

Валерий Антонов

**Философии XXI
века: Картография
смысла.**

Валерий Антонов

**Философии XXI века:
Картография смысла.**

«Автор»

2026

Антонов В.

Философии XXI века: Картография смысла. / В. Антонов —
«Автор», 2026

Книга представляет панораму современной философии через ключевые фигуры и конфликты: от Хабермаса и Хоннета до Мейясу и Хармана, от Агамбена до Жижека, от Мортон до Габриэля. Восемь томов охватывают главные проблемные поля XXI века: защиту проекта Просвещения, спекулятивный поворот, биополитику, психоанализ идеологии, феноменологию усталости, постгуманизм, философию ИИ и глобальную справедливость. Девятая часть — GrammaLang: онтологическая инженерия как точная наука, от компиляции философских систем в код до эсхатологии. Книга содержит работающий код, формальные модели и архитектурные диаграммы. Это не справочник, а карта интеллектуальных разломов эпохи — для философов, программистов, исследователей ИИ и всех, кто хочет не просто размышлять о бытии, а проектировать его.

© Антонов В., 2026

© Автор, 2026

Содержание

Введение	8
«Картография смысла: ключевые фигуры, школы и разломы философии XXI века»	8
1. Исходная проблема: где искать основание этики после краха метафизики?	11
2. Коммуникативное действие против стратегического	12
3. Идеальная речевая ситуация и нормативные притязания речи	13
4. Универсальная прагматика как альтернатива релятивизму и догматизму	14
5. От прагматики к этике дискурса: принцип D и принцип U	15
6. Заключение: этика, встроенная в грамматику общения	16
1.2. Постсекулярное общество: диалог веры и разума	17
1. От секуляризации к постсекулярному: смена парадигмы	17
2. Двойной процесс обучения: чего секулярный разум может ожидать от религии	18
3. Двойной процесс обучения: чего религиозные граждане должны ожидать от секулярного разума	19
4. Критическая оценка: границы постсекулярного проекта	20
5. Постсекулярное как продолжение проекта Просвещения	21
1.3. «Будущее человеческой природы»: этика генетики и границы либеральной евгеники	22
1. Контекст: философия перед лицом биотехнологической революции	22
2. Отличие либеральной евгеники от тоталитарной	23
3. Либеральная позиция и её недостаточность	24
4. Аргумент Хабермаса: запрограммированность против авторства жизни	25
5. Ключевое различие: выращенное против сделанного	26
6. Консеквенциалистские измерения: угроза равенству и солидарности	27
7. Возражения и ответы на них	28
8. Грамматика «быть собой» и будущее человеческой природы	30
1.4. Концепция делиберативной демократии в эпоху цифрового распада публичной сферы	31
1. Делиберативная демократия: краткий очерк модели	31
2. Цифровая публичная сфера: обещание и реальность	32
3. Три патологии цифровой публичной сферы	33
3.1. Алгоритмические «эхо-камеры» и крах инклюзивности	33
3.2. Аффективная поляризация и крах рациональности	34
3.3. Феодализация публичной сферы	35
4. Архитектурный аргумент: можно ли спасти делиберацию на существующих платформах?	36
5. Возможные пути: за пределами платформенного феодализма	37
6. Заключение: делиберативная демократия как критический идеал	38
1. От Хабермаса к Хоннету: сдвиг парадигмы.	39
2. Гегелевское наследие: признание как условие субъективности	40
3. Три сферы признания и три типа отношения к себе	41

3.1. Любовь: формирование базовой уверенности в себе	41
3.2. Право: формирование уважения к себе	42
3.3. Солидарность: формирование самооценки	43
4. Структура моральной грамматики социальных конфликтов	44
5. Моральный прогресс как расширение круга признанных	45
6. Хоннет contra Хабермас: критическое сравнение	46
7. Заключение: признание как фундамент критической теории	47
2.2. Три сферы признания: любовь, право, солидарность	48
1. Введение: архитектура личности и три формы признания	48
2. Любовь: фундамент базового доверия к миру	49
2.1. Структура признания в сфере любви	49
2.2. Формирование базовой уверенности в себе	50
2.3. Специфическая форма унижения: насилие над телом	51
3. Право: признание равной моральной вменяемости	52
3.1. Структура признания в сфере права	52
3.2. Формирование уважения к себе	53
3.3. Специфическая форма унижения: лишение прав	54
4. Солидарность: признание индивидуальных достижений	55
4.1. Структура признания в сфере солидарности	55
4.2. Формирование самооценки	56
4.3. Специфическая форма унижения: стигматизация	57
5. Преимущество трехчастной модели перед экономическим подходом	58
6. Заключение: тонкая оптика для диагноза несправедливости	59
2.3. Социальная патология и «забывание» признания в неолиберализме	60
1. Понятие социальной патологии: от Руссо до Хоннета	60
2. Неолиберализм как машина де-признания	61
2.1. Редукция признания к рыночному успеху	62
2.2. Разрушение сферы права: от гражданина к «человеческому капиталу»	63
2.3. Атака на сферу любви: инструментализация заботы	64
3. Примеры социальных патологий неолиберализма	65
3.1. Прекариатизация труда	66
3.2. Обесценивание образования	67
3.3. Разрушение социального государства	68
4. «Забывание» признания: как неолиберализм деактивирует моральные эмоции	69
5. Почему экономический рост не компенсирует дефицит признания	70
6. Заключение: патология как призыв к критике	71
2.4. Идея социализма как исторической реализации свободы	72
1. Социализм после краха: возможна ли реанимация?	72
2. Три догмы исторического социализма и отказ от них	73
3. Нормативное ядро: социальная свобода как реализация себя через другого	74
4. Три сферы социальной свободы	75
5. Ответ на кризис представительной демократии	76
6. Ответ на атомизацию общества	77
7. Отличие от марксизма и социал-демократии	78
8. Заключение: социализм как незавершенный проект	79

3.1. Первый принцип справедливости: право быть субъектом оправдания	80
1. Райнер Форст: место в критической теории	80
2. Центральный тезис: справедливость как право на оправдание	81
3. Власть как контекст справедливости	82
4. Право на оправдание: кантианские корни и радикализация	83
4.1. Кантианский фундамент: автономия как основание	84
4.2. Первая радикализация: от гражданина к человеку	85
4.3. Вторая радикализация: от распределения к структуре	86
5. Право на оправдание как фундаментальное моральное право	87
6. Приоритет права на оправдание перед конкретными теориями справедливости	88
7. Право на оправдание и человеческое достоинство	89
8. Заключение: справедливость как эмансипация от произвола	90
3.2. Критика транснациональной несправедливости	91
1. От национального к транснациональному: расширение контекста справедливости	91
2. Контекст справедливости в транснациональном пространстве	92
3. Конкретные примеры транснациональной несправедливости	93
3.1. Международный валютный фонд и программы структурной адаптации	94
3.2. Всемирная торговая организация и режим интеллектуальной собственности	95
3.3. Транснациональные корпорации и трудовые стандарты	96
3.4. Рейтинговые агентства и власть без мандата	97
4. Правление без оправдания: суть транснациональной несправедливости	98
5. Почему перераспределения недостаточно	99
6. Ответ на возражение о государственном суверенитете	100
7. Заключение: от глобального распределения к глобальному оправданию	101
3.3. Понятие толерантности как добродетели и нормы	102
1. Толерантность: между безразличием и снисхождением	102
2. Толерантность как добродетель справедливости	103
3. Четыре концепции толерантности	104
3.1. Толерантность как разрешение (permission conception)	105
3.2. Толерантность как сосуществование (coexistence conception)	106
3.3. Толерантность как уважение (respect conception)	107
3.4. Толерантность как признание (esteem conception)	108
4. Уважающая толерантность и демократическое равенство	109
5. Границы толерантности: парадокс нетерпимого	110
6. Толерантность и плюрализм: за пределами либерального консенсуса	111
7. Заключение: толерантность как незавершенный проект	112
4.1. «После конечности»: разгром корреляционизма	113
1. Событие книги: философия после двухсот лет молчания о Великом Внешнем	113
2. Что такое корреляционизм: точное определение	114
3. Почему корреляционизм есть враг: аргумент архе-ископаемого	115
4. Как Мейясу взламывает корреляционистский круг	116

5. Великое Внешнее: реальность без нас	117
6. Значение «разгрома корреляционизма»	118
7. Заключение: философия после корреляционизма	119
4.2. Архе-ископаемое и проблема «до-человеческого»	120
1. Что такое архе-ископаемое: материя, которая старше любой мысли	120
2. Почему корреляционизм не может переварить архе-ископаемое	121
3. Геологический факт как философский аргумент	123
4. Ответы корреляционистов и контраргументы Мейясу	124
5. Что значит «принимать науку всерьез»	125
6. От архе-ископаемого к Великому Внешнему	126
7. Заключение: философия, достойная науки	127
4.3. Абсолютная контингентность и виртуальный Бог несуществования	128
1. От разрушения к созиданию: позитивная программа Мейясу	128
2. Почему корреляционизм не может обосновать необходимость законов природы	129
3. Абсолютная контингентность как рациональный принцип	130
4. Почему это не хаос и не иррационализм	131
5. Виртуальный Бог несуществования	132
6. Переосмысление проблемы зла и теодицеи	133
7. Заключение: философия как мышление абсолютного	134
5.1. Четвероякий объект: реальный и чувственный мир	135
1. Грэм Харман: от Хайдеггера к объектам	135
Конец ознакомительного фрагмента.	136

Валерий Антонов

Философии XXI века: Картография смысла.

Введение

«Картография смысла: ключевые фигуры, школы и разломы философии XXI века»

Мы живем в эпоху, когда старые карты мира перестали работать. Двадцатый век с его великими идеологиями, казалось бы, ответил на все фундаментальные вопросы, но оставил после себя руины метафизики, дискредитированные утопии и нерешенный кризис оснований. Начало XXI века застало философию в состоянии глубокого пересмотра собственных границ и задач. Этот том — не просто учебник или обзор современной мысли. Это — **атлас философских территорий**, сформировавших интеллектуальный ландшафт наших дней. Это попытка не только зафиксировать текущее состояние философии, но и предложить новый метод ее освоения.

Перед нами стоит двойная задача. С одной стороны, мы должны разобраться в хаосе современных философских школ и течений, понять, как мы пришли от проекта Модерна к постмодерну, а от него — к спекулятивному реализму и новым онтологиям. С другой стороны, мы должны осознать, что сама форма философского знания претерпевает радикальную трансформацию: от монолога мудреца к открытому, исполнимому коду.

Наше путешествие начинается с **Раздела I**, посвященного "Проекту Модерна", где мы исследуем, как три ключевых мыслителя Франкфуртской школы — **Юрген Хабермас**, **Аксель Хоннет** и **Райнер Форст** — пытаются спасти универалистские идеалы Просвещения после крушения метафизики. Мы увидим, как этика ищет новое основание в структурах языковой коммуникации и интересубъективного признания, сталкиваясь с вызовами постсекулярного общества, неолиберализма и цифрового распада публичной сферы. Это раздел о том, как мы пытаемся сохранить проект человеческой свободы и солидарности перед лицом системных угроз.

Затем мы совершим резкий поворот в **Разделе II — "Возвращение Реального"**. Здесь нас ждет встреча с самым громким философским движением начала века — спекулятивным реализмом. **Квентин Мейясу** объявляет войну "корреляционизму" и возвращает философии право мыслить Великое Внешнее — реальность без нас, существовавшую до всякого сознания. **Грэм Харман** развивает эту интуицию, предлагая объектно-ориентированную онтологию, где каждый объект — от песчинки до корпорации — обладает собственной глубиной, недоступной для полного познания. **Тимоти Мортон** применяет этот инструмент к экологическому кризису, вводя понятие "гиперобъектов" — сущностей вне масштаба, таких как глобальное потепление, требующих новой, "темной" экологии. Наконец, **Маркус Габриэль** представляет "Новый реализм", утверждая, что единого мира не существует, а есть лишь бесконечное множество "полей смысла", которые не могут быть сведены к единой онтологии.

Раздел III погружает нас в мрачную глубину биополитики и чрезвычайного положения. **Джорджо Агамбен** вскрывает структурное ядро западной политики, показывая, как суверенная власть всегда строится на возможности исключения, низводя человека до "голой

жизни" (*homo sacer*) и превращая лагерь в "номос модерна". **Роберто Эспозито** предлагает альтернативный взгляд через призму иммунной парадигмы, диалектики *communitas* и *immunitas*, показывая, как защита жизни неизбежно оборачивается ее подавлением. **Антонио Негри, Паоло Вирно и Майкл Хардт** описывают новый глобальный суверенитет — "Империю" — и его антитезу — "Множество", анализируя формы когнитивного капитализма и новые субъективности, которые он порождает.

Раздел IV посвящен психоанализу, идеологии и желанию. **Славой Жижек**, самый известный из словенских философов, разоблачает механизмы идеологии, работающей не через ложное сознание, а через фетишистское отрицание, и вводит понятие "События" как радикального разрыва с символическим порядком. **Аленка Зупанчич** переосмысляет этику, комедию и саму природу сексуальности через призму лакановского Реального, утверждая, что подлинный этический акт коренится не в желании, а во влечении. **Младен Долар** предлагает уникальную феноменологию голоса, показывая, как акустический голос сирен и политических вождей обладает властью, ускользающей от рациональной аргументации.

Раздел V переносит нас в современное общество, где мы сталкиваемся с феноменологией усталости и социологией резонанса. **Бён-Чхоль Хан** диагностирует переход от дисциплинарного общества к обществу достижений, где насилие позитивности и психополитика Big Data ведут к эпидемии депрессии и выгорания. **Хартмут Роза** объясняет этот кризис через теорию социального ускорения, показывая, как динамическая стабилизация модерна ведет к тотальному отчуждению, а единственным противоядием является резонанс — способность мира отвечать нам.

Раздел VI посвящен постчеловеку, киборгам и спутниковым видам. **Донна Харауэй** предлагает нам "Манифест киборгов" и концепцию ситуативного знания, а затем переходит к "компост-философии" и "хтоническому" как новым способам бытия на поврежденной планете. **Рози Брайдотти** развивает проект постчеловеческой субъективности, противопоставляя политику "зоэ" (голой жизни) политике "биос" и предлагая номадический субъект как этический идеал эпохи потоков. **Карен Барад** завершает этот раздел "агентным реализмом", переосмысливая причинность как интра-акцию и предлагая дифракционный метод познания, укорененный в онто-эпистемо-логической ответственности.

Раздел VII затрагивает самые фундаментальные вопросы о сознании, симуляции и искусственном интеллекте. **Дэвид Чалмерс** ставит "трудную проблему" сознания и затем переходит к анализу виртуальной реальности, утверждая, что виртуальные миры могут быть так же реальны, как и физический мир. **Ник Бостром** формулирует гипотезу симуляции и предупреждает об экзистенциальных рисках создания сверхразума. **Энди Кларк и Дэниел Деннетт** предлагают модель "предсказывающего процессинга", показывая, что наше сознание — это пользовательская иллюзия, интерфейс, а не глубокая истина о мире.

Наконец, **Раздел VIII** обращается к практическим вопросам глобальной справедливости, прав и добродетелей. **Марта Нуссбаум** предлагает подход к развитию через возможности (*capabilities approach*), выделяя десять центральных человеческих способностей и защищая гуманитарные науки как основу демократии. **Питер Сингер** бросает нам вызов эффективным альтруизмом, расширяя круг моральной значимости на беднейших людей мира и нечеловеческих животных. **Сейла Бенхабиб** завершает этот раздел концепцией интерактивного универсализма, переосмысливая права человека, гостеприимство и демократию в эпоху транснациональной миграции.

Раздел IX — это манифест новой философской практики. Мы представляем проект **GrammarLang**, который предлагает перевести философские системы на язык исполнимого кода. Отныне философский текст становится репозиторием, а истина системы проверяется не интерпретацией, а компиляцией и стабильностью симуляции. В этой части мы показываем, как можно формализовать онтологии от Парменида до Достоевского, создавая "Корпус" —

новый тип канона, открытый для проверки, сравнения и верификации. **Сравнительная формальная онтология** переводит историю философии из области споров в область измерений, делая возможным объективный анализ структурной близости и различия учений. Это не конец философии, а ее инструментализация: философ становится архитектором, проектирующим и проверяющим онтологические структуры.

Эта книга — не просто обзор. Это карта территории, которая еще только осваивается. Она приглашает вас не просто читать, а компилировать, симулировать и проектировать. Добро пожаловать в философию XXI века.

Раздел I. Проект Модерна: Защита, Критика и Коммуникация

Глава 1. Юрген Хабермас и незавершенный проект Просвещения

1. Исходная проблема: где искать основание этики после краха метафизики?

К середине XX века философская этика оказалась в ситуации глубокого кризиса оснований. Три классических источника нормативности — метафизика, религия и утилитаристский расчет — подверглись разрушительной критике, и ни один из них не мог более претендовать на универсальную значимость.

Метафизическое обоснование морали (от Платона до Канта) апеллировало к сверхчувственному порядку: миру идей, божественному закону или трансцендентальному субъекту. Однако после Ницше, Хайдеггера и постструктуралистов сама идея «метафизического фундамента» оказалась дискредитированной как одна из версий «онтотеологии», скрывающей волю к власти. Религиозная этика, в свою очередь, столкнулась с неразрешимым парадоксом плюрализма: в секулярном обществе, где сосуществуют разные конфессии и не-религиозные мировоззрения, апелляция к Откровению не может служить общезначимым основанием — она убедительна только для тех, кто уже разделяет соответствующую веру. Утилитаризм, при всей своей практической эффективности, столкнулся с проблемой несоизмеримости благ и отсутствием убедительного ответа на вопрос, почему максимизация удовольствия или предпочтений должна быть морально обязывающей для того, кто с этой целью не согласен.

Перед Хабермасом стояла задача, которую можно сформулировать так: **найти такое основание этики, которое не зависело бы ни от метафизических допущений о «природе человека», ни от религиозного авторитета, ни от произвольного выбора максимизируемой величины, но при этом обладало бы универсальной обязывающей силой.** Решение, предложенное им в «Теории коммуникативного действия» (1981) и развитое в «Моральном сознании и коммуникативном действии» (1983), является одним из самых амбициозных проектов в истории этической мысли: Хабермас обнаруживает нормативное основание не *вне* человеческой практики, а *внутри* неё — в самой структуре языковой коммуникации.

2. Коммуникативное действие против стратегического

Первый шаг хабермасовской аргументации — различение двух фундаментальных типов социального действия: стратегического и коммуникативного.

Стратегическое действие ориентировано на успех. Его парадигма — инструментальная рациональность: агент выбирает средства, оптимальные для достижения заданной цели, рассматривая других агентов либо как препятствия, либо как инструменты. В стратегическом действии координация достигается через взаимное влияние на поведение — угрозы, стимулы, манипуляции. Здесь нет места этике в собственном смысле: есть только эффективность.

Коммуникативное действие ориентировано на взаимопонимание. Его парадигма — не успех, а согласие, достигнутое через рациональный обмен аргументами. В коммуникативном действии агенты координируют свои планы не через внешнее воздействие, а через *признание* значимости высказанных притязаний. Именно здесь, в структуре коммуникативного действия, Хабермас обнаруживает скрытое нормативное ядро.

Ключевой тезис состоит в том, что коммуникативное действие не является чем-то производным или вторичным по отношению к стратегическому. Напротив, стратегическое действие *паразитирует* на коммуникативном: чтобы манипулировать, нужно сначала понимать; чтобы обмануть, нужно апеллировать к ожиданию правдивости. Коммуникативное действие первично — и именно в этой первичности коренится возможность этики.

3. Идеальная речевая ситуация и нормативные притязания речи

Центральный конструкт хабермасовской этики — понятие **идеальной речевой ситуации**. Это не эмпирическое описание того, как люди общаются в действительности, а *контрфактическое допущение*, которое, по Хабермасу, неизбежно предполагается каждым актом коммуникации, ориентированным на взаимопонимание.

Идеальная речевая ситуация характеризуется четырьмя условиями:

Равенство участия: каждый, кто способен к речи и действию, может принимать участие в дискурсе.

Равенство в выдвижении утверждений: каждый может проблематизировать любое утверждение.

Равенство в выражении установок: каждый может выражать свои желания, чувства и потребности.

Отсутствие принуждения: никакая сила, кроме «непринужденной силы лучшего аргумента», не определяет исход обсуждения.

Эти условия не являются произвольным идеалом, который Хабермас предлагает принять из моральных соображений. Его аргумент глубже: **каждый, кто вступает в коммуникацию с намерением достичь взаимопонимания, уже — имплицитно — принял эти условия как нормативно значимые**. Отрицать их можно только ценой перформативного противоречия.

Почему? Потому что любой речевой акт, ориентированный на взаимопонимание, содержит три типа **нормативных притязаний на значимость** (Geltungsansprüche):

Притязание на истинность (Wahrheit): говорящий утверждает, что пропозициональное содержание его высказывания соответствует реальному положению дел. Если я говорю «дверь открыта», я имплицитно обязуюсь предъявить основания для этого утверждения, если меня попросят.

Притязание на правильность (Richtigkeit): говорящий утверждает, что его речевой акт соответствует принятым нормам взаимодействия. Если я прошу «закройте дверь», я предполагаю, что эта просьба уместна в данном контексте, и готов обосновать эту уместность.

Притязание на правдивость (Wahrhaftigkeit): говорящий утверждает, что выражает свои действительные интенции, а не симулирует их. Если я говорю «мне холодно», я имплицитно гарантирую, что это выражение моего реального состояния, а не манипуляция.

Эти три притязания универсальны: они встроены в саму «грамматику» общения, понятую не как синтаксис, а как совокупность условий возможности осмысленной речи. Нельзя сказать «я утверждаю, что Р, но я не считаю, что Р истинно» — это прагматическое противоречие. Нельзя сказать «я прошу тебя сделать Х, но я не считаю, что эта просьба правильна» — это подрывает сам акт просьбы. Нельзя сказать «я выражаю чувство F, но я его не испытываю» — это уничтожает искренность выражения.

Таким образом, **нормативность встроена в саму структуру языка**. Этика не приносится в коммуникацию извне — она уже там, как условие её возможности.

4. Универсальная прагматика как альтернатива релятивизму и догматизму

Из этого анализа Хабермас извлекает мощный двойной аргумент.

Против морального релятивизма. Релятивист утверждает: «никакие моральные нормы не являются универсальными; все они — продукты культуры, истории или индивидуального выбора». Хабермас отвечает: сам акт утверждения релятивизма как *истинного* уже предполагает притязание на универсальную значимость. Релятивист, вступая в аргументацию, неизбежно предполагает, что его тезис должен быть принят другими не в силу традиции или личного предпочтения, а в силу *лучшего аргумента*. Но это и означает признание универсальных норм рационального дискурса — тех самых, которые образуют ядро коммуникативной этики. Релятивист попадает в перформативное противоречие: содержание его тезиса отрицает то, что прагматика его высказывания утверждает.

Против религиозного (и любого иного) догматизма. Догматик утверждает: «существует единственный истинный источник морали, и он не подлежит рациональной критике». Хабермас отвечает: сама претензия этого утверждения на то, чтобы быть *услышанным и принятым* другими, уже вводит его в пространство дискурса, где оно должно быть обосновано. Догматик не может одновременно требовать признания своей правоты другими и отказываться от процедуры обоснования этой правоты. Если он отказывается от обоснования, он выходит из коммуникации и переходит к стратегическому действию (власть, манипуляция) — но тогда его притязание на моральную правоту теряет силу, ибо моральная правота по определению не может быть установлена силой.

Таким образом, универсальная прагматика Хабермаса предлагает **третий путь**: этика не релятивна, потому что она укоренена в универсальных структурах коммуникации, общих для всех носителей языка; но она и не догматична, потому что её содержание не дано раз и навсегда, а вырабатывается в реальных дискурсах, где нормы проверяются на приемлемость для всех, кого они затрагивают.

5. От прагматики к этике дискурса: принцип D и принцип U

Завершающий шаг хабермасовской аргументации — формулировка собственно морального принципа, вырастающего из универсальной прагматики. Хабермас вводит два принципа.

Принцип дискурса (D): «Норма может претендовать на значимость только в том случае, если все, кого она затрагивает, как участники практического дискурса достигают (или могли бы достичь) согласия относительно её приемлемости».

Это процедурный, а не содержательный принцип. Он не говорит, *что* правильно, — он говорит, *как* можно установить, что правильно. Легитимность нормы определяется не её соответствием внешнему авторитету, а результатом свободного обсуждения всех затронутых лиц.

Из принципа D Хабермас выводит более конкретный **принцип универсализации (U):** «Каждая значимая норма должна удовлетворять условию, согласно которому прямые и побочные следствия, вытекающие из её всеобщего соблюдения для удовлетворения интересов каждого отдельного индивида, могут быть приняты всеми, кого эта норма затрагивает».

Принцип U напоминает категорический императив Канта, но с решающим отличием: у Канта проверка нормы на универсализуемость осуществляется монадологически, в мышлении отдельного субъекта («поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»). У Хабермаса эта проверка требует реального диалога, в котором участники предъявляют друг другу свои интересы и аргументы. Мораль из монологической становится **диалогической**.

6. Заключение: этика, встроенная в грамматику общения

Хабермасовский проект совершает фундаментальный сдвиг в понимании природы этики. Этика не выводится из метафизической «природы человека», не декретируется божественным авторитетом и не калькулируется как максимизация пользы. Она **обнаруживается** как всегда-уже-действующее нормативное измерение самой языковой практики.

Каждый раз, когда мы говорим что-то, ожидая быть понятыми, мы уже принимаем на себя обязательства: говорить истинное, действовать правильно, выражать себя искренне. Эти обязательства — не внешние правила, наложенные на язык, а условия его осмысленности. В этом смысле этика действительно «встроена в грамматику общения» — в ту глубинную грамматику, которая делает возможным взаимопонимание как таковое.

Хабермас не утверждает, что люди всегда соблюдают эти обязательства. Он утверждает нечто более сильное: даже нарушая их, мы не можем не признавать их нормативной силы. Лжец, чтобы его ложь была успешной, должен эксплуатировать ожидание правдивости. Манипулятор, чтобы его манипуляция сработала, должен симулировать коммуникативное действие. Стратегическое действие паразитирует на коммуникативном — а значит, коммуникативная этика является неустранимым фоном всякого социального взаимодействия.

Это и есть ответ Хабермаса на кризис оснований этики. Универсальная прагматика не предлагает нового содержания морали — она предлагает **процедуру**, в которой любое содержание может быть проверено на моральную приемлемость. И эта процедура не изобретена философом — она всегда-уже действует в каждом акте речи, ориентированном на взаимопонимание. Задача философа — не создать этику, а **эксплицировать** то, что имплицитно присутствует в коммуникативной практике человечества.

1.2. Постсекулярное общество: диалог веры и разума

1. От секуляризации к постсекулярному: смена парадигмы

Классическая теория секуляризации, доминировавшая в социологии и философии от Вебера до Berger'a, предсказывала неуклонное угасание религии по мере модернизации общества. Предполагалось, что научная рациональность, технологический прогресс и дифференциация социальных сфер постепенно вытеснят религиозные верования в сферу частной жизни, а затем и вовсе сделают их маргинальными. Этот прогноз, казавшийся неоспоримым на протяжении большей части XX века, к его концу обнаружил свою ошибочность.

Религия не исчезла. Более того, она вернулась в публичную сферу — иногда в формах, шокирующих секулярное сознание: политический ислам, христианский фундаментализм в США, религиозно мотивированный терроризм, споры о религиозных символах в публичном пространстве. Секулярное общество столкнулось с феноменом, который Хабермас в своей речи 2001 года при получении Премии мира немецких книготорговцев — за несколько недель до 11 сентября — назвал **«постсекулярным обществом»**.

Термин «постсекулярное» не означает, что секуляризация была ошибкой или что общество возвращается к религиозному состоянию. Он означает, что секулярное общество должно **пересмотреть свое отношение к религии** — не как к исчезающему пережитку прошлого, а как к устойчивому современному феномену, с которым необходимо выстраивать отношения.

2. Двойной процесс обучения: чего секулярный разум может ожидать от религии

Ключевой тезис Хабермаса состоит в том, что постсекулярное общество требует **двойного процесса обучения** (*komplementärer Lernprozess*): религиозные граждане должны учиться жить в условиях плюрализма и признавать авторитет секулярной науки и демократических процедур; но и секулярные граждане должны выйти за пределы «секуляристского» высокомерия и признать, что религиозные традиции могут содержать смысловые ресурсы, утраченные или недоступные секулярному разуму.

Почему секулярный разум в этом нуждается? Хабермас выдвигает несколько взаимосвязанных аргументов.

Во-первых, это аргумент о «семантическом потенциале» религии. Религиозные традиции, утверждает Хабермас, сохранили и продолжают артикулировать содержания, которые секулярный разум не может выразить с той же силой и убедительностью. Речь идет о таких понятиях, как:

Безусловная солидарность с угнетенными и страдающими — мотив, который в религиозном контексте имеет эсхатологическое обоснование (страдание не окончательно, оно будет искуплено) и потому мотивирует к действию даже тогда, когда рациональный расчет не обещает успеха.

Нетранслируемое содержание вины и прощения — секулярная этика может говорить о компенсации ущерба и реабилитации, но с трудом артикулирует опыт радикальной вины, которая не может быть «заплачена», и прощения, которое не может быть «заслужено».

Нормативный образ «неповрежденной интересубъективности» — идея сообщества, в котором каждый признан и любим безусловно, а не за заслуги. Эта идея, считает Хабермас, имеет иудео-христианские корни и не может быть полностью переведена на язык секулярной философии без потери смысла.

Хабермас настаивает: эти содержания не должны быть просто отброшены как «иррациональные». Они должны быть **вовлечены в диалог** с секулярным разумом и, где возможно, «переведены» на общедоступный язык — но этот перевод не должен быть насильственным присвоением, при котором религиозный смысл уничтожается.

Во-вторых, это аргумент о «генеалогии разума». Хабермас, опираясь на работы Яна Ассмана и других исследователей, признает, что сама структура секулярной рациональности имеет религиозные корни. Универсализм, идея равенства всех перед законом, понятие бесконечной ценности каждого индивида — все это возникало в религиозных контекстах (прежде всего, в иудео-христианской традиции) и лишь затем было секуляризировано. Секулярный разум, забывший о своем генеалогическом долге перед религией, рискует утратить понимание собственных оснований и, как следствие, способность их защищать.

В-третьих, это аргумент о «мотивационном дефиците» секулярной этики. Хабермас признает, что одной рациональной убедительности моральных норм недостаточно для того, чтобы мотивировать людей к их соблюдению — особенно в ситуациях, требующих самопожертвования. Религиозные общины, напротив, обладают мощными ресурсами мотивации: ритуалы, общинная солидарность, эсхатологическая надежда. Секулярное общество, считает Хабермас, не должно отказываться от этих ресурсов — оно должно искать способы их «перевода» и интеграции.

3. Двойной процесс обучения: чего религиозные граждане должны ожидать от секулярного разума

Однако «двойной процесс обучения» не является односторонней уступкой секулярного разума религии. Хабермас формулирует и встречные требования, которые постсекулярное общество предъявляет религиозным гражданам.

Первое требование: признание плюрализма. Религиозные граждане должны принять, что они живут в обществе, где существуют разные конфессии и не-религиозные мировоззрения, и что их собственная вера не может претендовать на монопольное положение в публичной сфере. Это требует не отказа от истинности своей веры, но признания того, что другие имеют равное право придерживаться иных убеждений и участвовать в публичных дискуссиях на равных основаниях.

Второе требование: признание авторитета науки. Религиозные граждане должны признать, что в вопросах эмпирического знания авторитет принадлежит науке, а не священным текстам. Это не означает, что религия не может критиковать науку — например, за сциентизм или за неспособность ответить на экзистенциальные вопросы. Но эта критика не должна принимать форму отрицания научных фактов (эволюция, возраст Вселенной и т.д.) на основании буквального прочтения Писания.

Третье, и самое важное требование: «перевод» религиозных аргументов на общедоступный язык. Это центральный пункт хабермасовской концепции постсекулярного общества. Входя в институциональную политическую сферу (парламент, суд, административные органы), религиозные граждане обязаны формулировать свои аргументы на языке, понятном и приемлемом для всех граждан, независимо от их мировоззрения.

Хабермас вводит здесь важное различие между **публичной сферой** (Öffentlichkeit) в широком смысле и **институциональным ядром** политической системы. В неформальной публичной сфере — в СМИ, общественных дискуссиях, гражданских инициативах — религиозные аргументы могут и должны высказываться свободно, без требования немедленного перевода. Религиозные граждане имеют право говорить на своем языке и апеллировать к своим основаниям. Но когда дело доходит до принятия решений, обязательных для всех (законы, судебные постановления), аргументы должны быть переведены на секулярный, общедоступный язык.

Это требование мотивировано не высокомерием секулярного разума, а структурным принципом демократии: законы, обязательные для всех, должны быть обоснованы таким образом, чтобы все, кого они затрагивают, могли понять и потенциально принять это обоснование. Религиозное обоснование («этот закон правилен, потому что так сказано в Писании») не выполняет этого условия, поскольку оно не может быть признано теми, кто не разделяет соответствующую веру.

4. Критическая оценка: границы постсекулярного проекта

Постсекулярная концепция Хабермаса, при всей её интеллектуальной эlegantности и нормативной привлекательности, сталкивается с рядом серьезных возражений.

Проблема асимметрии. Двойной процесс обучения предполагает симметричные уступки с обеих сторон. Но действительно ли они симметричны? Секулярный разум должен «признать семантический потенциал» религии — это сравнительно малая уступка, не затрагивающая его собственных оснований. Религиозные же граждане должны признать авторитет науки (что для многих фундаменталистских течений означает отказ от ключевых доктрин) и переводить свои аргументы на секулярный язык (что может означать отказ от самой сердцевины религиозного обоснования — апелляции к Откровению). Не является ли это замаскированной формой секулярного диктата?

Проблема переводимости. Хабермас предполагает, что религиозные содержания могут быть «переведены» на общедоступный язык без потери существенного смысла. Но именно он сам признает, что некоторые из этих содержаний — безусловная солидарность, радикальное прощение — сопротивляются переводу. Если же перевод невозможен без потери смысла, то требование перевода оказывается требованием отказа от этих содержаний в публичной сфере — что возвращает нас к секуляристской модели.

****Проблема определения «религии».** Какой тип религии имеется в виду? Хабермас в своих работах ориентируется прежде всего на либеральные формы иудео-христианской традиции, способные к диалогу и самокритике. Но что делать с религиозными течениями, которые принципиально отвергают саму идею диалога, «перевода» и компромисса с секулярным разумом? Постсекулярная модель предполагает добрую волю с обеих сторон — но что, если одна из сторон отказывается в этой доброй воле?

Проблема секулярного фундаментализма. Хабермас критикует «секуляризм», противопоставляя ему постсекулярную открытость. Но существует ли на самом деле та жесткая секуляристская позиция, которую он атакует? Многие критики указывают, что Хабермас создает образ «секуляристского врага», которого в чистом виде почти не существует в реальной политической философии — большинство либеральных теоретиков (Ролз, Дворкин, Нуссбаум) занимают гораздо более нюансированную позицию по отношению к религии.

Проблема мотивационного дефицита. Хабермас признает, что секулярной этике не хватает мотивационной силы религии. Но является ли это признание продуктивным или оно подрывает саму возможность секулярной этики как самодостаточного проекта? Если секулярный разум не может мотивировать людей к соблюдению собственных норм, не означает ли это, что он должен постоянно паразитировать на религиозных мотивационных ресурсах — что ставит его в положение структурной зависимости?

5. Постсекулярное как продолжение проекта Просвещения

Несмотря на эти возражения, постсекулярная концепция Хабермаса представляет собой не отказ от проекта Просвещения, а его **углубление и расширение**. Просвещение, понятое не как триумф атеизма над религией, а как процесс рационального самоосмысления человечества, не может завершиться простым вытеснением религии — оно должно включить в себя рефлекссию над собственными границами и над тем, что эти границы позволяет увидеть.

Постсекулярное общество, по Хабермасу, — это не общество, в котором религия «победила» секуляризм или наоборот. Это общество, в котором обе стороны осознают свою ограниченность и вступают в **взаимное обучение**. Секулярный разум отказывается от претензии на тотальное знание и признает, что существуют смысловые ресурсы, которые он не может ни произвести из себя, ни полностью перевести на свой язык. Религия отказывается от претензии на политическую власть и признает, что в плюралистическом обществе нормы, обязательные для всех, должны обосновываться способом, доступным всем.

Хабермас завершает этот аргумент парадоксальной, но глубокой мыслью: **секулярный разум имеет религиозное происхождение, но не имеет религиозного будущего**. Он возник из религиозных содержаний, но, однажды возникнув, обрел автономию. Однако эта автономия не означает разрыва — она означает ответственность за постоянный перевод и присвоение того, что религиозные традиции продолжают артикулировать. Постсекулярное общество — это не конец Просвещения, а его новая, более зрелая фаза, в которой разум учится видеть не только свои достижения, но и свои долги.

1.3. «Будущее человеческой природы»: этика генетики и границы либеральной евгеники

1. Контекст: философия перед лицом биотехнологической революции

В 2001 году, почти одновременно с формулировкой концепции постсекулярного общества, Хабермас публикует небольшую, но взрывную книгу — «Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике?». Поводом послужили стремительные успехи в области генетики: расшифровка генома человека, появление преимплантационной генетической диагностики (ПГД), перспективы генной терапии и, в отдаленном горизонте, возможность направленного изменения генома будущих детей.

Хабермас, всю жизнь занимавшийся абстрактными проблемами коммуникативной рациональности и демократической теории, обратился к конкретному этическому вопросу. И этот поворот не был случайным: он увидел в биотехнологиях вызов, который затрагивает самые основания его философии — понятия автономии, равенства и коммуникативной природы человека.

Книга Хабермаса — это не технический трактат по биоэтике. Это философская рефлексия о том, что значит быть человеком и что происходит с человеческой природой, когда она становится объектом технологического манипулирования. Центральный вопрос книги можно сформулировать так: **может ли либеральное общество, основанное на принципах автономии и равенства, разрешить родителям генетически программировать своих детей, не подрывая при этом собственных нормативных оснований?**

2. Отличие либеральной евгеники от тоталитарной

Хабермас начинает с важного различия. Традиционная евгеника первой половины XX века — от Гальтона до нацистских расовых законов — была **авторитарной**: государство определяло, какие признаки желательны, и принудительно внедряло их через стерилизацию, запреты на браки и, в пределе, уничтожение «нежелательных». Эта форма евгеники была дискредитирована морально и политически после Второй мировой войны.

Но на смену ей, предупреждает Хабермас, может прийти другая, более коварная форма — **либеральная евгеника**. Она не навязывается государством, а предлагается рынком. Родители, действуя как свободные потребители, выбирают генетические характеристики своих будущих детей — не под давлением, а по собственной воле. Государство не предписывает, а лишь «информирует» и «обеспечивает доступ». Именно эта форма евгеники, считает Хабермас, представляет собой наиболее серьезный вызов для либерального общества, потому что она апеллирует к тем самым ценностям — свобода выбора, право на улучшение, забота о благополучии детей, — которые либерализм обычно защищает.

3. Либеральная позиция и её недостаточность

Либеральная биоэтика (Рональд Дворкин, Джон Робертсон, Николас Агар) в целом занимает разрешительную позицию по отношению к генетическому усовершенствованию. Её аргументы сводятся к нескольким пунктам:

Родительская автономия. Родители имеют право принимать решения, касающиеся благополучия своих детей — выбор образования, питания, медицинского лечения. Почему генетическое улучшение должно быть исключением?

Принцип благотворительности (beneficence). Если мы можем дать ребенку лучшие генетические предпосылки для здоровой и успешной жизни, почему мы обязаны отказаться от этого? Воздержание от улучшения — это тоже выбор, который имеет последствия.

Отсутствие вреда. Ребенок, получивший генетическое улучшение, не существует *до* этого улучшения как отдельная личность. Нельзя сказать, что ему *навредили*, изменив его геном, потому что без этого изменения он вообще не существовал бы как *этот* конкретный индивид (проблема «не-идентичности», сформулированная Дерекком Парфитом).

Нейтральность технологии. Генетическая технология сама по себе не является ни хорошей, ни плохой — всё зависит от того, как её используют. Запрет на использование технологии из страха перед злоупотреблениями — это аргумент скользкого склона, который нужно оценивать эмпирически, а не принимать априорно.

Хабермас не отвергает эти аргументы с порога. Он признает их *prima facie* силу. Но он считает, что они упускают нечто фундаментальное — то, что не схватывается в категориях «вреда», «пользы» и «автономии», понятых в узколиберальном смысле.

4. Аргумент Хабермаса: запрограммированность против авторства жизни

Центральный аргумент Хабермаса против либеральной евгеники — это **аргумент о конститутивном изменении условий автономии**. Он не говорит, что генетически модифицированному ребенку *навредили* в обычном смысле (ему не стало хуже, чем было бы без модификации). Он говорит нечто более глубокое: сама структура его существования как морального субъекта оказывается подорванной.

Суть аргумента. Человеческая автономия, способность быть автором собственной жизни, предполагает, что субъект может отнестись к своим задаткам, склонностям и ограничениям как к **контингентной данности**, которая может быть принята, отвергнута или переосмыслена в процессе формирования идентичности. Я могу не любить свой характер, бороться с ним, иронизировать над ним — но я могу это делать именно потому, что мой характер не был кем-то *намеренно запрограммирован*. Он — результат естественной лотереи, а не чужого дизайнерского решения.

Генетическое программирование меняет эту структуру. Если мои родители намеренно выбрали определенные генетические характеристики для меня — скажем, музыкальные способности или спортивные задатки — то эти характеристики перестают быть контингентной данностью, с которой я могу свободно выстраивать отношения. Они становятся **волей другого**, материализованной в моем теле. Я не могу пересмотреть их так же, как я пересматриваю случайно доставшиеся мне черты, потому что за ними стоит интенция — интенция моих родителей, которая предшествует моему собственному существованию и которой я не могу возразить, потому что меня еще не было, когда она была реализована.

Хабермас формулирует это в терминах **интерсубъективной конституции автономии**. Автономия не является метафизическим свойством изолированного субъекта. Она формируется в отношениях признания с другими. Я становлюсь автономным субъектом, когда другие обращаются ко мне как к тому, кто способен давать и принимать основания, кто может занять позицию «да» или «нет» по отношению к нормам и ожиданиям. Но это обращение предполагает, что я не являюсь продуктом чужого замысла, что во мне есть нечто, что не было предопределено другим.

Генетическое программирование, утверждает Хабермас, создает асимметрию, которая подрывает саму возможность такого симметричного признания. Родитель, запрограммировавший ребенка, занял по отношению к нему позицию не второго лица (равного в потенциальном диалоге), а **третьего лица** — позицию дизайнера, который определяет параметры объекта. Ребенок, вырастая, обнаруживает, что его «природа» уже содержит чужую волю, от которой он не может дистанцироваться, потому что она конституирует саму его субъективность.

5. Ключевое различие: выращенное против сделанного

Хабермас вводит фундаментальное различие между **выращенным** (das Gewachsene) и **сделанным** (das Gemachte). Традиционное воспитание, образование, социализация — это процессы «выращивания». Они формируют личность, но не детерминируют её полностью, оставляя пространство для ответной реакции, для «да» или «нет» со стороны воспитуемого. Родители могут хотеть, чтобы ребенок стал музыкантом, и создавать для этого условия — но ребенок может ответить отказом, и этот отказ будет осмысленным именно потому, что родительское воздействие было внешним по отношению к его биологической конституции.

Генетическое программирование — это процесс «делания». Оно встраивает родительскую волю в самую биологическую основу существования ребенка. Ребенок не может «ответить отказом» на свою генетическую программу так же, как он отвечает отказом на уроки музыки, потому что его отказ сам будет проявлением этой программы или реакцией на неё. Различие между «я» и «данными мне характеристиками» стирается, когда сами характеристики суть воплощенная воля другого.

Это различие не является эмпирическим (какое именно воздействие сильнее — генетическое или средовое?). Оно является **категориальным**. Дело не в степени влияния, а в типе отношения, которое устанавливается между родителем и ребенком. В одном случае это отношение второго лица (я обращаюсь к тебе), в другом — отношение третьего лица (я формирую его).

6. Консеквенциалистские измерения: угроза равенству и солидарности

Хабермас дополняет свой основной деонтологический аргумент (о конститутивных условиях автономии) двумя консеквенциалистскими соображениями, которые показывают, что либеральная евгеника угрожает не только индивидуальной автономии, но и социальным условиям демократического общества.

Первое: угроза равенству. Если генетическое улучшение будет доступно через рынок, оно неизбежно станет привилегией состоятельных слоев. Возникнет новый, гораздо более глубокий тип неравенства — не социально-экономического (которое, в принципе, может быть скорректировано перераспределением), а **биологического**. Дети богатых родителей будут не просто лучше образованы — они будут генетически «улучшены». Это неравенство нельзя будет исправить *ex post*, потому что оно встроено в тело. Демократическое общество, основанное на предпосылке фундаментального равенства граждан, не сможет больше опираться на эту предпосылку — она будет эмпирически опровергаться существованием «генетических классов».

Второе: эрозия солидарности. Демократическая солидарность, утверждает Хабермас, предполагает, что мы признаем друг в друге существ, чья «природа» не была произведена по чьему-то заказу, а является результатом случайности — и потому общей для всех. Мы солидарны друг с другом именно потому, что никто из нас не выбирал свои задатки, никто не является «автором самого себя» в абсолютном смысле. Генетическая «авторизация» одних людей другими подрывает этот фундамент: если я знаю, что мой сосед был «спроектирован» своими родителями для определенных целей, а я — продукт естественной лотереи, то наше отношение друг к другу перестает быть отношением равных, совместно несущих бремя случайности. Оно становится отношением «дизайнерских» и «обычных» людей — что разрушает саму идею общего человечества.

7. Возражения и ответы на них

Аргумент Хабермаса вызвал интенсивную дискуссию. Основные возражения таковы.

Возражение 1: Хабермас преувеличивает различие между генетическим и средовым воздействием. Если родители могут программировать ребенка через гены, то они не в меньшей степени «программируют» его через воспитание, образование и социальную среду. Граница между «выращенным» и «сделанным» размыта.

Ответ Хабермаса (и его защитников): Различие категориальное, а не градуальное. Средовое воздействие всегда опосредовано коммуникацией — ребенок может ответить на него, вступить в диалог, переосмыслить. Генетическое воздействие до-коммуникативно: оно формирует саму «площадку», на которой будет происходить диалог, и потому не может быть тематизировано в диалоге. Ребенок не может спросить у родителей: «Почему вы сделали меня музыкальным?», потому что сама его способность задавать вопросы уже сформирована (или деформирована) тем выбором, о котором он спрашивает.

Возражение 2: Аргумент о «не-идентичности». Если родители выбирают генетические характеристики будущего ребенка, то ребенок, который рождается в результате этого выбора, не существовал бы без него. Следовательно, ему не нанесен вред — ведь альтернативой было бы не существование «немодифицированного» ребенка, а небытие.

Ответ Хабермаса: Аргумент о не-идентичности бьет мимо цели, потому что Хабермас и не утверждает, что ребенку нанесен *вред* в обычном смысле. Его тезис — не о вреде, а о **структурном изменении условий автономии**. Ребенок не «пострадал» — он оказался в ситуации, где сама возможность быть автором собственной жизни подорвана. Это не вопрос о благополучии (welfare), а вопрос о статусе (status) — о том, может ли человек, чьи задатки были выбраны другими, быть полноценным участником морального сообщества равных.

Возражение 3: Хабермас впадает в генетический детерминизм. Он предполагает, что гены однозначно определяют личность. Но гены — это лишь предрасположенности, реализация которых зависит от среды и собственного выбора.

Ответ: Хабермас не утверждает генетический детерминизм. Он говорит о структуре *интенций*, стоящих за генетической модификацией. Даже если гены не определяют личность полностью, родительская интенция *направлена* на то, чтобы определить. Сам факт, что родители *пытались* запрограммировать определенные черты, создает асимметрию в интересубъективном отношении — независимо от того, насколько успешной оказалась эта попытка. Ребенок растет с сознанием: «Мои родители хотели, чтобы я был таким». Это сознание само по себе является фактором, влияющим на формирование идентичности — и фактором, которого нет в случае естественного зачатия.

Возражение 4: Хабермас запрещает терапевтическое вмешательство. Если нельзя выбирать генетические характеристики, то нельзя и лечить генетические болезни — а это абсурд.

Ответ: Хабермас проводит различие между **терапевтическим вмешательством** (направленным на предотвращение болезни) и **улучшающим вмешательством** (направленным на приобретение желательных, но не необходимых для здоровья характеристик). Терапевтическое вмешательство имеет своей целью восстановление нормального функционирования — того, что сам будущий ребенок, став взрослым, мог бы рационально желать. Мы можем предположить, что любой человек хотел бы быть свободным от тяжелой наследственной болезни. Но мы не можем предположить, что любой человек хотел бы быть музыкальным, спортивным или иметь определенный цвет глаз. Терапевтическое вмешательство не навязывает ребенку

чужую волю — оно устраняет препятствия для реализации его собственной воли, какой бы она ни оказалась.

Хабермас признает, что граница между терапией и улучшением не всегда ясна и может смещаться. Но это практическая трудность, а не аргумент против самого различения. Существование сумерек не отменяет различия между днем и ночью.

8. Грамматика «быть собой» и будущее человеческой природы

Завершая, Хабермас возвращается к своей центральной теме — связи между этикой и структурой коммуникации. Возможность быть автономным субъектом, способным к моральному действию, укоренена в определенной «грамматике» человеческого существования — в том, что мы рождаемся как существа, чья природа не была выбрана никем, включая нас самих, и именно эта невыбранность открывает пространство для самоопределения.

Генетическое программирование угрожает этой грамматике. Оно превращает рождение из события (приход в мир нового, непредсказуемого существа) в акт производства (изготовление существа с заданными параметрами). Оно заменяет отношение второго лица между родителем и ребенком отношением третьего лица между дизайнером и продуктом. И оно подрывает фундамент демократического равенства, вводя биологическое неравенство, которое не может быть исправлено никаким перераспределением.

Хабермас не предлагает однозначных политических решений. Он не формулирует конкретных запретов или разрешений. Его задача — эксплицировать то, что поставлено на карту, и показать, что вопрос о генетике — это не просто вопрос о «рисках» и «пользе», которые можно калькулировать в утилитарных терминах. Это вопрос о том, **какое понимание человеческого бытия мы хотим сохранить** — и способны ли мы сохранить его, открывая дверь либеральной евгенике.

1.4. Концепция делиберативной демократии в эпоху цифрового распада публичной сферы

1. Делиберативная демократия: краткий очерк модели

Делиберативная модель демократии, развитая Хабермасом в «Фактичности и значимости» (1992) и последующих работах, представляет собой альтернативу двум доминирующим пониманиям демократического процесса — либеральному и республиканскому.

Либеральная модель рассматривает демократию как агрегацию пред-существующих предпочтений: граждане имеют интересы, голосуют за представителей, которые эти интересы отстаивают, а политика есть равнодействующая конкурирующих частных волей. Здесь демократия — это рынок, где каждый максимизирует свою функцию полезности.

Республиканская модель рассматривает демократию как коллективное самоопределение этического сообщества: граждане разделяют общее понимание блага и через политическое участие реализуют это понимание. Здесь демократия — это хор, поющий в унисон.

Хабермас предлагает третий путь. Для него демократия — это **процедура рационального обсуждения**, в котором граждане не просто торгуются (либерализм) и не просто выражают общую волю (республиканизм), а **обмениваются аргументами**, проверяют их на приемлемость для всех и вырабатывают нормы, способные получить рациональное согласие.

Эта модель опирается на несколько предпосылок:

Существование публичной сферы (Öffentlichkeit) — пространства, отдельного от государства и от рынка, где граждане могут свободно обсуждать общезначимые вопросы.

Рациональность дискурса — участники обсуждения ориентируются на взаимопонимание, а не на стратегическую победу; они готовы предъявлять основания для своих утверждений и пересматривать их под давлением лучшего аргумента.

Инклюзивность — все, кого затрагивает обсуждаемая норма, имеют право участвовать в дискурсе или быть адекватно представленными в нем.

Независимость от власти и денег — публичная сфера должна быть защищена от прямого давления административной власти (государства) и экономической власти (рынка), чтобы аргументы оценивались по их качеству, а не по ресурсам стоящих за ними сил.

Исторически Хабермас видел воплощение этой модели в буржуазной публичной сфере XVIII века — кофейнях, салонах, газетах, где частные лица собирались для рационального обсуждения общественных дел. В «Структурном изменении публичной сферы» (1962) он уже тогда диагностировал упадок этой сферы под давлением коммерциализации масс-медиа и сращивания государства с обществом. Но цифровая эпоха поставила перед делиберативной моделью вызовы, которые Хабермас в 1962 году не мог предвидеть.

2. Цифровая публичная сфера: обещание и реальность

Появление интернета и особенно социальных сетей (Web 2.0) первоначально было встречено с энтузиазмом, созвучным хабермасовским идеалам. Казалось, что цифровые технологии реализуют то, о чем мечтали теоретики делиберации:

Радикальная инклюзивность: каждый, у кого есть доступ в интернет, может высказаться; барьеры входа в публичную сферу падают до нуля.

Децентрализация: нет централизованного редактора, нет gatekeeper'ов — информация распространяется горизонтально, от пользователя к пользователю.

Архивируемость: все высказывания сохраняются, любой аргумент может быть проверен, любая дискуссия — реконструирована.

Глобальность: публичная сфера становится транснациональной, преодолевая границы национальных государств.

Однако реальность социальных сетей через два десятилетия после их возникновения оказалась далека от этого идеала. Вместо рациональной делиберации мы наблюдаем феномены, которые Хабермас — если бы он писал сегодня — должен был бы осмыслить как фундаментальную угрозу самой возможности демократического дискурса.

3. Три патологии цифровой публичной сферы

3.1. Алгоритмические «эхо-камеры» и крах инклюзивности

Делиберативная модель предполагает, что участники дискурса сталкиваются с аргументами, которые они не выбирали, — с позициями, которые им чужды, неприятны или непонятны. Именно это столкновение с инаковостью запускает процесс рациональной рефлексии: я вынужден отвечать на возражения, пересматривать свои основания, учитывать перспективы, которых у меня не было.

Социальные сети, управляемые алгоритмами рекомендации, разрушают это условие. Алгоритм оптимизирует не истину и не рациональность, а **вовлеченность** (engagement) — время, проведенное на платформе, количество кликов, лайков, репостов. Психологически наиболее вовлекающим является контент, который подтверждает уже существующие убеждения пользователя и вызывает сильные эмоции — гнев, страх, негодование.

В результате формируется **эхо-камера** (echo chamber): пользователь оказывается в информационном пузыре, где циркулируют только те мнения, которые соответствуют его профилю. Он не сталкивается с инаковостью — он видит бесконечное отражение самого себя. Это не просто когнитивное искажение, которое можно исправить «правильным» алгоритмом. Это структурная особенность платформенной экономики: алгоритм, который показывал бы пользователю контент, противоречащий его убеждениям, снижал бы вовлеченность и, следовательно, прибыль платформы.

Парадокс цифровой инклюзивности в том, что техническая возможность высказаться для всех оборачивается **фактической изоляцией каждого**. Публичная сфера не расширяется — она фрагментируется на непересекающиеся анклавов, внутри которых циркулирует самоподтверждающийся дискурс.

3.2. Аффективная поляризация и крах рациональности

Делиберативная модель не требует, чтобы участники дискурса были бесстрастными калькуляторами. Эмоции могут играть продуктивную роль в аргументации — например, справедливое негодование сигнализирует о нарушении нормы, сострадание расширяет круг моральной заботы. Но эмоции в делиберации подчинены логике аргумента: они выражают оценку, которая может быть обоснована.

Социальные сети меняют соотношение эмоции и аргумента. Алгоритмическая оптимизация вовлеченности систематически отдает предпочтение **аффективно заряженному контенту** перед рационально аргументированным. Исследования показывают, что твиты, содержащие моральное негодование, распространяются значительно быстрее и шире, чем нейтральные сообщения. Посты, вызывающие гнев, комментируются чаще, чем посты, вызывающие печаль или интерес.

Это создает **петлю положительной обратной связи**: пользователи быстро учатся, что наиболее вознаграждаемым (лайками, репостами, видимостью) является не самый обоснованный, а самый эмоционально провокативный контент. Публичная сфера насыщается моральным негодованием, которое не ведет к рациональному обсуждению, а поляризует: «мы» против «них», «наши» против «ихних».

Хабермасовское понятие «притязания на значимость» здесь деактивируется. Участник аффективно поляризованного дискурса не предъявляет притязаний, которые он готов обосновать перед оппонентом. Он выражает групповую идентичность, которая не нуждается в обосновании, потому что она не адресована оппоненту — она адресована «своим», которые и так разделяют те же чувства.

3.3. Феодализация публичной сферы

Здесь необходимо ввести понятие, которое Хабермас использовал в «Структурном изменении публичной сферы» для описания упадка буржуазной публичности, но которое приобретает новое, зловещее звучание в цифровую эпоху: **феодализация публичной сферы** (Refeudalisierung der Öffentlichkeit).

В оригинальном хабермасовском анализе феодализация означала, что публичная сфера, возникшая как пространство рациональной критики власти, сама превращается в сцену, на которой власть (государственная и экономическая) разыгрывает спектакль для пассивной аудитории. Граждане из участников дискуссии становятся зрителями, которые потребляют политическое шоу.

В цифровую эпоху феодализация приобретает новую форму — **феодализацию платформенную**. Её основные черты:

Во-первых, концентрация власти над инфраструктурой дискурса. Публичная сфера XVIII века была децентрализована институционально: кофейни, салоны, газеты существовали во множестве, и ни один актор не контролировал их все. Цифровая публичная сфера, напротив, сосредоточена в руках нескольких платформ (Meta, X/Twitter, Google/YouTube, TikTok), каждая из которых контролирует архитектуру коммуникации для миллиардов пользователей. Эти платформы являются частными корпорациями, чья цель — прибыль, а не рациональный дискурс. Они не обязаны следовать принципам демократической легитимности, но при этом они определяют, кто, что и как может сказать в публичном пространстве.

Во-вторых, замена аргументации вниманием. В классической публичной сфере ресурсом была рациональная убедительность: лучший аргумент побеждал (в идеале). В феодальной публичной сфере ресурсом является **внимание** (attention), которое монетизируется. Побеждает не самый обоснованный, а самый заметный. Политический успех в такой среде зависит не от качества аргументов, а от способности захватывать и удерживать внимание — через провокацию, скандал, упрощение, визуальную яркость.

В-третьих, новый тип суверенитета — суверенитет платформы. Феодальный сеньор не обязан оправдываться перед вассалами — он управляет. Так и платформы не обязаны обосновывать свои решения о модерации, алгоритмическом ранжировании или деплатформинге в терминах, доступных для рациональной критики. Они действуют как суверены, чьи решения являются окончательными не потому, что они правильны, а потому, что они принадлежат владельцу инфраструктуры. Это возвращает нас к до-демократической модели власти, но в беспрецедентном масштабе.

4. Архитектурный аргумент: можно ли спасти дилиберацию на существующих платформах?

Теперь мы подходим к решающему вопросу: является ли деградация цифровой публичной сферы результатом **неправильного использования** технологии (которое можно исправить лучшим дизайном, регулированием или цифровой грамотностью) или она коренится в **самой архитектуре** доминирующих платформ?

Хабермас, если бы он анализировал эту ситуацию, скорее всего, занял бы позицию, близкую ко второму тезису. И вот почему.

Первый архитектурный дефект: асимметрия масштаба. Делиберативная модель предполагает, что участники дискурса могут слышать друг друга и отвечать друг другу. Это возможно в малых группах (кофейня, семинар, собрание), но становится невозможным в масштабе миллионов. Социальные сети создают иллюзию диалога, но на деле они производят **массовую трансляцию**: несколько «спикеров» с огромной аудиторией говорят, миллионы слушают. Это не диалог, а проповедь — форма коммуникации, которую Хабермас считал демократической.

Второй архитектурный дефект: алгоритмическое посредничество. В реальном разговоре мы сами выбираем, на что обратить внимание. В цифровой среде алгоритм решает за нас, что мы увидим. Это посредничество не является нейтральным — оно всегда оптимизирует некоторую целевую функцию. Пока этой функцией является вовлеченность (а не, скажем, эпистемическое качество или уровень рациональности), алгоритм будет систематически отдавать предпочтение контенту, подрывающему дилиберацию.

Третий архитектурный дефект: экономика данных. Социальные сети не являются публичной сферой в хабермасовском смысле, потому что они не отделены от рынка. Напротив, они являются **чистым воплощением рынка**: каждый акт коммуникации есть одновременно акт производства данных, которые монетизируются. Пользователь является не гражданином, а **сырьем**. В такой структуре ориентация на взаимопонимание (коммуникативное действие) систематически вытесняется ориентацией на успех (стратегическое действие), потому что успех — это то, что вознаграждается экономически.

Из этого следует, что **проблема не в «плохих» платформах, а в платформенной форме как таковой**. Пока инфраструктура публичной сферы находится в частной собственности и управляется коммерческими алгоритмами, она структурно не способна выполнять функцию, которую Хабермас приписывает публичной сфере — быть пространством, защищенным от давления власти и денег.

5. Возможные пути: за пределами платформенного феодализма

Означает ли этот диагноз, что цифровая делиберация невозможна? Не обязательно. Но она требует радикальной смены архитектурных принципов.

Путь первый: публичные цифровые инфраструктуры. Если публичная сфера должна быть защищена от рынка и государства, то и её цифровая инфраструктура должна быть публичной — не в смысле государственной (государство тоже может быть угрозой), а в смысле **общественной**, управляемой по принципам, которые сами являются результатом делиберации. Аналогия: парки, библиотеки, общественный транспорт. Это не рыночные, не государственные, а общественные блага, управляемые на основе демократически установленных правил. Цифровая публичная сфера нуждается в аналогичных институтах — платформах, которые не принадлежат ни корпорациям, ни правительству.

Путь второй: смена целевой функции алгоритмов. Если алгоритмическое посредничество неизбежно в масштабе, то его целевая функция должна быть изменена. Вместо максимизации вовлеченности — максимизация **делиберативного качества**: разнообразия представленных позиций, уровня аргументированности, снижения поляризации. Это технически сложно, но не невозможно. Проблема в том, что у коммерческих платформ нет стимулов к такой смене — она прямо противоречит их бизнес-модели.

Путь третий: цифровая «реформация» — децентрализация протоколов. Историческая аналогия: книгопечатание привело не только к расцвету литературы, но и к религиозным войнам, пока не были выработаны институты (свобода печати, авторское право, рецензирование), стабилизирующие новую коммуникационную среду. Возможно, цифровая эпоха нуждается в аналогичной «реформации» — переходе от централизованных платформ-монопольей к децентрализованным протоколам (наподобие ActivityPub в Mastodon), где никто не владеет инфраструктурой в целом, а правила устанавливаются сообществами.

Путь четвертый: реабилитация малых публичных сфер. Хабермасовский идеал публичной сферы исторически реализовывался в малых формах — салонах, кружках, собраниях. Возможно, цифровая среда лучше всего подходит не для глобального диалога всех со всеми (который, как мы видели, вырождается в трансляцию), а для координации и документирования множества локальных, очных делибераций. Цифровые инструменты могут обслуживать реальные обсуждения, а не заменять их.

6. Заключение: делиберативная демократия как критический идеал

Хабермасовская модель делиберативной демократии — это не эмпирическое описание того, как работают существующие демократии. Это **контрфактический идеал**, который служит критическим масштабом для оценки реальности. Точно так же, как идеальная речевая ситуация не существует эмпирически, но предполагается каждым актом коммуникации, ориентированной на взаимопонимание, — так и делиберативная модель не существует эмпирически, но предполагается самой идеей демократической легитимности.

Цифровая эпоха не опровергает этот идеал. Она делает его более труднодостижимым и одновременно более необходимым. Более труднодостижимым — потому что платформенный капитализм создал инфраструктуру, которая систематически подрывает условия рационального дискурса. Более необходимым — потому что без этого идеала мы теряем способность отличать демократию от её симуляции, публичную сферу от спектакля, гражданина от пользователя.

Хабермас, которому сейчас за девяносто, в своих поздних интервью и статьях неоднократно высказывался о цифровой сфере — с осторожным пессимизмом. Он признавал, что новые медиа фрагментируют публичную сферу и подрывают авторитет традиционных посредников (журналистики, экспертизы). Но он настаивал, что **решение не в отказе от технологий, а в её демократическом обуздании** — через регулирование, через публичные альтернативы, через культивирование цифровой грамотности, которая есть не что иное, как способность к критической проверке притязаний на значимость, перенесенная в новую среду.

Делиберативная демократия в цифровую эпоху — это не свершившийся факт и не утраченный рай. Это **проект** — возможно, самая неотложная задача политической философии сегодняшнего дня. И хабермасовский инструментарий, при всех его ограничениях, остается одним из самых мощных средств для её осмысления.

Глава 2. Аксель Хоннет и борьба за признание

2.1. Переход от коммуникации к intersубъективному признанию

1. От Хабермаса к Хоннету: сдвиг парадигмы.

Аксель Хоннет, ученик и ассистент Хабермаса, а ныне директор Франкфуртского института социальных исследований (той самой Франкфуртской школы), совершил в своей главной книге «Борьба за признание. Моральная грамматика социальных конфликтов» (1992) фундаментальный сдвиг внутри критической теории. Этот сдвиг можно описать как переход от **парадигмы коммуникации** к **парадигме признания**.

Хабермас, как мы видели, обнаружил нормативное основание этики в структуре языковой коммуникации: любой акт речи, ориентированный на взаимопонимание, содержит притязания на истинность, правильность и правдивость. Социальная патология, с этой точки зрения, есть **искажение коммуникации** — ситуация, в которой власть или деньги проникают в публичную сферу и блокируют свободное движение аргументов. Лекарством является восстановление условий для рационального дискурса.

Хоннет не отвергает этот подход, но считает его недостаточным — и в некотором смысле поверхностным. Его центральный тезис состоит в том, что **в основе социальных конфликтов лежит не искажение коммуникации, а отказ в признании** (*Mißachtung*). Люди борются не только и не столько за то, чтобы их аргументы были услышаны, сколько за то, чтобы их **идентичность была подтверждена** другими. Коммуникация может быть технически совершенной, но если она не несет в себе момента признания, она оставляет участников морально неудовлетворенными.

Этот сдвиг имеет глубокие корни. Хоннет возвращает критическую теорию к её истокам — к гегелевской диалектике господина и раба, к марксовой борьбе за достоинство труда, к фрейдовскому анализу потребности в любви. Но он также интегрирует в свою модель социально-психологические исследования (Джордж Герберт Мид, Дональд Винникотт) и эмпирические данные о моральных эмоциях — стыде, унижении, негодовании.

2. Гегелевское наследие: признание как условие субъективности

Отправной точкой для Хоннета служит гегелевская интуиция, развитая в «Феноменологии духа» и в йенских рукописях: **субъективность не является чем-то данным, она формируется только через признание другими**. Я становлюсь собой не в изоляции, а в отношении с Другим, который подтверждает мое существование как значимое. Отказ в признании — это не просто обида, которую можно перетерпеть. Это **угроза самой целостности личности**, потому что личность существует лишь постольку, поскольку она признана.

Хоннет берет эту гегелевскую интуицию и переводит её из метафизического регистра в социально-философский. Он выделяет три фундаментальные формы интерсубъективного признания, каждая из которых отвечает за формирование определенного аспекта человеческой личности. Эти три формы соответствуют трем сферам социальной жизни и трем типам моральных травм, возникающих при отказе в признании.

3. Три сферы признания и три типа отношения к себе

3.1. Любовь: формирование базовой уверенности в себе

Первая сфера признания — это сфера интимных отношений: любовь, дружба, семейные связи. Здесь Хоннет опирается на психоаналитическую теорию объектных отношений, прежде всего на работы Дональда Винникотта. В отношениях любви (в широком смысле, включающем материнскую заботу, партнерскую любовь, дружбу) происходит первичное формирование личности.

Механизм признания в этой сфере — **эмоциональная поддержка и подтверждение потребностей**. Любящий Другой признает меня в моей телесной конкретности, в моих желаниях и потребностях, которые не требуют рационального обоснования. Мать, откликающаяся на плач младенца, не спрашивает у него аргументов — она признает саму его нужду как значимую.

Успешное прохождение этой стадии формирует **базовую уверенность в себе** (Selbstvertrauen) — фундаментальное, до-рефлексивное чувство, что мое существование имеет ценность, что мои потребности имеют право на удовлетворение, что я не одинок в мире. Это не когнитивное убеждение, а телесно укорененное чувство безопасности, которое формируется в раннем детстве и затем поддерживается (или разрушается) в интимных отношениях на протяжении всей жизни.

Отказ в признании в этой сфере принимает форму **насилия над телом** — физического насилия, сексуального насилия, пыток. Это самая глубокая форма унижения, потому что она разрушает саму телесную основу личности, подрывая способность доверять миру и другим людям. Жертва пытки или длительного насилия теряет не просто «права» — она теряет базовое чувство безопасности в собственном теле.

3.2. Право: формирование уважения к себе

Вторая сфера признания — это сфера права, правовых отношений. Здесь Хоннет опирается на кантовскую традицию морального универсализма, переосмысленную через гегелевскую критику абстрактного права. В правовых отношениях я признаюсь не как конкретный индивид с уникальными потребностями, а как **носитель равных прав** — как субъект, способный к моральной автономии и потому обладающий равным моральным статусом с другими.

Механизм признания в этой сфере — **наделение правами**. Когда закон признает меня субъектом прав, он тем самым подтверждает, что я являюсь членом морального сообщества, что мои интересы имеют такой же вес, как интересы других, что я обладаю достоинством, которое не может быть отменено никакой частной волей.

Успешное прохождение этой стадии формирует **уважение к себе** (Selbstachtung) — чувство, что я являюсь морально вменяемым субъектом, равным среди равных, способным предъявлять притязания и оспаривать притязания других на основаниях, признаваемых всеми.

Отказ в признании в этой сфере принимает форму **лишения прав** — исключения из правового сообщества, дискриминации, отказа в равном статусе. Это не просто практическое неудобство (невозможность реализовать те или иные интересы). Это моральная травма: лишенный прав узнает, что общество не считает его полноценным моральным субъектом, не признает его способность к автономии. Раб, женщина без избирательных прав, колонизированный субъект — все они страдают не только от материальных лишений, но и от этого фундаментального унижения.

3.3. Солидарность: формирование самооценки

Третья сфера признания — это сфера социальной оценки, общественной солидарности. Здесь Хоннет выходит за пределы как частной любви, так и абстрактного права. В этой сфере я признаюсь не как уникальный индивид и не как абстрактный носитель прав, а как **конкретный член сообщества, обладающий определенными способностями и достижениями, которые ценятся этим сообществом.**

Механизм признания в этой сфере — **социальная оценка, выраженная в статусе, профессии, репутации, почете.** Общество, ценя мои достижения, подтверждает, что мой вклад значим, что моя жизнь имеет смысл не только для меня, но и для других.

Успешное прохождение этой стадии формирует **самооценку** (Selbstschätzung) — чувство, что мои способности и достижения имеют ценность, что я не просто «один из многих» (как в праве), но и уникальный вкладчик в общее благо. В отличие от правового уважения, которое одинаково для всех, социальная оценка градуальна: разные люди могут иметь разный уровень самооценки в зависимости от того, насколько их способности ценятся обществом.

Отказ в признании в этой сфере принимает форму **стигматизации, обесценивания, унижения достоинства** — когда общество систематически принижает ценность определенных групп или форм жизни. Безработный, чей труд «не нужен»; представитель стигматизированной профессии; носитель культуры, объявленной «отсталой» — все они страдают от того, что их способ существования не признается ценным. Это не лишение прав (формально они могут иметь все права), но это разрушение самооценки, которое может быть не менее болезненным.

4. Структура моральной грамматики социальных конфликтов

Теперь мы можем увидеть, как Хоннет перестраивает хабермасовскую модель. Для Хабермаса социальный конфликт, имеющий моральное измерение, есть конфликт по поводу норм: угнетенная группа оспаривает нормы, которые не могут быть оправданы перед всеми затронутыми. Для Хоннета такой конфликт есть нечто более фундаментальное: **борьба за признание**, в которой угнетенная группа требует не просто изменения норм, а подтверждения своей идентичности как полноценных членов морального сообщества.

Эмпирическим индикатором такой борьбы служат **моральные эмоции**: стыд, унижение, негодование, возмущение. Эти эмоции, утверждает Хоннет, не являются иррациональными вспышками. Они сигнализируют о нарушении нормативных ожиданий, связанных с признанием. Когда человек чувствует себя униженным, он не просто испытывает неприятное чувство — он **распознает**, что ему отказано в признании, на которое он имеет право.

Именно эти эмоции, разделяемые многими людьми, превращаются в **социальные движения**. Рабочее движение, феминизм, борьба за гражданские права, движение за признание сексуальных меньшинств — все они, по Хоннету, являются не просто борьбой за ресурсы или за власть, а борьбой за признание. Их цель — не просто перераспределение, а **изменение нормативного порядка**, расширение круга тех, кто признается полноценным членом морального сообщества.

5. Моральный прогресс как расширение круга признанных

Это подводит нас к хоннетовской концепции морального прогресса. Если мораль укоренена в структурах признания, то моральный прогресс есть **расширение круга признанных** — включение в моральное сообщество тех, кто ранее был исключен из него.

Хоннет выделяет несколько измерений этого расширения:

Первое измерение — индивидуализация. По мере исторического развития признание становится все более индивидуализированным. В традиционных обществах человек признавался как член группы (рода, сословия, касты). В модерне он признается как индивид с уникальными потребностями (любовь), как абстрактный носитель прав (право), как конкретный вкладчик с особыми способностями (солидарность). Моральный прогресс есть движение от коллективных форм признания к индивидуальным.

Второе измерение — инклюзия. Круг субъектов, имеющих право на признание, исторически расширяется: от свободных мужчин-граждан к женщинам, к рабам, к колонизированным народам, к людям с ограниченными возможностями, к сексуальным меньшинствам. Каждое из этих расширений было результатом борьбы, и каждое потребовало пересмотра нормативного порядка.

Третье измерение — углубление. Признание становится не просто формальным (наделение правами), но и содержательным (признание ценности различных форм жизни). Недостаточно сказать, что все равны перед законом — необходимо также признать, что различные культурные, профессиональные, сексуальные идентичности имеют равную ценность. Это переход от **толерантности** (мы терпим вас, но не считаем равными) к **признанию** (мы признаем вашу форму жизни как равноценную нашей).

6. Хоннет contra Хабермас: критическое сравнение

В чем преимущество хоннетовской модели перед хабермасовской?

Во-первых, она глубже объясняет мотивацию к борьбе. Хабермасовский субъект борется потому, что его аргументы не услышаны. Хоннетовский субъект борется потому, что его идентичность не подтверждена, его существование обесценено. Это более сильная мотивация: можно пережить, что твои аргументы отвергли; гораздо труднее пережить, что тебя не считают полноценным человеком. Борьба за признание, в отличие от дискурсивной аргументации, заряжена экзистенциальной энергией.

Во-вторых, она лучше схватывает до-когнитивные измерения морали. Хабермас фокусируется на аргументах и основаниях. Но моральная жизнь включает также эмоции, телесность, чувство собственного достоинства — то, что не всегда артикулируется в форме пропозициональных утверждений. Хоннет, включая в свою модель любовь и заботу, открывает критическую теорию для этих измерений.

В-третьих, она более эмпирически насыщена. Хоннетовская модель позволяет анализировать конкретные социальные конфликты, идентифицируя, какая именно форма признания была нарушена и какая именно форма унижения переживается. Это делает критическую теорию более пригодной для эмпирического социального исследования.

Однако у хоннетовской модели есть и свои проблемы. **Первая проблема** — это опасность нормативного плюрализма: если существует три несводимых друг к другу сферы признания, то как разрешать конфликты между ними? Что делать, когда требования правового равенства вступают в противоречие с требованиями культурного признания (например, в случае религиозных меньшинств, чьи практики противоречат принципу гендерного равенства)? Хоннет не дает четкого критерия для разрешения таких конфликтов.

Вторая проблема — это риск патернализма в сфере любви. Если признание в любви формирует базовую уверенность в себе, то общество, заботящееся о моральном здоровье граждан, должно обеспечивать условия для такого признания. Но может ли и должно ли государство вмешиваться в интимную сферу для обеспечения «достаточно хорошего» воспитания? Где граница между эмансипаторной заботой и биополитическим контролем?

Третья проблема — это вопрос о том, действительно ли все социальные конфликты сводимы к борьбе за признание. Не является ли классовый конфликт в его марксистском понимании — борьба за контроль над средствами производства — чем-то несводимым к моральной грамматике признания? Хоннет в поздних работах («Идея социализма», 2015) пытается ответить на этот вопрос, переосмысливая социализм как борьбу за социальную свободу, но дебаты продолжаются.

7. Заключение: признание как фундамент критической теории

Хоннетовский поворот к признанию представляет собой одну из самых влиятельных трансформаций критической теории в конце XX — начале XXI века. Он сохраняет нормативный импульс хабермасовского проекта — убеждение, что в социальной реальности присутствуют нормативные притязания, которые могут служить основой для критики, — но переводит этот импульс из когнитивного регистра коммуникации в экзистенциальный регистр признания.

Для Хоннета человек есть существо, которое может существовать как личность только будучи признанным другими. Отказ в признании есть не просто нарушение правил игры, а **онтологическая травма** — покушение на саму способность быть собой. Поэтому борьба за признание не может быть сведена к переговорам о нормах или торгу об интересах. Это борьба за саму возможность быть человеком.

И именно поэтому моральный прогресс не может быть просто совершенствованием процедур аргументации. Он должен быть расширением круга тех, кто признается человеком в полном смысле слова — достойным любви, обладателем прав, ценным членом сообщества. Это расширение никогда не завершено, и каждое новое поколение сталкивается с необходимостью заново определить границы признания — и, возможно, раздвинуть их дальше.

2.2. Три сферы признания: любовь, право, солидарность

1. Введение: архитектура личности и три формы признания

В предыдущем параграфе мы очертили общую логику хоннетовского перехода от коммуникации к признанию. Теперь необходимо детализировать каждую из трех сфер, показав их внутреннюю структуру, механизмы формирования личности и специфические формы унижения, возникающие при отказе в признании. Главный тезис этого параграфа состоит в том, что трехчастная модель Хоннета дает **более тонкий инструмент диагностики несправедливости**, чем чисто экономический подход, сводящий все формы угнетения к материальной депривации.

Экономический подход — будь то классический марксизм или либеральная теория распределения — фиксирует несправедливость в терминах доступа к ресурсам: доход, собственность, возможности потребления. Хоннет не отрицает важности этих факторов, но показывает, что за ними стоят более фундаментальные структуры intersubjectивного признания, без которых никакое перераспределение ресурсов не восстановит поврежденную личность. Человек, лишенный прав, страдает не только от бедности, но и от унижения. Человек, чья культура стигматизирована, страдает даже при материальном благополучии. Чтобы понять эти страдания, нужна более дифференцированная оптика — и именно её предлагает трехчастная модель.

2. Любовь: фундамент базового доверия к миру

2.1. Структура признания в сфере любви

Любовь в хоннетовском понимании — это не романтическое чувство в узком смысле, а **первичная форма интерсубъективных отношений**, охватывающая материнскую заботу о младенце, партнерскую любовь, дружбу, глубокие семейные связи. Общим для всех этих отношений является то, что в них другой человек признается в его **телесной конкретности и уникальности**, в его потребностях, которые не требуют рационального оправдания.

Хоннет опирается здесь на психоаналитическую теорию объектных отношений, прежде всего на работы Дональда Винникотта и его концепцию «переходного пространства». Винникотт показал, что младенец не рождается с готовым чувством отдельности от матери. Первичное состояние — это симбиотическое слияние, в котором ребенок не различает «я» и «мир». Задача материнской заботы — постепенно, через циклы удовлетворения потребностей и временного отсутствия, помочь ребенку выйти из этого слияния, признав одновременно: (а) что мир существует независимо от него и (б) что этот мир в целом дружелюбен и отзывчив к его потребностям.

Этот процесс требует от матери (или другого первичного заботящегося лица) способности к **эмпатической настройке** — умению распознавать потребности ребенка до того, как они будут артикулированы, и отвечать на них достаточно надежно, чтобы ребенок мог выработать базовое доверие, но не настолько совершенно, чтобы лишить его стимула к автономии. Винникотт называет это «достаточно хорошей матерью» (good enough mother) — не идеальной, но достаточно отзывчивой, чтобы ребенок чувствовал себя в безопасности.

2.2. Формирование базовой уверенности в себе

Успешное прохождение этой стадии формирует **базовую уверенность в себе** (Selbstvertrauen). Это не когнитивная оценка своих способностей, а **до-рефлексивное, телесно укорененное чувство безопасности в мире**. Человек, обладающий этой уверенностью, способен:

Доверять собственному телу и его сигналам (голод, усталость, боль) как легитимным основаниям для действия.

Вступать в близкие отношения, не опасаясь, что они поглотят или уничтожат его автономию.

Выносить временное одиночество, не впадая в панику, потому что опыт присутствия Другого интернализирован.

Расслабляться, отпускать контроль, быть спонтанным — все то, что невозможно при хронической тревоге.

Хоннет подчеркивает, что эта уверенность не является достижением самого индивида. Она — **дар**, полученный от Другого. Я могу доверять миру только потому, что однажды кто-то уже ответил на мой крик, признал мою нужду значимой, подтвердил мое право существовать. В этом смысле автономия имеет гетерономное происхождение: я становлюсь собой только через признание другим.

2.3. Специфическая форма унижения: насилие над телом

Отказ в признании в сфере любви принимает форму **физического насилия**, которое Хоннет считает самой глубокой формой унижения. Речь идет не просто о причинении боли, а о специфическом типе моральной травмы.

Когда один человек применяет физическое насилие к другому — в форме изнасилования, пытки, систематических побоев, — он не просто наносит телесный ущерб. Он **отка- зывает жертве в статусе субъекта**, низводя её до уровня объекта, которым можно манипулировать без учета её воли и потребностей. Насильник действует, как если бы телесная целостность жертвы не имела нормативного значения, как если бы её боль и сопротивление ничего не значили.

Последствия такой травмы выходят далеко за пределы физического повреждения. Жертва теряет **базовое доверие к миру**. Её тело, бывшее источником спонтанности и удовольствия, становится источником страха и стыда. Способность к близости подрывается, потому что близость теперь ассоциируется с угрозой. Способность быть одному подрывается, потому что одиночество больше не является безопасным пространством — оно заполнено непереработанным ужасом.

Хоннет настаивает: этот тип унижения не может быть компенсирован никаким перераспределением ресурсов. Жертве изнасилования не нужны деньги (хотя они могут понадобиться для терапии). Ей нужно восстановление разрушенного доверия — а это возможно только в новых отношениях любви и заботы, которые, однако, не могут быть гарантированы никакой социальной политикой.

3. Право: признание равной моральной вменяемости

3.1. Структура признания в сфере права

Если любовь признает человека в его уникальной телесности и потребностях, то право признает его в его **абстрактной универсальности** — как носителя равных прав, равного среди равных. В правовых отношениях конкретные особенности индивида (его пол, происхождение, таланты, потребности) не имеют значения. Значение имеет только одно: что он является субъектом, способным к моральной автономии, и потому обладает равным моральным статусом с другими.

Хоннет прослеживает историческую эволюцию правового признания. В традиционных обществах права были привязаны к статусу: дворянин имел одни права, крестьянин — другие, женщина — третьи. Правовое признание было партикулярным. Модерн, напротив, утверждает принцип **универсального равенства перед законом**: каждый человек, просто в силу своей принадлежности к человеческому роду, обладает определенными неотчуждаемыми правами.

Эта эволюция не была линейной и не завершена до сих пор. Хоннет выделяет три исторические волны расширения прав:

Гражданские права (XVIII век): свобода слова, совести, собственности, защита от произвольного ареста.

Политические права (XIX век): право голоса, право на участие в управлении.

Социальные права (XX век): право на образование, здравоохранение, минимальный уровень благосостояния.

Каждая из этих волн была результатом борьбы за признание, в которой исключенные группы требовали, чтобы их моральная вменяемость — их способность быть полноценными членами правового сообщества — была подтверждена институционально.

3.2. Формирование уважения к себе

Признание в сфере права формирует **уважение к себе** (Selbstachtung). В отличие от базовой уверенности (которая является до-рефлексивной и телесной), уважение к себе является когнитивным и рефлексивным. Это осознание того, что я являюсь морально вменяемым субъектом, способным:

Предъявлять притязания, которые имеют нормативную силу.

Оспаривать притязания других, если они нарушают мои права.

Участвовать в формировании норм, которые регулируют общественную жизнь.

Рассматриваться другими как равный, чьи интересы имеют такой же вес при принятии коллективных решений.

Хоннет подчеркивает, что уважение к себе не является психологическим чувством, которое индивид может выработать самостоятельно. Оно зависит от **институциональных гарантий**. Я могу уважать себя как носителя прав только в том случае, если общество реально предоставляет мне эти права и защищает их. Если закон систематически дискриминирует меня (по признаку расы, пола, сексуальной ориентации), никакая индивидуальная психотерапия не восстановит мое уважение к себе — требуется изменение правового порядка.

3.3. Специфическая форма унижения: лишение прав

Отказ в признании в сфере права принимает форму **лишения прав** (Rechtlosigkeit) или систематической дискриминации в правовой сфере. Это не просто практическое ограничение возможностей. Это **символическое сообщение**: общество не считает тебя полноценным моральным субъектом.

Хоннет различает несколько форм правового унижения:

Прямое исключение из правового сообщества: рабство, лишение гражданства, статус «негражданина».

Формальное равенство при фактической дискриминации: законы не различают по расе или полу, но их применение систематически ставит определенные группы в невыгодное положение.

Отказ в определенных категориях прав: например, отказ в политических правах при сохранении гражданских (женщины до XX века) или отказ в социальных правах при сохранении формального равенства.

Общим для всех этих форм является то, что они подрывают **чувство принадлежности к моральному сообществу равных**. Лишенный прав узнает, что его интересы не имеют того же веса, что интересы других, что его голос не учитывается, что он не является со-автором законов, которым вынужден подчиняться. Это унижение имеет моральную природу, несводимую к материальным потерям. Даже если бывший раб получает материальную компенсацию, его моральная травма — опыт исключения из человечества — не исцеляется деньгами.

4. Солидарность: признание индивидуальных достижений

4.1. Структура признания в сфере солидарности

Если любовь признает уникальность потребностей, а право — равенство морального статуса, то солидарность признает **ценность индивидуальных способностей и достижений**. В этой сфере я признаюсь не просто как «один из многих» (как в праве), но как конкретный индивид, чьи таланты, усилия и вклад имеют значение для сообщества.

Хоннет опирается здесь на гегелевскую концепцию «системы потребностей» и на социально-психологическую теорию Джорджа Герберта Мида. В современном дифференцированном обществе не существует единой шкалы, по которой можно было бы измерить ценность всех видов деятельности. Разные профессии, разные формы жизни, разные культурные практики имеют свои собственные критерии совершенства, и признание в этой сфере всегда опосредовано **культурными ценностными горизонтами**, которые исторически изменчивы.

Общество, в котором я живу, определяет, какие способности и достижения считаются ценными. В феодальном обществе ценилась воинская доблесть, в буржуазном — предпринимательский успех, в академическом — интеллектуальные достижения. Эти горизонты не являются нейтральными: они всегда отражают ценности доминирующих групп и могут систематически обесценивать вклад маргинализированных.

4.2. Формирование самооценки

Признание в сфере солидарности формирует **самооценку** (Selbstschätzung). В отличие от базовой уверенности (я в безопасности) и уважения к себе (я равен другим), самооценка отвечает на вопрос: **ценен ли мой конкретный вклад? Имеет ли моя жизнь смысл не только для меня, но и для других?**

Человек с здоровой самооценкой способен:

Гордиться своими достижениями, не впадая в нарциссизм.

Признавать ценность достижений других, не впадая в зависть.

Находить смысл в своей профессиональной и общественной деятельности.

Чувствовать себя не просто «одним из», а уникальным вкладчиком в общее благо.

Хоннет подчеркивает, что самооценка, как и другие формы отношения к себе, не является индивидуальным достижением. Она зависит от того, **подтверждают ли другие ценность моего вклада**. Я могу считать свою работу важной, но если общество систематически её обесценивает (например, потому что это «женская» работа или «низкоквалифицированный» труд), моя самооценка будет подорвана.

4.3. Специфическая форма унижения: стигматизация

Отказ в признании в сфере солидарности принимает форму **стигматизации, обесценивания, унижения достоинства** (Entwürdigung). Это происходит, когда общество систематически принижает ценность определенных форм жизни, профессий, культурных практик или идентичностей.

Формы стигматизации многообразны:

Культурная стигматизация: представление определенной культуры или субкультуры как «низшей», «примитивной», «отсталой».

Профессиональная стигматизация: обесценивание определенных видов труда как «грязных», «неквалифицированных», «непрестижных», даже если они объективно необходимы для функционирования общества.

Стигматизация идентичности: представление определенной сексуальной ориентации, гендерной идентичности или физической особенности как «дефекта», «извращения», «уродства».

Стигматизация образа жизни: осуждение определенных способов жить (бездетность, кочевой образ жизни, отказ от карьеры) как «эгоистичных», «безответственных», «незрелых».

Общим для всех этих форм является то, что они **отказывают индивиду в социальной ценности**. Стигматизированный человек не просто ограничен в правах (хотя это часто сопутствует стигматизации). Он получает сообщение, что его способ существования, его вклад в общее благо, сама его идентичность — не имеют ценности. Это унижение не может быть исправлено перераспределением ресурсов. Даже материально обеспеченный представитель стигматизированной группы страдает от отсутствия социального признания.

5. Преимущество трехчастной модели перед экономическим подходом

Теперь мы можем сформулировать, в чем именно состоит преимущество хоннетовской модели перед чисто экономическим анализом несправедливости.

Первое: дифференциация форм страдания. Экономический подход видит только одну ось несправедливости — материальную депривацию. Все остальные формы страдания либо игнорируются, либо редуцируются к ней. Хоннетовская модель позволяет различить три качественно разных типа моральной травмы:

Травма телесной неприкосновенности (изнасилование, пытки) — это не то же самое, что бедность, и не лечится деньгами.

Травма правового исключения (лишение гражданства, дискриминация) — это не то же самое, что материальные трудности, и не решается перераспределением.

Травма стигматизации (обесценивание культуры, профессии, идентичности) — это не то же самое, что недостаток ресурсов, и требует не денег, а изменения культурных ценностных горизонтов.

Человек может быть материально обеспечен, но глубоко унижен (например, успешный профессионал, чья сексуальная ориентация стигматизирована). И наоборот: человек может быть беден, но обладать нетронутым чувством собственного достоинства (например, представитель уважаемой в своем сообществе профессии). Экономический подход не схватывает эти различия.

Второе: выявление скрытых форм несправедливости. Экономический подход фиксирует только те формы несправедливости, которые проявляются в распределении ресурсов. Но многие формы угнетения не имеют прямого экономического выражения. Стигматизация определенной культурной идентичности может не отражаться в статистике доходов, но быть разрушительной для личности. Хоннетовская модель позволяет сделать эти формы видимыми и включить их в повестку критической теории.

Третье: объяснение мотивации к борьбе. Экономический подход предполагает, что люди восстают против угнетения потому, что им не хватает ресурсов. Но история показывает, что многие мощные социальные движения были мотивированы не материальными лишениями, а борьбой за достоинство. Движение за гражданские права в США, феминизм второй волны, борьба за признание однополых браков — все они были движимы не требованиями перераспределения, а требованиями признания. Хоннетовская модель дает этим движениям адекватное теоретическое осмысление.

Четвертое: комплексный подход к восстановлению справедливости. Если несправедливость многомерна, то и восстановление справедливости требует комплексных мер. Перераспределение ресурсов необходимо, но недостаточно. Необходимо также:

Создание безопасных пространств для исцеления телесных травм (сфера любви).

Расширение правового признания на исключенные группы (сфера права).

Изменение культурных ценностных горизонтов, чтобы различные формы жизни и труда были признаны равноценными (сфера солидарности).

Социальная политика, игнорирующая любое из этих измерений, будет неполной и, в пределе, неэффективной. Можно дать бедным деньги, но если они остаются стигматизированными, их страдание не прекратится.

6. Заключение: тонкая оптика для диагноза несправедливости

Трехчастная модель Хоннета не отменяет экономический анализ, но **надстраивает** над ним более тонкий слой диагностики. Она позволяет увидеть, что за борьбой за ресурсы часто стоит более глубокая борьба за признание, и что даже самое справедливое распределение не решит проблему унижения, если не будут преобразованы сами структуры intersubъективного признания.

В этом смысле Хоннет продолжает проект критической теории, завещанный Франкфуртской школой: не просто описывать социальную реальность, но выявлять в ней патологии, которые препятствуют полноценной человеческой жизни. И его главный вклад в этот проект — демонстрация того, что эти патологии коренятся не только в экономических структурах, но и в структурах признания, которые пронизывают все сферы человеческого существования — от интимной близости до правовых институтов и культурных оценок.

2.3. Социальная патология и «забывание» признания в неолиберализме

1. Понятие социальной патологии: от Руссо до Хоннета

Прежде чем обратиться к критике неолиберализма, необходимо прояснить само понятие **социальной патологии**, которое занимает центральное место в поздней философии Хоннета, особенно в книге «Свобода права» (2011) и в статье «Болезни общества» (2014).

Термин «патология» применительно к обществу может показаться метафорическим или даже подозрительным — от него веет органицизмом XIX века и тоталитарным стремлением лечить «больное общество». Хоннет, однако, использует его в строго нормативном смысле, восходящем к Руссо и Гегелю. Социальная патология — это не просто несправедливость (нарушение прав) и не просто дисфункция (сбой в работе институтов). Это **структурное препятствие для реализации свободы**, встроенное в сами институты общества.

Руссо в «Рассуждении о происхождении неравенства» описал парадокс: цивилизованный человек, обладая всеми благами культуры, глубоко несчастен, потому что его самооценка полностью зависит от мнения других, а не от собственного бытия. Это и есть патология: общество, обещая свободу, производит новые формы зависимости. Гегель в «Философии права» развил эту мысль: социальные институты (семья, гражданское общество, государство) должны обеспечивать условия для реализации свободы, но могут вырождаться в «позитивность» — омертвевшие формы, которые подавляют субъективность вместо того, чтобы давать ей простор.

Хоннет наследует этой традиции, но переводит её на язык теории признания. Социальная патология, в его понимании, — это ситуация, когда **институты, призванные обеспечивать признание, систематически производят его противоположность**: унижение, исключение, стигматизацию. Это не случайный сбой, а структурное искажение, при котором сама логика института препятствует реализации его нормативного обещания.

2. Неолиберализм как машина де-признания

Хоннетовская критика неолиберализма не является экономической в узком смысле. Он не анализирует кривые спроса и предложения, не обсуждает монетарную политику и не предлагает альтернативных макроэкономических моделей. Его интерес направлен на **моральную грамматику** неолиберального порядка — на то, как этот порядок переопределяет саму идею признания, редуцируя её к единственному измерению рыночного успеха и тем самым разрушая две другие сферы.

2.1. Редукция признания к рыночному успеху

Неолиберализм, утверждает Хоннет, осуществляет **колонизацию сферы солидарности логикой рынка**. В нормативно здоровом обществе социальная оценка (третья сфера признания) распределяется по множеству ценностных горизонтов: труд оценивается не только по его рыночной стоимости, но и по его социальной полезности, по мастерству исполнения, по вкладу в общее благо. Учитель, медсестра, художник, социальный работник могут получать скромное вознаграждение на рынке, но их деятельность признается ценной в других регистрах.

Неолиберализм разрушает эту множественность. Он устанавливает **единую шкалу ценности — рыночный успех**, измеряемый доходом, капитализацией, «эффективностью». Всё, что не может быть монетизировано, обесценивается. Всё, что не приносит прибыли, объявляется «неэффективным» и подлежит сокращению. Это не просто экономическая политика — это **онтологическая операция**: из социального мира изымаются целые измерения ценности, и вместе с ними изымается возможность признания для тех, чья деятельность реализуется в этих измерениях.

Человек, посвятивший жизнь заботе о других, образованию или искусству, обнаруживает, что его вклад «не считается», потому что он не конвертируется в рыночную стоимость. Это не вопрос зависти к более богатым. Это вопрос **признания**: общество отказывает ему в подтверждении, что его жизнь имеет ценность.

2.2. Разрушение сферы права: от гражданина к «человеческому капиталу»

Одновременно неолиберализм подрывает сферу правового признания. В классической модели гражданства, которую защищает Хоннет, индивид признается как носитель неотчуждаемых прав просто в силу своей принадлежности к политическому сообществу. Эти права не зарабатываются и не могут быть утрачены (кроме как по решению суда). Они являются **институциональным выражением равного морального статуса** всех граждан.

Неолиберализм заменяет эту модель другой: индивид рассматривается как **«человеческий капитал»**, как предприниматель самого себя, который инвестирует в свое образование, здоровье, навыки и должен максимизировать отдачу от этих инвестиций. Права в этой модели перестают быть неотчуждаемыми — они становятся **привилегией успешных**. Тот, кто «неэффективен», кто не смог конвертировать свой человеческий капитал в рыночный успех, теряет не только доход, но и моральное право на уважение. Он — «лузер», и его положение есть результат его собственных неправильных инвестиций, а не структурной несправедливости.

Это разрушает саму идею правового равенства. Если мой моральный статус зависит от моего рыночного успеха, то никакого равенства нет и быть не может — есть иерархия более и менее «успешных», более и менее «эффективных», более и менее «ценных». Сфера права, призванная гарантировать равное уважение независимо от рыночной стоимости, колонизируется рыночной логикой.

2.3. Атака на сферу любви: инструментализация заботы

Даже первая, самая интимная сфера признания не избегает неолиберальной колонизации. Хоннет, опираясь на феминистскую критику, показывает, как логика эффективности проникает в отношения заботы. Уход за детьми, за больными, за пожилыми — деятельность, которая в нормативной логике любви осуществляется из спонтанной привязанности и признания уникальности другого, — всё чаще организуется как рыночная услуга, измеряемая в часах, оцениваемая по «стандартам качества» и оптимизируемая по затратам.

Мать, заботящаяся о ребенке, превращается в «поставщика услуг по уходу», чья деятельность оценивается с точки зрения «эффективности инвестиций в человеческий капитал». Эмоциональная связь, спонтанность, безусловность — всё то, что конституирует сферу любви, — вытесняется калькулируемой, стандартизированной, оптимизируемой заботой. Это не просто бюрократизация — это **разрушение самой структуры признания** в сфере любви, замена признания уникальности другого признанием его «потребностей» как стандартизированных единиц.

3. Примеры социальных патологий неолиберализма

Хоннетовский анализ не является абстрактным теоретизированием. Он подкрепляется конкретными примерами социальных патологий, которые стали повсеместными в неолиберальных обществах последних десятилетий.

3.1. Прекариатизация труда

Прекариатизация — это не просто рост временной, нестабильной занятости. В хонне-товской оптике это **разрушение сферы солидарности в труде**. Нормально функционирующий труд (в идеале) дает работнику не только доход, но и признание: его способности востребованы, его вклад ценен, он является частью кооперативного предприятия, в котором его голос имеет вес.

Прекариатизация отнимает всё это. Прекарный работник:

Не может идентифицироваться со своим трудом, потому что труд является временным и инструментальным.

Не может планировать жизнь, потому что его доход и занятость непредсказуемы.

Не может формировать долгосрочные отношения с коллегами, потому что коллективы постоянно переформируются.

Не может участвовать в управлении, потому что он — внешний, временный, заменяемый.

В результате труд перестает быть сферой признания. Он становится чисто инструментальной активностью по добыванию средств к существованию, не дающей ни самооценки, ни социальной идентичности. Это не просто экономическая проблема — это **экзистенциальная травма**, потому что для большинства людей труд является основным источником социального признания.

3.2. Обесценивание образования

Образование в классической модели (от Гумбольдта до Дьюи) понималось как двудельный процесс: формирование автономной личности и подготовка гражданина. Образованный человек — это не просто носитель полезных навыков, но субъект, способный к критическому мышлению, эстетическому суждению и моральной рефлексии. Образование было сферой признания, в которой ученик признавался как будущий гражданин и как уникальная личность, чьи способности должны быть развиты.

Неолиберальная реформа образования заменяет эту модель **логикой инвестиций в человеческий капитал**. Образование переопределяется как услуга, которую потребитель (студент) покупает для повышения своей рыночной стоимости. Учебные программы оптимизируются под «востребованность на рынке труда». Гуманитарные дисциплины сокращаются как «неэффективные». Студент превращается из субъекта *Bildung* в менеджера собственного портфолио компетенций.

Хоннет видит в этом глубокую социальную патологию. Образование, сведенное к инвестициям, перестает быть сферой признания. Оно не формирует автономную личность — оно производит гибкого, адаптивного, «эффективного» работника. Оно не дает студенту опыт признания его уникальных способностей — оно оценивает его по единой шкале «компетенций», востребованных рынком. Студент, чьи таланты лежат вне этой шкалы, не получает признания — он получает диагноз «неконкурентоспособности».

3.3. Разрушение социального государства

Социальное государство (welfare state) было институциональным воплощением третьей волны правового признания — социальных прав. Оно гарантировало каждому гражданину, независимо от его рыночного успеха, минимальный уровень благосостояния, доступ к здравоохранению, образованию, жилью. Эти гарантии были не благотворительностью, а **институциональным признанием равного морального статуса**: общество признавало, что каждый его член имеет право на достойную жизнь просто в силу своей человечности.

Неолиберальная атака на социальное государство — через сокращение пособий, ужесточение условий их получения, приватизацию социальных услуг — это не просто экономия бюджета. Это **отказ в признании**. Получатель пособия в неолиберальной риторике — не гражданин, реализующий свое право, а «иждивенец», «нахлебник», «социальный паразит». Сама процедура получения помощи строится так, чтобы унижить: бесконечные проверки, подозрения в мошенничестве, требование доказывать, что ты «действительно нуждаешься».

Хоннет видит в этом возврат к до-модерной модели благотворительности, где помощь была не правом, а милостью, и сопровождалась моральным осуждением нуждающегося. Социальное государство модерна преодолело эту модель, заменив милость правом. Неолиберализм возвращает нас к ней, разрушая одну из ключевых институциональных гарантий равного морального статуса.

4. «Забывание» признания: как неолиберализм деактивирует моральные эмоции

Хоннет вводит важное понятие **«забывания признания»** (Anerkennungsvergessenheit), которое описывает специфический эффект неолиберальной культуры на субъективность. Речь идет не просто о том, что люди не получают признания. Речь идет о более глубоком процессе: люди **перестают ощущать потребность в признании**, перестают воспринимать его отсутствие как проблему.

Как это происходит? Неолиберальная культура внедряет модель «self-made man», предпринимателя самого себя, который не нуждается в подтверждении своей ценности другими, потому что он сам устанавливает себе цели и сам оценивает свои достижения. Признание другими заменяется **само-оптимизацией** — бесконечным процессом улучшения себя по критериям, заданным рынком.

Парадокс в том, что эта модель одновременно:

Делает признание недостижимым: поскольку критерии рыночного успеха всегда относительны (всегда есть кто-то более успешный), полное признание никогда не достигается.

Деактивирует протест против отсутствия признания: поскольку отсутствие успеха интерпретируется как личная неудача («недостаточно работал», «недостаточно инвестировал в себя»), а не как структурная несправедливость.

В результате возникает специфическая форма страдания, которую Хоннет называет **«страданием без имени»**. Люди чувствуют пустоту, бессмысленность, выгорание, но не могут артикулировать эти чувства как результат отказа в признании, потому что сама идея признания «забыта». Они обращаются к психотерапевтам, коучам, self-help литературе, пытаются «починить» себя, в то время как проблема — не в них, а в социальной структуре, которая систематически лишает их признания.

5. Почему экономический рост не компенсирует дефицит признания

Это подводит нас к центральному аргументу Хоннета, который прямо направлен против апологетов неолиберализма. Стандартная защита неолиберального порядка звучит так: да, неравенство растет, да, некоторые сектора страдают, но экономический рост в конечном счете поднимает уровень жизни всех, включая беднейших, и поэтому система в целом оправдана.

Хоннет отвечает на это в несколько шагов.

Первый шаг: различие благосостояния и признания. Экономический рост увеличивает благосостояние — количество доступных товаров и услуг. Но признание не является товаром. Его нельзя купить, накопить или перераспределить. Можно быть материально обеспеченным и глубоко униженным. Можно иметь высокий доход и страдать от отсутствия смысла. Экономический рост не решает проблему признания — он может даже усугубить её, если рост сопровождается разрушением институтов, которые признание обеспечивали.

Второй шаг: относительность благосостояния. Даже если абсолютный уровень жизни растет, относительное положение может ухудшаться. А признание, особенно в сфере солидарности, зависит именно от относительного положения. Если мой доход вырос, но доходы других выросли еще больше, мое чувство собственной ценности может не улучшиться, а ухудшиться. Неолиберальный рост, увеличивая неравенство, систематически производит «лузеров» — не в абсолютном смысле (они не голодают), а в относительном (они находятся внизу статусной иерархии).

Третий шаг: дефицит смысла при изобилии. Хоннет обращает внимание на феномен, который можно назвать «парадоксом изобилия»: в богатых неолиберальных обществах наблюдается эпидемия депрессии, выгорания, тревожных расстройств. Люди имеют доступ к беспрецедентному количеству благ, но страдают от отсутствия смысла. Это не случайность. Это прямое следствие разрушения сфер признания: когда любовь редуцируется к услугам, право — к привилегии успешных, а солидарность — к рыночному успеху, человек остается в мире изобилия, но без подтверждения, что его существование имеет ценность.

Четвертый шаг: незаменимость признания. Признание не может быть заменено ничем другим — ни деньгами, ни властью, ни удовольствиями. Это не один из многих «ресурсов», которые можно взаимозаменять. Это **конститутивное условие личности**. Человек, лишенный признания, страдает не от нехватки чего-то, что можно компенсировать чем-то другим. Он страдает от разрушения самой структуры своего бытия-в-мире. Экономический рост, не сопровождающийся восстановлением институтов признания, лишь маскирует это разрушение, но не исцеляет его.

6. Заключение: патология как призыв к критике

Хоннетовская диагностика неолиберализма как социальной патологии не является пессимистической констатацией. Она является **критическим предприятием**, цель которого — вернуть в публичный дискурс то, что неолиберализм «забыл»: идею признания как фундаментальной человеческой потребности и критерия справедливого общества.

Когда Хоннет говорит о «социальной патологии», он не предлагает «лечить» общество принудительно. Он делает нечто иное: он **дает имя страданию**, которое в неолиберальной культуре остается безымянным. Он показывает, что выгорание, депрессия, чувство бессмысленности — это не индивидуальные неврозы, а социально произведенные феномены, коренящиеся в разрушении институтов признания. И он настаивает, что альтернатива неолиберализму должна быть не просто экономической (другая модель распределения), но **моральной** — другой моделью признания, в которой ценность человека не сводится к его рыночной стоимости.

Это делает Хоннета одним из самых глубоких критиков неолиберализма в современной философии — не потому, что он предлагает альтернативную экономическую программу, а потому, что он вскрывает моральную грамматику неолиберального порядка и показывает, что этот порядок не просто несправедлив, но **патологичен**: он систематически разрушает условия, при которых люди могут вести полноценную, осмысленную, свободную жизнь.

2.4. Идея социализма как исторической реализации свободы

1. Социализм после краха: возможна ли реанимация?

В 2015 году Аксель Хоннет публикует небольшую, но программную книгу «Идея социализма. Попытка актуализации». Жест сам по себе примечательный: один из ведущих философов Франкфуртской школы, традиционно ассоциируемой с левой мыслью, берется переосмыслить социализм через четверть века после крушения советского блока, когда само слово «социализм» казалось навсегда дискредитированным.

Хоннет действует не как апологет и не как ностальгирующий. Он действует как философский диагност, который спрашивает: было ли в социалистической традиции нечто, что сохраняет нормативную силу даже после краха её политических воплощений? И если да, то как это «нечто» должно быть переосмыслено, чтобы отвечать на вызовы XXI века?

Его ответ парадоксален: социализм нужно спасти от самих социалистов. Исторический социализм, утверждает Хоннет, был пленником трех догм, которые привели его к катастрофе. Но за этими догмами скрыто нормативное ядро, которое не только сохраняет актуальность, но и представляет собой наиболее радикальную версию идеи свободы, когда-либо сформулированную в политической философии.

2. Три догмы исторического социализма и отказ от них

Хоннет выделяет три взаимосвязанных допущения, которые, по его мнению, определили облик исторического социализма от Маркса до Ленина и которые должны быть отвергнуты.

Первая догма: экономический детерминизм. Согласно этому допущению, экономический базис определяет политическую и идеологическую надстройку. Капитализм с необходимостью порождает свой собственный крах в силу внутренних противоречий (тенденция нормы прибыли к понижению, обнищание пролетариата, кризисы перепроизводства). Социалистическая революция есть не моральный выбор, а историческая неизбежность.

Хоннет отвергает этот детерминизм по нескольким основаниям. Во-первых, он эмпирически ложен: капитализм продемонстрировал поразительную способность к адаптации и самокоррекции, а революции происходили отнюдь не в самых развитых капиталистических странах. Во-вторых, что важнее, экономический детерминизм **лишает социализм его морального содержания**. Если революция неизбежна, то зачем нужна нормативная аргументация? Зачем доказывать, что социализм справедливее капитализма, если он всё равно наступит? Экономический детерминизм, парадоксальным образом, де-морализирует социализм, превращая его из этического проекта в исторический прогноз.

Вторая догма: классовая борьба как единственный двигатель истории. Согласно этому допущению, история есть история борьбы классов, и только пролетариат (в силу своего объективного положения) является носителем социалистической миссии. Все остальные социальные движения — феминизм, борьба за гражданские права, экологическое движение — суть либо второстепенные, либо отвлекающие от главной борьбы.

Хоннет, как мы видели в предыдущих параграфах, разработал значительно более дифференцированную картину социальных конфликтов. Борьба за признание принимает множество форм, не сводимых к классовой борьбе: борьба за гендерное равенство, за расовую справедливость, за признание сексуальных меньшинств, за культурную идентичность. Эти движения не являются «менее важными» — они отвечают на различные формы отказа в признании в разных сферах. Сведение всей этой сложности к классовой борьбе есть теоретическое насилие над социальной реальностью.

Третья догма: отождествление социализма с государственной собственностью на средства производства. Исторический социализм (особенно в его ленинской и сталинской версиях) понимал обобществление как огосударствление. Средства производства изымаются у частных владельцев и передаются государству, которое от имени общества ими управляет.

Хоннет, вслед за многими теоретиками рыночного социализма, указывает, что эта модель не ведет к социальной свободе. Она заменяет одного собственника (капиталиста) другим (государство-Левиафан), но не меняет структуры отношений: работник остается отчужденным от средств производства и от управления, он лишь меняет хозяина. Более того, концентрация экономической и политической власти в одних руках создает беспрецедентные возможности для угнетения — что и подтвердил опыт реального социализма.

3. Нормативное ядро: социальная свобода как реализация себя через другого

Отвергнув эти три догмы, Хоннет не отбрасывает социализм — он пытается добраться до его **нормативного ядра**. Что такое социализм, если из него вычесть экономический детерминизм, исключительность классовой борьбы и культ государственной собственности?

Ответ Хоннета: социализм есть идея **социальной свободы** (soziale Freiheit). Чтобы понять это понятие, нужно обратиться к гегелевскому наследию, которое Хоннет актуализирует.

В гегелевской «Философии права» свобода понимается не как отсутствие внешних препятствий (негативная свобода) и не как способность следовать моральному закону (кантовская автономия), а как **«бытие у себя в другом»** (Beisichsein im Anderen). Это формула, которую Хоннет кладет в основу своего переосмысления социализма. Свободен не тот, кто изолирован от других и не встречает препятствий своим желаниям. Свободен тот, кто может реализовать себя **через отношения с другими**, кто находит в социальных институтах не ограничение, а **условие собственной самореализации**.

Примеры: любящий свободен не когда он один, а когда он находит себя в отношениях с любимым. Гражданин свободен не когда он изолирован от государства, а когда он участвует в формировании законов, которым подчиняется. Работник свободен не когда он работает в одиночку, а когда он кооперируется с другими для достижения общих целей.

Социализм, в хоннетовской интерпретации, есть **проект распространения этой модели свободы на все сферы социальной жизни**. Это не просто перераспределение ресурсов и не просто национализация собственности. Это **преобразование институтов** таким образом, чтобы каждый мог найти в них не чужую волю, а условие собственной самореализации.

4. Три сферы социальной свободы

Хоннет конкретизирует эту идею, проецируя её на три сферы признания, которые мы анализировали ранее. Социалистический проект должен быть направлен на то, чтобы каждая из этих сфер стала пространством социальной свободы.

В сфере любви и личных отношений социальная свобода означает, что интимные отношения освобождаются от экономического принуждения и патриархальных иерархий. Семья не должна быть «ячейкой общества», в которой женщина экономически зависит от мужчины, а дети — от родителей. Она должна быть добровольным союзом равных, где каждый находит поддержку для собственного развития. Это требует не только правового равенства (уже во многом достигнутого), но и экономических условий — доступного жилья, оплачиваемого отпуска по уходу за детьми, качественного общественного образования, которые позволяют людям вступать в отношения любви и заботы, не жертвуя своей автономией.

В сфере права и политики социальная свобода означает, что граждане не просто юридически голосуют за представителей, а **реально участвуют** в формировании законов, которым подчиняются. Хоннет здесь сближается с республиканской традицией (Ханна Арендт, Корнелиус Касториадис), но придает ей социалистическое звучание: демократия не может быть только политической, она должна быть также **экономической**. Если основные решения, определяющие жизнь людей (что производить, как распределять, куда инвестировать), принимаются частными лицами или рынком, то политическое участие остается пустой формой.

В сфере труда и экономики социальная свобода означает, что работник не является инструментом чужой воли (капиталиста или государства), а участвует в определении целей и условий своего труда. Это не обязательно означает отмену рынка или частной собственности во всех формах. Но это означает, что рынок должен быть **встроен** в демократические институты, а не диктовать им свою логику. Работники должны иметь голос в управлении предприятиями. Инвестиционные решения должны учитывать не только прибыльность, но и социальные последствия. Труд должен быть организован так, чтобы давать не только доход, но и признание, смысл, возможность самореализации.

5. Ответ на кризис представительной демократии

Хоннетовская идея социальной свободы предлагает диагноз и терапию для одного из самых острых политических феноменов нашего времени — кризиса представительной демократии. Этот кризис проявляется в падении доверия к институтам, в росте абсентеизма, в подъеме популистских движений, которые атакуют саму идею представительства.

Диагноз Хоннета: представительная демократия находится в кризисе не потому, что люди «разучились» быть гражданами, а потому, что **сфера политического участия слишком узка**. Граждане могут голосовать раз в несколько лет, но они не имеют реального влияния на решения, которые определяют их повседневную жизнь — экономические решения, организацию труда, устройство городского пространства, систему образования и здравоохранения. Эти решения принимаются рынком, корпорациями, бюрократией — институтами, которые не подотчетны демократическому процессу.

В результате возникает **демократический цинизм**: люди перестают верить, что их голос что-то меняет, потому что он действительно мало что меняет в фундаментальных структурах их существования. Популисты эксплуатируют это разочарование, предлагая иллюзорное «возвращение контроля» — но, приходя к власти, они не меняют базовые структуры, а лишь заменяют одни элиты другими.

Терапия, предлагаемая Хоннетом: **расширение демократии за пределы политической сферы в узком смысле**. Демократическими должны стать не только выборы в парламент, но и управление предприятиями, планирование городского развития, организация систем образования и здравоохранения. Это не означает, что каждое решение должно приниматься на общем собрании — это технически невозможно. Но это означает, что граждане должны иметь реальные каналы влияния на решения, которые их затрагивают, и что базовые параметры экономической жизни (распределение, инвестиции, организация труда) должны быть предметом демократической делиберации, а не рыночной стихии.

6. Ответ на атомизацию общества

Второй феномен, на который отвечает хоннетовский социализм — **атомизация общества**, тотальное разрушение социальных связей и солидарности, которое является одновременно продуктом и условием неолиберального порядка.

Атомизация, в хоннетовской диагностике, есть результат систематического разрушения всех сфер признания. Любовь и дружба становятся хрупкими, потому что люди вынуждены быть мобильными, гибкими, конкурентоспособными — что несовместимо с долгосрочными обязательствами. Правовое признание выхолащивается, потому что гражданин превращается в клиента, потребляющего государственные услуги. Солидарность разрушается, потому что труд перестает быть кооперативным предприятием и становится индивидуальной борьбой за выживание.

В ответ на это хоннетовский социализм предлагает не просто «больше сообщества» (это лозунг правого коммунитаризма, который Хоннет отвергает), а **восстановление институциональных условий для социальной свободы**. Социальная свобода, напомним, — это не изоляция и не растворение в коллективе, а «бытие у себя в другом», способность реализовать себя через отношения с другими. Для этого нужны институты, которые:

Защищают индивида от экономического принуждения, чтобы отношения любви и дружбы могли строиться на добровольной основе, а не на нужде.

Обеспечивают реальное участие в принятии решений, чтобы граждане не чувствовали себя пассивными объектами управления.

Делают труд пространством кооперации и признания, а не индивидуальной конкуренции.

Это не утопия тотальной гармонии. Конфликты, разногласия, борьба интересов не исчезнут. Но они будут протекать в институциональных рамках, которые обеспечивают каждому равное право на участие и равное уважение. Социализм для Хоннета — это не отсутствие конфликтов, а **цивилизованная форма их разрешения**, при которой никто не исключен из сообщества признанных.

7. Отличие от марксизма и социал-демократии

Важно зафиксировать, чем хоннетовский социализм отличается от двух основных исторических форм социалистической мысли.

От классического марксизма он отличается:

Отказом от экономического детерминизма: социализм есть не историческая неизбежность, а нормативный проект, который должен быть обоснован и за который нужно бороться.

Отказом от исключительности классовой борьбы: борьба за социализм включает множество социальных движений, отвечающих на различные формы отказа в признании.

Отказом от модели государственной собственности: обобществление не тождественно огосударствлению; рынок и частная собственность могут сохраняться, но должны быть демократически регулируемы.

От социал-демократии (в её послевоенном кейнсианском варианте) он отличается:

Более радикальным пониманием демократии: социал-демократия ограничивается перераспределением через налоги и социальные программы, не затрагивая властные отношения на производстве. Хоннетовский социализм требует демократизации экономики, а не только её регулирования.

Более глубоким пониманием свободы: социал-демократия ориентируется на негативную свободу (защита от нужды) и позитивную свободу (возможности для развития). Хоннет добавляет третье измерение — социальную свободу как реализацию себя через другого, которая не сводится ни к защите, ни к возможностям.

8. Заключение: социализм как незавершенный проект

Хоннет завершает свою книгу историческим напоминанием: социализм с самого начала был не только экономическим учением, но и **моральным движением**. Ранние социалисты — Оуэн, Фурье, Сен-Симон — говорили не столько о законах истории, сколько о страдании, унижении, отчуждении и о возможности иного общества, где люди могли бы относиться друг к другу как к равным, где труд был бы не проклятием, а самореализацией, где никто не был бы исключен из сообщества признанных.

Это моральное ядро, утверждает Хоннет, было утрачено в марксистской редукции социализма к науке и в советской редукции социализма к государственному планированию. Но оно не утрачено безвозвратно. Оно может быть реактуализировано — не как утопия совершенного общества, а как **регулятивная идея**, которая направляет критику существующих институтов и поиск их преобразования.

Социализм в этом смысле — не программа, а **вопрос**: могут ли институты современного общества быть преобразованы так, чтобы каждый человек мог реализовать себя не вопреки другим и не за счет других, а **через других**? Может ли свобода быть не индивидуальным владением, а intersубъективным достижением?

Ответ Хоннета осторожен: мы не знаем. Но мы знаем, что существующие институты — неолиберальный капитализм с его атомизацией, прекариатизацией и «забыванием признания» — не дают утвердительного ответа на этот вопрос. И мы знаем, что исторический социализм, с его догмами и катастрофами, тоже его не дал. Задача сегодняшнего дня — не выбрать между этими двумя неудачами, а **начать заново** — с более глубокого понимания свободы и с более тонкого анализа тех институциональных условий, которые могут сделать эту свободу реальной для каждого.

Глава 3. Райнер Форст и право на оправдание

3.1. Первый принцип справедливости: право быть субъектом оправдания

1. Райнер Форст: место в критической теории

Райнер Форст — ученик Хабермаса и Хоннета, ныне профессор Франкфуртского университета и один из ведущих представителей четвертого поколения Франкфуртской школы. Его magnum opus — «Право на оправдание. Элементы конструктивистской теории справедливости» (2007), а также развивающая её книга «Нормативность и власть. К анализу социальных порядков оправдания» (2015) — представляют собой наиболее систематическую попытку построить теорию справедливости, исходящую не из распределения благ, а из **отношений власти и оправдания**.

Форст занимает уникальную позицию в современной политической философии. С одной стороны, он наследует кантовской традиции морального универсализма и конструктивизма. С другой — он радикализирует эту традицию, утверждая, что фундаментальное требование справедливости не в том, чтобы каждому было дано «по заслугам» или «по потребностям», а в том, чтобы никто не был подчинен власти, которая не может быть оправдана перед ним. С третьей стороны, он вступает в прямую полемику с доминирующими теориями справедливости — утилитаризмом, либеральным эгалитаризмом Ролза, коммунитаризмом, — показывая, что все они упускают первичный, фундаментальный уровень справедливости: уровень **структур власти**, в которых люди находятся по отношению друг к другу.

2. Центральный тезис: справедливость как право на оправдание

Центральный тезис Форста можно сформулировать предельно лаконично: **справедливость начинается не с вопроса «кто что получает?», а с вопроса «кто перед кем и за что отвечает?»**. Или, в более развернутой форме: фундаментальным принципом справедливости является право каждого человека требовать и получать оправдание от любой власти, которая на него воздействует.

Этот тезис представляет собой радикальный сдвиг перспективы по сравнению с доминирующими теориями справедливости. Поясним на контрасте.

Утилитаризм спрашивает: как распределить блага, чтобы максимизировать совокупное счастье? Справедливость здесь — функция от агрегированного благосостояния.

Либеральный эгалитаризм Ролза спрашивает: какие принципы распределения выбрали бы рациональные индивиды в «исходной позиции» за «завесой невежества»? Справедливость здесь — функция от честной процедуры выбора принципов.

Коммунитаризм спрашивает: какое распределение соответствует ценностям и традициям данного сообщества? Справедливость здесь — функция от коллективной идентичности.

Форст не отвергает эти вопросы как бессмысленные. Но он утверждает, что они **вторичны** по отношению к более фундаментальному вопросу: **кто имеет право задавать эти вопросы и определять ответы на них?** Прежде чем обсуждать, кто что получает, нужно установить, кто участвует в обсуждении и на каких условиях. И это уже не вопрос распределения — это вопрос **власти и оправдания**.

3. Власть как контекст справедливости

Почему справедливость вообще возникает как проблема? Форст дает на это четкий ответ: справедливость возникает там, где существует **власть** — способность одних людей влиять на жизнь других. Если бы люди жили в полной изоляции, никак не воздействуя друг на друга, вопроса о справедливости не возникало бы. Но люди живут в обществах, где действия одних постоянно затрагивают других — через законы, институты, экономические отношения, культурные нормы. Власть, понимаемая широко как способность влиять на жизнь другого, есть **контекст**, в котором только и может быть поставлен вопрос о справедливости.

Из этого следует решающий вывод: первичным требованием справедливости является не определенное распределение благ, а **определенное отношение между теми, кто осуществляет власть, и теми, кто ей подчинен**. Это отношение должно быть таким, чтобы власть могла быть оправдана перед теми, на кого она воздействует. Если власть не может быть оправдана — если она осуществляется произвольно, без учета интересов и перспектив подчиненных — она несправедлива **по самой своей структуре**, независимо от того, какие блага она распределяет.

Форст вводит здесь ключевое понятие — **«контекст справедливости»** (context of justice). Контекст справедливости — это социальная ситуация, в которой одни люди воздействуют на других, и это воздействие требует оправдания. Не всякое воздействие порождает контекст справедливости (случайные, непреднамеренные воздействия могут не требовать оправдания), но всякая власть — понимаемая как способность намеренно и систематически влиять на жизнь другого — такой контекст порождает.

4. Право на оправдание: кантианские корни и радикализация

Форст открыто признает, что его теория укоренена в кантианской традиции. Но он также радикализирует эту традицию в нескольких важных отношениях.

4.1. Кантианский фундамент: автономия как основание

Кант сформулировал принцип, который лежит в основе всей последующей деонтологической этики: человек есть цель сама по себе, а не средство для чьих-то целей. Это означает, что к человеку нельзя относиться как к объекту, которым можно манипулировать, не спрашивая его согласия. Уважение к человеческому достоинству требует, чтобы действия, затрагивающие человека, могли быть оправданы перед ним — то есть чтобы он мог, в принципе, дать на них свое согласие как разумное существо.

Форст берет эту кантианскую интуицию и переводит её из метафизического регистра в политико-правовой. Утверждение «человек есть цель сама по себе» в политическом контексте означает: **ни одна власть не может быть легитимной, если она не может быть оправдана перед теми, на кого она воздействует.** Автономия — способность давать себе закон — требует, чтобы законы, которым я подчиняюсь, были не навязаны мне извне, а могли бы быть признаны мной как разумные.

4.2. Первая радикализация: от гражданина к человеку

Здесь начинается радикализация. Кант, как и большинство философов Просвещения, связывал право на участие в законодательстве со статусом гражданина. Гражданин — это тот, кто имеет право голоса в формировании законов. Не-граждане (женщины, слуги, иностранцы) такого права не имеют, хотя и защищены моральным законом от произвола.

Форст делает решающий шаг за пределы этой модели. Он утверждает, что право на оправдание принадлежит не гражданину, а **человеку как таковому**. Основанием этого права является не членство в политическом сообществе, а сам факт принадлежности к моральному сообществу — способность быть субъектом, к которому обращены требования и который сам может предъявлять требования.

Почему это радикальный шаг? Потому что он означает, что любая власть — не только государственная, но и экономическая, культурная, религиозная — обязана оправдываться перед всеми, на кого она воздействует, независимо от их гражданства, национальности, правового статуса. Транснациональная корпорация, воздействующая на жизнь людей в другой стране, обязана оправдывать свои действия перед ними — даже если они не являются гражданами той страны, где корпорация зарегистрирована. Международная организация, принимающая решения, затрагивающие население целых регионов, обязана оправдывать эти решения перед теми, кого они затрагивают — даже если эти люди не имеют формального права голоса в этой организации.

4.3. Вторая радикализация: от распределения к структуре

Вторая радикализация касается отношения между справедливостью и распределением. Традиционные теории справедливости — от Аристотеля до Ролза — фокусируются на вопросе: **что** должно быть распределено (блага, права, возможности) и **как** (по заслугам, по потребностям, поровну)? Форст не отрицает важность этих вопросов, но утверждает, что они являются **производными** от более фундаментального вопроса: **кто** решает, что и как распределять?

Представьте ситуацию: благожелательный диктатор распределяет блага в точности так, как предписывает теория справедливости Ролза. Каждый получает именно то, что получил бы в справедливом обществе. Является ли это общество справедливым? Форст отвечает: нет. Потому что справедливость — это не только определенное распределение благ, но и определенная **структура отношений власти**. Если люди не участвуют в определении принципов распределения, если они являются пассивными получателями благ, распределяемых чужой волей (пусть даже благожелательной), они не являются свободными и равными субъектами — они являются объектами управления. Им может быть хорошо, но с ними не обращаются как с существами, обладающими достоинством и правом на оправдание.

Этот аргумент имеет далеко идущие следствия. Он означает, что **процедурная справедливость первичнее дистрибутивной**. Недостаточно, чтобы результат распределения был правильным. Необходимо, чтобы процесс, которым этот результат был достигнут, был таким, в котором все затронутые участвовали как равные субъекты оправдания. Если процесс исключает кого-то, результат не может быть полностью справедливым, даже если он материально выгоден исключенным.

5. Право на оправдание как фундаментальное моральное право

Теперь мы можем более точно определить, что такое право на оправдание.

Право на оправдание (*Recht auf Rechtfertigung*) — это моральное право каждого человека требовать, чтобы любое действие или институт, которые на него воздействуют, могли быть оправданы перед ним способом, который он как разумное существо мог бы принять. Это право не даруется государством или какой-либо иной властью. Оно принадлежит человеку просто в силу его способности быть субъектом моральных требований — способности спрашивать «почему?» и оценивать ответы.

Форст выделяет несколько аспектов этого права:

Во-первых, это право негативное: право не быть подчиненным неоправданной власти. Никто не имеет права осуществлять власть надо мной, не будучи способным оправдать эту власть передо мной. Если власть не может быть оправдана, она нелегитимна, и у меня есть моральное право сопротивляться ей — не обязательно насильственно, но по крайней мере в форме требования оправдания.

Во-вторых, это право позитивное: право участвовать в процессах оправдания. Я имею право не просто получить оправдание *post factum*, но участвовать в его формулировании. Это означает право голоса в политических решениях, право на информацию, право на критику, право на участие в публичных дискуссиях, где обсуждаются затрагивающие меня нормы.

В-третьих, это право эгалитарное: право на равный статус в процессе оправдания. Мой голос не должен иметь меньший вес, чем голос других, просто в силу моего социального положения, богатства, происхождения или иных партикулярных характеристик. В процессе оправдания все участники равны — иначе это не оправдание перед равными, а навязывание воли.

6. Приоритет права на оправдание перед конкретными теориями справедливости

Почему Форст настаивает, что право на оправдание **первичнее** любой конкретной теории справедливости — утилитаризма, ролзианства, коммунитаризма?

Первый аргумент: теории справедливости сами нуждаются в оправдании. Любая теория справедливости — это утверждение о том, как должны быть устроены общественные институты. Но кто имеет право утверждать это? Если теория навязывается людям без их участия в её обсуждении, она сама становится формой неоправданной власти. Право на оправдание требует, чтобы сами принципы справедливости были предметом общего обсуждения, в котором все затронутые имеют равный голос. Поэтому право на оправдание — это не одна из теорий справедливости наряду с другими, а **мета-принцип**, устанавливающий процедуру, в которой только и могут быть легитимно приняты конкретные принципы справедливости.

Второй аргумент: распределительные парадигмы не схватывают сущность несправедливости. Форст утверждает, что многие формы угнетения не могут быть адекватно описаны в терминах распределения. Возьмем, например, колониализм. Колонизированные народы страдали не только (и не столько) от того, что им недодавали благ. Они страдали от того, что ими управляли без их согласия, что их не считали субъектами, способными к самоуправлению, что им отказывали в праве на оправдание. Распределительная парадигма может зафиксировать нехватку ресурсов, но она не схватывает **отношения господства**, которое является сутью колониальной несправедливости.

Третий аргумент: право на оправдание объясняет, почему распределение вообще имеет значение. Сторонник распределительной парадигмы может спросить: а почему, собственно, плохо, когда у одних больше благ, чем у других? Ответ Форста: неравное распределение плохо не само по себе, а тогда, когда оно является результатом или источником неоправданной власти. Если неравенство возникло в результате процессов, в которых все затронутые имели равное право голоса, и если оно не подрывает возможность равного участия в будущем, оно может быть приемлемым. Если же неравенство позволяет одним доминировать над другими — влиять на их жизнь, не оправдываясь перед ними — оно несправедливо.

7. Право на оправдание и человеческое достоинство

В завершение Форст связывает право на оправдание с понятием человеческого достоинства — центральным, но часто размытым понятием современной моральной и правовой философии. Что значит уважать человеческое достоинство? Для Форста это значит **относиться к человеку как к субъекту оправдания** — как к существу, которому обязаны предъявлять основания для действий, которые его затрагивают, и которое может эти основания оценивать.

Унижение человеческого достоинства — это не просто причинение боли или лишение благ. Это **отказ в статусе субъекта оправдания**. Когда с человеком обращаются как с объектом, которым можно манипулировать, не спрашивая его согласия и не предоставляя оснований, — его достоинство унижено, даже если ему при этом не причинили физического вреда и даже если ему дали материальные блага.

Это объясняет, почему патернализм — даже благожелательный — морально проблематичен. Патерналист действует «для блага» другого, но он не считает нужным оправдывать свои действия перед этим другим. Он относится к нему не как к равному субъекту, а как к объекту заботы. В этом смысле патернализм, даже если он эффективен, унижает достоинство — потому что он отказывает человеку в праве на оправдание.

8. Заключение: справедливость как эмансипация от произвола

Форстовская теория завершает определенный цикл в развитии критической теории. Хабермас обнаружил нормативное основание в структуре коммуникации. Хоннет — в структурах intersubjectивного признания. Форст идет еще дальше: он обнаруживает нормативное основание в **отказе от произвола**. Справедливость, в его понимании, есть не что иное, как эмансипация от неоправданной власти — требование, чтобы всякая власть, воздействующая на людей, могла быть оправдана перед ними как перед равными.

Это требование не является локальным или исторически относительным. Оно универсально, потому что оно укоренено в самой способности человека спрашивать «почему?» и оценивать ответы. Пока человек способен задавать этот вопрос, он обладает правом на оправдание. И пока существует власть, которая не может ответить на этот вопрос, существует несправедливость — не как дефицит благ, а как дефицит свободы.

3.2. Критика транснациональной несправедливости

1. От национального к транснациональному: расширение контекста справедливости

В предыдущем параграфе мы установили фундаментальный принцип форстовской теории: справедливость требует, чтобы всякая власть, воздействующая на людей, могла быть оправдана перед ними. Теперь необходимо показать, как этот принцип работает за пределами национального государства — в транснациональном пространстве, где традиционные теории справедливости сталкиваются с серьезными *conceptual difficulties*.

Классическая политическая философия — от Аристотеля до Ролза — принимала как данность, что контекстом справедливости является **национальное государство**. Именно в его границах принимаются законы, распределяются блага, определяются права и обязанности. Ролз в «Теории справедливости» прямо говорит, что его принципы применяются к «базовой структуре общества», понимаемой как замкнутая система, в которую люди входят через рождение и покидают через смерть. Глобальная справедливость для позднего Ролза («Право народов») — это справедливость между государствами, а не между индивидами поверх государственных границ.

Форст считает эту предпосылку теоретически несостоятельной и морально опасной. Она несостоятельна, потому что в современном мире власть давно не ограничивается национальными границами. Решения, принимаемые транснациональными институтами — Международным валютным фондом, Всемирной торговой организацией, транснациональными корпорациями, рейтинговыми агентствами — воздействуют на жизнь миллионов людей, часто гораздо сильнее, чем решения их собственных правительств. Эти люди являются **субъектами власти**, но не **субъектами оправдания**: власть над ними осуществляется, но они не имеют институциональных каналов, чтобы потребовать у этой власти ответа.

Это и есть, по Форсту, фундаментальная форма транснациональной несправедливости: **правление без оправдания** (*rule without justification*). Люди подчинены нормам, правилам и решениям, в формировании которых они не участвовали и которые перед ними не оправдывались. Они — объекты управления, а не субъекты справедливости.

2. Контекст справедливости в транснациональном пространстве

Форст вводит понятие **контекста справедливости**, которое уже упоминалось ранее, но теперь мы должны развернуть его применительно к транснациональной сфере. Контекст справедливости возникает там, где существует **власть** — способность одних субъектов систематически влиять на жизнь других. Эта власть может осуществляться в различных формах:

Политическая власть: принятие законов и решений, обязательных для исполнения.

Экономическая власть: контроль над ресурсами, от которых зависит благосостояние людей.

Эпистемическая власть: определение категорий, в которых люди осмысливают свою ситуацию (например, «развивающаяся страна», «неквалифицированный работник», «неконкурентоспособная экономика»).

В национальном государстве все эти формы власти в идеале подчинены демократическому контролю: граждане через выборы и публичную сферу могут требовать оправдания от тех, кто принимает решения. В транснациональном пространстве этот механизм отсутствует или крайне ослаблен. Транснациональные институты обладают огромной властью, но не подотчетны тем, на кого эта власть воздействует. Это не случайный дефицит демократии — это **структурная черта** существующего глобального порядка.

Форст настаивает: из самого факта существования власти вытекает нормативное требование её оправдания. Если А систематически воздействует на жизнь В, то А обязан оправдать это воздействие перед В. Это требование не зависит от гражданства, национальности или места жительства. Оно является прямым следствием кантианского принципа: человек есть цель сама по себе, и к нему нельзя относиться как к средству. Воздействовать на жизнь человека, не предоставляя ему возможности оспорить это воздействие, — значит относиться к нему как к средству.

3. Конкретные примеры транснациональной несправедливости

Форст не ограничивается абстрактными утверждениями. Его теория позволяет диагностировать конкретные формы транснациональной несправедливости, которые часто ускользают от внимания распределительных теорий.

3.1. Международный валютный фонд и программы структурной адаптации

МВФ предоставляет кредиты странам, находящимся в финансовом кризисе, но обуславливает эти кредиты проведением «структурных реформ» — сокращением государственных расходов, приватизацией, либерализацией рынков. Эти условия разрабатываются экспертами МВФ и навязываются странам-заемщикам, часто без какого-либо демократического обсуждения с населением этих стран.

С точки зрения форстовской теории, это классический случай **неоправданной власти**. Решения МВФ напрямую воздействуют на жизнь миллионов людей: сокращение субсидий на продовольствие ведет к голоду, приватизация здравоохранения — к недоступности медицины, либерализация рынка труда — к массовым увольнениям. Но люди, чья жизнь меняется этими решениями, не имеют возможности потребовать оправдания. Они не избирали экспертов МВФ, они не участвовали в разработке условий кредита, у них нет институциональных каналов для оспаривания этих решений. Они — **объекты управления**, лишённые статуса субъектов оправдания.

Заметьте: проблема здесь не только в том, что люди страдают материально (хотя и в этом тоже). Проблема в **структуре отношений власти**. Даже если бы программы МВФ приводили к экономическому росту (что спорно эмпирически), они оставались бы морально проблематичными, потому что они навязаны без оправдания перед теми, кого затрагивают.

3.2. Всемирная торговая организация и режим интеллектуальной собственности

ВТО устанавливает правила международной торговли, включая Соглашение по торговым аспектам прав интеллектуальной собственности (ТРИПС). Это соглашение требует от всех стран-членов ВТО обеспечивать патентную защиту, в том числе на лекарственные препараты. Для развивающихся стран это означает, что они не могут производить или импортировать дешевые дженерики жизненно важных лекарств (например, антиретровирусных препаратов для лечения ВИЧ), потому что это нарушало бы патенты западных фармацевтических корпораций.

С точки зрения форстовской теории, это фундаментальная несправедливость. Решения ВТО, пролоббированные фармацевтическими корпорациями и развитыми странами, напрямую определяют, кто будет жить, а кто умрет в развивающихся странах. Но люди, чья жизнь зависит от этих решений, не участвовали в их принятии. Более того, сама структура переговоров в ВТО исключает равное участие: развивающиеся страны не имеют ресурсов для полноценного представительства своих интересов, а транснациональные корпорации имеют колоссальное влияние на повестку.

Опять же, проблема не только в распределении (лекарства слишком дороги). Проблема в **власти**: одни люди определяют, будут ли другие люди иметь доступ к жизненно важным лекарствам, и делают это без необходимости оправдываться перед ними. Это не просто неравенство — это **господство**.

3.3. Транснациональные корпорации и трудовые стандарты

Транснациональные корпорации (ТНК) часто переносят производство в страны с низкими трудовыми стандартами, где работники лишены базовых прав: на безопасные условия труда, на справедливую оплату, на создание профсоюзов. Эти работники производят товары для потребителей в развитых странах, но сами не имеют возможности влиять на условия своего труда. Если они пытаются протестовать, корпорация может просто перенести производство в другую страну с еще более низкими стандартами.

С точки зрения форстовской теории, это **частная форма неоправданной власти**. ТНК не является государством, но она осуществляет власть над своими работниками — власть, которая часто более непосредственна и жестока, чем власть государства. Работник зависит от корпорации в своем выживании, но корпорация не обязана перед ним оправдываться. Он — **средство** для извлечения прибыли, а не цель сама по себе.

Более того, потребители в развитых странах также вовлечены в эту структуру власти, хотя и на другом полюсе. Они получают дешевые товары, произведенные в условиях, которые они никогда не приняли бы для себя. Но они не участвуют в принятии решений о том, как организовано производство. Они включены в глобальную экономическую систему, которая воздействует на них (через цены, доступность товаров, экологические последствия), но не предоставляет им каналов для демократического влияния на эту систему.

3.4. Рейтинговые агентства и власть без мандата

Еще один пример, который анализирует Форст — международные рейтинговые агентства (Moody's, Standard & Poor's, Fitch). Эти частные компании оценивают кредитоспособность государств, и их оценки имеют колоссальные последствия: понижение рейтинга может привести к оттоку капитала, росту стоимости заимствований, сокращению социальных программ.

При этом рейтинговые агентства не избираются, не подотчетны тем, на кого воздействуют их решения, и не обязаны оправдывать свои методологии перед общественностью. Они — **частные суверены**, осуществляющие власть без мандата и без оправдания. Решения горстки аналитиков в Нью-Йорке или Лондоне могут определить экономическую судьбу целых народов — и эти народы не имеют возможности спросить: «Почему? На каком основании?»

4. Правление без оправдания: суть транснациональной несправедливости

Все эти примеры объединяет одна структурная черта, которую Форст называет «**правлением без оправдания**» (rule without justification). Это ситуация, в которой:

Существует власть: одни субъекты систематически воздействуют на жизнь других.

Отсутствует оправдание: властвующие не обязаны (юридически или практически) предоставлять основания для своих решений тем, на кого они воздействуют.

Отсутствует участие: подчиненные не имеют институциональных каналов для оспаривания решений или влияния на них.

Форст подчеркивает, что правление без оправдания является **фундаментальной формой несправедливости**, которая не сводится к неравному распределению благ. Можно представить себе ситуацию, в которой транснациональная власть обеспечивает справедливое распределение (например, благожелательный глобальный диктатор распределяет ресурсы в точности по Ролзу). Но даже в этой гипотетической ситуации сохраняется несправедливость: люди являются пассивными получателями благ, а не активными субъектами, участвующими в определении своей судьбы.

Это возвращает нас к центральному тезису Форста: справедливость — это не только вопрос о том, **кто что получает**, но и вопрос о том, **кто кому подчинен и на каких условиях**. Транснациональная несправедливость есть в первую очередь несправедливость подчинения — ситуация, в которой одни люди являются господами, а другие — подданными, и эта асимметрия не может быть оправдана перед подданными.

5. Почему перераспределения недостаточно

Из этого анализа следует важный практический вывод: глобальная справедливость требует не просто перераспределения ресурсов от богатых стран к бедным. Она требует **институтов оправдания** — транснациональных структур, в которых те, на кого воздействует власть, могут требовать и получать оправдание.

Перераспределение, не сопровождающееся созданием таких институтов, может даже усугубить несправедливость. Представим, что богатые страны соглашаются увеличить помощь бедным странам. Кто решает, как эта помощь будет распределяться? Если решения принимаются донорами без участия реципиентов, то структура власти не меняется. Бедные страны остаются объектами чужой воли — теперь не эксплуатирующей, а благотворительной, но всё равно чужой. Это **патерналистская справедливость**, которая, как мы видели в предыдущем параграфе, не является полноценной справедливостью, потому что отказывает людям в статусе субъектов оправдания.

Более того, перераспределение без изменения властных структур может создавать новые формы зависимости. Страна, зависящая от иностранной помощи, находится во власти доноров — даже если помощь щедра. Доноры могут в любой момент изменить условия или прекратить помощь, и реципиенты не имеют институциональных способов это оспорить. Это не отношение равных — это отношение господина и клиента.

Поэтому Форст настаивает: **справедливость требует не столько передачи ресурсов, сколько передачи власти** — создания институтов, в которых те, кто сейчас является объектом управления, становятся субъектами оправдания. Это может означать:

Демократизацию международных организаций (МВФ, ВТО, Всемирный банк), чтобы решения принимались с равным участием всех затронутых стран, а не только наиболее могущественных.

Создание механизмов accountability для транснациональных корпораций, чтобы они были обязаны оправдывать свои действия перед работниками, потребителями и сообществами, на которые они воздействуют.

Развитие транснациональной публичной сферы, в которой граждане разных стран могли бы обсуждать и оспаривать решения, затрагивающие их всех.

Признание права на оправдание как универсального права человека, которое должно быть институционально гарантировано не только на национальном, но и на транснациональном уровне.

6. Ответ на возражение о государственном суверенитете

Наиболее очевидное возражение против форстовского подхода апеллирует к государственному суверенитету. Согласно этому возражению, единственным легитимным контекстом справедливости является национальное государство, потому что только в его рамках существует демократическая процедура, связывающая власть с оправданием. Транснациональные институты, как бы они ни были могущественны, не образуют контекста справедливости, потому что они не являются политическими сообществами с общей идентичностью и общей демократической процедурой.

Форст отвечает на это двумя аргументами.

Первый аргумент: фактический. Государственный суверенитет в современном мире является в значительной степени фикцией. Государства не являются замкнутыми системами, в которых граждане коллективно определяют свою судьбу. Они глубоко интегрированы в глобальные экономические, политические и правовые структуры, которые существенно ограничивают их возможности. Если государство не может проводить независимую экономическую политику из-за требований МВФ, если оно не может обеспечить своих граждан дешевыми лекарствами из-за правил ВТО, если его бюджет зависит от оценок рейтинговых агентств — то о каком суверенитете идет речь? Люди, живущие в этом государстве, подчинены транснациональной власти независимо от того, признают ли они её легитимной.

Второй аргумент: нормативный. Даже если бы государственный суверенитет был реальностью, он не отменял бы моральное требование оправдания. Право на оправдание принадлежит человеку, а не гражданину. Если транснациональный институт воздействует на жизнь человека, этот человек имеет право потребовать оправдания — независимо от того, является ли он гражданином того государства, где находится институт. Суверенитет не может быть щитом, за которым прячется неоправданная власть.

Это не означает, что Форст отрицает всякую ценность государственного суверенитета. Он признает, что демократические государства являются важнейшими институтами оправдания, которые должны быть сохранены и укреплены. Но он настаивает, что их недостаточно. Транснациональная власть требует транснациональных институтов оправдания — и это не утопия, а практическое требование справедливости в глобализированном мире.

7. Заключение: от глобального распределения к глобальному оправданию

Форстовская критика транснациональной несправедливости представляет собой радикальную альтернативу доминирующим подходам к глобальной справедливости. Вместо того чтобы спрашивать, сколько богатые страны должны передать бедным (вопрос распределения), он спрашивает: **кто имеет право решать, как устроен глобальный порядок?** И его ответ: все, на кого этот порядок воздействует.

Этот сдвиг перспективы имеет глубокие политические импликации. Он означает, что борьба за глобальную справедливость — это не борьба за благотворительность и не борьба за перераспределение, а **борьба за демократию** — за создание институтов, в которых каждый человек, независимо от гражданства, может требовать и получать оправдание от власти, которая на него воздействует.

Пока такие институты не созданы, глобальный порядок остается фундаментально несправедливым — не потому, что в нем есть бедные, а потому, что в нем есть господа и подданные. И первые не обязаны оправдываться перед вторыми. Это и есть та форма несправедливости, которую Форст называет правлением без оправдания и которую его теория позволяет увидеть с беспощадной ясностью.

3.3. Понятие толерантности как добродетели и нормы

1. Толерантность: между безразличием и снисхождением

Толерантность принадлежит к числу наиболее часто провозглашаемых, но наименее проясненных понятий современной политической философии. Мы требуем толерантности от других, мы осуждаем нетерпимость, мы включаем толерантность в списки базовых ценностей либеральной демократии. Но что именно мы имеем в виду, когда говорим о толерантности?

В повседневном употреблении толерантность часто понимается в одном из двух смыслов, каждый из которых, как показывает Райнер Форст, является недостаточным и даже проблематичным.

Первое понимание: толерантность как безразличие. Согласно этой модели, быть толерантным — значит не иметь никакого мнения по данному вопросу, не испытывать ни одобрения, ни осуждения. «Мне всё равно, во что вы верите и как живете». Это позиция радикального релятивиста, для которого все ценности равноценны — или, точнее, равно безразличны.

Форст указывает на фундаментальный дефект этой модели: толерантность безразличия **не является толерантностью вовсе**. Толерантность предполагает, что я **отрицательно оцениваю** нечто (убеждение, практику, образ жизни) и тем не менее **воздерживаюсь от подавления** этого. Если мне всё равно, если у меня нет отрицательной оценки, то мое «принятие» другого — не акт толерантности, а просто отсутствие интереса. Безразличие не требует морального усилия, не предполагает преодоления собственных убеждений — и потому не может считаться добродетелью. Более того, безразличный «толерантный» человек в ситуации реального конфликта ценностей с большой вероятностью откажется от своей «толерантности», потому что она не имеет под собой никакого морального основания.

Второе понимание: толерантность как снисхождение. Согласно этой модели, быть толерантным — значит, обладая властью подавить или исключить нечто, **милостиво воздержаться** от этого. Толерантность здесь — это акт власти: большинство (или господствующая группа) «разрешает» меньшинству существовать и практиковать свои убеждения, но это разрешение может быть в любой момент отозвано. Толерантность — не право меньшинства, а привилегия, дарованная большинством.

Эта модель, исторически наиболее распространенная (вспомним эдикты о веротерпимости в раннее Новое время), также глубоко проблематична с точки зрения форстовской теории справедливости. Она воспроизводит именно ту структуру власти, которую справедливость призвана преодолеть: одни люди обладают властью над другими и не обязаны перед ними оправдывать ни свою власть, ни условия, на которых они «терпят» подчиненных. Толерантность-снисхождение — это **отношение господина к слуге**, а не отношение равных.

2. Толерантность как добродетель справедливости

Форст предлагает третье, принципиально иное понимание толерантности, которое он называет **«толерантностью как уважением»** (respect conception of toleration). В этой модели толерантность есть не безразличие и не снисхождение, а **добродетель справедливости** (Tugend der Gerechtigkeit). Что это означает?

Толерантность как добродетель справедливости означает: я признаю за другим человеком **право на оправдание его собственных убеждений**. Даже если я глубоко не согласен с его убеждениями, даже если я считаю их ложными или даже опасными, я признаю, что он как моральный субъект имеет право придерживаться этих убеждений, если он может оправдать их перед другими. Моя толерантность есть не акт милости с моей стороны, а **акт уважения к его статусу субъекта оправдания**.

Здесь становится ясной связь толерантности с центральным понятием форстовской теории — правом на оправдание. Толерантность, в этой перспективе, есть не что иное, как **применение принципа оправдания к ситуации разногласия**. Если я требую, чтобы всякая власть оправдывалась передо мной, я должен признать, что и другой имеет такое же право. Я не могу требовать оправдания для себя и отказывать в нем другому — это было бы перформативным противоречием, аналогичным тому, которое Хабермас обнаруживает у морального релятивиста. Право на оправдание универсально: оно принадлежит каждому моральному субъекту, независимо от содержания его убеждений.

Поэтому толерантность, в форстовском понимании, — это не дополнительная добродетель, которую можно иметь или не иметь в зависимости от личной склонности. Это **требование справедливости**. Нетерпимость несправедлива не потому, что она «неприятна» или «недемократична», а потому, что она отказывает другому в фундаментальном моральном праве — праве быть субъектом оправдания. Нетерпимый человек говорит другому: «Твои убеждения не имеют права на существование, и я не обязан перед тобой оправдывать свое осуждение». Это та же структура, что и у любой другой формы неоправданной власти.

3. Четыре концепции толерантности

В книге «Толерантность в конфликте» (2003) и последующих работах Форст разрабатывает типологию из четырех концепций толерантности, которые полезно развернуть для более точного понимания его позиции.

3.1. Толерантность как разрешение (permission conception)

Это исторически первая и наиболее асимметричная модель. Большинство (или власть) «разрешает» меньшинству придерживаться своих убеждений и практик при условии, что меньшинство не оспаривает господство большинства. Толерантность здесь — инструмент социального контроля: власть терпит инакомыслие до тех пор, пока оно остается в определенных границах, и в любой момент может отозвать свое разрешение.

Примеры: политика веротерпимости в абсолютистских государствах (католический монарх «терпит» протестантов, пока они лояльны); отношение к сексуальным меньшинствам в обществах, где гомосексуальность «декриминализована», но не признана равноправной.

В этой модели толерантность является **односторонней**: большинство терпит меньшинство, но не наоборот. Меньшинство не имеет права требовать толерантности — оно может лишь надеяться на милость большинства. Это, по Форсту, не подлинная толерантность, а форма **иерархического управления различиями**.

3.2. Толерантность как сосуществование (coexistence conception)

Эта модель возникает в ситуациях, когда ни одна группа не может навязать свою волю другой, и стороны вынуждены заключить *modus vivendi* — прагматическое соглашение о взаимном ненападении. Толерантность здесь — не добродетель и не принцип, а **стратегический компромисс**: мы терпим друг друга, потому что альтернативой является война, которая разрушит всех.

Примеры: религиозный мир после затяжных религиозных войн (Вестфальский мир 1648 года); этнические конфликты, прекращенные международным вмешательством.

Эта модель более симметрична, чем первая (обе стороны терпят друг друга), но она остается **инструментальной**. Толерантность здесь не имеет внутренней моральной ценности — она лишь средство избежать худшего. Как только баланс сил меняется, толерантность исчезает. Кроме того, эта модель не требует уважения к убеждениям другой стороны — достаточно прагматического признания, что их подавление обойдется слишком дорого.

3.3. Толерантность как уважение (respect conception)

Это собственная позиция Форста. Толерантность здесь основана на **взаимном моральном уважении** между индивидами, которые признают друг друга равными субъектами оправдания. Я терплю твои убеждения не потому, что я слаб, чтобы их подавить, и не потому, что они мне безразличны, а потому, что я уважаю твое право иметь и отстаивать эти убеждения — точно так же, как я ожидаю уважения к моему праву с тобой не соглашаться.

Эта модель является **симметричной** (все признают всех равными субъектами оправдания) и **нормативной** (толерантность есть моральное требование, а не прагматический компромисс). Она не требует от меня отказа от моих убеждений или признания твоих убеждений истинными. Она требует только одного: признания твоего **статуса** как морального субъекта, имеющего право на оправдание.

3.4. Толерантность как признание (esteem conception)

Наконец, существует четвертая модель, которую Форст упоминает, но от которой он дистанцируется. Согласно этой модели, толерантность требует не просто уважения к праву другого иметь свои убеждения, но **позитивной оценки** этих убеждений как ценных. Я должен не просто терпеть твои убеждения, но считать их обогащающими мое собственное понимание мира.

Форст считает эту модель чрезмерной и даже опасной. Чрезмерной — потому что она требует слишком многого: я не обязан считать ложные (по моему мнению) убеждения ценными. Опасной — потому что она стирает границу между толерантностью и согласием: если я считаю твои убеждения ценными, то я с ними, по существу, согласен, и никакой толерантности не требуется. Толерантность становится необходимой именно там, где есть **сохраняющееся разногласие**. Толерантность как признание, пытаюсь преодолеть это разногласие, рискует превратиться в требование отказа от собственных убеждений — что является зеркальным отражением нетерпимости.

4. Уважающая толерантность и демократическое равенство

Теперь мы можем ответить на ключевой вопрос: почему только уважающая толерантность совместима с демократическим равенством?

Толерантность-разрешение несовместима с демократическим равенством, потому что она воспроизводит иерархию господина и слуги. В демократии никто не имеет права «разрешать» другим иметь убеждения — это право принадлежит каждому человеку просто в силу его морального статуса.

Толерантность-сосуществование несовместима с демократическим равенством, потому что она является чисто прагматической и нестабильной. Демократия требует не просто отсутствия насилия, но **нормативного консенсуса** относительно базовых принципов — в том числе принципа равного права на оправдание. *Modus vivendi* может быть шагом к демократии, но не её основой.

Толерантность-уважение совместима с демократическим равенством, потому что она основана именно на том принципе, который конституирует демократию как форму правления: **равенстве граждан как субъектов оправдания**. В демократии каждый гражданин имеет равное право участвовать в формировании законов и требовать их оправдания. Уважающая толерантность распространяет этот принцип на сферу убеждений и практик: даже если я не могу убедить тебя в истинности моих взглядов, я признаю твое право их придерживаться и твое право требовать от меня оправдания, если я пытаюсь их подавить.

Более того, уважающая толерантность является не просто совместимой с демократией, но **конститутивной** для неё. Демократия как форма правления предполагает, что граждане расходятся во мнениях по многим вопросам — и именно поэтому им нужна процедура для мирного разрешения этих разногласий. Если бы все были согласны, демократия была бы не нужна. Но сама демократическая процедура может функционировать только при условии, что участники признают друг друга равными, даже когда они глубоко не согласны по существу. Это признание и есть уважающая толерантность.

5. Границы толерантности: парадокс нетерпимого

Любая теория толерантности сталкивается с вопросом о границах: нужно ли терпеть нетерпимых? Должно ли общество толерантно относиться к тем, кто отвергает саму ценность толерантности?

Форст не уклоняется от этого вопроса. Его ответ опирается на различие между **убеждениями** и **действиями**. Право на оправдание гарантирует каждому свободу иметь и выражать любые убеждения — при условии, что он готов оправдывать их перед другими. Но оно не гарантирует свободу совершать любые действия. Если убеждения нетерпимого ведут к действиям, нарушающим права других (насилие, дискриминация, подавление), эти действия могут и должны быть ограничены.

Более того, Форст утверждает, что нетерпимость, которая **принципиально отвергает право других на оправдание**, сама ставит себя вне морального сообщества субъектов оправдания. Тот, кто говорит: «Твои убеждения не имеют права на существование, и я не обязан перед тобой оправдываться», — отказывает другому в том самом статусе, на котором основано его собственное право на толерантность. Это перформативное противоречие: нетерпимый требует для себя права, в котором отказывает другому.

Поэтому общество имеет право защищать себя от нетерпимых — не потому, что их убеждения «ложны», а потому, что их **практика** подрывает условия возможности самой толерантности. Это не нарушение принципа толерантности, а его **защита**. Толерантность не требует самоубийства.

6. Толерантность и плюрализм: за пределами либерального консенсуса

В заключение Форст обращается к одному из самых сложных вопросов современной политической философии: как возможна толерантность в условиях глубокого плюрализма, когда люди расходятся не только в конкретных убеждениях, но и в самих критериях того, что считать разумным оправданием?

Либеральный ответ (Ролз, поздний Лармор) состоит в том, что публичный разум должен опираться на «общепризнанные ценности» и «общедоступные основания», избегая апелляции к спорным религиозным или метафизическим доктринам. Но этот ответ, указывает Форст, уже предполагает определенную — либеральную — концепцию разума и оправдания, которая сама не является общепризнанной. Религиозный гражданин может спросить: почему я должен исключать мои глубочайшие убеждения из публичного обсуждения? Не является ли это требованием отказаться от моей идентичности в качестве условия участия в политике?

Форст предлагает более радикальное решение. Он утверждает, что требование оправдания **не предопределяет содержания** оправданий. Я могу оправдывать свои убеждения на религиозном языке, если я готов предъявить это оправдание другому и допускаю, что другой может его не принять. Толерантность требует не отказа от своих оснований, а **готовности к диалогу** — к тому, чтобы предъявить свои основания другому и выслушать его основания.

Это означает, что толерантное общество не является обществом, в котором все согласны по фундаментальным вопросам. Напротив, это общество, в котором люди **продолжают спорить** — но спорят, признавая друг друга равными субъектами оправдания. Толерантность — это не конец конфликта, а его **цивилизованная форма**.

7. Заключение: толерантность как незавершенный проект

Форстовская концепция толерантности завершает его теорию справедливости важным измерением. Если право на оправдание является фундаментальным принципом справедливости в отношениях власти, то толерантность является тем же принципом в **отношениях разногласия**. В обоих случаях речь идет о том, чтобы признать другого равным субъектом, который имеет право спрашивать «почему?» и получать ответ.

Толерантность, понятая таким образом, — не пассивная добродетель «терпения» и не снисходительная милость сильного к слабому. Это активная, требовательная позиция: я уважаю твое право на оправдание, даже когда я глубоко не согласен с тобой, и я ожидаю такого же уважения от тебя. Это отношение не между господином и слугой, а между равными — отношение, которое только и может быть основой демократического общества.

Такая толерантность никогда не завершена, никогда не гарантирована, всегда требует возобновления. В каждом новом конфликте, в каждом новом разногласии мы должны заново утверждать ее — не как милость, а как требование справедливости.

Раздел II. Возвращение Реального: Спекулятивный поворот и Новая Онтология

Глава 4. Квентин Мейясу: отец-основатель

4.1. «После конечности»: разгром корреляционизма

1. Событие книги: философия после двухсот лет молчания о Великом Внешнем

В 2006 году молодой французский философ Квентин Мейясу, ученик Алена Бадью, публикует небольшую по объему, но тектоническую по последствиям книгу «После конечности. Эссе о необходимости контингентности». Ален Бадью пишет предисловие, в котором называет книгу началом нового пути в философии — пути, который выводит из тупика корреляционизма. Эта оценка не была преувеличением. «После конечности» стала манифестом того, что позже назовут «спекулятивным реализмом» — самого громкого философского движения начала XXI века.

Чтобы понять, против чего выступил Мейясу, нужно вернуться к той трансформации, которую философия претерпела после Канта. Кант совершил то, что он сам назвал «коперниканским переворотом»: вместо того чтобы спрашивать, как наше познание соотнобразуется с предметами, он предположил, что предметы соотнобразуются с нашим познанием. Мы познаем не вещи сами по себе (ноумены), а лишь явления (феномены), которые всегда уже оформлены априорными формами чувственности (пространство и время) и категориями рассудка (причинность, субстанциальность и т.д.). Мир, который мы познаем, есть всегда уже **мир-для-нас**, а не мир сам по себе.

После Канта эта установка стала почти негласным консенсусом континентальной философии. Феноменология (Гуссерль, Хайдеггер, Мерло-Понти), постструктурализм (Фуко, Деррида), аналитическая философия языка (поздний Витгенштейн, Патнэм) — все они, при всех различиях, принимали фундаментальную предпосылку: мы не можем выйти за пределы нашего мышления, языка, сознания, «жизненного мира», чтобы помыслить реальность, как она существует независимо от нас. Реальность всегда уже коррелятивна нашей субъективности. Мейясу называет эту установку **корреляционизмом** и объявляет ей войну.

2. Что такое корреляционизм: точное определение

Корреляционизм, по Мейясу, есть не отдельная философская школа, а **базовая предпосылка**, объединяющая почти всю философию после Канта. Он определяет его следующим образом:

Корреляционизм — это тезис, согласно которому мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к одному из этих терминов, взятому изолированно от другого.

Иными словами, корреляционист утверждает: мы никогда не можем помыслить субъект без объекта или объект без субъекта. Мы всегда уже внутри их отношения, их «корреляции». Всякое утверждение о реальности есть всегда также утверждение о том, как эта реальность дана нам. Всякая онтология есть всегда также эпистемология. Мы не можем выпрыгнуть из собственного сознания, чтобы сравнить его с реальностью «снаружи» — сама идея такого сравнения предполагает, что мы уже находимся в сознании, которое сравнивает.

Мейясу выделяет два основных варианта корреляционизма.

Слабый корреляционизм (Кант, феноменология) утверждает: мы знаем, что вещи-в-себе существуют, но мы не можем их познать. Априорные формы и категории — это универсальные структуры человеческого опыта, и мы не можем выйти за их пределы, но мы знаем, что за этими пределами что-то есть. Кант называл это «вещью-в-себе» — необходимым, но непознаваемым коррелятом явлений.

Сильный корреляционизм (поздний Витгенштейн, Хайдеггер, постструктурализм) идет дальше: он утверждает, что бессмысленно даже говорить о вещах-в-себе вне корреляции с мышлением или языком. Само понятие «реальности вне мысли» является противоречивым, потому что, помыслив его, мы уже ввели его в корреляцию с мыслью. Витгенштейн говорил: «Границы моего языка означают границы моего мира». Хайдеггер: бытие всегда есть бытие сущего, как оно явлено в просвете присутствия (Dasein). Деррида: «нет ничего вне текста».

Оба варианта, при всем различии, сходятся в главном: **мы не можем помыслить реальность, существовавшую до появления мысли, или реальность, которая будет существовать после исчезновения всякой мысли, как она есть сама по себе, а не как она явлена нам.**

3. Почему корреляционизм есть враг: аргумент архе-ископаемого

Мейясу не просто описывает корреляционизм — он атакует его, показывая, что корреляционизм вступает в неустранимое противоречие с современной наукой. Его главное оружие — **аргумент архе-ископаемого** (или «аргумент ископаемого»), который мы подробнее разберем в следующем параграфе, но который необходимо обозначить уже сейчас, чтобы понять логику атаки.

Архе-ископаемое (archi-fossile) — это термин, изобретенный Мейясу для обозначения материальных свидетельств существования реальности до появления любой формы жизни и, следовательно, любого сознания. Например: радиоизотопный анализ показывает, что Земля сформировалась около 4,56 миллиарда лет назад. Окаменелости свидетельствуют о существовании живых организмов за сотни миллионов лет до появления человека. Свет от далеких галактик, который мы наблюдаем сейчас, был испущен миллиарды лет назад, когда не существовало ни одной мыслящей формы жизни во Вселенной.

Наука постоянно производит высказывания о мире **до человека, до жизни, до всякого наблюдателя**. Это высказывания не о том, как мир «является нам», а о том, каким мир **был**, когда не было никого, кому он мог бы являться. Наука описывает события, которые произошли в отсутствие всякого сознания, и процессы, которые протекали без всякого свидетеля.

Корреляционист не может принять эти высказывания в их прямом, буквальном смысле. Он вынужден реинтерпретировать их как высказывания о том, что **мы сейчас** (обладая определенными данными и теориями) с необходимостью должны мыслить как произошедшее в прошлом. Для корреляциониста утверждение «Земля сформировалась 4,56 миллиарда лет назад» означает не то, что это реально произошло в отсутствие всякого наблюдателя, а то, что таковы правила нашей языковой игры, таковы структуры нашего опыта, таков консенсус научного сообщества.

Но эта реинтерпретация, утверждает Мейясу, есть **интеллектуальное мошенничество**. Ученый, делающий такое утверждение, имеет в виду именно то, что он говорит: Земля **реально** существовала 4,56 миллиарда лет назад, когда не было никого, кто мог бы это засвидетельствовать. Наука говорит о реальности, независимой от сознания, и её высказывания либо истинны, либо ложны — но не «истинны-для-нас». Редуцировать их к «корреляции» значит не принимать науку всерьез, не верить ей, когда она говорит о том, что было до нас и будет после нас.

4. Как Мейясу взламывает корреляционистский круг

Корреляционистский круг кажется неразрывным. Любая попытка помыслить реальность вне мышления уже предполагает мышление, которым мы эту реальность мыслим. Как можно вырваться из этого круга?

Стратегия Мейясу состоит не в том, чтобы обойти круг или игнорировать его, а в том, чтобы **войти в него и обнаружить внутри него нечто, что сам круг не может вместить**. Это «нечто» — факт **контингентности самого корреляционистского круга**.

Корреляционизм утверждает: мы не можем помыслить бытие вне мышления. Но откуда он знает, что мышление всегда будет с необходимостью существовать? Откуда он знает, что корреляция между мышлением и бытием является **необходимой**? Кант полагал, что априорные формы и категории универсальны и необходимы — они всегда будут определять любой возможный опыт. Но на каком основании он это утверждал? Не на том ли, что он не мог помыслить иной опыт? Но «я не могу помыслить» не означает «это необходимо». Это означает лишь «мое мышление в его нынешней конфигурации на это не способно».

Мейясу делает решающий ход: он утверждает, что корреляционизм, сам того не желая, **открывает радикальную контингентность**. Если мы действительно не можем знать ничего о вещах-в-себе, то мы не можем знать и того, что они с необходимостью подчиняются тем законам и формам, которые мы им приписываем. Если мы заключены в корреляции, мы не можем утверждать, что корреляция сама является необходимой — потому что такое утверждение было бы знанием о том, что находится за пределами корреляции (а именно: знанием, что там нет ничего, что могло бы разорвать корреляцию).

Корреляционистский круг, таким образом, содержит внутри себя собственную гибель. Настаивая на невозможности знать что-либо о вещах-в-себе, корреляционист не может исключить возможность, что вещи-в-себе таковы, что их бытие не зависит от мышления и никогда не зависело. Он не может исключить, что корреляция сама есть временный, контингентный феномен, возникший в определенный момент космической истории и способный исчезнуть. Он не может утверждать, что мышление вечно, или что оно всегда сопровождает бытие.

Таким образом, корреляционизм, доведенный до своего логического конца, **освобождает** мысль о Великом Внешнем — о реальности, которая существовала до нас, существует независимо от нас и будет существовать после нас. Не мы открываем эту реальность — скорее, она открывается нам в самом провале корреляционистской претензии на необходимость.

5. Великое Внешнее: реальность без нас

То, что открывается по ту сторону корреляционистского круга, Мейясу называет **Великим Внешним** (le Grand Dehors) — реальностью, которая не является коррелятом нашего мышления, не зависит от того, мыслим мы её или нет, существовала до всякого наблюдателя и будет существовать после исчезновения всякой субъективности.

Это не возврат к докантианской метафизике. Докантовская метафизика (от Декарта до Лейбница) полагала, что мы можем познать реальность саму по себе через чистый разум, через врожденные идеи, через принцип достаточного основания. Мейясу отвергает этот путь. Он не утверждает, что мы можем **познать** реальность так же, как мы познаем объекты внутри корреляции. Великое Внешнее не дано нам в опыте — оно **помыслено** как то, что делает возможным сам опыт, но не сводится к нему.

Помыслить Великое Внешнее — значит помыслить реальность, которая не нуждается в том, чтобы быть данной субъекту. Это реальность, которая может существовать в отсутствие всякого сознания, и наука дает нам доступ к ней именно потому, что она не является «феноменологией» — описанием того, как мир является нам, — а является **математическим моделированием** реальности, как она есть сама по себе.

Здесь Мейясу делает еще один радикальный шаг, который отличает его от большинства корреляционистов: он реабилитирует **математику** как язык, способный описывать реальность вне корреляции. Для Канта математика была априорным синтезом, который схватывает только формы нашего опыта (пространство и время), а не вещи-в-себе. Для Мейясу, напротив, математика — и прежде всего математизированная физика — есть единственный способ говорить о реальности без нас. Математический язык описывает не то, как мир является нам, а то, каким мир может быть сам по себе — в своих первичных качествах (протяженность, движение, масса, заряд), которые существуют независимо от наблюдателя.

6. Значение «разгрома корреляционизма»

Почему атака Мейясу на корреляционизм стала философским событием? Потому что она оспорила самый глубокий, самый негласный консенсус послекантовской философии.

Согласие в том, что мы не можем выйти за пределы языка/сознания/опыта, было тем, что объединяло, казалось бы, непримиримых противников: аналитическую и континентальную философию, феноменологию и постструктурализм, реализм и идеализм. Все они, каждый по-своему, принимали корреляционистскую посылку. Витгенштейн: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Хайдеггер: бытие есть всегда бытие сущего, как оно явлено Dasein. Деррида: «Нет ничего вне текста».

Мейясу показал, что этот консенсус покоится на необоснованной претензии — претензии знать, что корреляция между мышлением и бытием является необходимой, вечной, неустрашимой. Но откуда мы знаем, что эта корреляция необходима? Из того, что мы не можем помыслить её отсутствие? Но это *petitio principii*: мы не можем помыслить её отсутствие именно потому, что находимся внутри неё, а не потому, что она действительно необходима.

Таким образом, Мейясу не просто критикует корреляционизм — он **возвращает философии право** на то, что она утратила после Канта: право мыслить абсолют. Не абсолют как Бога или мировую душу (это как раз корреляционистские понятия), а абсолют как реальность, независимую от нашего мышления, существующую до нас и без нас, и открывающуюся нам через математизированную науку. Это возвращение к реализму, но не к наивному, докритическому реализму, а к реализму, прошедшему через горнило кантовской критики и вышедшему из него с новым обоснованием.

7. Заключение: философия после корреляционизма

«После конечности» — это не конец философии, а её новое начало. Мейясу не призывает отбросить Канта и вернуться к Декарту или Лейбницу. Он призывает **пройти сквозь Канта** — признать силу его критики догматической метафизики, но не останавливаться на ней, а двигаться дальше, к новому типу реализма, который не был бы уязвим для кантовских аргументов.

Этот новый реализм, названный Мейясу **спекулятивным материализмом**, исходит из того, что единственная необходимость — это отсутствие какой-либо необходимости. Законы природы, формы опыта, сама корреляция между мышлением и бытием — всё это контингентно, всё это могло бы быть иначе, всё это может измениться в любой момент без всякой причины. Эта радикальная контингентность и есть тот абсолют, который открывается по ту сторону корреляционистского круга.

Но прежде чем перейти к изложению этой позитивной доктрины, мы должны подробнее разобрать аргумент архе-ископаемого — главное оружие, которым Мейясу взламывает корреляционистскую крепость. Это мы сделаем в следующем параграфе.

4.2. Архе-ископаемое и проблема «до-человеческого»

1. Что такое архе-ископаемое: материя, которая старше любой мысли

Термин «архе-ископаемое» (archi-fossile) — неологизм Мейясу, сконструированный из греческого archē (начало, исток, древнейшее) и латинского fossilis (извлеченное из земли). Это не просто окаменелость в обычном палеонтологическом смысле. Архе-ископаемое — это любой материальный объект или след, который **свидетельствует о существовании реальности до появления любой формы жизни и, следовательно, любого сознания**.

Мейясу приводит несколько примеров архе-ископаемых:

Радиоизотопные данные о возрасте Земли: уран-свинцовый метод датировки цирконов показывает, что Земля сформировалась около 4,56 миллиарда лет назад.

Окаменелости древнейших организмов: строматолиты возрастом 3,5 миллиарда лет, свидетельствующие о существовании цианобактерий задолго до появления не только человека, но и многоклеточных.

Свет далеких галактик: излучение, которое мы регистрируем сейчас, было испущено миллиарды лет назад, когда во Вселенной не существовало ни одной планеты, пригодной для жизни, не говоря уже о мыслящих существах.

Реликтовое излучение: космический микроволновой фон, «эхо Большого взрыва», несущее информацию о состоянии Вселенной через 380 тысяч лет после её возникновения — за миллиарды лет до появления первых звезд.

Общим для всех этих объектов является то, что они **предшествуют появлению не только человека, но и любой формы жизни**. Они свидетельствуют о событиях, которые произошли в отсутствие какого бы то ни было наблюдателя — не просто человеческого, но любого возможного. Когда формировалась Земля, когда вспыхивали первые звезды, когда излучался реликтовый фон, во Вселенной не было ни одного сознания, которое могло бы засвидетельствовать эти события.

Архе-ископаемое — это не просто эмпирический курьез. Это **онтологический тест**. Способность философской системы осмысленно говорить об архе-ископаемых, не редуцируя их к коррелятам сознания, есть критерий того, может ли эта система признать существование реальности, независимой от мышления.

2. Почему корреляционизм не может переварить архе-ископаемое

Корреляционизм, как мы установили в предыдущем параграфе, утверждает, что мы никогда не имеем доступа к реальности вне её корреляции с мышлением. Бытие всегда есть бытие-данное-субъекту. Мир всегда есть мир-для-нас.

Применим этот тезис к архе-ископаемому. Утверждение «Земля сформировалась 4,56 миллиарда лет назад» — что оно означает для корреляциониста?

Первый вариант (слабый корреляционизм, Кант): Это утверждение истинно, но истинно оно **для нас**. Мы, обладая определенными априорными формами (время, причинность) и определенными эмпирическими данными, с необходимостью мыслим Землю как возникшую 4,56 миллиарда лет назад. Но какова Земля сама по себе, вне нашего способа её познания, мы не знаем и знать не можем. Возможно, «сама по себе» она не существует во времени или существует в каком-то ином времени, нежели то, которое является формой нашей чувственности.

Проблема этой позиции, указывает Мейясу, в том, что она **обесценивает научное знание**. Ученый, делающий утверждение о возрасте Земли, имеет в виду не то, что «мы с необходимостью мыслим Землю как старую». Он имеет в виду, что Земля **реально старая** — что она существовала миллиарды лет до того, как появился кто-либо, кто мог бы её помыслить. Кантовская реинтерпретация превращает научное высказывание из утверждения о реальности в утверждение о нас самих — о структурах нашего опыта. Но наука не о нас. Наука о мире, который был до нас и будет после нас.

Второй вариант (сильный корреляционизм, Хайдеггер, Витгенштейн): Утверждение о возрасте Земли имеет смысл только внутри определенной «языковой игры» (Витгенштейн) или определенного «просвета бытия» (Хайдеггер). Вне этой игры или этого просвета оно не истинно и не ложно — оно просто бессмысленно. Когда мы говорим «Земля существовала до человека», мы не делаем утверждение о до-человеческой реальности как таковой. Мы играем в языковую игру науки, правила которой позволяют делать такие утверждения. Но мы не должны онтологизировать эти правила — принимать их за описание реальности самой по себе.

Проблема этой позиции еще глубже. Сильный корреляционизм не может даже **сформировать** проблему архе-ископаемого. Для него вопрос «а что было на самом деле, когда никого не было?» есть псевдовопрос, результат неправомерного выхода за пределы языка. Но именно этот вопрос является движущей силой науки. Ученый, датирующий цирконы, не играет в языковую игру — он пытается узнать, **что было на самом деле**. И если философия объявляет этот вопрос бессмысленным, то она не «проясняет» науку, а **отменяет** её.

Третий вариант (постмодернистский корреляционизм, Деррида, Латур): Научные факты суть социальные конструкции. Возраст Земли — это не то, что было «на самом деле», а то, о чем договорилось научное сообщество в результате сложных социальных, политических и риторических процессов. «Наука производит факты, а не открывает их».

Мейясу относится к этому варианту с особым сарказмом. Он указывает, что если бы возраст Земли был просто социальной конструкцией, то он не мог бы **предшествовать** существованию общества, которое его сконструировало. Утверждение «возраст Земли есть социальная конструкция» в сочетании с утверждением «Земля старше любого общества» порождает противоречие: как может конструкция общества предшествовать самому обществу? Постмодернистский корреляционизм, сам того не замечая, производит высказывание, которое имеет

смысл только при допущении реальности, независимой от социальных конструкций — но тут же отрицает это допущение.

3. Геологический факт как философский аргумент

Теперь мы можем сформулировать собственно **аргумент архе-ископаемого**. Это не эмпирический аргумент (хотя он опирается на эмпирические данные) и не чисто логический (хотя он имеет логическую структуру). Это аргумент, который превращает геологический факт в философский критерий.

Посылка 1: Наука делает утверждения о реальности, существовавшей до появления любой формы жизни и, следовательно, любого сознания. Примеры: возраст Земли, реликтовое излучение, окаменелости.

Посылка 2: Эти утверждения имеют смысл только при условии, что они говорят о реальности самой по себе, а не о реальности-для-нас. Если возраст Земли — это лишь то, как Земля является нам, то Земля не старше человечества (ибо «являться нам» она может только тогда, когда есть мы, кому она является). Но Земля старше человечества — это эмпирический факт, подтвержденный множеством независимых методов датировки.

Посылка 3: Корреляционизм в любом варианте — слабом, сильном или постмодернистском — не может признать эти утверждения в их прямом, буквальном смысле. Он вынужден реинтерпретировать их как утверждения о нас (о структурах нашего опыта, о правилах нашей языковой игры, о наших социальных конструкциях), а не о реальности до нас.

Вывод: Корреляционизм несовместим с наукой в том виде, в каком наука фактически существует и делает свои наиболее фундаментальные открытия. Принимать науку всерьез — значит отвергнуть корреляционизм.

Мейясу формулирует это с предельной резкостью: «Перед лицом архе-ископаемого корреляционист оказывается перед выбором: либо признать, что наука говорит о реальности, независимой от сознания (и тогда корреляционизм ложен), либо настаивать на корреляционизме и объявить научные высказывания о до-человеческом мире иллюзией, метафорой или социальной конструкцией (и тогда корреляционизм обесценивает науку)». Третьего не дано.

4. Ответы корреляционистов и контраргументы Мейясу

Мейясу рассматривает несколько возможных ответов корреляционистов на аргумент архе-ископаемого и показывает их несостоятельность.

Ответ 1 (трансцендентальный идеализм): Наука не говорит о вещах-в-себе, она говорит о явлениях, но явления объективны — они одинаковы для всех разумных существ. Возраст Земли — это объективное явление, которое любой разумный наблюдатель с необходимостью установит.

Контраргумент Мейясу: Объективность явлений не делает их независимыми от сознания. Явление всегда есть явление-кому-то. Если возраст Земли есть явление, то Земля не может быть старше того, кому она является. Объективный идеализм не решает проблему архе-ископаемого, он лишь маскирует её: он по-прежнему делает реальность зависимой от наблюдателя (пусть и «универсального», а не эмпирического).

Ответ 2 (ретроекция): Мы ретроецируем прошлое из настоящего. Мы не «обнаруживаем» прошлое — мы конструируем его на основе нынешних данных. Утверждение «Земля возникла 4,56 миллиарда лет назад» означает: «Если бы наблюдатель существовал 4,56 миллиарда лет назад, он бы наблюдал формирование Земли».

Контраргумент Мейясу: Это решение принимает ту самую корреляционистскую предпосылку, которую оно должно обосновать. Почему мы должны формулировать научные высказывания в сослагательном наклонении? Почему недостаточно сказать: «Земля возникла 4,56 миллиарда лет назад — и точка»? Добавка «если бы наблюдатель существовал» не добавляет содержания, она лишь вводит фиктивного наблюдателя, который не существовал и не мог существовать (ибо 4,56 миллиарда лет назад не было не только наблюдателей, но и пригодных для жизни планет). Это *ad hoc* гипотеза, единственная функция которой — спасти корреляционизм от столкновения с наукой.

Ответ 3 (прагматизм): Научные высказывания суть инструменты для предсказания и контроля. Вопрос об их «истинности» в смысле соответствия реальности самой по себе есть псевдovoпрос. Возраст Земли — это полезная модель, а не описание реальности.

Контраргумент Мейясу: Прагматизм не объясняет, почему одни модели полезны, а другие нет. Модель «Земля возникла 4,56 миллиарда лет назад» полезна именно потому, что она истинна — она соответствует тому, что было на самом деле. Если бы она была просто полезной фикцией, то почему бы не использовать модель «Земля возникла вчера, но Бог создал её с видимостью древности»? Эта модель столь же внутренне непротиворечива, но она бесполезна для науки — потому что она ложна. Прагматизм, сам того не желая, предполагает реализм: различие между полезными и бесполезными моделями в конечном счете укоренено в различии между истинными и ложными утверждениями о реальности самой по себе.

5. Что значит «принимать науку всерьез»

Аргумент архе-ископаемого основан на определенной эпистемологической установке, которую Мейясу называет **«принимать науку всерьез»**. Это не сциентизм — вера в то, что наука есть единственный источник знания. Это более скромная, но и более требовательная позиция: **не реинтерпретировать научные высказывания так, чтобы они утратили свой буквальный смысл**.

Когда наука говорит: «Событие X произошло Т лет назад», она имеет в виду именно то, что говорит. Событие X **реально** имело место Т лет назад, в то время, когда не существовало никакого сознания, которое могло бы его засвидетельствовать. Если философия не может принять это высказывание в его прямом смысле, то проблема не в науке, а в философии.

Мейясу подчеркивает, что эта позиция не является догматической. Он не утверждает, что наука непогрешима или что все научные теории истинны. Наука может ошибаться, и конкретные датировки могут быть пересмотрены. Но **форма** научных высказываний — их претензия говорить о реальности, независимой от наблюдателя, — не является ошибкой. Это сама суть научного предприятия. И философия, которая не может accommodate эту форму, есть плохая философия.

6. От архе-ископаемого к Великому Внешнему

Аргумент архе-ископаемого — не самоцель. Это трамплин для прыжка к тому, что Мейясу называет **Великим Внешним** (le Grand Dehors). Архе-ископаемое — это не просто доказательство того, что реальность существовала до человека. Это доказательство того, что реальность **не зависит от нас**, не нуждается в нас, не является нашей корреляцией.

Великое Внешнее — это не «мир без нас» в смысле постапокалиптического пейзажа, где мы представляем себе наше отсутствие. Такой пейзаж всё еще остается коррелятом нашего воображения. Великое Внешнее — это реальность, которая не только существует без нас, но и **не нуждается в том, чтобы быть помысленной**, чтобы существовать. Это реальность, которая абсолютно безразлична к мышлению — не враждебна, не дружелюбна, просто безразлична.

Помыслить Великое Внешнее — значит совершить акт интеллектуальной эмансипации. Это значит освободиться от идеи, что бытие есть всегда бытие-для-нас, что реальность есть всегда реальность-данная-субъекту. Это значит признать, что мы не являемся центром или условием реальности — мы лишь один из множества феноменов внутри реальности, которая существовала миллиарды лет до нас и будет существовать миллиарды лет после нас.

7. Заключение: философия, достойная науки

Аргумент архе-ископаемого, при всей своей простоте, имеет разрушительную силу для двухсотлетней традиции послекантовской философии. Он показывает, что корреляционизм — при всех его изощренных вариациях — несовместим с самым фундаментальным фактом, который наука установила о мире: фактом его **древности**, его предшествования любому сознанию.

Философия, которая не может помыслить этот факт, есть философия, которая не принимает науку всерьез. А философия, которая не принимает науку всерьез, обречена на маргинализацию — не потому, что наука «важнее», а потому, что наука говорит о реальности, а философия, отворачиваясь от реальности, перестает быть философией.

Мейясу не призывает философию стать служанкой науки. Он призывает её **стать достойной науки** — то есть создать такую онтологию, которая может вместить в себя то, что наука открыла о мире, не редуцируя это открытие к «корреляции», «языковой игре» или «социальной конструкции». Архе-ископаемое — это не конец философии, а её новое начало. Это приглашение мыслить реальность без нас — и, может быть, впервые в истории, действительно это сделать.

4.3. Абсолютная контингентность и виртуальный Бог несуществования

1. От разрушения к созиданию: позитивная программа Мейясу

Разгром корреляционизма и аргумент архе-ископаемого — это лишь первая, негативная часть проекта Мейясу. Они расчищают почву, но не возводят здания. Позитивная программа «После конечности» — это построение новой онтологии, которую Мейясу называет **спекулятивным материализмом**. Её центральный тезис ошеломляет своей дерзостью: **единственная необходимость — это отсутствие какой-либо необходимости**.

Этот тезис можно сформулировать иначе: **всё, что существует, существует контингентно**. Законы природы, логические законы, само существование мира — всё это могло бы быть иначе, чем оно есть. Более того, всё это может измениться в любой момент, без причины и без предупреждения. Единственное, что не может измениться, — это сама контингентность. Абсолют, который открывается по ту сторону корреляционистского круга, есть не Бог, не материя, не дух, а **абсолютная контингентность**.

На первый взгляд этот тезис кажется либо безумным, либо тривиальным. Безумным — потому что он утверждает, что законы физики могут измениться завтра без всякой причины, что противоречит всему нашему опыту. Тривиальным — потому что утверждение «всё могло бы быть иначе» кажется банальностью, которую никто и не оспаривает. Мейясу настаивает, что это ни безумие, ни банальность. Это строгий философский тезис с глубокими основаниями и далеко идущими следствиями.

2. Почему корреляционизм не может обосновать необходимость законов природы

Отправная точка Мейясу — анализ того, как корреляционизм (сам того не желая) подрывает веру в необходимость законов природы.

Мы привыкли думать, что законы природы необходимы. Если бросить камень, он упадет вниз — и мы верим, что он не может не упасть, что падение подчиняется закону всемирного тяготения, который действует всегда и везде. Но откуда мы знаем, что этот закон необходим? Из опыта? Но опыт показывает нам только то, что **до сих пор** камень всегда падал. Он не показывает, что камень **не может** взлететь вверх. Юм убедительно доказал: индукция не дает логической необходимости. Из того, что солнце всходило каждое утро на протяжении всей известной истории, не следует, что оно взойдет завтра.

Кант попытался спасти необходимость, перенес ее из внешнего мира в структуры субъекта. Законы природы необходимы не потому, что они укоренены в самих вещах, а потому, что они укоренены в априорных формах нашего рассудка. Причинность — это категория, через которую мы с необходимостью мыслим мир. Поэтому мир, данный нам в опыте, с необходимостью подчиняется закону причинности. Необходимость здесь — не в вещах, а в нас.

Но именно здесь корреляционизм попадает в ловушку, которую расставляет Мейясу. Если законы природы суть лишь формы нашего мышления, то откуда мы знаем, что эти формы не могут измениться? Кант полагал, что априорные формы универсальны и неизменны — они принадлежат «трансцендентальному субъекту», а не эмпирическому индивиду. Но на каком основании он это утверждал? Трансцендентальный субъект — это не божественный интеллект, который видит вещи *sub specie aeternitatis*. Это структура, которая **фактически** обнаруживается в человеческом опыте. Но из того, что она фактически обнаруживается, не следует, что она не может измениться.

Более того, корреляционист, настаивающий на невозможности познать вещи-в-себе, **не может исключить**, что вещи-в-себе таковы, что завтра они начнут вести себя совершенно иначе — и тогда изменятся и формы нашего опыта, которые зависят от взаимодействия с вещами. Корреляционист не может утверждать необходимость законов природы, потому что такое утверждение было бы знанием о том, что находится за пределами корреляции, — знанием, что «там» нет ничего, что могло бы нарушить законы. Но именно от такого знания корреляционизм торжественно отрекся.

Таким образом, корреляционизм, сам того не желая, открывает дверь **абсолютной контингентности**. Если мы действительно не знаем вещи-в-себе, мы не знаем и того, что они с необходимостью подчиняются законам, которые мы им приписываем. Законы природы могут быть лишь фактическими регулярностями, которые держатся не необходимостью, а отсутствием причины для их изменения — но такая причина может появиться в любой момент.

3. Абсолютная контингентность как рациональный принцип

Теперь Мейясу делает решающий шаг. Он утверждает, что контингентность законов природы — это не просто эпистемологическая возможность (мы не знаем, могут ли законы измениться). Это **онтологическая необходимость**: законы природы **не могут быть необходимыми**. Или, в позитивной формулировке: **единственная необходимость — это контингентность всего**.

Почему? Потому что любая попытка обосновать необходимость законов природы наталкивается на вопрос: а почему необходимы именно эти законы, а не другие? Если мы отвечаем: «потому что такова природа вещей», то мы впадаем в порочный круг (мы объясняем необходимость законов через природу, а природу — через законы). Если мы отвечаем: «потому что так установил Бог», то мы сталкиваемся с вопросом: а почему Бог установил именно эти законы? Мог ли Он установить другие? Если мог, то законы контингентны (они зависят от божественного выбора). Если не мог, то Бог подчинен необходимости, которая выше Него, и тогда именно эта необходимость, а не Бог, есть абсолют.

Принцип достаточного основания, требовавший для всего существующего основания или причины, почему оно существует так, а не иначе, — этот принцип, доведенный до логического конца, требует основания и для самого себя. Почему **должно** быть основание для всего? Почему реальность не может быть такой, что некоторые вещи просто существуют так, без основания? Принцип достаточного основания сам нуждается в обосновании — и, утверждает Мейясу, обосновать его невозможно. Всякая попытка обосновать необходимость наталкивается на регресс в бесконечность или на произвольную остановку.

Единственный способ остановить этот регресс — признать, что **нет и не может быть основания для того, что существует**. Существующее существует без основания, без необходимости, без причины. Оно просто есть — и могло бы не быть, или быть совершенно иным. Это и есть принцип абсолютной контингентности.

4. Почему это не хаос и не иррационализм

Теперь мы должны ответить на естественное возражение: если законы природы могут измениться в любой момент без причины, то не ведет ли это к хаосу? Не подрывает ли это возможность науки и рационального мышления? Если завтра камни начнут взлетать вверх, то какой смысл в физике?

Мейясу отвечает на это возражение с большой тщательностью. Абсолютная контингентность законов природы **не означает**, что они изменятся с высокой вероятностью или что мы должны жить в постоянном ожидании чудес. Контингентность законов означает лишь, что их стабильность не гарантирована никакой высшей необходимостью. Но из этого не следует, что они нестабильны фактически.

Более того, Мейясу утверждает, что именно абсолютная контингентность законов делает возможной **рациональную науку**. Почему? Потому что наука не нуждается в допущении необходимости законов. Наука нуждается лишь в допущении их **фактической стабильности**. Ученый не говорит: «Законы физики не могут измениться». Он говорит: «Законы физики, насколько мы можем судить, стабильны в той области пространства-времени, которая нам доступна, и мы будем строить модели, предполагая эту стабильность, пока не столкнемся с её нарушением». Это совершенно достаточное основание для научной работы.

Более того, если бы законы природы были необходимы, то наука была бы невозможна как **экспериментальная** деятельность. Если законы необходимы, то эксперимент не может их опровергнуть — он может лишь иллюстрировать их. Но наука, как показал Поппер, движется именно опровержениями: мы предполагаем закон, выводим из него следствия, проверяем их экспериментально и, если следствия не подтверждаются, отвергаем или модифицируем закон. Эта процедура имеет смысл только при допущении, что законы **могут** быть иными — иначе опровержение было бы невозможно. Абсолютная контингентность законов есть условие возможности фальсификации, а значит, и науки в её современном понимании.

Наконец, Мейясу подчеркивает, что абсолютная контингентность — это **строго рациональный принцип**. Это не иррационалистическая капитуляция перед хаосом. Это вывод, к которому нас приводит сама рациональность, когда она применяется к себе самой без самоограничений. Рациональность требует от нас не останавливаться на полпути, не принимать произвольных остановок в цепочке обоснований. И когда мы доводим это требование до конца, мы обнаруживаем, что единственная позиция, которая не является произвольной, — это признание, что само существование не имеет основания, что оно абсолютно контингентно.

5. Виртуальный Бог несуществования

В этом месте Мейясу вводит, возможно, самую поразительную фигуру своей философии — **виртуального Бога** (или, точнее, «Бога несуществования», Dieu du néant). Это не Бог религии и не Бог философского теизма. Это Бог, который гарантирует именно то, что ничто не гарантировано.

Понятие виртуального Бога возникает из анализа онтологического доказательства — знаменитого аргумента Ансельма Кентерберийского, усовершенствованного Декартом и опровергнутого Кантом. В своей классической форме онтологический аргумент утверждает: Бог есть совершеннейшее существо; существование есть совершенство; следовательно, Бог необходимо существует. Кант возразил, что существование не есть предикат — оно не добавляет ничего к понятию вещи.

Мейясу предлагает неортодоксальное прочтение этого аргумента. Он не утверждает, что онтологическое доказательство верно в своей классической форме. Но он утверждает, что оно содержит в себе глубокую истину, если его **инвертировать**. Классическое доказательство пыталось вывести необходимое существование Бога. Мейясу же выводит **необходимое несуществование** любой необходимой сущности.

Логика здесь такова. Если бы существовала необходимая сущность (Бог, или законы природы, или что угодно еще), то эта сущность была бы основанием самой себя и всего остального. Но может ли сущность быть основанием самой себя? Мейясу утверждает, что нет. Сущность, которая была бы основанием самой себя, должна была бы **предшествовать** самой себе (чтобы быть своим собственным основанием), что абсурдно. Или она должна была бы существовать **без основания**, что противоречит её определению как необходимой (ибо необходимое есть то, что имеет основание в самом себе).

Следовательно, необходимая сущность невозможна. Но это означает, что **не-существование необходимой сущности само необходимо**. То есть необходимо, что нет никакой необходимости. Это и есть «виртуальный Бог» Мейясу — не сущность, которая существует, а сама **необходимость отсутствия необходимости**, которая «гарантирует», что ничто не гарантировано, что законы могут измениться, что будущее открыто.

Этот Бог не является творцом мира и не вмешивается в его дела. Он не является объектом веры или поклонения. Он — чистая структура рациональности, которая обеспечивает абсолютную контингентность всего сущего. Он «виртуален» в том смысле, что он не существует как сущность, но действует как принцип — принцип, делающий возможным изменение, новизну, событие.

6. Переосмысление проблемы зла и теодицеи

Введение фигуры виртуального Бога позволяет Мейясу предложить радикально новое решение проблемы зла — возможно, самой мучительной проблемы западной теологии.

Классическая проблема зла формулируется так: если Бог всемогущ, всеведущ и всеблаг, то почему существует зло? Традиционные теодицеи (оправдания Бога перед лицом зла) пытались показать, что зло либо иллюзорно (Августин: зло есть отсутствие блага, а не позитивная реальность), либо необходимо для большего блага (Лейбниц: мы живем в лучшем из возможных миров), либо есть результат свободной воли, которая сама есть благо (свободная воля оправдывает моральное зло). Все эти теодицеи сталкивались с серьезными возражениями, и проблема зла оставалась камнем преткновения для теизма.

Мейясу предлагает отказаться от самой предпосылки, порождающей проблему: от идеи всемогущего и всеблаготворного Бога. Но он делает это не в духе атеизма (который просто отрицает Бога), а в духе спекулятивной философии, которая переосмысляет саму идею божественного.

Если Бог есть не всемогущий творец, а виртуальный принцип абсолютной контингентности, то проблема зла предстает в совершенно ином свете. Зло существует не потому, что Бог его «допустил» для каких-то высших целей, а потому, что **ничто не гарантирует благо**. Отсутствие необходимости означает, что в мире нет и не может быть гарантии справедливости, гармонии, искупления. Мир не является ни благим, ни злым — он является **радикально индифферентным** к нашим ценностям.

Но именно эта радикальная индифферентность, парадоксальным образом, открывает пространство для надежды. Если бы мир был необходимо благим, то зло было бы невозможно — но тогда и благо не было бы достижением, оно было бы просто данностью. Если бы мир был необходимо злым, то надежда была бы иллюзией. Но поскольку мир не является ни тем, ни другим, поскольку его законы контингентны и могут измениться, — постольку **надежда на изменение реальна**, а не иллюзорна.

Виртуальный Бог Мейясу не гарантирует, что зло будет побеждено. Но он гарантирует, что оно **может быть** побеждено. Он гарантирует, что будущее не предопределено, что законы, управляющие миром, не вечны, что возможны радикально новые состояния реальности — в том числе такие, в которых зла больше не будет. Это не оптимизм в духе Лейбница (мы уже живем в лучшем из миров). Это не пессимизм в духе Шопенгауэра (мир есть худшее из возможного). Это **мелиоризм** — вера в то, что мир может стать лучше, потому что ничто не мешает ему стать лучше, кроме фактического положения дел, которое само контингентно.

7. Заключение: философия как мышление абсолютного

Концепция абсолютной контингентности завершает позитивную программу «После конечности». Мейясу начал с разгрома корреляционизма, показав, что посткантовская философия не может помыслить реальность до человека. Затем он ввел аргумент архе-ископаемого, доказав, что наука требует от нас мыслить именно такую реальность. Теперь он предлагает позитивную онтологию, в центре которой — абсолютная контингентность всего сущего.

Эта онтология не является возвратом к догматической метафизике. Мейясу не утверждает, что мы можем познать вещи-в-себе через чистый разум, как это делали рационалисты XVII века. Он утверждает, что мы можем **помыслить** абсолют — но этот абсолют есть не субстанция, не Бог, не материя, а **отсутствие необходимости**. Мы можем помыслить, что реальность не имеет основания, что она могла бы быть иной, что её законы не вечны. Это мышление абсолютного — но абсолютного как контингентности, а не как необходимости.

Это философия, которая возвращает человеку то, что он утратил после Канта: право мыслить реальность саму по себе. Но она возвращает это право ценой радикального смирения: мы мыслим реальность не как подчиненную нашим категориям, а как безразличную к ним. Мы мыслим мир, который не нуждается в нас, не гарантирует нам блага, не обещает нам спасения. Но именно поэтому этот мир открыт для надежды — надежды, которая не иллюзорна, потому что ничто не делает её невозможной.

Глава 5. Грэм Харман и Объектно-Ориентированная Онтология (ООО)

5.1. Четвероякий объект: реальный и чувственный мир

1. Грэм Харман: от Хайдеггера к объектам

Грэм Харман — американский философ, центральная фигура спекулятивного реализма и основатель объектно-ориентированной онтологии (ООО). Его интеллектуальная траектория необычна: он начинал как исследователь Хайдеггера и именно через хайдеггеровский анализ инструментального бытия пришел к своей центральной идее — идее **автономии объекта**.

В «Бытии и времени» Хайдеггер ввел знаменитый анализ инструмента: когда молоток работает исправно, он «прозрачен» для пользователя, он исчезает в своей функции. Но когда молоток ломается, он внезапно становится «наличным» (*vorhanden*) — он выпадает из сети практических отношений и предстает как нечто самостоятельное, упрямое, не сводимое к своей функции. Хайдеггер сделал из этого анализа вывод о примате практического отношения над теоретическим. Харман же сделал радикально иной вывод: **объект всегда уже больше, чем любое его использование, восприятие, познание или отношение**. Поломка молотка не создает его автономию — она лишь обнаруживает то, что было всегда: молоток есть нечто само по себе, независимое от того, используем мы его или нет, знаем мы о нем или нет.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.