работ, но и те экзистенциальные и системные импульсы, которые лежат в их основе, а

также и уровень аргументации в целом. Во всяком случае, этот том подтверждает, что нам следует сделать более интенсивным обмен философскими работами.

Ю. С.: Какое место, по Вашему мнению, занимает философия в процессе демократизации и осуществлении реформ Горбачева? Какова вообще, на Ваш взгляд, роль философии в обществе?

Ю. Х.: На этот вопрос Вы могли бы ответить лучше, чем я. Здесь, в Москве, в течение нескольких дней мне удалось сформировать первое впечатление об удивительной живости и открытости политических дискуссий. Меня приятно поразили и философские дискуссии, которые, например, происходили после моих выступлений, поскольку они свидетельствовали о наличии живого плюрализма: в атмосфере полной открытости во время этих дискуссий сталкивались самые различные позиции и мнения. Если меня не обманывают эти первые впечатления, мы имеем дело с процессом становления политической общественности (*Offentlichkeit*), в рамках которой при решении настоятельных проблем, усиленных процессами коммуникации, могут играть полезную роль не только историки, с одной стороны, и экономисты—с другой, но и философы. Впрочем, в этом случае я имею в виду философию в неинституциональном смысле. Я думаю, что философия должна освободиться от всякой институциональной привязанности к доктринам партии и государственным идеологиям, прежде чем она может взять на себя действительно продуктивную роль в деятельности политической общественности. Хотя философия, подобно науке, представляет собой прежде всего своего рода кооперативное предприятие, она в еще большей степени, чем наука, укоренена в отдельных индивидах. Поэтому философы наряду с писателями, историками и другими экспертами должны выступать в деятельности общественности (*Offentlichkeit*) в качестве интеллигентов и меньше

всего в качестве интерпретаторов, истолкователей какой-либо одной доктрины. Я думаю, что и в самой философии необходимо четкое представление об определенном распределении ролей. Можно, вероятно, сказать, что философия, как и прежде, является хранительницей рациональности, но эту задачу внутри системы науки она решает иным образом, чем в политической общественной жизни. В нашей профессиональной деятельности мы придерживаемся стандартов профессиональной аргументации, находимся в сферах дискурсов, которые проистекают из дисциплинарного разделения труда и сотрудничества с другими науками. В рамках общественности, однако, мы действуем как граждане среди граждан, как те, кто вне своей профессии может делать свое знание (не исключающее возможности ошибок) темой общественного интереса. Следует проводить различие между философами как учеными, с одной стороны, и представителями интеллигенции—с другой, с тем чтобы обе роли могли выполняться в единстве, но в то же время без излишних иллюзий по поводу того, каким может быть действительный результат. В настоящий момент мне кажутся крайне важными артикуляция и уточнение того видения, которое определяет характер реформ Горбачева. Нужно четко представлять себе те альтернативы, перед которыми стоят демократизация и децентрализация бюрократического социализма. В этом случае едва ли достаточной является ориентация на исторический пример нэпа. Вопрос заключается в том, может ли восприниматься в качестве модели дальнейшего развития более или менее удавшийся компромисс «социального государства», т.е. социал-демократический путь, или должны быть сделаны равноценные поучительные шаги по некапиталистическому пути? Социалистический эквивалент социально-государственного самоусовершенствования развитого капитализма, которое по-прежнему достигается в результате больших усилий

и обходится обществу достаточно дорого, может быть обнаружен только на пути проб и ошибок и в рамках сознания, признающего возможность собственных ошибок. Однако такого рода экспериментирование не может являться просто использованием иных средств; экспериментальные проекты следует разрабатывать с учетом возможных альтернатив, для которых в политической общественной жизни необходимо наличие демократического большинства. Именно в этом контексте я вижу роль философов, которые осуществляют диагностику своего времени и которые выступают не в качестве «кадров», а как представители интеллигенции.

Пер. с нем. А. А. Михайлова



О лекциях Ю. Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции

В августе 1988 г. во время Всемирного философского конгресса в Брайтоне немецкий философ Юрген Хабермас от имени Философского общества СССР был приглашен в Москву. Приглашение было принято. Визит организовал Институт философии АН СССР, где в апреле 1989 г. Ю. Хабермас прочитал три лекции, а также провел две встречи, во время которых ответил на многочисленные вопросы и дискуссионные замечания присутствовавших. За этим событием, которое можно воспринять как сугубо внутрифилософское дело, — ни много ни мало как поворот нашей страны к перестройке и гласности, как начавшееся освобождение от духовного изоляционизма. В прежние годы приглашение и не могло состояться, хотя Ю. Хабермас уже к середине 60-х годов был философом с мировой славой: его выходившие одна за другой книги затем многократно переиздавались в ФРГ и переводились на другие языки; он постоянно с огромным успехом читал и читает лекции во многих университетах мира; его выступления на конгрессах, симпозиумах неизменно привлекали особое внимание.

Роль лекций и выступлений Ю. Хабермаса я особо подчеркиваю по той причине, что свои оригинальные, острые идеи этот философ не только проверяет, так сказать, обкатывает в самых разных аудиториях — мне кажется, они во многом и рождаются в обсуждении, споре, дискуссии (или дискурсе — это слово в последнее десятилетие широко вошло в обиход западной философии). Мысли его как бы зажигаются от многих живых огоньков дискурса общественности. А

уж потом возникают, публикуются книги. И они снова проходят проверку дискурсом.

Но почему же этот философ бывал во многих странах, да только не у нас—как не были допущены к контактам, дискурсам с нашей философской общественностью другие крупнейшие и влиятельнейшие философы современного Запада, к когорте которых, несомненно, принадлежит и Хабермас? Да вот именно из-за всего перечисленного; в соответствии с «зазеркальными» правилами идейной жизни застойного времени вероятность появления у нас зарубежных философов была тем меньшей, чем большим был их вес в мировой философии. (Исключения немногочисленны—например, визиты в СССР Ж.-П. Сартра в 60-х годах, но, впрочем, ровно до 1968 г., когда последовал протест философа против советских танков на улицах Праги и когда он стал у нас *persona non grata*.) Бдительные идеологические надсмотрщики внутри и вне философии как раз в выдающихся мыслителях и видели главную идеологическую опасность: а вдруг «совратят» они слушателей и читателей... Впрочем, и сами влиятельные философы Запада, преклоняясь перед нашей культурой, глубоко почитая Толстого, Достоевского, Чехова, В. Соловьева и уже познакомившись с произведениями М. Булгакова, Б. Пастернака, М. Бахтина, по большей части не испытывали, как они честно признаются, особого интереса к тому, что происходило в философии нашей страны. Ибо им представлялось, что в ней ничего содержательно значимого не происходит и происходить не может. Отвлечемся сейчас от вопроса о том, в чем они были правы и в чем неправы.

Давайте лучше подумаем о том, в какой тупик духовного изоляционизма упомянутые идеологические надсмотрщики (и, увы, наше непротивление или недостаточно активное противление их силе) загнали отечественную философию. И как выбираться из это-

го тупика, благо первые предпосылки для преодоления пока что огромнейшей нашей провинциальности в философии уже созданы.

Слова мои о провинциальности не наговор, не навет. Судите сами: в той большой заинтересованной аудитории, которая собралась на лекции Ю. Хабермаса в Институте философии в Москве, по правде говоря, было очень мало людей, которые читали произведения этого философа. Можно, конечно, да и нужно посетовать на то, что из-за катастрофически плохо поставленного изучения иностранных языков, а также из-за отсутствия соответствующей литературы большинству дипломированных философов у нас пока не доступны подлинники западной мысли. Но это особый вопрос. Я хотела бы подчеркнуть другое: хотя имя Ю. Хабермаса даже и у нас достаточно хорошо известно, хотя о его философии у нас время от времени писали (правда, редко когда объективно и с пониманием), переводы книг этого читаемого во всем мире философа в СССР пока не публиковались. И по-видимому, данная книжечка, предлагаемая читателю, окажется самой «большой» пока публикацией работ Ю. Хабермаса в русском переводе.

Правда, благодаря журналу «Вопросы философии» (1989, № 2) читатель может познакомиться с переводом доклада Ю. Хабермаса на конгрессе в Брайтоне; в «Историко-философском ежегоднике. 1989» опубликовано на русском языке предисловие Ю. Хабермаса к нашумевшей книге В. Фариаса о Хайдеггере, — к ее немецкому переводу, который вышел в ФРГ тоже в начале 1989 г. Итак, начало положено. Перечисленные публикации можно считать начавшейся выплатой давнего долга нашему читателю: он ведь имеет право на информацию о том, что в философском развитии других стран выходит на передний план. Правда, долг столь огромен, что выплачивать его надо бы не столь скромными порциями. Но к публикациям, о которых я только что упомянула, а также

к этой книжечке справедливо подойти и по-другому: ведь они (в противовес сложившейся у нас практике если уж и публиковать подобные работы, то через десятки лет после их появления) относятся к числу относительно недавних печатных и устных выступлений философа. Можно констатировать, что тема «Ю. Хабермас в Москве»—и сам факт приезда этого философа в нашу страну, и отбор проблем для лекций, и оценка мыслей, выраженных в лекциях, в публикуемых здесь интервью,—вызвала живой интерес нашей философской, да и не только философской, общест-венности. То, что мы начинаем двигаться в пространстве мировой философской мысли в такт с самим ее движением,—хороший знак назревших и медленно, но совершающихся перемен.

Лекции Ю. Хабермаса в Москве, как мне кажется, прошли с большим успехом. Главное, во имя чего лекции организовывались,—привлечь внимание к живому слову, к сегодняшнему развитию мысли Ю. Хабермаса, внимание людей, занимающихся филосо-фией, любящих ее, было достигнуто. Самые про-сторные залы Института философии АН СССР, где проходили лекции и беседы, были заполнены до отка-за. Визит Хабермаса в Москву мог быть лишь очень коротким (четырёхдневным): философ и так с трудом встроил его в свой ранее сложившийся распорядок работы на 1989 г. Лекции проходили в первой по-ловине дня, встречи, дискуссии—во второй. Напря-женный график работы имел, конечно, свои сущест-венные минусы: далеко не все, кто хотел задать воп-росы или побеседовать с известным западным фило-софом, имели возможность это сделать. Из-за недостатка времени не получилось настоящей раз-вернутой дискуссии между Хабермасом и нашими фи-лософами. И все же первый опыт непосредственной «коммуникации»—я намеренно использую одно из ключевых понятий хабермасовской социальной фи-лософии—состоялся.

Быть может, на этом и следовало бы закончить вступление к публикуемым далее материалам, если бы не одно обстоятельство. Хотя Хабермас и пытался построить лекции в качестве относительно самостоятельных и завершенных кратких размышлений, я опасаясь, что далеко не все в них будет понятно читателям, не знающим прежних работ философа. В лекциях он спрессовывал в краткие формулы и тезисы то, что развертывал и доказывал многие годы на сотнях, тысячах страниц опубликованных текстов, что отстаивал в спорах, дискуссиях. Адресовать читателя к сколько-нибудь целостным интерпретациям философии Ю. Хабермаса в нашей литературе, которые могли бы послужить введением к освоению нижеследующих текстов, я, к сожалению, не имею возможности. Вот почему я решила, сообразуясь прежде всего с проблемно-тематическим разворотом московских лекций и интервью, поместить их в более общий и, надо сказать, весьма сложный, специфический контекст основных понятий и принципов социальной философии Хабермаса.

Опираясь на понятийно-теоретическую реконструкцию, по необходимости очень краткую и далекую от всяких претензий на полноту и целостность, я также хочу предложить сегодняшние собственные оценки дела, вклада, характера мысли этого современного нам выдающегося философа. Прошу читателей учесть, что мои оценки и подход к философии Хабермаса во многом отличаются от тех, которые закрепились в философии застойного времени и которые, по моему глубокому убеждению, имели к идеологической атмосфере периода застоя самое прямое отношение. При этом желание более объективно осмыслить масштабность и злободневность социальной философии Хабермаса не предполагает с моей стороны некритического ее восприятия. Напротив, у меня были * и есть сегодня серьезные критические замечания в адрес философии Хабермаса.

* Например, в книге «Философия эпохи ранних буржуазных революций» (М., 1983. с. 483) я высказывала критические

В принципе чрезвычайно важно было бы по-новому ответить на следующие общие вопросы: чем интересен—и не только в историческом плане, но и в свете сегодняшних острейших проблем, переживаемых человечеством,—более чем тридцатилетний путь в философии, который прошел Юрген Хабермас, чем существенны результаты, которых он достиг к началу 90-х годов? Но здесь я могу взять на себя только небольшую пропедевтическую часть этой задачи: постараюсь раскрыть и оценить в их взаимосвязи лишь некоторые понятия из тех, которые либо с самого начала, либо в 80-е годы отчетливо закрепились в центре его социальной философии (они же и в центре московских лекций Хабермаса). А одновременно попробую поразмыслить над тем, какой тип социальной философии стремится сегодня развивать Хабермас, в чем оригинальность, значимость, перспективность этой философии.

Историко-философские и социологические истоки

Среди завидных качеств западных философов, контрастно оттеняющих широко распространенную в среде наших философов по диплому безграмотность и полуграмотность, нельзя не отметить высокий профессионализм. Уже степень доктора (по-нашему, кандидата) философии, полученная в университетах ФРГ, Франции, Англии, США, удостоверяет то, что ее обладатель изрядно потрудился над изучением истории философии, культуры, науки, что он освоил также новейшие направления мировой философской мысли (причем обязательно и аналитическую, лингвистическую, структуралистскую, герменевтиче-

соображения относительно некоторых оценок философии XVII в. у Ю. Хабермаса (в книге «Теория и практика»). Этих соображений я придерживаюсь и сегодня.

скую философию и методику) независимо от того, какова его более узкая философская специализация. А что уж говорить о признанных сегодня лидерах философии Запада! Их философская эрудиция поразительна: вспомним, например, о Г.-Г. Гадамере, П. Рикере, других известных мыслителях. (Наши выдающиеся философы-гуманитарии А. Ф. Лосев, С. С. Аверинцев, М. К. Мамардашвили могут быть на равных поставлены в этот ряд.) Но даже на фоне традиционно высокой философской культуры западной мысли и чрезвычайно широкой эрудиции ее лидеров Юрген Хабермас все-таки выделяется. Когда он читал свои краткие лекции в Москве, то я не раз пожалела о многих безжалостно устраненных лектором ссылках на соответствующий материал: оставлено было лишь то, что Хабермас хотел акцентировать именно в данный момент. А обычно, теоретически анализируя какой-либо вопрос, Хабермас одновременно почти исчерпывающе обрисовывает и оценивает сколько-нибудь значимые узлы исторического и современного дискурса, т. е. обсуждения, дискутирования соответствующей темы. Но еще важнее то, что, в сущности, ни одна отсылка не вводится им ради ритуала—простого демонстрирования эрудиции и информированности, а служит позитивному проблемному анализу. (Я заметила, что это соответствует стилю поведения Ю. Хабермаса как личности: по-моему, он всегда лучше ощущает себя в стихии содержательных споров, неритуальных контактов, т. е. именно в живом, неформальном и глубоко демократическом философском дискурсе.)

Путь Хабермаса в философии—если взять для начала один, но чрезвычайно важный и постоянный аспект непрекращающегося формирования его мысли—отмечен вехами углубленной проработки больших пластов мыслительного материала, причем и того, который оставлен историей, и того, которым располагает современность. В 50—60-х годах это были главным образом: наследие классической философии—

с акцентом на социальную философию Нового времени, немецкой классической мысли; марксизм—в основном марксистская классика, но также в то время еще довольно мощные и влиятельные ответвления западной философии XX в., испытавшие глубокое влияние Маркса; социальная философия (в особенности социально-философский анализ знания, познания, интереса) второй половины XIX и начала XX в. Разумеется, исследованию подвергалось и все то в социальной философии 50—60-х годов, что было особенно близко самому Ю. Хабермасу, молодому, но быстро замеченному мыслителю, и что, напротив, вызывало его неприятие.

На одном полюсе—полюсе наследования, освоения, критического постижения—прежде всего была традиция немецкой философии и социологии, причем сначала в том толковании, которое предложили эмигрировавшие из фашистской Германии, а после войны возвратившиеся на родину создатели так называемой Франкфуртской школы, выдающиеся философы М. Хоркхаймер и Т. Адорно, а также Г. Маркузе, философ (по моей оценке) не столь высокого ранга, но благодаря эрудиции, критицизму, антифашизму оказывавший немалое воздействие на формировавшееся сразу после войны поколение немецких радикалов. Оно болезненно переживало позор фашизма, требовало от своей нации идейно-нравственной самокритики, самоанализа, покаяния. К этому поколению молодых людей, которые вошли в философскую, идейную работу, движимые такими очистительными импульсами, непримиримостью по отношению ко всяким формам тоталитаризма, антидемократизма, националистического шовинизма, человеконенавистничества, и принадлежал Юрген Хабермас.

Вот почему на другом полюсе—полюсе активного критического неприятия для этого поколения немецких философов—расположились все те идеи и концепции, которые «обслуживали» тоталитаризм или

оказались способными хоть на какой-то с ним компромисс. Разумеется, была категорически отринута—с негодованием, презрением, но на основании уничтожающего критического анализа—фашистская идеология как таковая. Строго отнеслись немецкие радикалы второй половины 40-х и 50-х годов к тем, кто, подобно М. Хайдеггеру, поддались фашистской идейной чуме. Как разворачивалась история, обозначенная темой «Хайдеггер и нацизм», рассказал сам Хабермас в упомянутом выше предисловии к переводу книги В. Фариаса. Хабермас относится к числу интеллектуалов, которые и сегодня решительно не согласны отпустить Хайдеггеру—из-за истечения срока давности или по каким-либо другим причинам—грех его сотрудничества и идейного согласия с нацизмом.

Неудивительно, что под критический обстрел Хабермаса попал и так называемый «советский марксизм»—догматический диамат и истмат. Я не могу сказать, что Хабермаса можно считать знатоком нашей отечественной догматики (русским языком он не владеет). Когда читаешь (например, в книге «Теория и практика»—*Theorie und Praxis*. 2. Aufl. Frankfurt a. Main, 1967. S. 261 ff) написанное Хабермасом о «советском марксизме», то поражаешься чрезвычайной бедности информации и случайности материала, что резко контрастирует с необычайной начитанностью этого автора в других областях. Однако и то надо признать, что даже беглого знакомства с некоторыми переведенными на европейские языки или обильно процитированными в работах советологов образцами диамата и «истомата» (такой термин распространен в ФРГ) оказалось вообще-то достаточно, чтобы верно распознать в них догматические и, что для Хабермаса всегда было особенно существенно, тоталитаристско-культовые, беспардонно-апологетические идейные и нравственные, точнее, безнравственные парадигмы. Того постоянства и той резкости, с которыми Хабермас, знаток Маркса, отлучал от философии псевдо-

марксистскую псевдофилософию, конечно же, не могли простить ему наши отечественные идеологические надсмотрщики, подвизавшиеся в философии. И это была, пожалуй, одна из главных причин, почему работы этого автора, который, подобно своим учителям Хоркхаймеру, Адорно, Маркузе, считал и считает необходимым глубоко, внимательно, постоянно, но, разумеется, тоже критически осваивать классическое наследие Маркса, не только переводились у нас в стране, но и были подвергаемы систематическим идейным проработкам как антимарксистские.

Итак, кратко обрисован идейный дискурс, развернутый в работах Хабермаса 50—60-х годов. Осмысление этим философом—всегда яркое, острое, самостоятельное, а потому всегда дискуссионное—учений Нового времени о естественном праве, социально-философских, политических, этических учений немецкого идеализма, особенно Канта и Гегеля, наследия Маркса, работ Г. Лукача, Э. Блоха и др., концепций Конта, Дильтея, Ницше, Фрейда да и многих других авторов читатель сможет найти в таких лучших (по моему мнению) книгах Хабермаса 60-х годов, как «Познание и интерес» (Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. Main, 1968), «Техника и наука как идеология» (Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt a. Main, 1968).

Вышедшая в самом начале 60-х книга Ю. Хабермаса «Структурное изменение общественности» (Strukturwandel der Öffentlichkeit. Gmbh., Luchterhand, 1962), одна из самых значительных, не устаревших и до сего дня книг философа, развертывала несколько иной мир дискурса: Хабермас вводил читателя не только в традиционные проблемы социальной философии (особенно философии права и политики), но также в мир идей социологии.

Но тот, кто решит, что прошедший блестящую философскую (в том числе историко-философскую) и социологическую выучку Ю. Хабермас использовал

свою удивительную эрудицию, чтобы «печь» одну за другой пухлые книжки, тот серьезно ошибется. Потому-то его книги и выделились на фоне богатейшей и высококвалифицированной западной литературы по истории мысли, потому-то они, будучи изданными первый раз, затем каждый год, и не по одному разу и не одним издательством, переиздаются (так, «Структурное изменение общественности» только западно-германское издательство «Херман Лухтерханд» в 1984 г. перепечатало в 15-й раз), что актуализация истории мысли была в них средством самостоятельного теоретического, концептуального подхода к злободневнейшим социально-философским проблемам.

А еще и потому, что философ нашел оригинальный ракурс анализа насущной социально-философской проблематики. Какой проблематики? И какой ракурс? Вопросы очень непростые, но попытаться ответить на них весьма важно—тогда мы, возможно, подберем ключ к текстам и лекциям Ю. Хабермаса.

Понятие и концепция «общественности» (*Öffentlichkeit*)

*«Общественность», ее рождение и развитие в
гражданском обществе*

Я предлагаю подойти к ответу на поставленные вопросы через понятие «*Öffentlichkeit*», вокруг которого с начала 60-х годов и до последнего времени организуется важнейшая для социально-философской концепции Хабермаса исследовательская сфера. В московских лекциях оно используется весьма активно. Представляет трудность уже и перевод на русский язык этого понятия, весьма многогранного по своему содержанию. Продумав различные варианты, мы решили «*Öffentlichkeit*» переводить как «общест-

венность», а то же слово во множественном числе—исходя из контекстуального его употребления, обычно в сочетаниях типа *die (autonome) Offentlichkeiten*—переводить как «(автономные) образования (соответственно объединения, группы) общности». Однако, работая над текстами Хабермаса, читатель должен постоянно иметь в виду сложное и специфическое, непередаваемое одним словом содержание этого емкого понятия. Что же такое «общественность» (*Offentlichkeit*) в трактовке Хабермаса? И почему это понятие он считает столь важным? В чем его особое значение для осмысления социальной жизни современного человечества?

Вслед за Хабермасом отвечая на эти вопросы, мы прикасаемся к сокровенной проблематике его теории общества и одновременно специфическим методам его исследовательской мысли. «Способ работы в данном исследовании,—пояснял Ю. Хабермас,—обусловлен трудностями самого его предмета. Его комплексность—вот что в первую очередь заставляет отказаться от того, чтобы предписывать себе специфические способы исследования какой-либо одной специальной дисциплины. Категория «общественность» должна, напротив, быть обнаружена в том широком поле, которому традиционная политика некогда позволяла определять свой подход; внутри границ всяких отдельно взятых общественных дисциплин предмет этот теряется» (*Habermas J. Strukturwandel der Offentlichkeit. GmbH., 1984. S. 7*—далее при цитировании указываются только страницы). Итак, комплексность подхода—первое требование. К разговорам о комплексности философского и социального исследования мы привыкли. Но ведь частенько за ними нет ничего, кроме мешанины различных знаний и фактов, которые иные авторы «комплексно» используют, преспокойно оставаясь, как и прежде, на собственной делянке в какой-либо отдельной социальной дисциплине. Хабермас же подразуме-

вает под комплексностью нечто иное: ни один вид интегрируемого материала—обрабатываются исторические, социологические, экономические, правовые, политологические, историко-философские, историко-социологические, гносеологические и логические знания—не должен быть господствующим. Исследование должно переместиться в какую-то иную, именно комплексную сферу работы, вернее, оно должно «открывать» эту сферу и ее категории в самом исследовательском процессе. Чтобы понять, что же имеет в виду Хабермас, нам нужно подробнее проанализировать ход его мысли.

Уже для того, чтобы вычленить «общественность» как предмет исследования и как уточненное понятие, Хабермас осуществляет очень любопытный и, на мой взгляд, плодотворный синтез исторического, историко-философского, экономического, социологического подходов. Хабермас отправляется от (исторически возникших) полярности и взаимодействия «частной» и «общественной» жизни, которые формируются в глубокой древности и через существенные модификации, в особом виде, доходят до наших дней. «Речь идет,—пишет Хабермас,—о категориях греческого происхождения, которые пришли к нам через римскую традицию. В развитом греческом городе-государстве сама сфера полиса, которая является общей для свободных граждан (*koine*), строго отделяется от сферы частного (*oikos*), которая есть принадлежность каждого отдельного человека (*idia*). Общественная жизнь (*bios politicos*) разыгрывается на рыночной площади, *agoré*, но она не ограничена локально: общественность конституируется в обсуждении, беседе (*lexis*), которая принимает совещательную форму и форму суда, а также совместного действия (*praxis*)...» (S. 13).

Итак, общественная, социальная жизнь (*gesellschaftliches Leben*) как таковая на первом этапе анализа берется у Хабермаса в свете противополож-

ности: частное—общественное (öffentliche). На втором этапе, никак не забывая о целостном социально-историческом развитии и полярности частного—общественного, Ю. Хабермас именно общественное в более специфическом смысле (öffentliche) делает относительно самостоятельным предметом анализа.

Эллинистическая модель «общественности» не случайно становится трамплином для перемещения анализа одновременно и в более узкую сферу, чем социальное, общественное (gesellschaftliche) как таковое, и в более сложную, комплексную область, чем та, в рамках которой феномены, обозначаемые понятием «общественность», до сих пор изучались. В чем Хабермас видит значимость упомянутой эллинистической модели? «Не общественные формации, которые лежат в ее основе,—пишет он,—а сам идеологический образец непрерывно сохранялся, в своей духовно-идеологической форме, на протяжении столетий» (S. 16).

Вот почему Ю. Хабермас следующим образом—пока предварительно—характеризует «общественность» (Öffentlichkeit): это те феномены в жизни общества, человека и те срезы социального, которые сформировались еще в Древней Греции и затем, исторически видоизменяясь, сохранились в качестве идейных образцов, а также совокупности духовно-исторических структур человеческой цивилизации.

Суть их—в открытости (от нем. offen—открывать), совместности жизнедеятельности людей (в противоположность относительной закрытости, обособленности частной жизни). Их предназначение—постоянно способствовать установлению широких, многомерных связей коммуникации (коммуникативности), по отношению к которым политические связи есть одна, хотя и очень важная, разновидность. Формы «общественности» исторически изменчивы: рамки и структуры коммуникативности, совместности, открытости непрерывно меняются—как «в себе»,

так и в их отношении к другим сферам общества как такового, например, в отношении к частной сфере. То, что по-немецки обозначается прилагательным «открытый» (offen), по-английски словом «проницаемый» (transparent), в русском языке лучше всего передается столь распространенными у нас именно сегодня словами «гласный», «гласность», которые, однако, достаточно давно фигурировали в отечественном социально-философском и политическом лексиконе.

Ю. Хабермас специально не изучает вопрос об истоках и становлении эллинистической парадигмы, данность которой столь важна для него, что образует почти аксиоматический отправной пункт анализа. А вот ее историческая изменчивость в дальнейшем развитии общества—момент особенно важный, хотя применительно к длительным эпохам истории осмысливаемый, описываемый чрезвычайно кратко. Когда мы читаем первые главы работы «Структурное изменение общественности», перед нами, как в ускоренной съемке, пробегает средневековье, история которого интересует Хабермаса с точки зрения той господствующей формы «общественности», которую он (вслед за рядом исследователей) именуется «репрезентативной общественностью». Европейское средневековье, сохраняя полярность частного—общественного, заданную античной моделью, все же существенно меняет и содержательное наполнение каждой из противоположностей, и характер их взаимодействия, взаимопроникновения.

Согласно схеме Ю. Хабермаса, отличие античности—сосредоточение господства исключительно в домашне-частной сфере: ойко-деспот властвует над рабами, слугами, женщинами; сфера же общественности—это деятельность свободных граждан в политической сфере, на агоре, поскольку она есть символ свободных взаимодействий свободных людей. Я не могу принять целиком эту часть схемы Хабермаса.

Сфера *oikos*, несмотря на справедливость отдельных прилагаемых к ней характеристик Хабермаса, в реальной истории более противоречива, ибо там находилось место не только подчиненному, но и свободно-состязательному труду, а он-то и был основанием древнегреческой цивилизации. С другой стороны, и сферы «общественности», совместности (*koine*) не есть (причем и в толковании самих греков) только «сфера свободы и стабильности», как утверждает Хабермас (S. 16). Греческие философы, например Платон и Аристотель, высоко чтили деятельность в сфере «общественности», но противоположность господства—рабства и свободы они, насколько мне известно, не отождествляли с раздвоением *oikos—koine*.

В условиях средневековья дело, согласно схеме Хабермаса, существенным образом меняется. Господство выходит за пределы дома, семьи (хотя там оно тоже сохраняется), перемещаясь главным образом в сферу феодального владения, господства сюзеренов над их вассалами—по всей феодальной цепочке. В результате происходит, согласно Хабермасу, если не полное размывание частного, то его тесное объединение с общественным, что довольно ярко высвечивается в «репрезентативном типе общественности». Эта отработанная на протяжении веков форма коммуникации, в том числе и в сфере политики, включая в себя ряд особенностей—начиная от социально-экономических предпосылок (постоянная демонстрация, репрезентация сквозной иерархии собственности на землю и частичной собственности на людей) и кончая ритуалами, речами, обсуждениями, церемониями, праздниками, одеждой, жестами, символами, всем строем поведения. Опираясь на работы Г. Г. Гадамера, Й. Хойзинги, А. Демпфа, А. Хаузера, Р. Алевина и др., Ю. Хабермас кратко и выразительно обрисовывает этот специфический тип «общественности», который, надо отметить, не полностью исчез с исторической сцены и сегодня: если сохраняются или возрож-

даются какие-то из его корней, например авторитарная система собственности и власти, то возрождаются и многие ее специфические ритуально-догматические атрибуты.

На заре Нового времени—эпохи, которую Хабермас, следуя установившейся западной терминологии, обозначает с помощью прилагательного *modern*^{*}, тоже играющего ключевую роль в его теории,—«репрезентативная общественность» отходит на задний план. Формируется новый тип «общественности». Этот новый тип «общественности» особо привлекает интерес Ю. Хабермаса.

После исторических введений (которые в его комплексном исследовании выполняют не внешнюю, а глубоко содержательную роль первоначального вычленения сферы исследования и «вступления» исходных понятий) философ получает в свое распоряжение также и более конкретный предмет анализа. Книга «Структурное изменение общественности» имеет подзаголовок: «Исследование одной из категорий гражданского общества». Ибо категории частного и общественного, согласно Хабермасу, «впервые приоб-

* Перевод его на русский язык также представляет определенные трудности. Словосочетания «*die moderne Gesellschaft*», «*die moderne Ökonomie*» обычно переводятся у нас как «современное общество», «современная экономика»—и читатель представляет себе нечто именно нам современное, сегодняшнее (для чего, кстати, в немецком языке есть специальные слова, например *gegenwärtige*, *zeitgenössische*). Но ведь в выражениях со словом «*modern*» в исторических и философских сочинениях имеется в виду длительная эпоха развития, начинающаяся на переломе от позднего Возрождения к Новому времени, в XVI—XVII вв., и продолжающаяся еще сегодня. А вот уже во второй половине XX в. обозначается следующий перелом, свидетелями и участниками которого мы, собственно, и являемся: *die Moderne* переходит в *die Postmoderne*. Более подробно по этому вопросу см.: *Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. Main, 1988. В этой книге оба понятия уточняются в интереснейшем и остром дискурсе-споре с концепциями Гегеля и гегельянцев, Ницше, Хоркхаймера—Адорно, Хайдеггера, Фуко, Деррида, Касторадиса, Лумана и др.

ретают действенное, основанное на правовой технике применение вместе с возникновением государства эпохи модерн (*des modernen Staates*) и вот этой, от государства независимой, сферы гражданского общества (*Gessellschaft*)» (S. 16—17).

Прежде всего вопреки и в противовес затушевыванию (хотя вовсе не полному исчезновению) частного перед лицом «репрезентативной общественности» средневековья появляются новые способы обособления частной жизни, частного интереса, самостоятельной (не зависящей от более высокого сюзерена) частной собственности. Постепенно вырабатываются и внедряются в практику установления, а также формируются действенные идейные формы, с помощью которых сфера частного защищает свою неприкосновенность. Далее, само обособление частного идет по линии его противопоставления официальной—государственной, чиновно-должностной—«общественности». «В немецком языке, — пишет Ю. Хабермас, — слово “частный” (*privat*), образованное от латинского *privatus*, впервые начинает применяться с середины XVI в. — и именно в том значении, в каком употребляют английское “private”, французское “privé”» (S. 24). Буквальное первоначальное значение в этих трех языках слова «частное» («приватное») — находящееся вне сферы общественной, официальной службы и политики (*ohne öffentliches Amt; not holding public office or official position; sans emplois, que l'engage dans les affaires politiques*—эти выражения, с помощью которых разъясняется слово «частное», взяты Ю. Хабермасом из старых немецких, английских, французских словарей). Здесь история языка, которая в комплексном исследовании Хабермаса по праву играет заметную роль, высвечивает предназначение, содержание сферы частного в гражданском обществе.

Итак, частное «означает исключение сферы действия государственного аппарата» (S. 24). А «общественное» — как *öffentlich*? В ту переходную пору, о ко-

торой идет речь, «общественность», если она и существует, мыслится как простой придаток наличного (в основном абсолютистского) государства. «Публика (das Publikum, the public, le public) в противоположность «частному делу» есть «общественная (öffentliche) власть». Государственный служащий—это общественная персона (public person, personnes publique); ему отведена общественная должность; его должностные занятия мыслятся как общественные. Общественными называются должностные дела (public office, service public), общественными именуется здания и резиденции верхушки власти. На другом полюсе—частные люди, частные служащие, частные гешефты и частные дома... Вершина власти противостояла отъединенным от нее верноподданным; считалось, что первая служила общественному благу, а вторые—своим частным нуждам» (S. 24).

Итак, одна из первоначальных форм противопоставления на глазах крепнущей сферы частного сфере общественного на заре Нового времени (эпохи модерн) сложилась так, что обновляющиеся административно-государственные целостности пытались узурпировать сферу общественного как таковую и сделать официальное, чиновничье, административное самим воплощением общественного—общего блага, общей воли и т.д. Такие узурпирующие попытки государства и его аппарата вовсе не остались в прошлой истории. Мы с вами очень хорошо знаем, как примерно то же случалось в сравнительно недавней истории нашей страны, хотя по строгому историческому, цивилизационному счету таковые претензии власти можно считать консервативными, ретроградными.

Гражданское общество начинает зарождаться в ряде стран Европы в XVII в.; процесс его бурного развития приходится там на XVIII—XIX столетия. Итак, теперь более конкретно выделяется одна из парадигм «общественности гражданского общества»,

которую Хабермас вычленяет, интересуясь именно «структурой и функциями *либеральной* модели общественности и гражданского общества в ее возникновении и изменении» (S. 8).

Я хотела бы высказать свое мнение о том, почему Ю. Хабермас, нигде не упуская из виду другую противоположность—сферу частного, все же концентрирует исследование именно на «общественности». В наших отечественных условиях, когда повсюду и всегда так акцентировалось «общественное», когда довлела себе особая, еще требующая своего исследования, во многом чудовищная форма «общественности», «общественного», агрессивно и репрессивно подавлявшая все частное, индивидуальное, особое,—в наших условиях первейший сегодня шаг, естественный и необходимый, должен, видимо, состоять в реабилитации, защите прав и идейном обеспечении частной жизни, частного интереса (определенных форм), частной собственности. Т. е. в том, что развитые западные и восточные типы современной цивилизации давно сделали своим достоянием—пусть при их оценке мы должны одновременно учитывать и внутренние противоречия, нестабильность, исторические модификации и возможности усовершенствования сферы частного. Хабермас потому значительно меньше уделяет внимания сфере частного, что он, во-первых, исходит из ее устойчивого существования и довольно прочной (в капиталистических странах Запада и Востока) защищенности. А во-вторых,—несомненно, под влиянием К. Маркса и устремлений собственной критической теории общества—он глубоко критически оценивает те формы частных собственности и интереса, которые в истории возникали параллельно со становлением гражданского общества: капиталистическую собственность, да и вообще капиталистические формы производства и обмена. Ю. Хабермас—один из наиболее умных, глубоких критиков капитализма. (Вот почему, в частности, сложившаяся у нас манера повествовать о Хабермase

в рамках курсов и книг под общей шапкой «Критика современной буржуазной философии» противоречит стилю философии и идейным устремлениям этого философа*.)

Ю. Хабермас посвятил свои лучшие книги проблемам «общественности», коммуникации тоже совсем не случайно—я полагаю, потому, что преобразованию этих феноменов социальности он придает первостепенное значение: именно в них, в их новых, подвижных структурах он мыслит обрести противовес и возможной иррациональности частного интереса, и диктаторским устремлением административной власти, и окостенению, порой выхолащиванию демократических форм. Сейчас, когда в нашей стране делает первые шаги процесс демократизации, с большим интересом воспринимается жесткая критика, обращаемая Ю. Хабермасом в адрес того социального явления, которое он ненавидит с юношеских лет: речь идет о государственной власти, тяготеющей к авторитаризму, а порой перерастающей в тоталитаризм. Понятно, что главным противоядием против такой власти Ю. Хабермас, как и многие другие теоретики, считает демократию, притом он отдает предпочтение «либеральной», а не «плебейской», популистской (S. 8) демократической модели. Но для Хабермаса такого общего решения проблемы далеко не достаточно. Ибо он критически относится и к наличным (в том числе либеральным) формам демократии. Каковы противоречивые возможности, структуры, которые имеются внутри самой демократической «общественности», как нелегко развиваются, сохраняются ее самые живые, продуктивные формы и как может быть облегчено их внедрение в практику—вот животрепещущие вопросы упомянутой книги «Структурное изменение общественности» и вышедшей в начале 80-х

* Я сама, каюсь, хотя бы внешне отдала дань этой манере, когда раз-другой использовала клише «современная буржуазная философия» в контексте анализа философии Ю. Хабермаса.

годов двухтомной работы «Теория коммуникативного действия».

Одно из самых существенных исторических изменений, наступающих на заре Нового времени, Ю. Хабермас видит в своего рода цепной реакции мыслей, ориентаций, действий, поступков, которая возникает благодаря следующему новому процессу. Вместо средневековой сословно-корпоративной, представительской власти, стремившейся олицетворять все «общественное», на историческую сцену выступают частные люди, которые до поры до времени не располагают возможностями господствовать, но, в своем объединении образуя «публику», постепенно начинают осуществлять контроль за властью и выдвигают задачи ее существенного преобразования. «Общественность» начинает вклиниваться в поле напряженных отношений между государством и конкретными индивидами. Этой новой «общественности» нужны свои пристанища, где люди свободнее выражали бы свои мысли и изливали свои эмоции. Она и нашла себе опору, порождая или используя тогда еще маргинальные формы: клубы, театры, прессу, другие «образования» (*Gebilden*) культуры. Те сферы деятельности, которые испокон веков были вовлечены в жизнь общества—литература, искусство, а в них особенно то, что тяготело к речам, риторике, аргументации, дискуссиям,—также проникаются функциями новой «общественности».

В результате, как показывает Хабермас, «общественность гражданского общества» как бы располагается в качестве звена опосредования между частной сферой гражданского общества (сферой, где разворачивается необобществленная деятельность индивидов по производству и обмену товаров, куда также включается жизнь отдельной семьи) и сферой общественно-официальной власти (в первые столетия Нового времени это государственный аппарат, в том числе карательный, в единстве с монархическо-дворянской властью). Итак, для гражданского общества

фундаментальными становятся разделения прежде всего между частным и общественным, а также между обществом и государством. Но это значит, что внутри общественной—не-частной—сферы также намечаются важные размежевания и противостояния. «Общественной власти», прежде всего власти государства, противостоит «общественность», непосредственно не вовлеченная в исполнение властных функций. Вот эту точку роста—где рождается свободная, неофициальная, критическая «общественность»—Хабермас анализирует особенно внимательно. В превосходных комплексных (одновременно исторических, лингвистических, социологических и т. д.) экскурсах Ю. Хабермас показывает, как именно в Европе XVII—XVIII вв. жили, действовали люди, которым суждено было стать выразителями социально-критических идей, приобретавших огромный резонанс. Вовсе не безынтересно, например, понять, почему парижские отели, кафе, салоны, «открытые» для дискуссий частные дома, а не королевские дворы стали центрами притяжения новой «общественности», как вообще утрачивалось значение двора и возрастала роль города. А в городах, по существу, каждое место встречи людей становилось и местом дискурса. «Почти ни один из великих писателей XVIII в. не обошелся без того, чтобы сначала высказать свои существенные мысли в таких дискурсах, представив их для дискуссии в докладах перед академиями, либо прежде всего в салонах. Салоны имели монополию публикации; всякий новый опус, включая музыкальный, должен был перво-наперво получить на этих форумах свою легитимацию» (S. 49).

В каждой стране соответственно уже сложившимся и возможным социальным формам новая «общественность» искала особые пути выражения своих идей и интересов. В Германии, например, кафе, салоны играли меньшую роль, чем во Франции и Англии. Но им на помощь приходили академии, другие вновь уч-

реждаемые общества, объединения публики, в том числе тайные, которые должны были становиться таковыми в значительной степени из-за более жесткого государственного надзора.

Очень интересно прослеживается у Ю. Хабермаса движение новых идей из сферы передовой критической культуры к читателю, слушателю. В наших представлениях такие, например, понятия, как «читающая публика XVII или XVIII века», скорее всего, неопределенные, расплывчатые. Ю. Хабермас, опираясь, как всегда, на огромный массив исторических изысканий, делает подобные понятия содержательно насыщенными, конкретными (S. 54 и далее). К «переходным» столетиям относится также постепенное превращение театров именно в публичные—открытые и доступные для публики. С музеями это происходит, как известно, несколько позже, к концу XVIII в., под влиянием культурной революции как части французской революции. С точки зрения становления «общественности» очень ярко и оригинально рассмотрена история возникавшей свободной прессы, критической публицистики.

В плане истории становления европейской политической культуры интересны и те главы книги Ю. Хабермаса, где редко у нас используемый конкретный исторический материал удачно применяется для анализа событий и форм, благодаря которым становится слышным глас «общественности», т. е. пробивает себе дорогу, утверждается гласность как форма социальной жизни. Речь идет о «модели английского развития» (часть III, § 8)—о формировании новой практики деятельности английского парламента, о создании прессы нового типа (пример—издание «Review» Д. Дефо или «Examiner» Дж. Свифтом), о парламентской оппозиции XVIII в. и роли социально-критической литературы, о разветвленности и сложности формировавшихся в XVII—XIX вв. политических процедур, благодаря которым внутри государст-

венно-политической сферы и вне ее возникали возможности довольно широких социально-политических коммуникаций в центре и на местах.

Хабермас обсуждает и континентальные варианты, особенно французский и немецкий. Естественно, что во французском опыте формирования «общественности» в центр ставится период Великой французской революции. «Революция за одну ночь создала, правда в менее устойчивой форме, то, для чего в Англии понадобилось основательное развитие на протяжении целого столетия: для политически рассуждающей публики были сформированы ранее отсутствовавшие институты. Возникают клубные партии, из которых рекрутируются фракции парламента; возникает политическая ежедневная пресса. И уже Генеральные штаты пролагают путь для урегулирования интересов (*Verhandlungen*) общественности. С августа издается ежедневная «*Journal des Débattes et des Décrets*» («Газета дебатов и декретов») для публикации парламентских сообщений. По меньшей мере столь же важным, как фактическая институционализация политической общественности, становится ее юридическое нормирование; революционный процесс одновременно интерпретируется и дефинируется на языке конституции и права; возможно, именно поэтому на континенте общественность гражданского общества столь четко осознала свои функции—все равно, фактические или возможные. Во Франции в более точной терминологической форме, чем в тогдашней Англии, очерчивается самосознание. Политические функции общественности—в форме кодификации, осуществленной революционной французской конституцией,—скоро становятся паролем, который распространяется по Европе» (S. 90—91). Если сравнить эти и подобные, относящиеся к 60-м годам, хабермасовские оценки французской революции, ее воздействия на историю, с теми оценками, которые даны в одной из московских лекций, то наря-

ду с преимуществом идей можно обнаружить и некоторое изменение: оно, пожалуй, состоит в более сдержанном, более критичном отношении к революции.

К своей «общественности» пробивалась, хотя и медленно, также и Германия. Немцы стали учреждать общества читателей: они собирались в специальных помещениях, чтобы вместе читать, обсуждать газеты и журналы, особенно критические. Не случайно властители раздробленной Германии, немецкие князья, стали преследовать наиболее популярных публицистов, почувствовав критическую силу «общественности», формирующейся вокруг смелого слова (S. 90—94).

Все эти кратко обрисованные процессы фактического возникновения, институционализации, легитимации «общественности» (т.е. оправдания ее существования, в том числе и благодаря законам) Ю. Хабермас ставит в связь с более широкой панорамой развития гражданского общества: с обновлением государства, государственной власти, а также с развертыванием «либерализованного рынка».

Так в Европе, в том числе и в России, совершается очень важный процесс: через все сферы культурно-творческой жизни, через «узлы» коммуникаций людей (во многом через литературу, театр, философию) проходит социально-критическое, политическое измерение, достигающее сферы политики в собственном смысле. «Измерение», это я сознаю, сухое, академическое слово. На деле речь идет о своего рода кровеносной и нервной системе мира человеческой жизни (гуссерлевское *Lebenswelt*, «жизненный мир», стало почти общеупотребительным в подобном контексте), которая проходит через культуру как через свои мозг и сердце, а затем вплетается и в государственно-политическую сферу. И конечно, речь идет не только о критической, передовой, как мы привыкли говорить, культуре и философии. Равным образом коммуни-

кативное измерение, идущее через апологетическую консервативную культуру, тоже добирается до политики. Профессиональные политики порой бывают достаточно прозорливы, чтобы приближать к себе, приручать и использовать сколько-нибудь влиятельную творческую интеллигенцию (S. 70—71).

Впрочем, при всей существенности различий между критиками и апологетами Хабермас обнаруживает в их объективном положении слоя «литературной общественности» (в широком значении этого слова) следующую особенность: они зависимы от той почвы, которая породила в их жизнедеятельности относительно новую функцию политического опосредования, — зависимы именно от частной сферы. Формулируя запросы и заботы «частных людей», интеллигенция, владеющая культурой слова, полагает, что выражает интересы частного лица как человека, т. е. выражает общегуманистические интересы. Но, согласно Хабермасу, осознанно или неосознанно происходит следующее: «Развивающаяся общественность гражданского общества основывается на ложном отождествлении в частных людях, которые и образуют публику, их ролей собственников и просто людей» (S. 74).

В этом пункте очень важно снова возвратиться вслед за Хабермасом к сфере частного.

Отождествление просто человека и частного собственника Ю. Хабермас считает иллюзией. Но у последней, по его мнению, есть немалые основания: «общественность», создавая новые структуры гражданского общества, противостоящие посягательствам государства, деспотизма, абсолютизма, авторитаризма на права индивида, вполне естественно выдвигает на первый план такие общезначимые, гуманистические мотивы, интересы, ценности, как немеркантильное, высоко духовное, нравственное поведение, как самосознание, самоопределение, свобода и достоинство отдельной личности. В философии они становятся

своего рода индикаторами и элементами человеческой сущности. Вместе с тем зависимость «общественности», ее идеологии от интереса частного собственника проглядывает, как полагает Хабермас, в том, что даже в фундаментальных социально-философских формулах, определяющих сущность, права человека,—например, у Локка—сразу, как бы «на одном дыхании» объединяются свобода человека, неприкосновенность его личности и сохранность его собственности, причем все это подводится именно под главный общий символ «собственности» (*Eigentum*). Наблюдение совершенно верное. Согласно Локку и другим мыслителям Нового времени, отдельному частному человеку должны принадлежать *в качестве его неотчуждаемой собственности* и жизнь, и свободное волеизъявление, и мысли, устремления, и владение, имущество (*estate*).

Но вот как оценить этот теоретический подход, объединяющий свободу и частную собственность? Вопрос весьма непростой. Быть может, он один из самых коренных в социальной философии наших дней—и от него тянутся нити к животрепещущим жизненным проблемам. Чрезвычайно важен он и для современного социально-политического опыта нашей страны: полагаю, что затормаживание необходимейших практических решений и мер по разрешению создавшегося кризиса обусловлено живучестью и влиянием ряда идей социальной мысли, глубоко проникших и в отечественное общественное сознание.

В XIX—XX вв. возникла и укрепилась—под несомненным и решающим влиянием Маркса— традиция только критического отношения ко всем формам частного интереса и частной собственности. А также традиция, основанная на том, что за общечеловеческой, гуманистической формой принципов и ценностей считалось необходимым обязательно вскрывать частный интерес, интерес собственника (социология познания в этой своей части выступала как социо-

логическое распознавание или даже «разоблачение» классово-группового частного интереса). Осмысляемые Хабермасом процессы формирования «общественности гражданского (bürgerliche от Bürger—гражданин) общества» по времени совпадают с рождением капиталистической формации. Хабермас приходит к выводу, что и в структурах «общественности» Нового времени, как во многих других социальных, духовных, нравственных структурах эпохи, нередко воплощается—то более четко, то более завуалированно—именно буржуазный частнособственнический интерес. И термин «bürgerlich» у Хабермаса—опять-таки как у Маркса и ряда других авторов—употребляется то в смысле «гражданский», то в смысле «буржуазный», «капиталистический» (причем о переходе от одного оттенка значения к другому подчас приходится догадываться исходя из контекста), то сразу в обоих смыслах.

Вот в этом пункте у меня есть серьезные сомнения относительно некоторых толкований сложившейся марксистской традиции, и в частности той трактовки, которую предлагает Ю. Хабермас. Хочу быть понятой правильно: я отнюдь не отрицаю существования буржуазного частнособственнического интереса и его идейных, в том числе философских, выражений, реминисценций, которые действительно воплощаются не только и даже не столько в откровенно апологетической идеологии, сколько в довольно общих, иногда предельно общих рассуждениях о правах и свободах человека. Правда, в нашей стране, где разоблачение капитализма и буржуазной идеологии по большей части было делом людей, далеких от потребностей грамотного и объективного анализа, возникло недоверие даже и к попыткам аргументированно и доказательно раскрывать связь тех или иных политических структур, духовных продуктов, процессов общественного сознания именно с буржуазным частнособственническим интересом. А как раз такой гра-

мотный объективный анализ буржуазной обусловленности идей и действий не перестает осуществлять. Хабермас, причем независимо от меняющейся социально-политической конъюнктуры: он делал это и в первой половине высококонъюнктурных для капитализма 60-х годов, и во второй их половине, и в начале 70-х, когда развернулись антикапиталистические движения протеста; продолжал он свое дело и после, в 70-х и 80-х годах, когда капитализм вновь существенно укрепил и расширил свои позиции.

Тем, кто тяготеет к подобному анализу, есть чему поучиться у Хабермаса. Он превосходно знает и замечательно использует историческую фактуру; что же касается современности, то связь именно между буржуазным интересом, вообще частным интересом и политическими, духовными, нравственными процессами знакома ему не понаслышке, а изнутри. Он живет в ФРГ, одном из самых динамичных государств Запада, и входит во все существенные подробности его социально-политического развития. Ю. Хабермаса отличают политическая интуиция, бескомпромиссные демократические устремления. Он к тому же опирается на огромный фактический материал социального наблюдения. Вот почему проникновение буржуазного частнособственнического интереса в те или иные институты, структуры, движения, идеи, социальные проекты, концепции; настроения, формы культуры философ обнаруживает с редкими пронизательностью и настойчивостью.

Вместе с тем Хабермас уделяет гораздо меньше внимания конструктивным, продуктивным возможностям сферы частного: частной жизни, частного интереса и частной собственности. Здесь, как мне кажется, возможен диалог с Хабермасом и с представляемой им традицией социально-философской мысли. Однако, чтобы вести его серьезно, необходимо и уточнение перечисленных понятий, и развертывание сложной аргументации, и—что особенно относится к

нашим отечественным условиям—преодоление стойких стереотипов, еще существующих у нас идейных запретов. Вот почему, лишь обозначая тему этого возможного и чрезвычайно актуального диалога, но не располагая возможностью вести его в рамках данной статьи, я надеюсь на то, что такая возможность представится в ближайшем будущем.

Актуальное значение понятия и концепции «общественности» (Öffentlichkeit)

Для реального сдерживания негативных влияний частных интересов и авторитаристско-тоталитарных поползновений государственной власти были созданы в разных странах мира цивилизационные структуры демократии. И в их числе структуры «гражданского общества», т.е. негосударственных общественных объединений, среди которых, как уже говорилось, Хабермас выделяет неформальные, неофициальные, диалектически подвижные структуры «общественности».

Освоить теоретически и практически проблему гражданского общества, в частности «общественности», нам особенно важно сейчас, в переживаемый период. Среди тяжелейшего наследия тоталитаризма—почти полное разрушение начавших возникать в России структур гражданского общества и недопущение новых структур «общественности». Ныне и то и другое спонтанно формируются у нас на глазах, хотя, конечно, процесс этот не может не быть чрезвычайно сложным, болезненным.

Спонтанность, по Хабермасу, есть принцип возникновения и жизнедеятельности «общественности»; потому он в московских лекциях сделал такой акцент на свободном формировании, текучести, динамике возникновения и изменения мнений, суждений, воли «общественности». Для отечественной ситуации это

тоже моменты чрезвычайно важные, актуальные: быть может, нашей стране и предстоит стать своего рода лабораторией нового формирования и «изменения структур общественности». Почему я и думаю, что было бы очень важно быстрее перевести и издать работы Хабермаса на рассматриваемую здесь тему. И еще, пожалуй, интересоваться его суждениями о происходящих в нашей стране процессах независимо от того, будут ли они нам приятны или нет (публикуемые в этой книге интервью—первый шаг на этом пути).

В произведениях Хабермаса постоянно имеются в виду и анализируются основные опасности, угрожающие спонтанному процессу формирования самоопределения свободной «общественности». Это, во-первых, проникновение в ее структуры и процессы эгоистических, деструктивных индивидуальных и групповых интересов. И разве не видим мы сегодня у нас примеры использования рождающихся структур «общественности» индивидами или группами, стремящимися к личной власти? Во-вторых, «общественности» угрожают власть бюрократического государства и стремление его тут же прибрать к рукам, использовать себе на благо прежде спонтанные процессы. В-третьих, внутреннюю опасность представляет и сама спонтанность: она грозит выродиться в рыхлость, амбивалентность соответствующих социальных сил и движений. Поэтому Хабермас и ведет речь о способности «общественности» (*Offentlichkeit*) создавать свои автономные объединения, формирования (*Offentlichkeiten*), действующие организованно, сплоченно, цивилизованно, политически грамотно. Но на этом пути «организации спонтанного» возникает еще одна опасность. Это, в-четвертых, угроза окостенения, бюрократизирования прежде текучего, подвижного процесса: опасность того же субъективного индивидуального и группового интереса, пробивающегося и через спонтанные, свободные структуры «общественности».

Есть и более общая, так сказать, общеисторическая проблема, которую ставит Хабермас. В начале 60-х годов он полагал, что зародившиеся на заре Нового времени и действующие еще сегодня «структуры общественности гражданского общества» находятся в состоянии упадка, распада. Причины? Именно в том, о чем уже шла речь: государство и общество, по мнению Хабермаса, все более тенденциозно посягают на якобы свободную частную сферу, ограничивают, разрушают ее постулируемую неприкосновенность. Хотя «структуры общественности» формируются в противовес интервенции государства, бюрократии, всего официального, последние через многие экономические и политические каналы находят возможность выхолостить спонтанные, свободные, неформальные импульсы «общественности». Такова же, по Хабермасу, тревожная судьба демократии в целом.

Я хорошо помню, как в одной из аспирантских аудиторий, где я в начале 70-х годов рассказывала о хабермасовской концепции «общественности», у какой-то части слушателей возник вопрос: а не напрасной, не тщетной ли была многовековая борьба человечества за эти и подобные демократические структуры, если они столь противоречивы, уязвимы, хрупки? Для самого Хабермаса тут нет сомнений: при всей противоречивости демократии он не видит, не знает, не приемлет иного пути, нежели постоянное совершенствование ее форм. Демократическое чутье и глубокие познания помогают ему, философу-теоретику, в реальной политике распознавать псевдодемократические суррогаты и подделки под «общественность», например подвергать критике любой, в том числе респектабельный по виду, антидемократический консерватизм. И вот еще что обязательно должен иметь в виду читатель: Ю. Хабермас считает постоянную самокритику демократии самым действенным средством ее развития. Наиболее демократические в его понимании формы — свободная «обще-

ственность» и ее объединения— нашли именно в концепции Хабермаса 60-х годов способствующую их обновлению самокритику.

Добавлю, что в 50—60-е годы не только в нашей стране, но и на Западе тематика и проблематика концепции «общественности», идея «интеракции»— взаимодействия людей на пути создания новых форм небюрократической коммуникации—лишь наиболее проницательными людьми оценивались как перспективные. Многим казалось, что Хабермас занимается какими-то экзотическими для социальной теории частностями. Догматический марксизм выносил свой приговор: в теории Маркса Хабермас критикует самое главное—теорию стоимости и обнищания, учение о базисе и надстройке, упрощенное, как он заявляет, представление о связи производительных сил и производственных отношений, но зато выдвигает на первый план и стремится развить далее такие «частности», как учение о превращенных формах сознания, анализ идеологии—словом, элементы социологии познания, исследование проблем общения и критику овеществления социально-коммуникативных связей. А вот сегодня то, что представлялось частным, периферическим, придвинулось к самому центру практических устремлений людей и социальной теории: в разных странах общению, коммуникации, новым формам «общественности» принадлежит возрастающая роль. Они все более прочно утверждаются в разных странах в противовес именно бюрократическим официальным институтам, в борьбе с ними.

Опасения Хабермаса относительно бюрократизации традиционных для Нового времени форм «общественности», конечно, были небезосновательными. Но его предсказание: необходимыми станут постоянные обновления структур «общественности»—сбывается. Впрочем, то было предсказание-призыв. И немалое число демократически настроенных людей в разных странах—особенно, конечно, студенты, представители интеллигенции—призыв Хабермаса услы-

шали и ему последовали. Я вовсе не утверждаю, что широкие неформальные движения 70—80-х годов образовывались потому, что их призывали к жизни Хабермас и близкие к нему мыслители. Я утверждаю лишь то, что для философов-теоретиков, пишущих сложные специальные труды и читающих весьма трудные для восприятия профессиональные лекции (что видно и по московским лекциям Хабермаса), они сумели оказать на совершенствование мирового демократического процесса завидно глубокое влияние.

Теория коммуникативного действия

(80-е годы)

Опубликованная в начале 80-х годов двухтомная работа Ю. Хабермаса «Теория коммуникативного действия» является своего рода продолжением, а еще больше—новым развитием концепции «общественности». Формировалась эта обновленная концепция во второй половине 60-х—70-х годах, впитав в себя идеи, рожденные осмыслением поворотов этого интереснейшего и труднейшего для понимания исторического периода. Актуальность книги в 80-е годы только возросла. Она еще ждет у нас своей объективной, вдумчивой интерпретации. Вряд ли возможно при первоначальных целостных характеристиках столь крупного произведения избежать некоторой описательности.

Какие же цели философ стремился реализовать, представляя концепцию коммуникативного действия?

Прежде всего—и здесь своего рода парадокс—на злободневные социальные проблемы Хабермас ответил еще более сложными, изощренными, я бы сказала, еще более специальными, чем прежде, теоретическими комплексными разработками. Дальше я по-

пробую раскрыть несколько конкретнее специфику проблемного и методологического синтеза новой книги, но для начала, забегаая вперед, отмечу: речь идет о теории, которая объединяет новое понимание деятельности, рациональности, социально-исторической природы (здесь: коммуникативности) деятельности и познания. (Осведомленный читатель легко заметит, что в центре своего исследования Хабермас выдвинул те же проблемы, которые, с одной стороны, разрабатывались в лучших работах наших отечественных философов, психологов, а с другой—оказались заболтанными, затасканными и отчасти дискредитированными из-за огромной массы низкокачественной псевдофилософской продукции.) С помощью нового теоретического синтеза, идущих от немецкой классики и Маркса идей деятельности, рациональности, социальной коммуникативности Хабермас хочет заложить фундамент обновленной критической теории, которая смогла бы еще глубже и основательнее влиять на развитие современного общества, полное тревог и смертельных опасностей. Для развития новой концепции коммуникативного действия и разума Хабермас, как и раньше, мобилизует все сколько-нибудь ценное, что имеется в западном духовном наследии.

К обновленному пониманию разума

Очень важно уяснить (в том числе и для понимания московских лекций, выбора тем для них и их содержания) причины и истоки постоянного, но значительно усилившегося в 80-х годах интереса Ю. Хабермаса к проблеме разума, причем и в ее социально-философском, и особенно социологическом толковании. Хабермас в обсуждаемой двухтомной книге претендует на развертывание широкомасштабной теории общества и строит теорию коммуникативного действия как ее начало, основание.

Одновременно эта теория является своего рода современным критическим вариантом «социологии разума и рационализации», что для Хабермаса определено глубоко продуманными, я бы сказала, выстраданными идеями и устремлениями.

Не являются ли они «фундаменталистскими», оградительными в отношении традиционного рационализма (включающего—в восприятии западного читателя—и концепции философии и социологии XX в., которые в нашей литературе привыкли зачислять по ведомству «иррационализма»)? Подобный упрек Хабермас предвидит и открыто говорит о своем объективном, но и глубоко критическом отношении к традициям рационализма. «С конца 60-х годов западные общества подошли к такому состоянию, при котором наследие западного рационализма уже не имело бесспорного значения. Стабилизация внутренних отношений, которая была достигнута на основе компромиссов, свойственных «социальному государству»* (в особенности впечатляют они, возможно, в ФРГ), была достигнута ценой некоторых социологических и

* Термин «*der Sozialstaat*» (он, кстати, часто встречается и в московских лекциях), который приходится переводить не слишком удачным словосочетанием «социальное государство», означает у Хабермаса и других западных авторов тип современного государства (например, ФРГ, Англия, Австрия, Швеция, Канада), отличающегося следующими особенностями: укреплением и расширением правовых оснований деятельности, проведением в жизнь социальных программ, а вследствие этого повышением уровня жизни, смягчением классовых конфликтов (*Habermas J. Theorie des Kommunikativen Handelns. Frankfurt a. Main. Bd. I. S. 512*. Далее при цитировании указываются том и страница). Вместе с тем «социальное государство» в капиталистических странах не утрачивает, согласно Хабермасу, своей классовой природы. «Более мирное развертывание в социальном государстве (*die sozialstaatliche Pazifizierung*) классовых конфликтов имеет место при условии продолжающегося процесса аккумуляции, капиталистическую природу стимулирующих механизмов которого вмешательство такого государства хотя и замаскировывает, но ни в коей мере не изменяет» (I. S. 512).

культурных издержек; к тому же никогда не исчезающая лабильность в отношениях между сверхдержавами становилась все более явственной для сознания. При теоретической обработке этих феноменов речь заходит о самой субстанции западных традиций и интерпретаций» (I. S. 9—10). И в первую очередь, конечно, о судьбе таких субстанциональных идей, как идеи разума, рационализма.

Хабермаса в его работе больше всего интересуют проблемы возможного «воплощения» разума (или, напротив, анти-разума) в деятельности людей, в их связях, взаимодействиях и объективных жизненных формах. Но при всем интересе Хабермаса к кантовской, гегелевской или гуссерлевской традициям речь у него идет отнюдь не об идеалистическом постулировании разумности истории, действия, сознания, «жизненного мира», а о достаточно определенном социологическом анализе, который позволяет раскрыть, как именно в «структурно-дифференцированном жизненном мире выражается потенциал разума...» (I. S. 10). Итак, рационалистические традиции используются, но они критически переосмысливаются.

В первой из московских лекций Хабермас, например, вполне позитивно использует понятие «практический разум». Но это понятие во многом обновляется, ибо вычленяются и высвечиваются различные ипостаси деятельности, взаимодействий людей, норм и принципов (лекция является примером дифференцированного анализа, стоящего на границе эпистемологии, этики и социологии познания, социологии разума, но это, несомненно, лишь фрагмент, который надо воспринимать в целостном социально-философском и социологическом контексте хабермасовской теории). Практический разум, как и разум в целом, давние философские темы и понятия, что Хабермас признает: «Основная философская тема—это разум. С самых первых шагов философия предпринимает

усилия понять мир в целом, объяснить единство в многообразии явлений с помощью принципов, которые должны быть найдены в разуме... Когда я так говорю, то пользуюсь языком философии Нового времени» (I. S. 15). Однако далее он продолжает: «Но философское предание, поскольку оно внушает мысль о возможности философской картины мира, поставлено под сомнение. Философия сегодня больше не может относить себя к целостности мира, природы, истории, общества в смысле некоего тотализирующего знания. Теоретические суррогаты картины мира развенчиваются не только фактическим прогрессом эмпирических наук, но еще более рефлексивным сознанием, сопровождающим этот прогресс...» (I. S. 15).

Хабермас имеет в виду не только традиционную философию. Анализируя новейшие направления философской мысли, он ставит общий диагноз: «Философия в ее постметафизической, постгегелевской стадии все же устремляется в пункт конвергенции с теорией рациональности» (I. S. 16), ибо она интересуется «условиями рациональности познания» (ibidem) — все равно, идет ли речь о логике науки, теории языка и значения, этике, теории действия, эстетике и т.д. Одновременно философия и в ее классически метафизических, и в постметафизических современных вариантах теряет иллюзию самодостаточности, samozавершенности и тем более способности завершать, увенчивать собой здание науки.

Но Хабермас отнюдь не хочет склонить читателей к выводу о ненужности философии, ее оторванности от науки или о том, что в наше время она сугубо рационалистична. Напротив, первую свою задачу он видит в том, чтобы проложить путь «новой констелляции», новой форме взаимодействия науки и философии. Вторая задача, которую ставит перед собой Хабермас, связана с тем, что, по его словам, «в последние десятилетия радикальная критика разума стала почти что модой» (*Habermas J. Der*

philosophische Diskurs der Moderne. S. 352). Хабермас же стремится противостоять наступлению на разум и науку—и особенно его самым изощренным формам (например, выросшим на французской почве и разобранным в процитированной только что работе «Философский дискурс модерна»). Он твердо держится тезиса о необходимости взаимодействия обновленной философии разума с наукой.

«Новая констелляция» философии и науки интересуется Хабермаса со стороны социально-философского и социологического синтеза, предполагающего, однако, неординарные, многоплановые частные междисциплинарные подсинтезы. Например, при предварительном определении понятия рациональности в книге «Теория коммуникативного действия» своего рода трамплином для разбега мысли становится анализ многообразных учений, объединяемых расширенно понятым термином «теория аргументации». Для определения понятия разума одним из фундаментальных моментов действительно является аргументированность, обоснованность рассуждения. И тут, пожалуй, ничто более или менее интересное относительно аргументации в философии второй половины нашего столетия—в логике, философии языка, логике науки, концепции ценностей— не ускользнуло от внимания Хабермаса. Что самое главное, фрагменты чужих мнений, суждений как бы складываются в некоторое целое, ибо Хабермасу удается экстрагировать из множества книг, статей позитивно важное или, наоборот, заслуживающее дискуссии содержание. Но весь этот специальный экскурс для общих целей работы имеет лишь подготовительное значение. В разбираемой на первых этапах анализа литературе «рациональность», «разум» осмысливаются в плоскости сознания, познания, знания индивидуального субъекта. А Хабермаса, не забудем, интересуется коммуникативное действие и соответственно «разум общения», взаимодействия людей. Начинается син-

тезирование философского (гносеологического, логического) подхода с социально-философским, а их обоих—с социологическим.

По моему мнению, это увлекательное путешествие мысли Хабермаса через домены максимально дифференцированных знаний о разуме, рациональности, через их взаимные переливы, переходы имеет—несмотря на высказанный мыслителем скепсис в отношении рационалистического «философского предания»—самое прямое отношение как раз к творению нового типа философии рационализма, которому именно «социологизация», с одной стороны, а с другой—постоянная верность Хабермаса философским понятиям, философскому ракурсу придают весьма оригинальный облик и обещают, по-видимому, интересные перспективы. Особенно в период, когда на философию, очевидно, возрастает практический спрос (например, у нас на ту же философию демократизации, нового мышления, цивилизационного развития, рационализации и модернизации общественной жизни) и когда философия, говорит ли она на прекрасном или тарабарском языке, увы, быстро ответить на эту потребность оказывается почти неспособной.

Пожалуй, главное в работах Хабермаса—его стремление выявить потенции человеческого разума, проявляющиеся в рационализации и модернизации действий индивидов и общественных групп, в формировании и рациональном совершенствовании того, ради чего, собственно, и создано человеческое общество: взаимодействия (интеракции), общения, т. е. коммуникации людей. А сфера коммуникации, общения людей—семья ли это, группы, гражданское общество, объединения «общественности»—вовсе не изначально «рациональна». Напротив, в ней гнездятся (и тщательно обсуждаются Хабермасом) многочисленные возможности отклонения от рационально-

го, разгула иррационально-злых страстей, эмоций и т. д. В нее могут канализироваться, накапливаться, находить сложноопосредованное, превращенное, в том числе и иррациональное, выражение настроения недовольства, протеста, злобы, раздражения, которые рождены совсем другими (некоммуникационными) явлениями и причинами. Например, недовольство бюрократией, последствиями власти тоталитарного государства, протест против неэффективности дефицитной экономики могут иррационально канализироваться и в без того высокочувствительную к внутренним напряжениям сферу межнациональных коммуникаций и там способствовать рождению глубоких, в том числе кровавых, конфликтов.

Итак, один проблемный срез в книге Хабермаса — теоретическое раскрытие возможностей практического использования внутренних потенций рационализации в социальном развитии, во взаимодействии людей. Эта сторона дела мне представляется наиболее важной. Вопреки мнению, согласно которому современное общество страдает от чрезмерного якобы рационализма, от рассудочности, в частности от засилья технократического, управленческого и т. д. *разума*, — вопреки этому я полагаю, что общество наших дней скорее захлестнуто невыверенными научным разумом проектами, решениями, действиями, что оно скорее страдает от технократических безрассудства и глупости, от противления элементарному здравому смыслу, что им очень часто управляют отнюдь не разум и рассудок, а невежество, раскалившиеся эмоции, несдерживаемые страсти и т. д. Вспомните хотя бы о локальных войнах, непрерывно ведущихся после страшной мировой бойни — о Вьетнаме и Афганистане, о Ливане и других кровавых конфликтах. Где уж тут сетовать на «безраздельную власть разума»? Вот почему я горячо поддерживаю Хабермаса и других

философов, полагающих, что в конце XX в. опять встает отнюдь не решенный в прошлом вопрос о рационализации жизнедеятельности человечества, об изыскании и мобилизации новых рациональных возможностей для сдерживания вражды и конфликтов, которые особенно опасны сегодня, когда человечество неразумно, нерасчетливо, во многом иррационально поставило себя на грань гибели.

И вторая сторона дела, подробно исследованная в книге Хабермаса, — сама коммуникативная деятельность — не менее существенна.

Ступенчатый анализ рационально-коммуникативных аспектов человеческого действия

В отличие от достаточно узкого толкования деятельности, действия, в частности «коммуникативного действия», в ряде философских, социологических, логико-лингвистических учений анализируемая книга очерчивает очень широкую и, как подчеркивает сам Хабермас, все еще открытую исследовательскую перспективу.

К сожалению, я не могу входить в подробности того, как Ю. Хабермас, совершая восхождение по искусно выстроенной лестнице историко-теоретического, а по сути, и теоретико-систематического анализа развивает одно за другим существенные определения коммуникативного действия. На этом пути каждая из разбираемых теорий становится своего рода подпоркой для богато разветвляемой системы характеристик главного предмета — коммуникативного действия, его внутренней разумности.

Я попытаюсь далее очень кратко рассмотреть основные углы зрения, под которыми анализируется материал, и главные характеристики, которые в этом анализе получает коммуникативное действие.

Подзаголовок первого тома—«Рациональность действия и общественное рационализирование».

1. Анализ действия осуществляется, с одной стороны, в его реалистически-рациональном, познавательном (когнитивном) отношении к миру, а с другой—при предположении, что «сообщество ориентируется на мир как существенно постоянный, который познан и познаваем как общий нам с другими...» (это цитата из работы М. Поллнера, последователя феноменолога А. Шютца). Мир действия, общий нам с другими людьми, Хабермас, следуя феноменологической традиции, называет «жизненным миром» (*Lebenswelt*). Так реализм, рациональность познания—мир мы постигаем, познаем, осваиваем в его объективности—с самого начала объединяются в анализе Хабермаса с коммуникативностью действия: это мир общий для нас, мир, осваиваемый «интерсубъективно», т. е. во взаимодействии людей. (Как раз в этой связи анализируется упомянутая ранее проблема аргументации, которая опять-таки демонстрирует и разумность действия, и его коммуникативность: мы строим аргументацию в расчете на общение или в самом общении.) (Раздел I, § 1).

2. В принципе концепция требует глубже прояснить принятое с самого начала понятие «жизненный мир», но Хабермас откладывает это до более поздней ступени анализа. А поначалу разбирается вопрос о становлении тех образов, картин, пониманий мира, которые вычленяются из мифологического подхода к миру как первое рациональное миропонимание. Опираясь на богатейшую литературу (К. Левин-Брюль, Э. Кассирер, Е. Эванс-Причард, К. Леви-Стросс, Б. Малиновский и др.), Хабермас показывает, с каким трудом формируются и усваиваются затем уже вполне привычные понятия «внешнего мира», «внутреннего мира». «В сегодняшнем процессе понимания мы

исходим из тех формальных предположений общности (*Gemeinsamkeitsunterstellungen*), которые необходимы, чтобы мы смогли установить отношение к чему-либо, находящемуся в одном объективном, для всякого наблюдателя идентичном мире, соответственно к чему-либо в нашем разделенном и intersубъективном социальном мире» (I. S. 82). Обсуждаются многообразные аспекты рационально формирующейся картины мира, представления о мире, вплетенного в обычную человеческую жизнь. Исследуются его альтернативы (открытость—замкнутость; односторонность—многосторонность; эгоцентризм—мироцентризм познания и т. д.) (раздел I, § 2).

3. На основе разбора чрезвычайно разнопланового материала—концепции «третьего мира» К. Поппера и его последователей (особенно И. Явви), а также социологических концепций действующего человека (*Aktor*), интеракции, принятия решения, так называемой «социологии коммуникации», «аналитической теории действия» (А. Данто и др.)—подробнейшим образом исследуются различные необходимые элементы действия: движения тела, речь и т. д. Исследуются они в их коммуникативном значении.

При изучении действия с точки зрения отношения действующего человека (*Aktor*) к миру имеются в виду три аспекта:

—телеологическое (стратегическое) действие: действующий человек—объективный мир;

—норморегулирующее действие: действующий человек—социальный и объективный мир;

—драматургическое действие: действующий человек—субъективный и объективный мир (включая и социальные объекты).

Но ни один из аспектов и элементов действия сам по себе еще не дает определения действия. В чем же тогда, согласно Хабермасу, основополагающее отличие человеческого действия? «Действием,—пишет он,—я называю только такие символические выход-

дения вовне (*Äusserungen*), с помощью которых действующее лицо (*Aktor*), как, например, в исследованных прежде телеологическом, норморегулирующем и драматургическом действии, обретает отношение по крайней мере к одному миру (но постоянно *также* к объективному миру). От действия отличаются *движения тела и операции*, которые совершаются *вместе* с действием и являются только *вторичными...*» (I. S. 144). Итак, главное *в человеческом действии* (в чем его отличие просто от движений, операций тела, от произнесения слов и т. д.) — в установлении отношения человека к миру, притом к объективному миру, и одновременно установлении различий между самим действием и миром (объективным миром природы, социальным, субъективным миром—S. 149) (раздел I, § 3).

4. *Понимание, интерпретация*, рассматриваемые и в когнитивном и коммуникативном аспектах, также проливают свет на существенные стороны действия. Концепции «понимания» (историзм Дильтея, неокантианство, феноменология Гуссерля, Шютца и их последователей, постпозитивистская методология науки, социология повседневного опыта, герменевтика Г. Г. Гадамера) резюмируются с точки зрения их вклада в исследование человеческого действия как направленного на коллективное формирование, коммуникативное истолкование, понимание смыслов, что делает неизбежным последующее рациональное их истолкование (раздел I, § 4).

5. В центре I тома—исследование теории рационализации Макса Вебера. Вместе с этим сама теория Хабермаса как бы перемещается с плацдарма более общей социологии деятельности как социологии познания, разума, коммуникации на более конкретную социологическую почву. Под, казалось бы, чисто философским заглавием—«Западный рационализм»—осуществляется анализ «модернизации общества» как дифференциации капиталистического

хозяйства и государства эпохи модерн, «культурной рационализации»—как развития современных наук и техники, автономного искусства, этики принципов и норм, укорененной в религии. Все это и расценивается с точки зрения «форм проявления западного рационализма», возникших уже на заре Нового времени. Разбираются понятия «практическая рациональность» (постановка целей, применение средств, ценностная ориентация). Рациональность действия исследуется на трех уровнях—инструментальной рациональности, рациональности выбора и нормативной рациональности и т.д. (В этот более широкий контекст и может быть включена первая из московских лекций Хабермаса.) Особое значение придается веберовскому анализу «расколдовывания» религиозно-метафизической картины мира и возникновения структур познания эпохи модерн. Тут снова возникает проблематика картины мира, но уже в ее социально-исторической типике, соответствующей Новому времени. Актуально, по-современному толкуя проблемы протестантской этики и рационализации сферы права, Хабермас плодотворно использует социальную философию М. Вебера для диагноза современности (раздел II).

6. К более общим проблемам рациональности коммуникативного действия Хабермас считает нужным возвратиться снова, более конкретно высветив именно языковые его аспекты. Используется логико-семантическая литература, поскольку в ней благодаря проблематике значения, смысла подготавливается и проводится анализ коммуникативного действия (Витгенштейн, Строссон, Остин и др.). В этом разделе, как и в книге вообще, много чрезвычайно полезных обобщающих схем.

Заключительный, IV раздел I тома, который называется «От Лукача к Адорно: рационализация как овеществление», образует, с одной стороны, критическое завершение ранее осмысленного материала. Ха-

бермас пишет: «Критика основ веберовской теории действия, правда, может подключиться к той линии аргументации, которая, как было показано, заложена в собственных текстах Вебера. Но эта критика привела меня к альтернативе, которая требует сменить парадигму: перейти от телеологического к коммуникативному действию непосредственно. «Смысл» как основное понятие коммуникативной теории должен быть оставлен неокантианцам, выросшим на традиции философии сознания. То же относится к понятию общественной рационализации, которое могло быть набросано исходя из понятийной перспективы анализа действия как ориентированного на понимание и которое предполагало жизненный мир в качестве общего для людей (*gemeinsame*), но как бы расположенного на заднем плане и непроблематичного значения» (I. S. 455). Критическое преодоление таких подходов (из анализа которых, однако, получены, как мы видели, важнейшие элементы, аспекты осмысления действия) — задача весьма трудная. Она задается опять-таки как восхождение по ступеням, на каждой из которых, в свою очередь, решаются особые задачи.

Теория Макса Вебера прежде всего анализируется в свете традиций «западного марксизма» (здесь: от Лукача к Адорно). Главной тут оказывается критика инструментального разума через дальнейший анализ таких четко намеченных уже Марксом элементов, как утрата свободы, овеществление, фетишизация, превращенные формы сознания и т. д. (IV раздел I тома).

С другой стороны, поскольку критика обнаруживает, что проблемы коммуникативного действия не могут быть удовлетворительно разрешены, когда анализ проводится на почве «философии сознания», пусть и социологизированной (превращенной в социологию познания и сознания), постольку происходит, но уже во II томе книг, всестороннее использование и

критическое испытание социологических концепций Дж. Мида и Э. Дюркгейма.

Подзаголовок II тома—«Критика функционального разума».

8. Концепция Дж. Мида интересует Хабермаса именно потому, что она является одной из немногих попыток прямо обосновать общественные науки на специально разработанной теории коммуникативного действия. Вместе с тем мидовская теория символического поведения анализируется критически, хотя на этом пути тщательно исследуются такие выделенные Мидом аспекты действия, как реакция на символы, применение символов, их интерпретация, установки, правила действия, включая действие-взаимодействие (интеракция). Нельзя забывать, что эти элементы, исследуемые теорией коммуникативного действия, в свою очередь, встраиваются Дж. Мидом в более общую рамку анализа, где противостоят друг другу и взаимодействуют друг с другом «Я» и общество (в этой связи анализируются восприятие, структура опыта, нормы и ролевое поведение, игра, групповое поведение, значение авторитетов, в том числе священных, и т. д.).

В концепции же Э. Дюркгейма выделяются такие проблемы, как отыскание сакральных корней морального авторитета общественных норм, понятия «коллективного сознания» и «коллективного представления». Анализ этого материала снова достаточно естественно дополняется языково-символическим разбором тех форм, через которые происходят выражение и оформление сознания, в том числе «воплощение в языке» (*Versprachlichung*) сакрального. Анализируя, сначала вместе с Мидом и Дюркгеймом, эти и многие другие аспекты коммуникативного действия, коммуникативного сообщества, Хабермас затем показывает, что оба социолога пользовались идеальной моделью «исотчужденной коммуникации» (II. S. 147—

148). Это было по-своему необходимой предпосылкой, ибо тогда лучше высвечивались такие важные структуры действия, как его индивидуализация (самоидентификация, самоопределение и самореализация действующего человека и т. д.). Но отсюда же вытекает, как показывает Хабермас, необходимость критики утопизма, формализма, идеализма теории общества и концепции коммуникативного действия Дж. Мида (т. II, ч. V).

9. В отличие от Дж. Мида, который, занимаясь проблемами деятельности действующего человека, меньше внимания уделяет самому объективному социальному миру, Э. Дюркгейм как социолог обладает тем преимуществом, что он анализирует не только феномены, категории общественного, коллективного сознания и индивидуального действия, но и привлекает к рассмотрению социальное в его развитии и дифференцированности (концепция разделения труда и форм солидарности). «Если не ответ, то по крайней мере постановка вопроса у Дюркгейма поучительна. Она привлекает внимание к эмпирической связи между ступенями дифференциации системы и формами социальной интеграции. А анализ связей возможен только тогда, когда мы различаем механизмы координирования действий (которые соотносят друг с другом *ориентации действий* участников) и механизмы, которые стабилизируют непреднамеренные (не-интендируемые) связи действия через функциональное увязывание последствий действия» (II. S. 179). Через эти и подобные разработки Хабермас выходит к теме системности действий, их интегрированности. Отсюда путь к одновременному «концепированию» и системы, и жизненного мира, что и есть теоретическая предпосылка практически, политически важного сохранения богатства спонтанных связей реального «жизненного мира» перед лицом мощи системных факторов.

10. Возврат к проблеме «жизненного мира» (с новым использованием материала феноменологической философии и социологии: Гуссерль, Ландгребе, Шютц, Гурвич, Бергер и Лакман, Луман и др.—и одной из лучших в литературе позитивно-критической расшифровкой структур «жизненного мира») служит, во-первых, дальнейшему прояснению коммуникативного действия. Во-вторых, речь идет об историческом становлении противоположности систем и «жизненного мира», противоположности, которая лишь постепенно развилась из недифференцированного общественного состояния (ч. VI).

11. В VII разделе Хабермас разбирает концепцию Т. Парсонса, которой придается особое значение именно в силу того, что в ней делается попытка на современном уровне увязать проблемы системного анализа общества и социологическую теорию деятельности—две линии, две парадигмы, которые в социальной теории со времени Маркса, по мнению Хабермаса, или просто конкурировали друг с другом, или эклектически смешивались. Раздел о Парсонсе весьма детальный; он напоминает главу в истории социологии. Но цель Хабермаса—насытить исследование деятельности новыми аспектами (например, ориентации, которые направляют деятельность, тщательно изучаются с точки зрения их культурных детерминант, что приводит к анализу взаимодействия когнитивных, оценивающих, моральных ценностных стандартов и ориентиров и т. д.). Далее разбирается переход Т. Парсонса от примата теории действия к примату теории системы, а также вклад американского социолога в построение «теории модерна», т.е. концепции дифференцированного, все усложняющегося общества, где складывается отчуждение структур деятельности в «жизненном мире» от структур социальной системы. Одновременно Хабермас показывает, что Парсонс из-за поворота к системной теории утратил возможность с помощью теории действия обос-

новать разумный масштаб для общественной модернизации, понимаемой в качестве рационализации (II. S. 422—423).

12. Заключительный, VIII раздел книги назван «От Парсонса через Вебера к Марксу». Смысл его Хабермас определяет следующим образом: «Я хотел бы снова осмыслить веберовские размышления о парадоксальности общественной рационализации—теперь в свете гипотезы, которую я сначала развил под заголовком «Наполнение жизненного мира опосредованиями», а теперь, после критического разбора теории общества Парсонса, могу представить в более заостренной форме. Это второе освоение Вебера исходя из духа западного марксизма по крайней мере вдохновлено (развитым между тем на материале Дюркгейма и Мида) понятием коммуникативного разума и постольку является критическим и по отношению к самому марксизму. Как раз ограничение классового конфликта социальным государством приводит в действие в индустриально развитых обществах Запада динамику овеществления коммуникативно структурированных сфер действия, которые, как и прежде, обусловлены капиталистически, но в возрастающей степени действуют уже не в специфически классовом смысле. Критическое преобразование основополагающих марксистских тезисов открывает возможность взглянуть на сегодня раскрывшиеся апории общественного модернизирования» (II. S. 448). Последний параграф книги—«Задача критической теории общества»—набрасывает своего рода план использования теоретических понятий для анализа некоторых насущных проблем современного общества.

Как можно видеть, «Теория коммуникативного действия» становится новой стартовой площадкой для дальнейшего развития мысли Ю. Хабермаса. Московские лекции в какой-то мере позволяют понять, что именно сегодня, на исходе 80-х годов, волнует и интересует Хабермаса.

* * *

Несколько слов в заключение.

Остается пожелать, чтобы процесс нашего диалога с общественностью мира, в частности диалог с философами, продолжался и расширялся к взаимной пользе сторон. Тогда возможны и новые встречи с Хабермасом отечественных читателей и слушателей. Это будет тем более ценно, что их содержательное знакомство с философией выдающегося западного мыслителя только началось. И поскольку Хабермас в расцвете творческих сил (в 1989 г. ему, кстати, исполнилось шестьдесят лет), поскольку он постоянно развивает, обогащает свои взгляды и идеи, постольку следующие встречи с ним обещают быть не менее интересными и плодотворными.

Н. В. Мотрошилова



Post scriptum: дополнение ко второму изданию.

Ю. Хабермас читал свои лекции в Москве в апреле 1989 года. А уже осенью того же года группа, готовившая их к изданию, представила рукопись в издательство «Наука», стремясь, как было сказано в моем послесловии, следовать ритму самой западной мысли и быстро информировать о ней отечественного читателя. Но на долю небольшой (тогда первой на русском языке) книжечки Хабермаса из-за развала издательства «Наука» выпали нелегкие испытания: она канула куда-то в издательскую неразбериху, «выплыв» к читателю только в начале 1992 года немногочисленными экземплярами, с непостижимо как и где «затонувшим» основным тиражом. Прежде всего этот факт заставил подумать о втором издании. Однако об издании дополненном: пять-шесть лет—относительно небольшой срок для какого угодно философа, да только не для Хабермаса. Этот мыслитель за последние годы снова сделал заметный рывок в своем интеллектуальном и личностно-нравственном развитии. К теме Московских лекций—проблемам демократии, разума, нравственности—продланное Хабермасом стремительное движение вперед имеет самое прямое отношение.

Документируется это новое, насколько я могу судить, в трех основных материалах.

1. В 1991 году Михаэль Халлер провел с Ю. Хабермасом серию интервью, которые позже были опубликованы в книге: *J. Habermas. Vergangenheit als Zukunft. Das alte Deutschland in neuen Europa?* (Прошлое как будущее. Старая Германия в новой Европе?) По основной теме посвященная объединению

Германии, единству новой Европы, дебатам по проблеме беженцев, книга вместе с тем стала поразительно искренним историческим и личностным документом, в котором отразились итоги глубокой самокритики Хабермаса-мыслителя, который к началу 90-х гг. был на вершине славы, на взлете своего творческого пути, но счел необходимым строго взыскать с самого себя за то, что теперь ему представляется потерями и ошибками.

2. В 1990 году издательство «Зуркамп» выпустило книгу Хабермаса «Структурные изменения обществственности» (17-е по счету издание, если считать 16 предыдущих изданий Luchterhand Verlag). Сам текст не подвергся изменениям, но Хабермас написал довольно объемистое предисловие к публикации Зуркампа, которое—благодаря целому ряду обстоятельств—стало одной из самых заметных и важных работ последнего периода.

3. В 1992 году вышла большая книга Хабермаса «Фактичность и значимость», которая сразу заняла место философского бестселлера и остается им поныне. Эта книга, являющаяся результатом той разработки проблем философии права, которую Хабермас вел всю жизнь и все последние годы, уже породило множество откликов, дискуссий, вовлекших в свою орбиту философов, юристов, этиков, лингвистов, журналистов. Одним словом, не меньше, а, пожалуй, больше, чем другие произведения Хабермаса, книга «Фактичность и значимость» стала ярким духовным событием современного мира. Вот почему, предлагая читателю второе издание Московских лекций, мы решили хотя бы в минимальной степени познакомить его с главными идеями новой работы франкфуртского мыслителя (это делается в статье А. Денежкина и в его же переводе одного из текстов, включенных Хабермасом в книгу «Фактичность и значимость»).

Здесь, в своем кратком постскрипуме, я остановлюсь на двух первых из названных работ. И начну я с

предисловия Хабермаса к последнему изданию работы «Структурные изменения общественности» (достаточно подробно охарактеризованной мною выше). Перед нами—вовсе не очередное и рядовое предисловие к книге, которая до сих пор остается весьма популярной. Это попытка философа критически проанализировать, существенно пересмотреть и дополнить собственную позицию (более чем) двадцатипятилетней давности. А поскольку тогдашние идеи Хабермаса и франкфуртской школы в целом имели всемирный резонанс, такая критическая ретроспектива также имеет историческое значение. Ибо она проливает свет на неизбежность и глубинный характер изменений в сознании и теориях тех мыслителей, кто, подобно Хабермасу, сначала по неслучайным основаниям пришел к Гегелю и Марксу, а потом столь же необходимо был подведен к критическому снятию прежних подходов и позиций.

Три пункта ревизии структурных изменений общественности у Хабермаса

1. «Структурное изменение общественности,— пишет Хабермас в новом предисловии,—вплетено в трансформацию государства и экономики. (Эти сферы) я тогда осмысливал в теоретических рамках, заданных философией права Гегеля, разработанных молодым Марксом и со времени Лоренца фон Штайна сохранивших специфическую форму в традиции немецкого государственного права»*. В философско-правовом отношении, поясняет Хабермас, эти концепции способствовали взаимообособлению «государства» и «общества». Здесь, в свою очередь, про-

* Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Fr. a. M., Suhrkamp. 1990. S. 21. (Далее в тексте указываются только страницы по этому изданию.)

явились результаты как крушения немецкой революции 1848—49 гг., воследовавшего государственно-правового развития без демократии, так и влияния либеральной теории основных прав человека, сторонники которой по политическим мотивам настаивали на резком разделении общественного и частного права.

В историческом контексте королевская власть, чиновничество, частично дворянство выступали как отделенные—и в организационном, и в институциональном смысле—от «бюргерства» как «гражданского корпуса». Хабермас отчасти и объясняет существованием такого исторического контекста стремление молодого Маркса преодолеть «отчуждение» государства и гражданского общества. Правда, у Гегеля и Маркса, справедливо отмечает Хабермас, все было усилено развившимися в Новое время (в эпоху модерна) рыночно-капиталистическими отношениями, которые привели к формированию государственной бюрократии современного типа.

Хабермас признает, что его собственная модель «общественности» (*Offentlichkeit*)—вслед за Гегелем и Марксом—строилась как на допущении резкости обособления государства и общества, так и на идее о необходимости его преодоления. Правда, он уже в 60-х годах видел и противоположные, связанные друг с другом тенденции «обобществления государства» (*Vergesellschaftung des Staates*) и «огосударствления общества» (*Verstaatlichung der Gesellschaft*) и говорил о них. Но с тех пор, признает автор, «все это было изучено мною много точнее. Здесь достаточно только напомнить о *нормативном* смысле самоорганизации общества, которое радикально снимает взаимообособление государства и экономического общества—что доказывается *фактически* вступающим в силу функциональным ограничением обеих систем» (S. 23). Лишь впоследствии, отмечает Хабермас, он занялся проблемой обратного воздействия государст-

ва и организованного капитализма (в обществах западного типа) на частную сферу, на структуры ответственности, на консолидацию и поведение публики, на процессы легитимации самой массовой демократии. Эти три аспекта, самокритично признает Хабермас, были слабо отражены в главах V—VII книги «Структурные изменения общественности».

2. Традиционное, идущее еще от концепций естественного права Нового времени и шотландских философов морали разделение гражданского общества (*civil society*) и правительства (*government*) в том отношении повлияло на франкфуртскую школу и Хабермаса, что гражданское общество трактовалось как относительно гомогенная частная сфера. Получалось, что сферы обмена товаров, сам труд, распределение продуктивных функций, даже домашние и семейные дела—все причислялось к *частной*, притом экономической области. Между тем, что теперь подчеркивает Хабермас, дальнейшее историческое развитие, особенно современное, показало: неформальные отношения семьи, соседства, общинной религиозности, неформальных сообществ не только дифференцировались,—их спаянность с общественной жизнью, с государственной регуляцией возросла, что «заставило меня,—пишет Хабермас,—изменить статус частной (приватной) сферы» (S. 25).

А это, в свою очередь, вело к отходу от ряда кардинальных марксистских идей, которые на Хабермаса оказывали как прямое влияние (через изучение работ самого Маркса), так и опосредованное (более всего—через концепцию франкфуртской школы, а в 60-е гг.—через идеи Вольфганга Абендрота, которому и была посвящена книга «Структурные изменения общественности»). Личная благодарность Абендроту не исчезла, но дистанция между его и Хабермасовой позицией росла (S. 27). Между тем и история преподавала свои уроки: «Банкротство современного государственного социализма, которое мы наблюдаем сегодня

ня, еще раз подтвердило, что управляемая рынком экономическая система модерна не может—без серьезного ущерба для ее производительной эффективности—по чьему-то произволу перенести свои клеммы с власти денег на административную власть и демократическое формирование воли. Кроме того, опыт социального государства, наталкивающегося на свои границы, сделал нас чувствительными к феноменам бюрократизации и к наделению правами. Эти патологические эффекты выступили на первый план в качестве следствия государственной интервенции в области действия, структура которых такова, что они ограждают самих себя от правовых и административных модусов регулирования» (там же).

3. В третьей части книги, где речь шла именно о структурных изменениях «общественности», необходимость ревизии вызывается кардинальными изменениями, которые наступили вместе с широким распространением (в 60-х годах еще весьма слабых) электронных средств массовой информации и такими сопутствующими явлениями, как реклама, коммерсализация, стремительное распространение информации, сильнейшая централизация в информационных сферах. А это принесло с собой, подчеркивает Хабермас, «распад либеральных по типу союзов», уменьшение роли обозримых коммунальных образований общественности. Теперь следует принимать в расчет «новую категорию влияния»—общественность, одновременно структурируемую и во многом управляемую средствами массовой информации (S. 28). По существу, появилась новая сфера жизни, новая арена политического и всякого иного взаимодействия. Изменившись, сам процесс коммуникации приобрел еще большее воздействие на деятельность каждого индивида и структурных форм общественности. В 70—80-х гг. Хабермас специально занялся всеми этими темами, опираясь на выросшую в те же годы социологию массовых коммуникаций (см.

S. 30—31, где указаны наиболее ценные работы в данной области). Но во время написания книги о структурах общественности новая реальность еще не была и не могла быть включенной в орбиту анализа. Отсюда те ошибки в оценках, которые теперь признает Хабермас: он слишком пессимистически оценил тогда способность публики критически формировать собственное мнение, приобретать и осмысливать информацию, словом, формировать плюралистское, а не унифицированное поле мнений и суждений (см. S. 30).

«Изменившиеся теоретические рамки»

Так Хабермас озаглавил раздел своего предисловия, чрезвычайно важный для понимания его новой теоретической конструкции. Что же изменилось в теории франкфуртского мыслителя за последние четверть века? Сам Хабермас следующим образом суммировал свои новые или обновленные подходы.

1. В основе «Структурных изменений...» лежали, уточняет Хабермас, «идеалы буржуазного гуманизма» и соответствующие им ключевые понятия— субъективности, самореализации, рационального формирования мнений и воли и т. д. Между тем действительность все более расходилась с этими идеалами: «цивилизированное варварство» конца XX века им все более противоречило. Но с падением таких идеалов рушились нормы и ориентиры, которые принимались за основу критической теории общества. Говоря коротко, Хабермас в 80—90-е гг., ни на минуту не теряя из поля зрения теорию, переместил центр внимания на процесс рождения новых идеалов и ценностей в «коммуникативной повседневной практике» и расценил такое исследование как путь «к реконструктивно моделируемой социальной науке», к осмыслению «культурного и общественного процесса рационализации *во всей его широте*» (S. 34).

2. В то время как проблема демократии в 60-х гг. имела своим источником идею В. Абендрота о развитии демократического и социального правового государства в направлении социалистической демократии, теперь (вследствие многих ошибок теоретического характера, вскрытых практикой) Хабермас не возлагает больших надежд просто на процессы демократизации и тем более не скрывает своего разочарования в возможностях «демократического социализма». Это означает не расставание с идеей демократии, а ее преобразование на том пути, который более подробно рассмотрен в статье А. Денежкина в связи с новой книгой Ю. Хабермаса. В философском отношении новый подход связан с отходом от Марксовой концепции «отчуждения и присвоения сущностных сил человека». «Радикально-демократическое изменение процесса легитимации нацелено на поиск нового баланса между силами общественной интеграции, так что социально-интегративная сила солидарности—«производительная сила коммуникации»—обращена против «насилия» двух других ресурсов управления, денег и административной власти...» (S. 36).

3. Социально-интегративная сила коммуникативного действия локализована прежде всего в тех частных жизненных формах и жизненных мирах, которые переплетены с соответствующими конкретными традициями и направленностью интересов—т. е., выражаясь словами Гегеля, «локализованы в сфере нравственности». Изменение, которое наступает в посттрадиционалистских обществах, связаны с *«необозримым плюрализмом обладающих равной оправданностью конкурирующих жизненных форм»* (S. 37). А с этим, в свою очередь, сопряжены существенные трансформации, происходящие в жизни и настоятельные для социальной теории.

Так, Руссо исходил из разделения ролей «буржуа» и «гражданина» (citoyen). Социальное государство разрушило это разделение, утверждает Хабер-

мас вместе с другими теоретиками. Например, У. Прейсс вводит парадоксальную категорию «обобществленного частного человека», чьи роли клиента, потребителя, участника политических и гражданских процессов сплетаются, давая начало такому характерному явлению, как «обобществленный (универсализированный) партикуляризм» (там же).

Отсюда тянутся нити к пересмотру либеральных теорий и демократической мысли, ибо теперь надо исходить не из (предопределенной) воли и мнений индивидов, но из процессов их формирования в дискурсе (*deliberation*), которые следует изучать особенно тщательно—и в общем виде, и применительно к особым условиям места и времени.

4. Хабермас использует понятие «*deliberative democracy*», имеющее уже довольно широкое хождение в литературе. «Новая традиция», на которую (частично) опирается Хабермас,—это концепции Дж. Роулза, Р. Дворкина, Б. Акермана, П. Лоренца и К.-О. Апеля, где в центре внимания оказались возможности включения рациональных, моральных измерений в практически-политические вопросы и где эти возможности были расценены довольно оптимистически. Соответственно «делиберативная демократия»—то есть демократия рационального дискурса, обсуждения, убеждения, аргументации, компромисса—выстраивается в ее «беспартийном» варианте.

5. Хабермас признает, что эта форма демократии была найдена и разъяснена главным образом на теоретической почве, хотя и не без глубокого влияния реальных исторических процессов. Концепция покоится на убеждении, что современный человек способен «перебросить мостик от своей роли клиента к роли гражданина государства», что он склонен к «беспартийности», готов к компромиссу, к отказу от своих предпочтений, если они компромиссу мешают.

Демократическая теория этого типа продолжает опираться и на прежние концепции правового госу-

дарства, особенно на кантовскую (Хабермас решительно «пошел вперед» от Гегеля к Канту). Но и здесь практика, вместе с теорией, вносят новые моменты: государственно-правовая сфера должна быть рассмотрена под углом зрения ее максимальной открытости и подвижности, равноправия партий и объединений, быстрого и эффективного включения тем, мнений, пересмотра результатов и т. д. Более точно и взвешенно—и именно на правовом уровне—должны быть решены такие вопросы, как роль большинства и мнения большинства, как парламентская ответственность и корпоративность. И не праздные разговоры о «гражданине, отчужденном от общества», нужны сейчас, а создание эффективных механизмов «делиберативной демократии».

6. Важнейшее место в новой теории занимает проблема уже институционализированных и спонтанных, еще не подпавших под чье-то регулирование коммуникативных процессов (эта тема была намечена уже в «Структурных изменениях общественности», но теперь она приобрела особую актуальность. «Процедурное понимание суверенитета народа» опять-таки выходит на первое место, оттесняя на задний план все заявления, прокламации, манифестации в его пользу (S. 44).

«Гражданское общество или политическая общественность»

Разделом под таким заголовком Хабермас заканчивает свое предисловие. Речь здесь идет о «новом открытии гражданского общества»—так автор определяет теперь центральный вопрос книги. Но именно поэтому опять нужна его конкретизация—применительно к проблемам социализации, культурных традиций. Конечно, проистекающая из глубин и мотивов либеральной политической культуры ориентация на

мир в его широте и «тотальности» сохраняет, считает Хабермас, свое значение. «Но еще важнее формы общения и организации, как и формы институционализации носителей, не располагающих властью политической активности» (S. 45). Хабермас признает, что понятие «ассоциаций» было и остается слишком смутным. Подобно этому, сегодня уже ничего не оправдывает прежнюю неопределенность понятия «гражданского общества», что было одной из причин Марксова отождествления *Zivilgesellschaft* и с гражданским, и с буржуазным обществом. Ибо «институциональное ядро “гражданского общества” равным образом составляют не-государственные и не-экономические союзы на добровольной основе», куда относятся культурные, церковно-религиозные, профессиональные, спортивные и иные объединения, а также политические партии и профсоюзы. Но речь может и должна идти не о партиях, принадлежащих к административной системе и тем более образующих ее ядро, но об объединениях, в рамках которых формируются мнения, идеи, идеалы, ценности, мотивы, ориентации (S. 46). Хабермас, между прочим, воздает должное критике понятия «гражданского общества» со стороны диссидентов из социалистических стран. Отмечена та громадная роль, которую сыграло понятие «тоталитаризма» в критической интерпретации Ханны Арендт—и в развенчивании тоталитарных режимов, контроля тайных служб тоталитарных государств, как и в становлении новых форм коммуникативной практики. Но и в обществах западного типа, где общие рамки задавала демократия, требуется расширить поле действия для тех сил, которые способны сформировать гражданское общество нового типа, общество действительно плюральное, эффективное и ответственное.

* * *

Я упоминала о книге-интервью Хабермаса «Прошлое в качестве будущего». Не касаясь ее много-стороннего актуального политического содержания, я

остановлюсь лишь на вопросах, которые связаны мировоззренчески с «марксистской родословной» Хабермаса и с его левой политической ориентацией. В каком-то смысле слова Хабермас не только был, но и останется «левым»: его критическая ориентация по отношению к происходящему—не дань «франкфуртской моде», а внутренняя потребность личности. Что бы ни происходило—кризис в Персидском заливе, перестройка в СССР и распад Союза, объединение Германии,—на все этот мыслитель смотрел и будет смотреть со своей, и только своей, позиции, не ограниченной идеологией и политикой какой-либо партии, правящей или оппозиционной группы. Критическая позиция (что, кстати, большая редкость и для ряда франкфуртцев) неизменно связана с самокритикой, готовностью к переосмыслению, отсутствием упрямства и самомнения, естественного для столь почитаемого, выдающегося, по мнению многих, мыслителя.

А поводы для критики и определенного внутреннего беспокойства имеются. Михаэль Халлер поставил перед Хабермасом несколько «каверзных» вопросов, которые нередко (и подчас злобно) муссируются в прессе антихабермасовцами. Но я думаю, что и они не могут не отдать дань уважения искренности и выскательности, с какой оценил некоторые элементы своих прошлых воззрений и умонастроений сам Хабермас. Когда М. Халлер заговорил об «амбивалентности» в оценке ГДР и других социалистических стран, то Хабермас решительно ответил: «Конечно, я всегда воздерживался от того, чтобы еще усиливать хор и без того задававших у нас тон антикоммунистов. Но в отношении отклонения сталинизма и оценки советского марксизма я никогда не давал повода для сомнений—и столь же мало [можно обвинить в этом] Адорно или Хоркхаймера. И постольку об «амбивалентности» не может быть и речи»*.

* Habermas J. Vergangenheit als Zukunft. S. 98.

Однако в ответ на вопрос Халлера: «Была ли в истории Вашей жизни фаза, когда Вы верили—или надеялись, что Восточная Европа пойдет по пути демократического социализма и однажды одержит над капиталистическим Западом если не экономический, то моральный триумф?»—Хабермас честно ответил: «Конечно, я придерживался более ортодоксальных взглядов, чем сегодня. Но ведь надо стараться извлечь уроки... Конечно, в большей степени во время Пражской весны, в меньшей—в эру Брежнева я питал надежды, что бюрократический социализм однажды сделает поучающий шаг в направлении либерализации и что этот шаг сможет стать эквивалентом для продвижения Запада в сторону социалистического компромисса... Но сегодня эта надежда умерла»*. Сочувственное отношение к перестройке означало, что Хабермас не хотел и не мог априорно и заведомо отрицать шансы социализма на его возможную демократизацию.

Что же касается «западной модели», отождествляемой с капитализмом и мерой достигнутого в развитых странах демократического либерализма, то к ней Хабермас продолжает относиться резко критически. «Мера либеральности, за которую боролись на Западе, исчерпана»**,—пишет Хабермас. Традиция западного гуманизма, либерализма как наследие эпохи Просвещения сегодня еще более, чем когда-либо, находит в знаменитом франкфуртском философе своего решительного критика. Он настойчиво ищет принципы и ценности нового общественного порядка. Но меньше, чем когда-либо, Хабермас склонен заимствовать их из имеющихся доктрин, учений, воззрений—он хочет почерпнуть из процессов обновления, протекающих в жизненном мире, в многосторонней коммуникации индивидов, групп, стран, регионов.

Н. Мотрошилова

* Habermas J. *Vergangenheit als Zukunft*. S. 99, 100, 101.

** Ibid. S. 119.



«Фактичность и значимость»
Ю. Хабермаса: новые исследования
по теории права и демократического
правового государства

Понятие «модерн», которое в лексиконе отечественной культуры чаще всего применяется для обозначения особого стиля искусства, на Западе традиционно имеет более широкое значение и хождение. Под «модерном» понимается (см. об этом в сноске на стр. 129 этого издания) эпоха, которая начинается в Новое время и суть которой состоит в глубинном преобразовании устоев и принципов традиционного общества (в его «модернизации»). Соответственно считается, что на вторую половину XX века приходится интенсивный процесс преобразования самого модерна—постмодернизация, или постмодернизм, что не сводится к идейным течениям (у нас чаще всего обозначаемым этими терминами), но также подразумевает глубину, кардинальность сегодняшних и завтрашних социально-исторических изменений. Вот почему как исследование специфики эпохи модерна, так и ухватывание особенностей постмодернистских преобразований является очень важной, поистине профилирующей темой произведений и дискуссий в современных гуманитарных дисциплинах.

Уже во время написания ранней работы о «Структурных изменениях общественности», Юрген Хабермас сосредоточил свое внимание на противоречиях между утопическим содержанием политической традиции модерна—консенсус свободных индивидов как основание справедливого общественного порядка—и институциональными проблемами капитализма, раз-

рушающего утопические обещания в реальных отношениях эксплуатации, базирующейся на привилегиях класса, пола, расы и положения. Но если критика Просвещения, проведенная Адорно и Хоркхаймером, нашла отзвук в работах коммуитаристов и постмодернистов, то Хабермас—значительнейший ныне представитель «критической теории общества»—сегодня парадоксальным образом находится в большей близости к таким либералам, как Джон Роулз, чем к современным критикам либерализма. Его сдвиг к либерализму и к Просвещению ведет также к явной ориентации на деонтологию в этике. В целом же Хабермас в моральной и политической философии уже довольно давно начал и продолжает сегодня свое движение от гегельянски-марксистской традиции к Канту. Недавно вышедшая книга «Фактичность и значимость. Очерки основанной на дискурсе теории права и демократического правового государства»*, которая на сегодня наиболее полно представляет содержание его политической теории—яркое тому свидетельство.

«Фактичность и значимость» можно рассматривать из различных перспектив. С одной стороны, эта работа, безусловно, является продолжением «Теории коммуникативного действия» и выполняет исследовательскую программу, намеченную в ней. Теория права, наряду с теорией морали, должна, согласно замыслу Хабермаса, эксплицировать один из моментов концепции коммуникативного разума—его нормативную, морально-практическую компоненту. Однако неверным было бы впечатление, будто здесь мы имеем дело с завершенным, архитектурически упорядоченным трудом. Новая книга Хабермаса быть

* Habermas J. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Fr. a. M., Suhrkamp, 1992. (При цитировании в тексте: F. u G., с указанием страниц.)

может, еще в большей степени, чем другие его работы—это *work in progress*, она состоит из достаточно самостоятельных, несмотря на ясно прослеживаемые связи, исследований. В этом виден исследовательский темперамент франкфуртского теоретика: свою работу он понимает не как формулировку некоего ключевого и всеобъемлющего подхода, которому читатель должен якобы лишь послушно следовать, но как выдвижение определенной теоретической позиции, которая существует, непрерывно меняется, обновляется в развивающемся научном и общественно-политическом контексте, и понята может быть только исходя из него.

С другой стороны, очевидны связи «Фактичности и значимости» с другими, более ранними, чем «Теория коммуникативного действия», исследованиями, прежде всего—то «Структурными изменениями общественности». Понятия *общественность*, *гражданское общество*, *общественное мнение* приобретают здесь новое звучание. Концепция делиберативной политики (т. е. политики, обретаемой в результате дискурса, обсуждения), которую формулирует Хабермас в своей новой книге, во многом восходит именно к его ранней концепции общественности.

И наконец, еще один момент. Хабермас как-то сказал, что «Теорию коммуникативного действия» он отнюдь не рассматривает как аполитичную книгу. Тем более не является таковой и «Фактичность и значимость». В ней философ ратует за «радикальное» понимание демократии. Но теорию радикальной демократии не следует путать с другими радикальными, тем более экстремистскими вариантами: она концентрирует в себе политический опыт Хабермаса, на протяжении нескольких десятилетий активно реагировавшего на политические события и выступавшего в качестве неплохого диагноза общественно-политического климата, но порой и ошибавшегося в своих прогнозах.

Спектр тем, которые подробно исследуются Хабермасом в его новой книге, чрезвычайно широк—от теории юридического дискурса до парадигм правовой догматики и от социологических теорий демократии до концепций работы конституционного суда в правовом государстве. Охватить все эти проблемы в кратком изложении совершенно невозможно. Мы рассмотрим только некоторые проблемы, которые, как нам кажется, определяют сегодняшние основания политической философии Хабермаса.

«Фактичность и значимость» можно разделить, в общем и целом, на три основные части: после пропедевтического анализа, который вводит категорию права и проясняет ее место в теории коммуникативного действия, Хабермас выделяет две перспективы рассмотрения одной и той же проблемы, а именно *проблемы возможности демократического правового порядка*. Сначала (главы III—VI) из внутренней перспективы члена правового сообщества *реконструируется* нормативное содержание этой формы регуляции общественной жизни, т. е. речь идет о ее «идеальной» возможности. Затем же (в главах VII—IX) исследуется фактическая возможность применения этой модели к *реальностям* современного общества.

Более или менее ясен и основной философский мотив, который и содержательно, и формально определяет направленность исследований, собранных в новой книге Хабермаса. Этот мотив—*постметафизическое понимание разумной организации общественной жизни*. Показывая, что социальная действительность, от простейшего коммуникативного взаимодействия до принципов правового государства, связана с нормативным измерением, Хабермас выступает против самых разнообразных вариантов эмпиризма и функционализма в социальной теории. Его философия всегда развивалась через внутренний диа-

лог с классической традицией философского мышления. Старый вопрос практической философии—об отношении рациональности и практики, разума и действия—и в новой книге также служит исходным пунктом исследования. Поэтому важно прежде всего рассмотреть концепцию коммуникативного разума, которую сам Хабермас понимает как «наследницу» классического понятия «практический разум».

* * *

Уже само название книги—«Фактичность и значимость»—задает перспективу для восприятия теории Хабермаса. Фактичность и значимость можно рассматривать как трансформацию классической парной пары «реальность и идея» (Платон), «эмпирическая реальность и трансцендентальная идеальность» (Кант). Эта трансформация происходит со сменой парадигм в философии; переход от философии сознания и философии бытия к философии языка, как указывает Хабермас, преодолевает эмпирически-трансцендентальное удвоение; напряжение между идеей и фактом оказывается тем самым инкорпорированным в реальную ткань языка.

Концепция коммуникативной рациональности располагается именно в этой парадигме философствования, из которой уже никак нельзя вычлесть аналитико-лингвистические компоненты. Подобно практическому разуму, коммуникативная рациональность имеет некоторое нормативное содержание. В то же время Хабермас указывает, что его теория, «детрансцендентализируя» область интеллигибельного, порывает с нормативизмом практического разума. Это амбивалентное отношение—наследования и разрыва одновременно—проясняется, если исходить из *особого толкования Хабермасом лингвистического поворота в философии.*

Согласно Хабермасу, исследование идеальных содержаний в ткани конкретных выражений языка поз-

воляет понять их как некоторые *идеализации*, необходимо предполагаемые самой лингвистической структурой. Идеальное выступает здесь в двух формах:

а) как идеальность языковых значений, имеющих пропозициональную структуру и передающих некоторые положения дел. Идеальная всеобщность значения, позволяющая *идентифицировать* его, возвышающая значение над случайными контекстами употребления выражений, обеспечивается устойчивой структурой *грамматических* правил языка. *Напряжение между идеальностью значения и фактическими формами его выражения отражают, согласно Хабермасу, в конечном и случайном языке то отношение между идеей и явлением, реальностью, которое вызвало к жизни классическую метафизику.*

б) как идеальность истины и норм. Для Хабермаса, который, вслед за общим «лингвистическим поворотом» в философии XX века, осуществляет еще и особый, «прагматический поворот» уже в пределах лингвистической философской парадигмы, идеальность истины невозможно разъяснить без исследования условий *употребления* языка. Разработанная им с опорой на Ч.-С. Пирса концепция «формальной прагматики» рассматривает именно коммуникацию как ядро языковой деятельности.

Мир как совокупность возможных фактов не просто репрезентирует себя в языке. Скорее он конституирует себя с помощью языка для некоторого сообщества интерпретаторов, члены которого, коммуницируя, пытаются достичь взаимопонимания и рационального согласия. В соответствии с этой моделью, если кто-то выдвигает некое утверждение, то тем самым он требует *признания* этого утверждения истинным (нормативно правильным, экспрессивно верным) со стороны других участников коммуникации. Это требование всегда может быть подвергнуто

сомнению и критике. *Притязание на истину должно быть подтверждено аргументами и защищено от возможных возражений.* Таким образом, истинность в контексте формальной прагматики объясняется через понятие подтвержденного и признанного требования, чтобы (нечто) действительно было признано истинным (значимым) признания истинным (значимым). Хабермас, следовательно, развивает один из вариантов современной теории истины, где в центр поставлены понятия *признания, значимости, консенсуса в признании истины.*

Значимым (истинным, нормативно правильным, экспрессивно верным) может быть только такое высказывание, которое может рассчитывать на обоснованное (рационально мотивированное) согласие всех членов некоторого интерпретативного сообщества.

Но как понимать это интерпретативное сообщество? Именно в этом пункте концепция Хабермаса радикально отличается от других прагматико-лингвистических теорий обоснования истины и норм. Все проведенные выше рассуждения вполне могут быть поняты в смысле контекстуализма (к примеру, обосновываемого у Рорти), если мы в качестве интерпретативного сообщества, консенсус которого обеспечивает принятие или отвержение того или иного речевого акта, будем понимать некоторую особенную, ограниченную в пространстве и времени группу. «Границы моего языка—это границы моего мира» (как совокупности существующих положений дел), — говорил Витгенштейн. Но значит ли это, что мой мир ограничен моим частным, скажем русским, языком?

Согласно Хабермасу, такое ограничение означало бы искажение самой структуры языка. Хотя мы как конечные существа и не в силах покинуть язык, который фактически всегда ограничен, патикулярен, мы все же не должны упускать из виду и того, что в самом языке всегда присутствует момент трансцендирования этой конечности. Это «внутренняя» трансценден-

ция, трансценденция из имманентности. Считая что-либо истинным (нормативно правильным или аутентичным), высказывая это и требуя признания со стороны других, я не предполагаю, что данное высказывание истинно только для меня или для моего окружения. В каждом обсуждении высказывания, притязающего на значимость, участники выходят за пределы частных масштабов и партикулярных форм жизни. Поэтому вслед за Ч.-С. Пирсом Хабермас понимает интерпретативное сообщество, которому соответствует идея истины, как неограниченное сообщество «исследователей», а консенсус, обеспечивающий ее принятие—как контрафактическую конструкцию «окончательного мнения» идеально расширенной аудитории интерпретаторов. Итак, истина (как и любое другое регулятивное требование, выдвигаемое в коммуникации) объясняется через модальное понятие «возможность рациональной приемлемости» (*rationale Akzeptabilität*).

Теория истины, разработанная как теория консенсуса, позволяет Хабермасу решить две задачи: с одной стороны, сохранить (с известными, впрочем, оговорками) в трансформированном виде нормативное содержание идеи разума, сформированной в рамках классической метафизической традиции; с другой стороны—избежать метафизического гипостазирования значений и «идеальных положений дел» (в смысле Больцано). Идеи истины, нормативной правильности и экспрессивной аутентичности суть регулятивные требования коммуникативного разума, который воплощен в любом из эмпирических языков и в любой речевой ситуации. Идеализации—отождествление значений и требование идеальной подтверждаемости истинности высказываний—с необходимостью производятся нами в самом обыденном употреблении языка, что вызывает к жизни процесс рационализации, который побуждает и обычных участников коммуникации аргументировать, обосно-

вывать и опровергать, раздвигая границы собственно языкового сообщества.

Один из последних теоретических лозунгов Хабермаса—«между метафизикой и критикой разума»—достаточно адекватно характеризует его позицию в данном контексте. *Нормативное содержание идеи разума сохраняется в концепции коммуникативной рациональности в измененном виде*: истина остается регулятивной идеей в смысле Канта. Ведь ориентация на истину в каждом конкретном случае коммуникации, когда ее участники стремятся аргументативно (а аргументация, по Хабермасу,—рефлексивный вид коммуникации) оправдать, обосновать претензии на истинность своих высказываний, еще не обеспечивает обладание истиной как таковой. Никто не обладает привилегированным доступом к условиям истинности (правильности, аутентичности); эти условия всегда подвергаются интерпретации здесь и теперь живущими индивидами, конечными и социально обусловленными—таковы, согласно Хабермасу, постулаты постметафизического мышления.

Сравнивая свою концепцию с классической концепцией практического разума, Хабермас указывает на два отличия.

1) Коммуникативный разум не может быть «приписан» некоторому субъекту, будь то индивидуальный субъект или же макросубъект гегельянско-марксистской традиции. Скорее его носитель—это сама среда (Medium) языка, понятого как языковая деятельность, коммуникация. «Приватизация» языка была бы равнозначна его разрушению, что было показано уже Витгенштейном. Язык—изначально intersubъективная стихия.

2) Коммуникативный разум не является источником норм действия. Абсолютность предпосылок коммуникации (ориентация на истину и т. д.) не позволяет обосновать абсолютную правильность того или иного способа действий. Любое принятое (и консенсу-

ально подтвержденное) решение остается принципиально погрешимым, требуя последующей корректировки. (F. u G.—S. 17—18). Таким образом коммуникативный разум порывает с нормативизмом разума практического.

Все эти размышления позволяют вплотную подойти к прояснению вопроса о нормативном содержании идеи коммуникативной рациональности. Если мы не способны дать абсолютного ответа на вопрос о том, какое мнение истинно, какая норма—правильна и т. д., то что позволит нам отличить «истинный» консенсус от «ложного» (точнее говоря, стремящийся к истине и способствующий ее нахождению—от противоположного)? Для ответа на этот вопрос Хабермас вводит понятие «идеальной речевой ситуации». Она характеризуется четырьмя условиями: 1) равенство шансов на применение коммуникативных речевых актов участниками дискурса; 2) равенство шансов на тематизацию мнений и на критику; 3) свобода самовыражения, предотвращающая формирование подавленных комплексов; 4) равенство шансов на применение регулятивных речевых актов, обеспечивающее взаимность отношений участников дискурса и исключающее привилегии—односторонне обязывающие нормы общения*.

Только в том случае, если выполняются эти условия, дискурс будет именно *дискурсом*, а не запугиванием, обманом или индоктринацией. Забегая вперед, можно сказать, что идея идеальной речевой ситуации представляет собой структурную модель совершенной демократической процедуры в понимании Хабермаса. Свобода от господства, т. е. от нелегитимной власти—для Хабермаса это не просто вопрос политического режима, но прежде всего вопрос о той

* См. Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Fr. a. M, 1983. S. 177.

форме, в которой воспроизводит себя общество как жизненный мир, вопрос о том, насколько полно в нем реализуют себя эмансипирующие потенции коммуникативного действия.

Модель «идеальной речевой ситуации» представляет собой как бы процедурную операционализацию нормативного содержания коммуникативной рациональности. Обращая внимание на то, каким образом сформировался консенсус, каковы формально-структурные характеристики *процедуры* его принятия, мы можем судить о большей или меньшей степени его рациональности.

* * *

Сегодняшняя позиция Хабермаса в вопросе о теоретических основаниях концепции демократии характеризуется серией разрывов с той точки зрения, которую он разделял в 60-е годы и которая нашла отражение в работе о «Структурных изменениях общественности». Изменение его подхода, которое он разъясняет во множестве интервью, малых статей и выступлений, может быть сведено к следующим моментам.

а) В основе позиции, представленной в «Структурных изменениях общественности», лежала парадигма «критики идеологии», унаследованная Хабермасом от отцов-основателей Франкфуртской школы. Идеалы буржуазного гуманизма—самореализация, рациональное формирование политической воли, личное и коллективное самоопределение, самоорганизация общества,—эти идеалы должны были быть поставлены лицом к лицу с циничной действительностью современного общества. Очевидно, однако (и в этом—один из главных пунктов сегодняшней критики Хабермаса в адрес старшего поколения Франкфуртской школы, которую можно рассматривать и как самокритику), что падение идеалов, опровергаемых реальностью, если не лишает смысла саму кри-

тику в ретроспективном отношении, то делает ее менее актуальной для современности. Программа тотальной «критики идеологии» изначально самопротиворечива, считает Хабермас. Идеалы, вырождающиеся в идеологию, оставляют теоретика один на один с реальностью голой власти, неприкрытым неразумием общества.

Понятийную пару идеал (идеология)—действительность в теории коммуникативного действия сменяет реконструктивный подход, который позволяет раскрыть потенциал разумности в повседневной коммуникативной практике. Этот «действительный разум», согласно Хабермасу, и есть почва тех идей, которые в сублимированной форме нашли выражение в идеалах классического века буржуазии и которые продолжают сохранять свою значимость и сегодня. Понятие «общественности» спускается в земной мир взаимодействующих (коммуницирующих) индивидов, становясь формальной структурой коммуникации, условием возможности консенсуса.

б) Другая предпосылка, которая явно или неявно фигурировала в работах Хабермаса 60-х гг., связана с пониманием общества как тотальности. Представление о том, что социум—это непосредственная ассоциация индивидов, лишь принявшая значительные масштабы, что его можно понять как некий макросубъект, а его самоорганизацию—по аналогии с самоопределением индивидуального субъекта,—идея, характерная для значительной части политических теорий, прежде всего социалистических. Разрыв с ней—важная веха идейного развития Хабермаса. Уровень сложности современных обществ столь велик, что понимание социума как целостного «организма» потеряло всякое правдоподобие. В «Теории коммуникативного действия» Хабермас выделяет две фундаментальные компоненты современного, функционально дифференцированного социума: систему и жизненный мир. К компоненте системы относятся прежде

всего экономика и управление. Если концепция тотальности общественного целого санкционировала, с одной стороны, социалистический лозунг «снятия» самостоятельности экономики и подчинения ее целерациональному управлению, репрезентирующему волю общества в целом, а с другой стороны, — теорию отмирания государственного аппарата, то архитектора сегодняшней теории Хабермаса существенно изменяет этот взгляд. Ни экономика, ни административный аппарат, как функционально замкнутые и специфицированные на выполнении определенных задач системы, не могут быть трансформированы извне, если должна быть сохранена их работоспособность. Они подчиняются собственным императивам и используют для саморегуляции собственные — монетарные и властные — коды, которые в значительной мере отделены от среды повседневного языка, служащего регенерации второй компоненты социума — жизненного мира.

Такая смена перспективы задает для Хабермаса иное понимание сути демократизации, возможной в современных условиях. Теперь она может состоять только в установлении нового «разделения властей» — не между государственными властями, но между различными источниками интеграции общества. Интегративная сила коммуникации, производящая общественную солидарность, должна утвердить себя в противовес системной интеграции, происходящей в рамках монетарных и административно-властных отношений, которые утверждают собственное «своеволие», так сказать, поверх голов субъектов социальной жизни. Такое самоутверждение «производительной силы коммуникации» подразумевает также и возможность влияния на системные компоненты общества через политическую систему. Тем самым проблема возможности нового по типу политического действия выдвигается для Хабермаса на первый план.

в) Еще один момент, на который необходимо обратить внимание при рассмотрении обновленной теории демократии Ю. Хабермаса, связан с проблемой опосредования партикуляризма форм жизни и ценностных ориентаций членов общества с универсализмом политической сферы, предполагаемого нормативным содержанием демократической идеи. Критика тотальной концепции общества у Хабермаса не ограничивается лишь выявлением системных компонент социума, сопротивляющихся внешним вторжениям. Сам жизненный мир не может пониматься по аналогии с гомогенной структурой целостного сообщества; современный жизненный мир—децентрированное образование, отмеченное плюрализмом частных интересов, жизненных проектов и картин мира. Однако этот факт лишь с еще большей остротой ставит проблему, которую в классическом виде сформулировал еще Руссо: как агрегат частных волей (воля всех, *volonte de tous*) может быть преобразован в общую волю (*volonte generale*), как может сформироваться политический консенсус, необходимый для самоорганизации общества? Как совместить плюрализм с универсализмом?

В качестве ответа на этот вопрос и выступает модель «делиберативной демократии», которую в последние годы активно разрабатывает Хабермас.

Нормативная модель делиберативной (от лат. *deliberatio*—обсуждение) демократии опирается на идеал сообщества свободных и равных индивидов, которые в политической коммуникации определяют формы своей совместной жизни. В качестве масштаба для оценки демократичности реального политического процесса Хабермас принимает понятие о процедуре обсуждения политических вопросов и принятия политических решений как некоем идеальном типе. Здесь мы не можем останавливаться на обсуждении того, как Хабермас анализирует различные модели аргументации, которые применяются в демократи-

ческих процедурах (частично эта проблематика затронута в Московских лекциях). Нам важно подчеркнуть основную идею философа: в современных обществах демократия как политический порядок не может опираться на субстанционально единую, как бы заранее преформированную «волю народа». Если идея коллективного самоопределения вообще еще сохраняет свой практический смысл, то демократическая самоорганизация должна мыслиться как процесс—как процедура формирования мнений и воли народа. Легитимно не то решение, которое выражает якобы уже сформированную волю народа (по формуле некоторых политиков: «Я знаю, чего хочет народ»), но то, в обсуждении которого приняло участие наибольшее количество граждан. Политическая коммуникация сама должна рационально формировать волю ее участников, а не просто отражать их дополнительные пристрастия.

Понимание демократии как демократического дискурса (*Diskursbegriff der Demokratie*) имеет множество последствий для различных областей политической теории. В данном контексте нам необходимо обратить внимание прежде всего на проблему отношений «государства» и (гражданского) «общества».

Аргументацию Хабермаса по этой проблеме лучше рассмотреть сквозь призму других влиятельных политических теорий современности—либеральной и республиканской; это позволит более четко выделить специфику его подхода.

В *республиканской традиции*, которая опирается на Аристотеля и Руссо, сформировалось представление об обществе как изначально политической величине (*societas civilis*). Считается, что в практике демократического самоопределения оно должно осознать и решить свои проблемы, используя для этого как инструмент государственную власть. Согласно этой модели, демократия тождественна политической самоорганизации общества как целого. Государство как

административный механизм рассматривается как некий служебный элемент, как нечто вторичное. Бюрократически замкнувшаяся в себе государственная власть должна вновь стать частью общества как целого.

В противоположность этой теории, в рамках *либеральной модели* демократическое волеизъявление граждан рассматривается только как частный элемент политической системы, структура которой закреплена конституцией. Политическая деятельность, согласно этой концепции, центром своим имеет именно государство, которое, однако, благодаря системе предупредительных мер (разделение властей, правовое нормирование законодательной деятельности и т. д.) должно быть лимитировано; напротив, общество понимается как дополитическая единица, определенная через систему частных, а не общественных интересов. Исходя из либеральной перспективы, демократия видится скорее как система конституционных норм, как «власть законов», обеспечивающая возможность компромиссов, чем как живая практика самоопределения граждан.

В концепции Хабермаса вводятся новые опосредования отношений гражданского общества и государства. Прежде всего, общество как социальный базис автономных образований общественности он отличает как от сферы деятельности государственной администрации, так и от экономической подсистемы. Либералистское представление о гражданском обществе как сфере хозяйственного взаимодействия частных собственников уступает место модели добровольных ассоциаций, которые образуют центры политической коммуникации. Однако остается вопрос о том, каковы гарантии рациональности и эффективности этой коммуникации, что должно обеспечить действительную универсализацию частных мнений граждан и формирование мнения именно как общественного? Гражданское общество как сфера интеракции

(взаимодействия) коммуницирующих индивидов нуждается в дополнении со стороны структурирующей государственной власти, которая понимается Хабермасом не как служебный орган для реализации конкретных программ, произведенных в процессе спонтанной самоорганизации общества как целого (республиканская модель), но и не как центр «анонимной» политической интеграции социума (либерализм). Скорее принципы и структуры *правового* государства трактуются в качестве механизма институциализации политического дискурса общественности. Эта институциализация может быть понята в двух смыслах: с одной стороны, как рационализация мнений (в специфическом смысле *коммуникативной* рациональности, о чем речь шла выше), с другой — как обеспечение выполнения законодательных программ, легитимированных в демократическом процессе. Дискурсивная демократия в концепции Хабермаса оказывается не просто властью мнений «народа», понятого как некоторая натуральная величина, но скорее возможностью власти разума, воплощенного в структурах общения граждан, обмена мнений.

Каковы условия этой возможности? Каковы условия возможности социальной интеграции на основе коммуникативного взаимодействия, т. е. возможности коммуникации как общественного института, обладающего обязующей силой? Этот вопрос подводит нас к центральному предмету работы «Фактичность и значимость» — к проблематике права и правового государства.

* * *

Мы видели, что вместе с коммуникативным толкованием идеи истины напряжение между действительностью и идеей, *фактичностью и значимостью*, оказывается включенным в повседневное общение, осуществляющееся в пределах конкретных человеческих сообществ. Фактически установивши-

еся социальные стандарты рациональности представляют собой определенные конвенции, определяющие правила признания/непризнания притязаний на истинность (как и значимость вообще). Идеальное же измерение истинностного значения по самому своему смыслу выводит за пределы всех частных стандартов и конвенций. «Подлинная значимость» претендует на абсолютно всеобщее признание. Следование этому регулятивному требованию представляет собой абсолютно необходимое условие самой коммуникации. Однако, с другой стороны, эти абсолютные условия находят свое исполнение в формировании новых относительных стандартов рациональности, которые вновь оказываются помещенными в силовое поле, создаваемое абсолютными регулятивами. Эта «диалектика» фактичности и значимости пронизывает все строение новой книги франкфуртского теоретика.

Следующий шаг анализа, проводимого Хабермасом, связан со введением понятия «коммуникативного действия». Вслед за М. Вебером Хабермас формулирует фундаментальную для социальной теории проблему возникновения социального порядка как проблему согласования планов деятельности социальных субъектов. Решение этой проблемы означает возникновение *устойчивых норм поведения*, которые стабилизируют *взаимные социальные ожидания*. При этом такое согласование может происходить (если исключить случай открытого применения силы) по крайней мере двумя различными способами. А именно—социальный порядок может быть стабилизирован или благодаря взаимному влиянию субъектов, когда язык используется главным образом для передачи информации (стратегическая интеракция), или благодаря тому, что сама коммуникация, от простейших речевых актов до сложнейших дискурсов, выступает в роли координатора деятельности индивидов, участ-

вующих в ней. Внутренней целью всякой коммуникации является достижение консенсуса. И о коммуникативном действии, согласно Хабермасу, можно говорить только в том случае, когда достигнутый консенсус оказывается действительным регулятором деятельности субъектов.

Но вместе с коммуникативным действием в социальную реальность проникает то напряжение между безусловной значимостью и фактичностью, которое характерно для коммуникативного использования языка в целом. Признание значимости утверждений партнеров по коммуникации, поскольку оно рационально, основывается на убеждениях, которые опираются на аргументы. Аргументы представляют собой *интерпретацию* безусловных условий значимости и поэтому всегда зависят от определенного контекста. Изменение контекста и изменение аргументации, отражающее стремление к лучшей интерпретации условий значимости, продуцируют постоянный риск *несогласия*. Таким образом, в коммуникативном действии изначально заложен «анархический» потенциал, который делает весьма сложной и маловероятной стабилизацию социального порядка. «Чувство бесконечного» и понимание принципиальной относительности наличных норм взрывает устоявшиеся конвенции, нарушая согласованность взаимных социальных ожиданий.

Таким образом, социальная интеграция, которая происходит на основе коммуникативного взаимодействия, нуждается в компенсации ее неустойчивости. Хабермас реконструирует условия, делающие возможным стабильный социальный порядок, среди которых оказывается и механизм права, возникающий в Европе периода Нового времени. Он конкретизирует проблему условий применительно к устойчивым сферам, измерениям и институтам общества.

1) *Жизненный мир*. Прежде всего, нестабильный консенсус, достигаемый в ходе коммуникативной социализации, всегда покоится на массивном фундаменте «фонового» консенсуса, составляющего «ткань» каждого особенного жизненного мира, отдельных «форм жизни» (в смысле Витгенштейна). Жизненный мир представляет собой горизонт не критических убеждений, разделяемых членами определенного сообщества. Они имеют структуру образцов—образцов интерпретации, лояльного поведения, личностных структур. Не входя в детали концепции «жизненного мира», развиваемой Хабермасом, укажем лишь на то, что «фоновый» консенсус жизненного мира *сглаживает* различие фактичности и значимости. Экземплярная структура жизненно-мирского знания, оставаясь нетематизированной, лишает масштаба критическую рефлексию; регулятивы истины, справедливости и т. д. полностью исполняются в фактически данном.

2) *Архаические институты*. Если в исследовании жизненного мира отправной точкой для Хабермаса была концепция, развитая в рамках социальной феноменологии, то теперь он опирается на теорию институтов, разработанную немецким антропологом Арнольдом Геленом. Проанализированные Геленом социальные институты, характерные для родовых сообществ (табу), обеспечивают *авторитарный консенсус*. Закрепленное в мифе и воспроизводимое в ритуале согласие племени приобретает характер недоступного критике авторитета, который мобилизует лояльность членов сообщества, амбивалентным образом сплавляя в себе как обеспеченное санкциями принуждение, так и (мнимо свободное) убеждение.

И жизненный мир, и архаические институты реализуют стратегию *ограничения* пространств коммуникативного действия. Интуитивные достоверности жизненного мира и завораживающий авторитет архаических институтов, черпающих свою «легитимацию» из резервуара сакральных картин мира, произ-

водят операцию остановки процесса проблематизации, характеризующей коммуникативное действие. В структуре жизненного мира рефлексивность коммуникации находит свою «естественную» границу потому, что аргументы просто не затрагивают этот горизонт «самодостоверности», отступающий перед любой критикой, но сохраняющийся именно как горизонт. Сакральная же власть мифа и ритуала явно фиксирует выбор тем и аргументов, выводя определенные нормы из-под огня критики.

Эта стратегия сохраняет свою эффективность в относительно малых и недифференцированных социальных группах, указывает Хабермас. С возрастанием сложности обществ она становится все более неадекватной. *Плюрализация* форм жизни и *индивидуализация* жизненных проектов сужает зоны фоновое консенсуса, который обеспечивается общим жизненным миром; *расколдовывание* (термин М. Вебера) сакральных комплексов лишает авторитарный консенсус традиции прежней силы; наконец, *дифференциация* общества, приводящая к образованию замкнутых функциональных систем, способствует расширению пространств ориентированного на частный интерес действия. Все эти процессы с особым размахом происходили в Европе в начале Нового времени. В десакрализованном и сложном обществе, порядок которого лишен метасоциальной легитимации, возникает парадоксальная проблема. Коммуникативное действие должно взять на себя выполнение задачи социальной интеграции, и в то же время оно само по себе не способно обеспечить ее стабильность. Кроме того, *неограниченное* коммуникативное взаимодействие сталкивается с реальностью расширения пространств нормативно нейтрального, ориентированного на собственные интересы действия. Согласно Хабермасу, именно правовой механизм дает возможность разрешить эту проблему.

3) *Право в новоевропейском его понимании*—это система правил, которые упорядочивают стратегическую, ориентированную на частные интересы интеракцию, но свою нормативную силу черпают из общего консенсуса, обеспечиваемого *неограниченным коммуникативным действием*.

Правовая норма, таким образом, вновь связывает измерения значимого и фактического, однако ее нормативный статус фундаментального отличен от нормативного статуса иных механизмов стабилизации социального порядка. Правовой порядок, которому подчинены члены правового сообщества, должен быть авторизован ими самими, что подразумевает возможность критики.

Согласно мысли Хабермаса, современное право—это механизм, который *разгружает* коммуникативную деятельность членов общества, решая задачу социальной интеграции, но не ограничивая пространств коммуникативной социализации. С одной стороны, согласно самой идее права, мотивы следования правовой норме не принимаются во внимание. Но хотя адресат права и не может ставить под сомнение его значимость, тем не менее вынужденное санкциями признание (социальной) значимости нормы строго отличается от признания оснований, аргументов, легитимирующих утверждение этой нормы в ходе законодательного процесса. Эти *аргументы всегда открыты критике*. Современное право полностью позитивно, оно лишено сакральных, метасоциальных гарантий, его источник—случайность фактической деятельности законодателя. Но как раз эта абсолютная позитивность требует легитимации, которая может иметь своим источником только *неограниченное коммуникативное взаимодействие членов правового сообщества*, где критической проверке могут быть подвергнуты *все существующие нормы и ценности*.

Таким образом, *напряжение между фактичностью и значимостью на уровне права проявляет*

себя в напряжении между позитивностью и легитимностью, т. е. обоснованностью правовых норм.

Правовая норма может и должна рассматриваться в двух перспективах: из перспективы стратегически взаимодействующих между собой индивидов, ориентированных на собственные интересы, она выступает как простой социальный факт, ограничивающий их произвол; из перспективы же членов правового сообщества она приобретает статус обязывающего, поскольку рационально обоснованного, правила. В первом случае следование закону возможно из соображений простой расчетливости, во втором—из «уважения перед законом».

Поэтому современный правовой порядок, пронизанный напряжением между позитивностью и легитимностью права, должен выполнить две задачи:

а) обеспечить фактическое взаимное признание гражданами прав друг друга;

б) обеспечить возможность легитимации самих правовых норм.

Нормы легитимны только тогда, когда они удовлетворяют критериям коммуникативной рациональности, т. е. заслуживают свободного признания со стороны каждого члена правового сообщества. Эта идея, имеющая моральное содержание, может быть операционально воплощена только в процедуре демократического законодательства. По мысли Хабермаса, в правовом сообществе процесс законодательства должен представлять собою подлинное место и механизм социальной интеграции.

Резюмируя эти размышления Хабермаса, можно сделать следующие выводы.

• В правовых системах современного типа роль частного субъекта права структурно предполагает роль гражданина как политически автономного субъекта. Лишенные метасоциальных гарантий общества могут быть интегрированы только при том условии,

что индивиды, которым адресованы нормы, регулирующие социальную жизнь, выступают также и как их авторы. Принимая роль гражданина, правовой субъект трансформирует свободу собственного произвола в свободу, понятую как политическая автономия. Таким образом, по мысли Хабермаса, частная и гражданская (политическая) автономия взаимно друг друга предполагают и дополняют.

- Идея демократического устройства общественной жизни заложена уже в самом понятии современного права, которое легитимирует правовое принуждение только на том основании, что оно результирует из «согласованной и объединенной воли всех».

- Легитимность воли, полагающей закон, определяется в конечном счете в соответствии с тем, насколько рационален процесс законодательства, в котором политически автономные граждане задают правила своей совместной жизни.

Здесь мы не можем останавливаться на рассмотрении того, как Хабермас с помощью аналитических средств теории дискурса производит реконструкцию системы основных прав и принципов правового государства. Важно зафиксировать центральный результат, который следует уже из вышесказанного: *правовые средства оказываются «условиями возможности» социальной интеграции, происходящей на основе коммуникативного взаимодействия.* Благодаря правовым механизмам «производительная сила коммуникации», порождающая общественную солидарность, канализируется, ее воздействие становится более опосредованным. *Право—эта структура опосредования коммуникативного действия.*

Но с этим связан и другой момент, который подчеркивает в своем анализе Хабермас. Внутренняя связь правовой системы с коммуникативным действием означает, что правовые нормы не могут быть поняты только как простые социальные факты. Это фактичность особого рода—ее природа «рефлексивна». В

противовес тем или иным разновидностям правового позитивизма Хабермас акцентирует необходимую связь позитивности современного права и потребности в его легитимации. *Рефлексивность правовых норм* означает, что они существуют только как исчезающий момент в процессе дискурсивного обоснования. *Понятие легитимности правовых норм* в политическом дискурсе выполняет такую же роль, какую понятие истины—в научном, а понятие справедливости—в моральном дискурсах. Тем самым каждая правовая норма или система норм оказывается конечной интерпретацией безусловных «условий легитимности» социального порядка, который обеспечивается правовой системой. Эта идея позволяет Хабермасу разработать «процедуральную» правовую парадигму (гл. IX).

Образ правового сообщества, который вырисовывается в описаниях Хабермаса, напоминает старую идею *creatio continua*: нормативные условия правовых отношений непрерывно и каждый раз заново порождаются в дискурсе общественности. Поэтому идея «демократии дискурса» появляется в исследованиях Хабермаса как результат экспликации полного смысла правовой нормы: ее позитивность требует легитимации, вполне же легитимной может быть лишь норма, удовлетворяющая «принципу дискурса»: «Значимы те и только те нормы действия, с которыми в рациональном дискурсе могли бы согласиться все те, на ком могли бы отразиться последствия принятия этих норм» (F. и G.—S. 138). Тем самым, из притязания правовых норм на легитимность вытекает идея политической автономии граждан как участников демократического процесса.

По мысли Хабермаса, сам демократический процесс должен быть рассмотрен как происходящий на двух уровнях: если коммуникативные потоки, берущие начало в автономных образованиях общественности, в добровольных ассоциациях негосударствен-

ного и неэкономического характера, обязаны своей мобильностью и открытостью для конкретных потребностей общества тому, что их носители обладают низким уровнем организационной сложности, то компенсацией этого недостатка должна быть четко оформленная структура демократического правового государства.

Согласно идее Хабермаса, институты правового государства должны быть поняты не только как средства лемитирования административной власти, необходимой для самоорганизации правового сообщества. Более важным моментом в концепции философа оказывается возможность интерпретировать их как способы институциализации правовых процедур, которые обеспечивают приблизительное выполнение предпосылок «идеальной речевой ситуации» в условиях конечных обществ. Так, например, принцип большинства голосов может быть понят как механизм, совмещающий идею процедуры дискурсивного формирования мнений с необходимостью своевременного принятия решений, обладающих обязывающей силой.

«Расшифровка» смысла существующих институтов демократического правового государства имеет, конечно, не одно лишь теоретическое значение. Она открывает нормативную перспективу не только для понимания, но и для изменения наличного порядка. Реконструктивный анализ Хабермаса может быть понят как вариант герменевтической процедуры, однако это — «критическая» герменевтика, которая ориентируется скорее на Канта, чем на Хайдеггера. Раскрытие «действительного разума», воплощенного как в структурах повседневной коммуникации, так и в институтах правового государства, показывает, что идеальное нормативное содержание конкретных форм жизни (их претензия на «значимость») никогда не совпадает с фактичностью его осуществления. Коммуникативный праксис оказывает эмансипирую-

щее воздействие на его участников—благодаря принуждению к ориентации на безусловные коммуникативные регулятивы (истина, справедливость, аутентичность, легитимность). Подобно этому, и политическое участие в конкретной деятельности правового государства должно эмансипировать граждан—«радикальная демократия» как требование полной политической автономии членов правового сообщества остается внутренней целью всякой политической коммуникации.

* * *

Предлагаемый далее читателю (ранее не переводившийся на русский язык) текст входит в комплекс работ, написанных Хабермасом в период создания книги «Фактичность и значимость» (S. 632—660); впервые он был опубликован в виде монографии в 1990 году.

(Ростов-на-Дону)

А. Денежкин



Дополнение ко второму изданию

Гражданство и национальная идентичность

Вплоть до середины 80-х годов казалось, что история перешла в кристаллическое состояние «*posthistoire*». Этим словом Арнольд Гелен характеризовал то примечательное чувство, что все изменяется, но ничего больше не происходит. Rien ne va plus—как полагали, ничего и в самом деле неожиданного больше произойти не может. Под стеклянным колпаком системных оков все возможности казались лишенными своей привлекательности, все альтернативы—замороженными, а еще открытые варианты выбора—бессмысленными. Со временем это настроение изменилось. История вновь пришла в движение, она приобретает ускорение и даже перегревается. Новые проблемы смещают старые перспективы. Но что еще важнее—они открывают перспективы на будущее, исходя из которых мы вообще вновь оказываемся способны различать практические альтернативы.

Три исторических движения нашей приобретшей мобильность эпохи затрагивают отношение гражданства и национальной идентичности:

1) Немецкое объединение, освобождение восточно- и среднеевропейских государств от советской опеки и распространяющиеся по всей Восточной Европе национальные конфликты придают неожиданную актуальность вопросу о будущем национального государства.

2) Становление Сообщества Европейских Государств, важной вехой которого является вступление в силу в 1993 году соглашения об общем внутреннем рынке, по-новому освещает отношение национального государства к демократии: демократические про-

цессы в рамках национальных государств безнадежно отстают от [процессов] экономической интеграции, происходящих на наднациональном уровне.

3) Гигантская миграционная волна из бедных регионов Востока и Юга, с которой в ближайшие годы еще сильнее придется столкнуться Западной Европе, придает проблеме беженцев новые масштаб и настоятельность. Тем самым обостряется противоречие между универсалистскими основоположениями демократического правового государства, с одной стороны, и партикуляристскими требованиями сохранения цельности установившихся форм жизни—с другой.

Эти три темы служат поводом для понятийного прояснения некоторых нормативных установок, которые помогают нам лучше понять сложное отношение гражданства и национальной идентичности*.

I. Прошлое и будущее национального государства.

События в Германии и в восточноевропейских странах придали новый поворот дискуссии, которая уже давно велась в Федеративной Республике, по поводу пути к «постнациональному обществу»**. Многие интеллектуалы выражали, в частности, сожаление в связи с дефицитом демократизма в ходе объединения, которое было осуществлено на административном и экономическом уровне без участия граждан; сегодня им адресуют упреки в «постнациональном высокомерии». Эти разногласия по поводу способа и сроков государственного объединения имеют своим источником не только противоположные настроения спорящих партий, они объясняются также и использованием непроясненных понятий. Одна сторона понимает присоединение пяти новых земель к Феде-

* Я благодарю Ингеборг Маус и Клауса Гюнтера за критические предложения и импульсы к размышлению.

** Glotz P. *Der Irrweg des Nationalstaats*. Stuttgart, 1990. J. Habermas. *Vergangenheit als Zukunft*. Zürich, 1991.

ративной Республике как восстановление единства национального государства, расчлененного четыре десятилетия назад; с этой точки зрения нация выступает как дополитическое единство, как сообщество исторической судьбы. Другая сторона понимает государственное объединение как восстановление демократии и правового государства на той территории, где начиная с 1933 г. гражданские права были так или иначе лишены силы; с этой точки зрения старая Федеративная Республика—не менее, чем новая,—была нацией граждан. В этом республиканском словоупотреблении понятие нации как субъекта государства (staatsnation) теряет как раз те коннотации дополитической народности, которые сопровождали выражение «национальное государство» в Европе периода Нового времени. Исчезновение семантической связки между [понятиями] гражданства и национальной идентичности отражает тот факт, что сегодня, с превращением Европейского сообщества в политический союз, постепенно исчезает и классическая форма национального государства. Об этом говорит и экскурс в историю его возникновения в начале Нового времени.

В Европе периода Нового времени оказалось неспособной к самостабилизации старая форма *империи*, объединяющей множество народов,—империи, продолжавшей существовать в виде старой Римской империи германской нации или Российской и Османской империй*. Среднеевропейский пояс городов дал вторую, федеративную структуру формирования государств. Прежде всего в Швейцарии возникла такая *федерация*, которая оказалась достаточно сильной для того, чтобы снять этнические напряжения мультикультурного гражданского союза. Но лишь третья форма—централизованное *территориальное государство*—для европейской системы государств

* Ср. по поводу дальнейшего М. R. Lepsius. Der europäische Nationalstaat, in: ders., Interessen, Ideen und Institutionen. Opladen, 1990, 256 ff.

надолго приобрела структурирующую силу. Это государство—как в Португалии, Испании, Франции, Англии и Швеции—вначале возникло из королевств и позднее, в ходе демократизации по французскому образцу, приобрело форму *национального государства*. Эта государственная формация обеспечила рамочные условия, в которых капиталистическая система хозяйствования смогла распространить свое влияние на весь мир. А именно—национальное государство сформировало инфраструктуру для управления, воспитанного в духе правового государства, и предоставило гарантии существования определенного пространства индивидуальной и коллективной деятельности, свободного от государственного вмешательства. Наконец, оно (и это нас интересует прежде всего) создало основу для формирования культурной и этнической гомогенности, благодаря которой с конца XVIII в. смогла осуществиться демократизация государственной системы—хотя, конечно, ценой подавления и изоляции национальных меньшинств. Национальное государство и демократия—близнецы, порожденные французской революцией. В культурном плане они стоят в тени национализма.

Это национальное сознание есть способ культурной интеграции, специфичный именно для Нового времени. Политическое сознание национальной принадлежности возникает из определенной динамики, которая только тогда способна охватить население, когда это последнее уже вырвано из своих сословных социальных связей благодаря процессам экономической и общественной модернизации, когда оно, следовательно мобилизовано и разобщено в одно и то же время. Национализм—такая формация сознания, которая предполагает отфильтрованное через историографию и рефлексию усвоение культурных традиций. Он возникает в среде образованной буржуазной публики и распространяется через каналы современной массовой коммуникации. И то и другое—литератур-

ное опосредование и публицистическое распространение—придает национализму искусственные черты; будучи некоторого рода конструктом, он изначально предрасположен к манипулятивным злоупотреблениям, осуществляемым политическими элитами.

История возникновения национального государства отражается в истории понятия «нация»*. У римлян «Natio»—имя богини рождения и происхождения. Слово «нация» относится, так же как и «gens» и «populus» и в противоположность «civitas», к тем народностям (часто—«диким», «варварским» или «языческим» народам), которые еще не организованы в качестве политических союзов. В соответствии с этим классическим словоупотреблением нации представляют собой родовые сообщества, которые интегрированы географически—через поселение и соседство—и культурно—благодаря общности языка, обычаев и традиций,—но еще не обладают государственной организацией, которая бы интегрировала их политически. В этом значении «нация» сохраняется на протяжении средневековья и в XV в. входит в народные языки. Даже Кант еще говорит: «То множество, которое признает себя объединенным в гражданское целое благодаря общему происхождению, называется нацией (gens)». Но уже в период раннего Нового времени возникает конкурирующее словоупотребление: нация как носитель суверенитета. Словосочетания репрезентируют перед «королем» «нацию». С середины XVIII в. оба значения—нация как родовое сообщество и нация как «народ государства»—переплетаются. Сийес и французская революция делают «нацию» источником государственного суверенитета. За каждой нацией следует теперь признать право на политическое самоопределение. Место этнической связи занимает сообщество демократической воли.

* Ср. статью «Nation» in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6. S. 406—414.

Таким образом, в период французской революции «нация» из дополитического единства стала тем признаком, который конститутивен для политического сообщества. В конце XIX в. это отношение между унаследованной национальной идентичностью и обретенным, демократически конституированным гражданством, при котором первое выступает как условие для второго, уже переворачивается. Так, знаменитое изречение Эрнеста Ренана «L'existence d'une nation est... un plébiscite de tous le jours» (Существование нации есть непрерывный плебисцит) уже находится в контексте, направленном против национализма. После 1871 г. Ренан только потому смог отклонить претензии Германской империи на Эльзас, используя как аргумент указание на французскую национальность населения, что «нацию» он понимал как нацию граждан, а не как родовое сообщество. Нация граждан обретает свою идентичность не в этнически-культурных сходствах, но в практике граждан, которые активно используют свои демократические права на участие и коммуникацию. Здесь республиканская компонента [идеи] гражданства полностью освобождается от принадлежности к дополитическому сообществу, интегрированному через происхождение, общие традиции и язык. Рассмотренный в этой перспективе, первоначальный сплав национального сознания и республиканских убеждений оказывается выполняющим лишь функцию катализатора.

Национализм, опосредованный историзмом (*historisches Bewusstsein*) и романтикой, стало быть, опосредованный в научном и литературном отношении, стал основой коллективной идентичности, которая была функциональна для роли гражданина, возникшей в период французской революции. А именно—в плавильне национального сознания все аскриптивные признаки происхождения превратились в столь же многочисленные результаты сознательного

усвоения традиции. Из унаследованной национальности возник обретенный национализм, форма духа, конституируемая собственными силами. Он смог способствовать формированию такой формы идентификации индивида со своей ролью, которая требует высокой меры личной вовлеченности—вплоть до самопожертвования: всеобщая воинская обязанность была лишь обратной стороной гражданских прав. В готовности бороться и умереть за свою родину проявлялись в равной мере и национальное сознание, и республиканские убеждения. Это служит объяснением того взаимодополняющего отношения, в котором изначально находятся национализм и республиканизм: возникновение одного опосредовано другим.

И все же это социально-психологическая связь, а не концептуальная. Национальная самостоятельность и коллективное самоутверждение в отношениях с чужими нациями могут быть поняты как некий коллективистский вид свободы. Эта национальная свобода не совпадает с подлинно политической свободой граждан во внутренних делах. Поэтому позднее современное понимание этой республиканской свободы может вновь отделиться от пуповины сознания национальной свободы, из которого оно возникло. Национальное государство лишь на время установило тесную связь между «этносом» и «демосом»*. В соответствии со своим понятием гражданство всегда было независимо от национальной идентичности.

Понятие гражданства развивается из понятия самоопределения Руссо. Сначала «суверенитет народа» понимался как ограничение или оборачивание королевского суверенитета, которое основывается на договоре между народом и правительством. В противоположность этому у Руссо и Канта суверенитет народа не понимается как какой-то перенос господской влас-

* Lepsius M. R. Ethnos und Demos, in: Lepsius (1990). S. 247—255.

ти сверху вниз или как разделение власти между двумя партиями. Для них суверенитет народа означает скорее трансформацию власти как господства в такое состояние, когда сам [народ] дает себе законы (Selbstgesetzgebung). Место исторического пакта, договора о господстве, занимает здесь общественный договор как абстрактная модель способа конституирования власти, которая легитимирует себя только в осуществлении демократического законодательства, исходящего от самого народа. Благодаря этому политическая власть теряет черты естественного насилия: из «auctoritas» государственной власти должны быть вытравлены все остатки «violentia». В соответствии с этим представлением «только единодушная и объединенная воля всех, поскольку каждый обо всех и все о каждом пришли к одному и тому же решению... может быть законодательной» (Кант).

Тем самым отнюдь не предполагается существование субстанциальной всеобщности народной воли, которая обязана своим единством некой предшествующей гомогенности происхождения или формы жизни. Консенсус, которого достигают в ассоциации свободных и равных, покоится в конечном счете лишь на единстве процедуры (Verfahrens), по поводу которой пришли к согласию. Эта процедура демократического формирования мнений и принятия решений, приобретающая дифференциацию, становится конституцией правового государства. В плюралистическом государстве конституция выражает формальный консенсус. Граждане желают регламентировать свою совместную жизнь в соответствии с теми принципами, которые, поскольку они основываются на равных интересах каждого, могут найти обоснованное одобрение всех. Такая ассоциация структурирована благодаря отношениям взаимного признания, в которых каждый может рассчитывать на уважение к себе как к свободному и равному со стороны всех. Каждая и каждый должен (должна) найти признание в трех отно-

шениях: в своей неприкосновенности они должны найти равную защиту и равное уважение как уникальные индивиды, как члены этнической или культурной группы и как граждане, т.е. как члены политического сообщества. Эта идея самоопределяющегося политического сообщества во многих формах нашла правовое воплощение в конституциях и вообще в политических системах Западной Европы и США.

Конечно, в языке юристов «гражданство», «*citoyenneté*» или «*citizenship*» долгое время означало лишь подданство или национальность; лишь с недавнего времени это понятие расширяется и приобретает смысл гражданского статуса, который описывают через гражданские права*. *Подданство* определяет принадлежность лиц к народу государства, существование которого признается международным правом. Эта дефиниция членства, безотносительно к внутренней организации государственной власти, наряду с территориальным определением пространства, находящегося под суверенитетом государства, служит социальному ограничению государства. В соответствии с тем, что демократическое правовое государство понимает себя как ассоциацию свободных и равных граждан, подданство связано с принципом добровольности. Традиционные аскриптивные признаки места проживания и рождения (*jus soli* и *jus sanguinis*) отнюдь не обосновывают безусловного подчинения верховной государственной власти. Они служат лишь как административные критерии для приписывания [населению] имплицитного одобрения, которое уравнивают право на переселение и на отказ от подданства**.

* К дальнейшему ср. Grawert R. Staatsangehörigkeit und Staatsbürgerschaft. Der Staat 23, 1984. S. 179—204.

** Shuck P. H., Smith R. M. Citizenship without Consent. New Haven, 1985. Kap. I. Конечно, отделение нормативного смысла подданства от аскриптивных признаков происхождения не везде проведено последовательно. Так, статья 116 Основного закона [ФРГ]

Сегодня, конечно, понятия «гражданство», или «citizenship», употребляются не только в связи с членством в такой организации, как государство, но и в связи с тем статусом, который содержательно определен гражданскими правами и обязанностями. Основной закон ФРГ не содержит, правда, определения гражданского статуса, подобного швейцарскому активному гражданству, в явном виде*; но, основываясь на статье 33, абзац 1 Основного закона и исходя из всей совокупности гражданских прав и обязанностей, в особенности из основных прав, правовая догматика разработала понятие единого статуса, понимаемого сходным образом**. В республиканском понимании проблема самоорганизации правового сообщества является отправным пунктом, а права на политическое участие и коммуникацию образуют ядро гражданства. Р. Граверт понимает его как «правовой институт, благодаря которому отдельный подданный

вводит понятие так называемого немца по статусу, который может принадлежать немецкому народу на основании получившего объективное подтверждение «признания себя членом культурного сообщества», не будучи при этом немецким подданным; он пользуется привилегией (которая оспаривается сегодня в дебатах по поводу конституционной политики) на получение прав гражданства.

* Winzeler R. Die politischen Rechte des Aktivbürgers nach schweizerischem Bundesrecht. Bern, 1983.

** Hesse K. Grundzüge des Verfassungsrechts. Heidelberg, 1990. S. 113: «Как субъективные права, они (основные права) определяют и гарантируют правовое состояние индивида в его основаниях; как (объективные) основные элементы демократического порядка и порядка правового государства, они включают его в этот порядок, который со своей стороны может стать действительностью лишь благодаря актуализации этих прав. Обоснованный и обеспеченный основными правами Основного закона конституционно-правовой статус индивида есть материальный правовой статус, т. е. статус, имеющий конкретно определенное содержание, которым не могут неограниченно распорядиться ни индивид, ни государственные власти. Этот конституционно-правовой статус образует ядро общего гражданского статуса, который, помимо основных прав, определяется также и законами».

включается в конкретную связь деятельности государства, участвуя в ней»*. Статус гражданина фиксирует, в частности, демократические права, которые индивид может рефлексивно использовать, чтобы *изменить* свое материальное правовое положение.

В философии права соперничают две противоположные интерпретации этого активного гражданства. В либеральной традиции естественного права, начало которой было положено Локком, откристаллизовалось индивидуалистически-инструменталистское понимание роли гражданина, в республиканской традиции учения о государстве, использующей Аристотеля,—коммунитаристски-этическое. В первом случае гражданство понимается по образцу членства в какой-либо организации, которое обосновывает правовое положение [гражданина], во-втором—по модели принадлежности к самоопределяющемуся этически-культурному сообществу. В соответствии с первым истолкованием, индивиды остаются внешними государству, они вносят определенный вклад в его воспроизводство—например, своими голосами при выборах и налоговыми выплатами—с тем, чтобы взамен воспользоваться результатами его организационной деятельности. В соответствии со вторым истолкованием граждане интегрированы в политическое сообщество как части в целое—таким образом, что они могут сформировать свою личностную и социальную идентичность только в горизонте общих традиций и признанных политических институтов. Согласно либеральной интерпретации, граждане, в сущности, не отличаются от частных лиц, которые отстаивают перед государственным аппаратом свои дополитические интересы; согласно республиканской интерпретации, гражданство актуализирует себя

* Grawert R. Staatsvolk und Staatsangehörigkeit. Handbuch des Staatsrechts, hg. v. J. Isensee und P. Kirchhof. Heidelberg, 1987, 684 ff.

только в коллективной практике самоопределения. Чарльз Тейлор описывает эти конкурирующие понятия гражданства следующим образом: одна (модель) в центр помещает прежде всего индивидуальные права и принцип равенства перед законом, а также осуществление практики управления, которая учитывает предпочтения граждан. Именно это должно быть гарантировано. Способность быть гражданином состоит прежде всего в способности актуализировать эти права и добиваться соблюдения принципа равенства перед законом, а также—оказывать влияние на лиц, принимающих решения... Эти институты имеют совершенно инструментальное значение... Участию в управлении как таковому не придается никакой ценности... Другая модель, напротив, определяет участие в самоуправлении как сущность свободы, как часть того, что должно быть гарантировано. Это... существенная компонента способности быть гражданином. Полное участие в самоуправлении рассматривается как способное, по крайней мере иногда, внести свой вклад в формирование наличного консенсуса, который мог бы обеспечить идентификацию индивида и группы. Управлять и быть, в свою очередь, управляемым—это значит, что, по крайней мере некоторое время, правителями можем быть «мы», а не только «они»*.

Хотя модель сообщества как целостности, в которую без остатка инкорпорированы граждане, во многих отношениях не соответствует современным политическим отношениям, она все же имеет некоторое преимущество перед той организационной моделью, в соответствии с которой индивиды изолированно противостоят государственному аппарату и связаны с ним только через функционально специфицирован-

* Taylor Ch. The Liberal-Communitarian Debate, in: Rosenblum N. (Ed.). Liberalism and the Moral Life. Cambridge, Mass, 1989, 178 ff.

ные отношения членства. А именно—она делает ясным, что политическая автономия есть та самоцель, воплотить которую в действительность никто не может сам по себе, в частном преследовании собственных интересов; воплотить ее могут лишь все вместе, на пути интерсубъективно осуществляемой практики. Правовое положение гражданина конституирует себя в сети эгалитарных отношений взаимного признания. Оно требует от каждого принятия перспективы участника, перспективы первого лица множественного числа—а не только перспективы наблюдателя, перспективы ориентированного на собственный успех наблюдателя или действующего лица (Актор).

Но отношения признания, гарантированные правом, репродуцируются не сами по себе, они нуждаются в объединенных усилиях граждан, т. е. в практике, к которой никто не может быть принужден через правовые нормы. Современное право, определяющее меры принуждения, по веским причинам не распространяется на мотивы и убеждения его адресатов. Правовой долг, скажем, активного использования демократических прав—нечто, отдающее тоталитаризмом. Поэтому статус гражданина, конституированный правовым образом, остается зависимым от того, насколько *созвучен* ему фон тех мотивов и убеждений ориентированного на общее благо гражданина, к которым нельзя принудить через право. Республиканская модель гражданства напоминает о том, что институты, гарантированные конституционным правом, лишь в той мере имеют ценность, в какой делает их ценностью население, *привыкшее* к политической свободе, обжившееся в практике самоопределения, которая осуществляется в перспективе «мы». Институционализованная правом роль гражданина должна быть вписана в контекст свободной политической культуры. Поэтому коммунитаристы настаивают на том, что гражданин должен «патриотически» идентифицироваться со своей формой жизни. Так, Тейлор

постулирует некое общее сознание, которое возникает из идентификации с сознательно принимаемыми традициями собственного политически-культурного сообщества: проблема состоит в том, сможет ли наш патриотизм выжить в условиях маргинализации самоуправления, основанного на принципе участия? Как мы видели, патриотизм—это общая идентификация с историческим сообществом, основанным на определенных ценностях. Но это должно быть такое сообщество, фундаментальные ценности которого воплощают [принцип] свободы*.

Это, как кажется, противоречит нашему тезису о том, что между республиканизмом и национализмом существует лишь исторически случайная, а не понятийная связь. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что из размышлений Тейлора вытекает лишь то, что универсалистские основоположения демократического правового государства нуждаются в некотором политически-культурном укоренении. Конституционные принципы только тогда могут оформиться в общественные практики и стать движущей силой динамически понятого проекта создания ассоциации свободных и равных индивидов, когда они занимают такое место в контексте истории какой-либо нации граждан, что образуют единство с мотивами и убеждениями граждан.

И примеры мультикультурных обществ—таких, как Швейцария или США—показывают, что политическая культура, в которой могут пустить корни конституционные принципы, отнюдь не должна основываться на фундаменте общих для всех граждан этнических, языковых и культурных истоков. Либеральная политическая культура образует лишь общий знаменатель *конституционного патриотизма*, который одновременно обостряет ощущение многообразия и неприкосновенности различных форм

* Taylor (1989). P. 178.

жизни, сосуществующих в мультикультурном обществе. И в будущем европейском федеральном государстве *одни и те же* правовые принципы должны будут интерпретироваться исходя из перспектив *различных* национальных традиций, различных национальных историй. Собственная традиция должна будет усвоена с точки зрения, релятивированной с помощью перспектив других традиций, так, чтобы она могла стать частью наднациональной западноевропейской конституционной культуры. *Такого рода* партикуляристское укоренение не лишило бы суверенитет народа и права человека ни грана их универсалистского смысла. Итак, ясно: демократическое гражданство не нуждается в укоренении в национальной идентичности какого-либо народа; однако, будучи индифферентным к многообразию различных культурных форм жизни, оно требует социализации всех граждан в рамках общей политической культуры.

II. Национальное государство и демократия в объединенной Европе.

Политическое будущее Европейского Сообщества высвечивает отношение между гражданством и национальной идентичностью с другой стороны. Понятие гражданства, развитое Аристотелем, безусловно, было рассчитано на масштабы городов или городов-государств. Превращение населения в нации, формирующие государство, происходило, как мы видели, под знаком национализма, который, как казалось, согласовал республиканские идеи с масштабами территориальных государств Нового времени. В политических формах этого национального государства получило развитие современное хозяйственное обращение. Подобно бюрократической государственной системе, капиталистическое хозяйство приобрело специфическое системное своеобразие. Рынки товаров, капиталов и труда подчиняются собственной, независимой от намерений субъектов логике. Наряду с административной властью, такой, как она воплоще-

на в государственной бюрократии, деньги стали анонимным, действующим поверх голов участников средством общественной интеграции. Эта *системная интеграция* начинает конкурировать с *социальной интеграцией*, осуществляющейся через ценности, нормы и взаимопонимание, т. е. опосредованной сознанием действующих лиц. *Политическая интеграция*, осуществляющаяся с помощью [института] демократического гражданства, образует один из аспектов этой всеобщей социальной интеграции. По этой причине капитализм и демократия находятся в довольно напряженных отношениях, что часто отрицается либеральными теориями.

На примере развивающихся стран видно, что между формированием демократического правового государства и капиталистической модернизацией не существует линейной связи. В столь же малой степени было каким-то автоматическим процессом становление компромисса [в рамках] социального государства, который формировался в странах западной демократии с конца второй мировой войны. Развитие Европейского Сообщества отражает то же самое напряжение между капитализмом и демократией в других формах. Здесь оно проявляется в вертикальном перепаде между системной интеграцией хозяйства и управления, которая происходит на наднациональном уровне, и осуществляемой на уровне национального государства политической интеграцией. Технократический облик Европейского Сообщества усиливает поэтому и так уже возникшее сомнение по отношению к нормативным ожиданиям, связанным с ролью гражданина демократического государства. Не являлись ли эти ожидания уже в пределах национального государства по большей части иллюзиями? Быть может, временно достигнутый симбиоз республиканизма и национализма лишь маскирует тот факт, что понятие гражданина в лучшем случае отвечает лишь не очень сложным отношениям этнически гомогенно-

го и обозримого сообщества, в котором традиции и обычаи все еще продолжают играть роль интегрирующих сил?

Из «Европейского Экономического Сообщества» сегодня возникло «Европейское Сообщество», которое демонстрирует политическую волю к формированию «Европейского Политического Союза». Примером такого политического образования, которое должно объединить около 320 миллионов жителей, являются, если не принимать в расчет Индию; только Соединенные Штаты. Конечно, США представляют собой мультикультурное общество, которое объединяет одна политическая культура и (пока) один язык, в то время как Европейский Союз был бы многоязычным государством, состоящим из различных национальностей. Этот союз, даже если бы он, что еще дебатировалось, больше походил не федеральное государство, чем на федерацию частично суверенных отдельных государств, все же сохранял бы определенные черты «Европы отечеств» де Голля. Прежние национальные государства даже в такой Европе должны были бы *сохранять* значительную структурообразующую силу.

Конечно, на тернистом пути к Европейскому Союзу национальные государства представляют собой некоторую проблему не столько из-за непреодолимых претензий на суверенитет, сколько потому, что демократические процессы вплоть до настоящего времени более или менее сносно функционируют только в их границах. Одним словом, политическая общественность до сих пор оставалась фрагментированной — на уровне национальных государств. Поэтому напрашивается вопрос: возможно ли вообще европейское гражданство? Я имею в виду не возможность преодолевания границы коллективного политического действия, но сознание «обязанностей, диктуемых общим благом Европы»*. Еще в 1974 году Раймон Арон

* Kielmannsegg P. Ohne historisches Vorbild (FAZ vom 7.12.1990).

ответил на этот вопрос решительным «нет». На национальном уровне управления с помощью правовых и административных средств в скором времени будет организован крупномасштабный европейский внутренний рынок, в то время как бедный полномочиями Европейский парламент и в дальнейшем вряд ли может рассчитывать на серьезное отношение со стороны политической общественности государств—членов ЕС. Политические права гражданина до сих пор не распространяют свою действенность за пределы национальных государств.

Судопроизводство Европейской судебной палаты ориентируется на «Пять свобод Общего рынка», интерпретируя в качестве основных прав свободное обращение товаров, право свободного передвижения и повсеместного проживания работающих по найму, право предпринимателей на открытие филиалов, свободу обращения услуг и платежей. Это соответствует тем полномочиям, которые, согласно статье 3 Римских Договоров, предоставлены Совещанию Министров и Высшей Комиссии. Эти последние, в свою очередь, объясняются из указанной в статье 9 цели: «Основой сообщества является таможенный союз, который распространяется на весь объем товарообмена». Тот же смысл имеют формирование внутреннего рынка и запланированная организация автономного центрального банка. Новый уровень экономических взаимозависимостей заставляет предполагать возрастание потребности в координации также и для других политических областей, например политики защиты окружающей среды, налоговой и социальной политики, политики в области образования и т. д. И эта потребность в регулировании вновь могла бы быть удовлетворена по мере обеспечения равноправных отношений в соревновании, прежде всего,—с точки зрения критериев экономической рациональности. До сих пор эти задачи решались европейскими организациями, которые сплелись в плотную админис-

тративную сеть. Новые элиты функционеров, конечно, формально связаны с правительствами и институтами стран их происхождения, но фактически они уже переросли свои национальные контексты. Профессиональные чиновники образуют оторвавшуюся от демократических процессов бюрократию.

Для граждан тем самым увеличивается разрыв между вовлеченностью (*Betroffensein*) и участием. Все возрастающее число мер, решения о которых принимаются на наднациональном уровне, вовлекает в свою орбиту все большее число граждан во все более широких жизненных сферах. Но поскольку роль гражданина эффективно институционализована только в пределах национальных государств, граждане лишены всяких реальных возможностей тематизировать всеевропейские решения и оказывать на них влияние. М. Р. Лепсиус формулирует это в лапидарной форме: «Европейского общественного мнения не существует»*. Является ли эта несоразмерность лишь временным неравновесным состоянием, которое могло бы быть устранено парламентаризацией брюссельской экспертократии? Или, быть может, в этой бюрократии, работающей в соответствии с критериями экономической рациональности, лишь более ясно проявляется тот процесс, который уже давно и неудержимо идет и в пределах национальных государств—автономизация экономических императивов и огосударствление политики, которые выхолащивают статус гражданина и опровергают его республиканские притязания?

Т. Х. Маршалл** на примере Англии исследовал процесс экспансии гражданских прав и обязанностей в контексте капиталистической модернизации. Его

* Lepsius M. R. Die Europäische Gemeinschaft. Beitrag zum 20. Deutschen Soziologentag. Frankfurt a. Main, 1990.

** Marshall T. H. Citizenship and Social Class. Cambridge, Mass, 1950.

разделение гражданских прав на «civil», «political» и «social rights» следует известной юридической классификации. В соответствии с ней либеральные ограничительные права (Abwehrrechte) защищают частного правового субъекта от незаконного посягательства государства на свободу и собственность, политические права на участие (Teilnahmerechte) обеспечивают активному гражданину возможность участия в формировании мнений и воли, социальные долевые права (Teilhaberechte) гарантируют клиенту государства благосостояния минимальный доход и социальную безопасность. Маршалл защищает тезис о том, что в современных обществах статус гражданина последовательно расширялся и укреплялся. Сначала негативные права на свободу были дополнены демократическими правами, затем социальные права вновь дополнили эти два классических вида основных прав, причем таким образом, что все более широкие круги населения шаг за шагом приобретали всю полноту своих прав как членов государства.

Даже если отвлечься от исторических деталей, это предположение некоего в общем и целом прямолинейного развития справедливо только для того процесса, который социологи, обобщая, называют «включением». В обществах, приобретающих все более широкую функциональную дифференциацию, все большее количество лиц получает все более широкие права на доступ ко все большему количеству подсистем и на участие в их деятельности—идет ли речь о рынках, предприятиях и рабочих местах, о служащих, судах и постоянных армиях, о школах и больницах, театрах и музеях, о политических объединениях и средствах массовой коммуникации, партиях, самоуправляющихся учреждениях или парламентах. Для индивида тем самым умножаются возможности быть членом организации, расширяются пространства выбора. Этот образ линейного прогресса, конечно, обязан своим существованием такому

описанию, которое остается нейтральным по отношению к проблеме возрастания или потери автономии. Оно слепо по отношению к фактическому использованию статуса активного гражданина, с помощью которого индивид может воздействовать на демократическое изменение своего собственного статуса. Ведь только политические права участия обосновывают рефлексивное, самореферентное правовое положение гражданина. Напротив, негативные права на свободу и социальные долевые права могут выступать как патерналистский дар. Правовое государство и социальное государство в принципе возможны и без демократии. Даже там, где, как в «демократическом и социальном правовом государстве» Основного закона (ФРГ), институционализированы все три категории права, как раз эти ограничительные и долевые права остаются неким двуликим Янусом.

Либеральные права, которые, если взглянуть на них с исторической точки зрения, кристаллизовались вокруг общественного положения частного собственника, в *функциональном* плане могут быть поняты как институционализация рыночной хозяйственной системы, в то время как в *нормативном* плане они гарантируют индивидуальные свободы. Социальные права в *функциональном* плане означают формирование бюрократии государства благосостояния, в *нормативном* плане они обеспечивают компенсаторные требования справедливого распределения общественного богатства. Конечно, как индивидуальные свободы, так и социальные гарантии могут быть рассмотрены и как правовой базис той общественной независимости, которая впервые делает возможным эффективное использование политических прав. Но при этом речь идет об эмпирических, а не о каких-то концептуально необходимых связях. Ведь права на свободу и на долю с тем же успехом делают возможным и приватистский отказ от роли гражданина, которая тем самым редуцирует себя до роли клиента

заботливых и предусмотрительных органов управления.

Синдром гражданского приватизма и исполнение роли гражданина, которое руководствуется только интересами клиента, становятся тем более вероятными, чем сильнее экономика и государство, которые институционализированы через те же самые права, вырабатывают в себе некое системное своеобразие и оттесняют граждан на периферийные роли простых членов организации. Системы хозяйства и управления имеют тенденцию изолироваться от мира, окружающего их, и следовать только собственным императивам денег и власти. Они взрывают модель сообщества, которое самоопределяется с помощью совместной практики самих граждан. Фундаментальная республиканская идея политической сознательной интеграции «сообщества» свободных и равных явно слишком конкретна и слишком проста для современных отношений, во всяком случае тогда, когда апеллируют к нации или вообще к некоему этнически гомогенному, связанному общими традициями сообществу [исторической] судьбы.

К счастью, право является тем средством, которое допускает существенно более абстрактное представление о гражданской автономии. Сегодня гражданский суверенитет народа трансформируется в институционализированную правом процедуру и ставшие возможными благодаря основным правам неформальные процессы формирования мнений и воли, которые в большей или меньшей мере имеют дискурсивный характер. Тут я имею в виду переплетение различных форм коммуникации, которые, конечно, следует организовать таким образом, чтобы была надежда на то, что они смогут связать публичное управление рациональными принципами и на этом пути дисциплинировать в социальном и экологическом плане также и экономическую систему, не затрагивая ее собственной логики. Это—модель *делиберативной политики*.

Ее исходный пункт—это уже не тотальный субъект общественного целого, но лишь анонимно сцепляющиеся друг с другом дискурсы. Она перекладывает главный груз нормативных ожиданий на демократический процесс и на инфраструктуру питающейся из спонтанных источников политической общественности. Основная масса населения может сегодня использовать права на политическое участие только в форме интеграции в (и влияния на) неформальный круговорот общественной коммуникации, который в целом не поддается организации, но скорее основывается на либеральной и эгалитарной политической культуре. В то же время обсуждения в принимающих решения органах должны были бы оставаться проницаемыми для тем, ценностных ориентаций, предложений и программ, которые притекают к ним из свободной от принуждения политической общественности и только если бы возникло такое взаимодействие между институционализированным формированием мнений и воли, с одной стороны, и неформальными общественными коммуникациями, с другой,—только тогда гражданство могло бы и сегодня быть чем-то большим, чем агрегатом дополитических частных интересов и пассивного использования патерналистски переданных прав.

Здесь я не могу более подробно останавливаться на этой модели*. Однако для оценки шансов будущего европейского гражданства из ретроспективного взгляда на историю национально-государственной институционализации гражданских прав могут быть извлечены, по крайней мере, некоторые эмпирические отправные точки. Схема, согласно которой гражданские права представляются, в сущности, как результат борьбы классов, явно является слишком узкой**.

* См. Habermas J. Faktizität und Geltung. Frankfurt a. Main, 1992. Kap VII. Abschn II.

** Turner B. S. Citizenship and Capitalism. London, 1986.

Социальные движения другого рода, прежде всего миграции и войны, также ускоряли развитие, ведущее к формированию полного гражданского статуса. Кроме того, факторы, которые стимулируют правовое оформление новых отношений включения, также оказывают влияние на политическую мобилизацию населения и тем самым способствуют более активному использованию уже имеющихся гражданских прав*. Эти и подобные им соображения позволяют осторожно экстраполировать на европейские процессы оптимистические ожидания, которые освобождают нас от заведомой разочарованности.

Европейский внутренний рынок создаст условия для возникновения еще большей горизонтальной мобильности и сделает более многообразными контакты между представителями различных национальностей. Кроме того, иммиграция из Восточной Европы и бедных районов третьего мира будет увеличивать мультикультурное разнообразие общества. Конечно, это вызовет социальное напряжение. Но это напряжение, если оно подвергнуто продуктивной проработке, может способствовать политической мобилизации, которая даст новый импульс эндогенным, возникшим уже в рамках национального государства социальным движениями нового типа (таким, как движение за мир, экологическое или женское движение). Это могло бы усилить релевантность общественных тем для жизненного мира. Одновременно возрастет давление проблем, для которых существуют только решения, скоординированные на европейском уровне. В этих условиях в структурах общественности европейских стран могли бы сформироваться коммуникативные связи, которые создали бы благоприятный контекст как для парламентских органов вновь присоединившихся регионов, так и для снабженного более широкими полномочиями Европарламента.

* Barbalet J. M. *Citizenship*. Stratford, England, 1988.

Конечно, вплоть до настоящего времени политика ЕС в государствах-членах не является предметом споров, влияющих на общую легитимацию. Национальные сферы общественности в культурном отношении все еще весьма изолированы друг от друга. Это значит, что они укоренены в контекстах, в которых политические вопросы приобретают значение только на фоне соответствующей национальной истории. Но в будущем из различных национальных культур могла бы отдифференцироваться общая политическая культура. Могла бы произойти дифференциация всеевропейской политической культуры и национальных традиций в искусстве и литературе, историографии, философии и т. д., которые формируются с начала Нового времени. При этом культурным элитам и средствам массовой коммуникации выпадает важная роль. Европейский конституционный патриотизм, в отличие от американского, должен вырасти из различных, определенных национальными историями толкований одних и тех же универсалистских правовых принципов. Швейцария дает пример того, что такое общее политически-культурное самопонимание может отделиться от культурных ориентаций различных национальностей.

Для этого необходима не столько уверенность в существовании общих—в европейском средневековье—истоков, сколько новое политическое самосознание, которое соответствует роли Европы в мире XXI столетия. До сих пор мировая история предоставляла возникающим и исчезающим империям только одну возможность появиться на ее арене. Это относится к царствам Древнего мира точно так же, как и к современным государствам—Португалии, Испании, Англии, Франции и России. В качестве исключения из правила сегодня Европе как целому выпадает второй шанс. Этот шанс она, конечно, больше не сможет использовать, продолжая проводить свою старую силовую политику, но—лишь учитывая изменившиеся

условия, стремясь достигнуть не-имперского взаимопонимания с другими культурами и обучаясь у них.

III. Иммиграция и шовинизм благосостояния. Дискуссия.

Диагноз Ханны Арендт, состоящий в том, что лишенные родины, бесправные и беженцы будут определять лицо XX века, получил подтверждение в ужасающих масштабах. «Displaced persons» (перемещенные лица), которых оставила за собой в центре Европы вторая мировая война, давно сменились беженцами и иммигрантами, которые с Востока и с Юга стекаются в мирную и зажиточную Европу. Старые лагеря беженцев больше не могут выдержать наплыва новых миграционных волн. Статистики ожидают в ближайшие годы появления 20—30 миллионов переселенцев только из Восточной Европы. Теперь эту проблему можно решить только с помощью общих политических действий затронутых ею европейских государств. При этом воспроизводится та же диалектика, которая в меньших масштабах уже проявилась в процессе немецкого объединения. Транснациональные миграционные движения действуют как санкции, которые вынуждают Западную Европу принять на себя ту ответственность, которую возложило на нее банкротство государственного социализма. Одно из двух: или она предпримет значительные усилия, чтобы жизненные условия в бедных регионах Средней и Восточной Европы быстро улучшились, или будет затоплена беженцами и переселенцами.

Эксперты спорят о границах поглощающей способности собственных экономик. Но готовность к политической интеграции экономических иммигрантов зависит также и от того, как местное население *воспринимает* социальные и экономические последствия переселения. Только это мы и будем здесь обсуждать. Праворадикальная защитная реакция на засилье иностранцев усилилась во всей Европе. Относительно отчужденные (*deprivierten*) слои—все равно,

грозит ли им только снижение их социального статуса, или они уже скатились в сегментированные пограничные группы—особенно явно идентифицируют себя с идеологизированным превосходством собственного коллектива и отвергают все чуждое. Это—обратная сторона усиливающегося повсюду шовинизма благосостояния. Так «проблема беженцев» вновь проявляет латентное напряжение между гражданством и национальной идентичностью.

Пример этого—националистические и антипольские настроения в новых федеральных землях. Вновь приобретенный статус гражданина ФРГ был там связан с надеждой на то, что федеральная граница благосостояния будет немедленно перенесена на Одер и Нейсе. Свое новое гражданство многие принимают с этноцентрическим удовлетворением в том, что уж теперь-то с ними наконец перестанут обращаться как с немцами второго сорта. Они забывают о том, что гражданские права своим характером гаранта свободы обязаны содержанию универсальных прав человека. Уже статья 4 революционной конституции 1793 года, в которой идет речь «О состоянии гражданства», с полной последовательностью гарантировала *каждому* взрослому иностранцу, который прожил во Франции один год, не только подданство, но и активные гражданские права.

В ФРГ, как и в большинстве правовых систем Запада, правовое положение чужеземцев, иностранцев, лишенных родины, и лиц, не имеющих подданства, все же уподобилось статусу гражданина. Поскольку архитектура Основного закона определена идеей прав человека, защитой конституции пользуются *все* жители. Иностранцы имеют тот же самый статус в области обязанностей, налогов и правовой защиты, как и коренные жители; в плане экономического статуса также соблюдается, за небольшими исключениями, принцип равенства перед законом. Наличие большого числа законов, не учитывающих

фактор государственной принадлежности, делает тот факт, что кто-то гражданства не имеет, относительно незначимым. Та компонента [института] гражданства, которая определена правами человека, приобретает еще большее значение благодаря существованию наднациональных прав, в особенности Европейского гражданского права, причем даже в отношении ее ядра — политических возможностей формирования [управления]. В этой связи примечательным кажется одно предложение в обосновании решения Конституционного суда от 31 октября 1990 года. С одной стороны, право иностранцев участвовать в районных и общинных выборах, т. е. коммунальное избирательное право для иностранцев, объявляется в нем противоречащим конституции; но с другой стороны, в этом обосновании все же признается сам принцип, к которому апеллируют инициаторы рассмотрения: «В основе такого понимания лежит, очевидно, представление о том, что в соответствии с идеей демократии, в особенности в соответствии с содержащейся в ней идеей свободы, следовало бы произвести согласование [положений] лиц, обладающих демократическими политическими правами, и лиц, длительное время находившихся в подчинении определенной государственной власти. Это верно как исходный пункт...»*

Эти тенденции означают только то, что из нормативного содержания [идеи] гражданства, в значительной мере отделившегося от национальной идентичности, невозможно извлечь никаких оснований для ограничительной или сдерживающей политики в вопросах предоставления убежища и гражданства. Однако остается открытым вопрос, может ли и должно ли Европейское Сообщество сегодня, перед лицом огромных миграционных потоков, проводить такую же либеральную политику, какую в свое время про-

* Europäische Grundrechtszeitschrift, 1990. S. 443.

водили якобинцы. Соответствующая *дискуссия* в области *теории морали*, рассмотрением которой я здесь ограничусь, вращается вокруг понятия «special duties», то есть тех особых обязанностей, которые существуют только внутри социальных границ какого-либо сообщества. Ведь и государство образует некое конкретное правовое сообщество, которое налагает на подданных особые обязанности. Не столько беженцы, сколько экономические иммигранты ставят членов европейских государств перед следующей проблемой: возможно ли обосновать приоритет особых обязанностей, связанных с принадлежностью к определенному государству, перед обязанностями универсальными, преодолевающими границы государств. Я бы хотел воспроизвести эту происходящую среди философов дискуссию в пяти пунктах.

а) *Особые обязанности* имеют определенные лица по отношению к другим определенным лицам, которые «близки» им как «причастные» (Angehörige), т. е. как члены собственной семьи, как друзья и соседи, как сограждане, принадлежащие одной политической общности или нации. Родители имеют особые обязанности перед своими детьми—и наоборот, консульские представительства за границей принимают на себя особые обязанности по отношению к нуждающимся в защите подданным, а эти последние, в свою очередь,—по отношению к институтам и законам своей страны. При этом мы имеем в виду прежде всего позитивные обязанности, которые являются неопределенными, поскольку требуют такой меры помощи и солидарности, внимания и вовлеченности, которую невозможно установить точно. Не от каждого и не в любое время можно требовать любого рода помощи. Особые обязанности, которые возникают благодаря принадлежности к конкретным сообществам, могут быть поняты как социальное выражение и предметная спецификация таких изначально неопределенных обязанностей.

С утилитаристских позиций особые обязанности пытались обосновать, принимая за отправную точку взаимную пользу, которую члены какого-либо сообщества извлекают из взаимных же действий друг друга. Нации и государства тоже понимаются здесь как такие «mutual benefit societies»* (общества взаимной выгоды). В соответствии с этой моделью каждый член может ожидать, что долговременная выгода, которую он извлекает из меновых отношений с другими членами, будет пропорциональна тому вкладу, который он сам вносит в интеракцию с ними. Отсюда получает оправдание взаимное соответствие особых обязанностей и прав, которое, к примеру, запрещает дискриминацию рабочих-иностранцев. Конечно, эта модель не может обосновать никаких обязанностей по отношению к слабым членам (инвалидам, больным, старикам) или по отношению к нуждающимся в помощи, например к иностранцам, ищущим убежища. Инструментальный этноцентризм, базирующийся на ожиданиях взаимной пользы, мог бы дать рекомендации для такой миграционной политики, которая допускает приток иностранцев только в том случае, если они не нарушают существующего равновесия вкладов и требований (например, в системе социального страхования).

б) Этот контраинтуитивный результат выступает как основание для отказа от утилитаристского подхода в пользу другой модели, в соответствии с которой за отправной пункт в объяснении принимается не взаимная полезность обмена продуктивной деятельностью между членами одного коллектива, но координация действий с помощью морального разделения труда, организованного из некоторого центра**. Ведь особые обязанности отнюдь не изменяются в точном

* Goodin R. What is so Special about Fellow Countrymen?—*Ethics* 98, July 1988. S. 663—686.

** Shue H. Mediating Duties. *Ethics* 98, July 1988. S. 687—704.

соответствии с изменением социальной дистанции, так, чтобы требования тех, кто находится к нам в соответствующей ситуации ближе, постоянно имели бы приоритет перед требованиями тех, кто находится дальше. Эта интуиция соответствует только ближней сфере семьи и соседства. Но она вводит нас в заблуждение, поскольку все лица по ту сторону непосредственного круга знакомых для нас в равной мере и близки, и далеки. Этих «чужаков» мы обычно воспринимаем, относя к категории «других», все равно—принадлежат ли они нашей собственной нации и являются ли согражданами или нет. Особые обязанности по отношению к «другим» вытекают в первую очередь не из принадлежности к какому-либо конкретному сообществу. Скорее они возникают из абстрактной координации действий, осуществляемой *правовыми* институтами, которые приписывают определенным кругам лиц или органам определенные обязанности, с тем чтобы социально и предметно специфицировать и придать значимость позитивным обязанностям, которые иначе остались бы неопределенными. В соответствии с этим пониманием особые обязанности возникают из институционально опосредованного приписывания специфических форм ответственности определенным адресатам, действующим в системе морального разделения труда. В рамках такого урегулированного правом морального разделения труда социальные границы какого-либо правового сообщества выполняют только ту функцию, что они упорядочивают распределение форм ответственности. Это не означает, что наши обязанности вообще заканчиваются на этих границах. Скорее национальные правительства должны заботиться и о том, чтобы позитивные обязанности, которые граждане имеют по отношению к не-членам, например по отношению к нуждающимся в убежище, находили свое исполнение. Конечно, тем самым еще не найден ответ на вопрос о том, что это за обязанности.

с) Моральная точка зрения обязывает нас судить об этой проблеме непредвзято, т. е. не односторонне, из перспективы жителя региона благосостояния, но также и из перспективы иммигранта, который ищет здесь свое счастье (Neil), или, скажем так—свободное и достойное человека существование, а не только политическое убежище. Как известно, Дж. Роулс предложил мысленный эксперимент, моделирующий некое изначальное состояние, которое оставляет всех в неведении по поводу того, в каком обществе они родились и какое положение в нем занимают. Что касается нашей проблемы, то результат моральной проверки, предпринятой в отношении мирового общества, очевиден. «Под “покровом незнания” при рассмотрении возможных ограничений свободы индивид принимает перспективу того, кто мог бы оказаться из-за этих ограничений в наиболее невыгодном положении, т. е. в данном случае—перспективу иностранца, который хочет иммигрировать. В изначальном состоянии, таким образом, индивид будет настаивать на том, чтобы право на иммиграцию было включено в систему основных свобод по тем же соображениям, по которым он бы настаивал на том, чтобы в нее было включено право на религиозную свободу: оно может оказаться существенным для самого плана его жизни»*. Легитимные ограничения права на иммиграцию могли бы быть обоснованы разве только с противоположных точек зрения, например с точки зрения требования избегать социальных конфликтов и нагрузок такого масштаба, который представлял бы серьезную опасность общественному порядку и экономическому воспроизводству общества. Соображения происхождения, языка и воспитания—или даже «признания себя членом культурного сообщества» страны переселения, как в случае «немцев по статусу»—не могут обосновать привилегий на переселение и получение гражданства.

* Carens J. H. Aliens and Citizens: The Case for Open Borders. Review of Politics 49. 1987. S. 258.

d) В противоположность этому, коммунитаристы указывают на одно обстоятельство, которое было оставлено без внимания упомянутыми только что индивидуалистскими подходами. Социальные границы политической общности имеют не только *функциональное* значение, как это предполагает модель морального разделения труда, упорядоченного правовыми средствами. Скорее они регулируют принадлежность к сообществу исторической судьбы и к политической форме жизни, которые конститутивны для идентичности самого гражданина: «Гражданство—это ответ на вопрос «Кто я?» и «Что я должен делать?», поставленные в общественной сфере»*. Принадлежность к политической общности обосновывает особые обязанности, за которыми стоит патриотическая идентификация. Этот вид лояльности выходит за границы значимости институционально опосредованных правовых обязанностей: «Каждый член признает лояльность к сообществу, проявляющуюся в готовности принести в жертву личную выгоду ради интересов сообщества»**. Возражения против исключительно морального или правового рассмотрения проблемы опираются на коммунитаристское понятие гражданина, с которым мы уже познакомились. Безусловно, оно уже не соответствует отношениям сложных обществ, но оно подчеркивает ту *этическую* компоненту, о которой не следует забывать.

Современное государство тоже представляет собой такую политическую форму жизни, которая не растворяется полностью в абстрактной форме институционализации всеобщих принципов права. Эта форма жизни образует *политически-культурный* контекст, в который должны быть вписаны универ-

* H. R. van Gunsteren. Admission to Citizenship, Ethics 98. July 1988. S. 752.

** Miller D. The Ethical Significance of Nationality, Ethics 98. July 1988. S. 648.

салистские основоположения конституции, ибо только *привыкшее* к свободе население может поддерживать жизнь институтов свободы. Поэтому М. Вальцер полагает, что право на иммиграцию находит свою границу в праве какого-либо политического сообщества на сохранение целостности своей формы жизни. По его представлениям, право граждан на самоопределение включает в себя право на самоутверждение собственной формы жизни*.

е) Этот аргумент допускает, конечно, два противоположных истолкования. Согласно коммунитаристской интерпретации, он должен наложить дополнительные нормативные ограничения на либеральное иммиграционное право. К функциональным ограничениям, которые диктуются условиями воспроизводства экономической и общественной системы, добавляются ограничения, которые обеспечивают безопасность этнически-культурной субстанции соответствующей формы жизни. Тем самым аргумент приобретает *партикуляристский* смысл, в соответствии с которым гражданство связано если и не с национальной идентичностью, то, во всяком случае, с определенными исторически сформировавшимися культурными идентичностями. Так, Х.-Р. ван Гунстерен совершенно в духе Х. Арендт формулирует следующее условие предоставления гражданства в демократическом сообществе: «Будущий гражданин должен быть способен и готов выступить как член данного особого исторического сообщества, его прошлого и будущего, форм его жизни и институтов, в рамках которых мыслят и действуют его члены. В сообществе, которое придает значение автономии и мнениям своих членов, это требование явно не является требованием простой конформности. Это скорее требование знания языка и культуры и требование признания тех институтов, которые способствуют

* Walzer M. Spheres of Justice. New York, 1983. S. 31—63.

воспроизводству граждан, которые способны к автономному и ответственному суждению»*.

И все же необходимую в данном случае способность «действовать как гражданин данной особой политической общности» (*this particular policy*) следует понимать совершенно иначе, а именно в *универсалистском* смысле, если сама эта политическая общность включает в себя универсалистские конституционные основоположения. Идентичность политической общности, на которую не должна посягать даже иммиграция, держится прежде всего на укорененных в *политической культуре* правовых принципах, а не на особой *этнически-культурной* форме жизни в целом. Поэтому от переселенцев следует ожидать лишь готовности усвоить политическую культуру их новой родины, не отказываясь при этом от культурных форм жизни, существующих в тех странах, откуда они родом. Необходимая *политическая аккультурация* не распространяется на всю целостность их социализации. Скорее переселенцы с помощью импортированных новых форм жизни могут расширить или сделать более многообразными те перспективы, исходя из которых в любом случае должна интерпретироваться общая политическая конституция. «Люди живут в сообществах с определенными ограничениями, но эти ограничения могут быть различными. В либеральном обществе они должны быть совместимыми с либеральными принципами. Открытая иммиграция изменила бы характер сообщества, но она не лишила бы сообщество всякого определенного характера»**.

В дискуссии, которую мы проследили в пунктах (а) — (е), вырисовывается определенный нормативный результат — европейским государствам следует объединиться в либеральной иммиграционной политике. Попытка окопаться в наскоро сколоченных ук-

* H. R. van Gunsteren (1988). S. 736.

** Carens (1987). S. 271.

реплениях шовинизма благосостояния, укрывшись тем самым от напора иммигрантов и ищущих убежище, им заказана. Демократическое право на самоопределение, безусловно, включает право на сохранение собственной *политической* культуры, которая формирует конкретный контекст для гражданских прав, но оно не включает права на самоутверждение некой привилегированной *культурной* формы жизни. В рамках конституции демократического правового государства могут равноправно сосуществовать многообразные формы жизни. Они должны, конечно, соприкасаться друг с другом в границах общей политической культуры, которая со своей стороны открыта для импульсов со стороны новых жизненных форм.

И только демократическое гражданство, которое не замыкает себя партикуляристски, может подготовить путь для утверждения *статуса гражданина мира*, который уже сегодня приобретает определенный облик во всемирных политических коммуникациях. Вьетнамская война, революционные преобразования в Восточной и Средней Европе, как и война в Персидском заливе, — суть первые *всемирнополитические* события в строгом смысле этого слова. Благодаря электронным средствам массовой информации они были одновременно предьявлены вездесущей (*ubiquitären*) общественности. Кант в связи с французской революцией ссылался на реакции проявляющей интерес и участие (*teilnehmenden*) публики. Уже тогда он зафиксировал феномен мировой общественности, которая только сегодня становится политической реальностью в коммуникационных связях общества граждан мира. Даже мировые державы должны считаться с реальностью мировых протестов. И еще продолжающее сохраняться естественное состояние в отношениях сражающихся государств, которые уже отказались от своего суверенитета, все-таки отжило свое. Всемирно-гражданское состояние теперь уже не простой фантом, даже если мы все еще

далеки от него. Гражданство (отдельных стран) и мировое гражданство образуют единый континуум, который в своих основных чертах несмотря ни на что уже начинает вырисовываться.

* * *

Ю. Хабермас

**X 12 Демократия. Разум. Нравственность.
Московские лекции и интервью**

В книгу вошли три лекции, прочитанные одним из самых известных западных философов в Институте философии РАН, статья «Гражданство и национальная идентичность», а также интервью, данные Ю. Хабермасом немецкому философу П. Крюгеру и журналу «Вопросы философии».

Издание дополнено статьями проф. Н. В. Мотрошиловой и А. Денежкина.

Для философов и всех интересующихся современной философской мыслью.

ISBN 5-86187-044-6

* * *

Юрген Хабермас
Демократия. Разум. Нравственность.
Московские лекции и интервью

Корректор Иванова О. И.

Подписано к печати 06.01.95
Формат 75x90/32. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Печ. л 8. Заказ 501. Тираж 7000

ЛР № 061889 от 9 декабря 1992 года.
АО «Ками»
109125, г. Москва, ул. Саратовская, д. 14/1.
Тел. 203-69-05

Издательский центр «AKADEMIA»

Типография издательства «Дом печати»
432601, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14.

Для заметок

Для заметок

Для заметок

Для заметок

