



**Валерий Антонов**

**Философия XXI века.  
Том I.  
Коммуникативный  
разум: От языка к  
оправданию**

Валерий Антонов

**Философия XXI века. Том  
I. Коммуникативный разум:  
От языка к оправданию**

«Автор»

2026

**Антонов В.**

Философия XXI века. Том I. Коммуникативный разум: От языка к оправданию / В. Антонов — «Автор», 2026

«Атлас мысли» — философская карта XXI века в девяти томах. Путь начинается с попытки спасти универсализм после краха метафизики (Хабермас, Хоннет, Форст), проходит через спекулятивный реализм, биополитику и психоанализ, обращается к феноменологии усталости и постгуманизму, исследует сознание, симуляции и искусственный интеллект, формулирует требования глобальной справедливости и завершается манифестом онтологической инженерии — переводом философских систем в исполнимый код. Не обзор, а инструмент: философия становится архитектурой, где истина проверяется не интерпретацией, а компиляцией и стабильностью симуляции.

© Антонов В., 2026

© Автор, 2026

## Содержание

|                                                                                                                             |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Предисловие от автора                                                                                                       | 5  |
| Введение                                                                                                                    | 7  |
| Франкфуртская школа (от Хабермаса к современности)                                                                          | 9  |
| 1. Исторический контекст: Разрыв с первым поколением.                                                                       | 10 |
| 2. Общая характеристика трех мыслителей (Магистральная линия).                                                              | 11 |
| 3. Итоговая характеристика: Логика эволюции и её пределы.                                                                   | 13 |
| 4. Линии напряжения и альтернативные траектории саморефлексии.                                                              | 15 |
| Раздел I. Модерн: Защита, Критика и Коммуникация                                                                            | 17 |
| Глава 1. Юрген Хабермас и незавершенный проект Просвещения                                                                  | 19 |
| 1.1. Исходная проблема: этика в грамматике общения 1.1.1. Тройной крах оснований этики к середине XX века                   | 21 |
| 1.1.2. Коммуникативное действие против стратегического                                                                      | 23 |
| 1.1.3. Идеальная речевая ситуация: контрфактическое допущение                                                               | 25 |
| 1.1.4. Три нормативных притязания речи                                                                                      | 27 |
| 1.1.5. Универсальная прагматика против релятивизма и догматизма                                                             | 29 |
| 1.1.6. От прагматики к этике дискурса: принцип D и принцип U                                                                | 31 |
| 1.2. Постсекулярное общество: диалектика веры и разума 1.2.1. От секуляризации к постсекулярному: смена парадигмы           | 33 |
| 1.2.2. Двойной процесс обучения: чему секулярный разум учится у религии                                                     | 35 |
| 1.2.3. Двойной процесс обучения: требования к религиозным гражданам                                                         | 37 |
| 1.2.4. Критическая оценка: границы постсекулярного проекта                                                                  | 39 |
| 1.2.5. Постсекулярное как продолжение Просвещения                                                                           | 42 |
| 1.3. «Будущее человеческой природы»: границы либеральной евгеники 1.3.1. Философия перед лицом биотехнологической революции | 43 |
| 1.3.2. Отличие либеральной евгеники от тоталитарной                                                                         | 45 |
| 1.3.3. Либеральная позиция и её аргументы                                                                                   | 47 |
| 1.3.4. Центральный аргумент Хабермаса: запрограммированность против авторства жизни                                         | 49 |
| 1.3.5. Выращенное против сделанного: категориальное различие                                                                | 52 |
| Конец ознакомительного фрагмента.                                                                                           | 53 |

# Валерий Антонов

## Философия XXI века. Том I. Коммуникативный разум: От языка к оправданию

### Предисловие от автора

Эта книга писалась долго — дольше, чем я предполагал, и дольше, чем я готов был признать. Не потому, что мне не хватало времени или сил, а потому, что сама материя, с которой я имел дело, — философия наших дней — сопротивлялась упорядочиванию. Она похожа на карту территории, которая ещё не до конца исследована, но уже густо застроена: здесь — небоскрёбы спекулятивного реализма, там — лабиринты биополитики, дальше — кварталы постгуманизма, а в самом центре, на руинах старого города, возводят новые здания те, кто называет себя архитекторами онтологий.

Я начал этот проект с простого, почти наивного вопроса: *что происходит с философией сегодня?* Не в узкоакадемическом смысле — не «кто где преподаёт и что публикует», — а в экзистенциальном: как мысль пытается ответить на вызовы эпохи, которая сама себя ещё не поняла? Эпохи, где старые опоры рухнули, новые ещё не выстроены, а темп изменений таков, что любая попытка остановиться и осмыслить происходящее кажется запоздалой.

Ответ, к которому я пришёл, оказался сложнее, чем я ожидал. И он потребовал формата, который не уместился в одну книгу. Перед вами — **девять томов**, каждый из которых посвящён одному из ключевых сдвигов, определивших философский ландшафт XXI века.

Вот как выстроен этот путь.

**Том I** открывает серию тем, с чего всё началось для европейской философии после Второй мировой войны: с попытки спасти универсалистские идеалы Просвещения после краха метафизики. Хабермас, Хоннет и Форст — три ключевых архитектора этого проекта — предлагают нам этику, укоренённую не в Боге и не в Природе, а в структурах языка, признания и оправдания.

**Том II** совершает резкий поворот. Спекулятивный реализм Мейясу, объектно-ориентированная онтология Хармана, тёмная экология Мортон и новый реализм Габриэля возвращают философии право мыслить реальность без нас — реальность, которая существовала до человека и будет существовать после него.

**Том III** погружает нас в биополитику. Агамбен, Эспозито, Негри, Вирно и Хардт показывают, как власть управляет жизнью — через исключение, через иммунитет, через новую глобальную архитектуру Империи и сопротивление Множества.

**Том IV** посвящён психоанализу, идеологии и желанию. Жижек, Зупанчич и Долар — три голоса Люблянской школы — разоблачают механизмы фетишистского отрицания, этику реального и власть акустического голоса.

**Том V** обращается к тому, что происходит с субъектом в эпоху ускорения и усталости. Бён-Чхоль Хан диагностирует насилие позитивности и психополитику; Хартмут Роза предлагает теорию резонанса как альтернативу тотальному отчуждению.

**Том VI** выводит нас за пределы человеческого. Харауэй, Брайдотти и Барад переосмысливают субъект как гибрид, киборга, номада, интра-активное событие — и предлагают новые онтологии для жизни на повреждённой планете.

**Том VII** обращается к сознанию, симуляции и искусственному интеллекту. Чалмерс, Бостром, Кларк, Деннетт и Флориди ставят вопросы, которые ещё полвека назад казались научной фантастикой: что значит быть сознательным в мире, где виртуальное неотличимо от реального, а сверхразум может стать последним изобретением человечества?

**Том VIII** возвращает нас к практическим вопросам глобальной справедливости. Нуссбаум, Сингер и Бенхабиб предлагают нам философию, которая не ограничивается критикой, но формулирует позитивные требования: к развитию человеческих способностей, к расширению морального круга, к интерактивному универсализму в эпоху миграции.

**Том IX** — это манифест новой философской практики. GrammarLang переводит философские системы на язык исполнимого кода. Отныне философский текст становится репозиторием, а истина системы проверяется не интерпретацией, а компиляцией и стабильностью симуляции. Это не конец философии — это её превращение в архитектуру.

В этом многообразии проступает единство. Не единство доктрин — его нет и быть не может, — а единство **вопроса**. Вопросы о том, как возможна философия после того, как её традиционные инструменты — трансцендентальный субъект, абсолютный дух, метафизический фундамент — были демонтированы. Каждый из мыслителей, представленных в этих томах, отвечает на этот вопрос по-своему. Хабермас — через этику дискурса. Хоннет — через борьбу за признание. Форст — через право на оправдание. Мейясу — через возвращение реальности без нас. Харман — через объектно-ориентированную онтологию. Агамбен — через структуру исключения. Жижек — через фетишистское отрицание. Хан — через насилие позитивности. Роза — через резонанс. Харауэй — через киборга и компост. Брайдотти — через номадический субъект. Барад — через интра-акцию. Чалмерс — через трудную проблему сознания. Бостром — через экзистенциальные риски. Нуссбаум — через человеческие способности. Сингер — через расширение морального круга. Бенхабиб — через интерактивный универсализм.

Все они, при всём различии их языков и методов, делают одно и то же: они пытаются заново собрать мир, который перестал быть самоочевидным.

Я не утверждаю, что этот проект — единственно возможный. Я не утверждаю, что он завершён. Я утверждаю лишь одно: философия сегодня не может позволить себе роскошь оставаться только комментарием к самой себе. Она должна выйти за пределы академических аудиторий и герменевтических кругов. Она должна стать открытой лабораторией, в которой каждый, кто способен задавать вопросы о бытии, истине и справедливости, может участвовать.

Эти девять томов — моя попытка построить такую лабораторию. Или, по крайней мере, наметить её контуры.

Я адресую эту книгу не только коллегам-философам. Я адресую её всем, кто чувствует, что старые карты мира перестали работать, и кто ищет новые. Тем, кто готов пройти через сложные тексты и трудные понятия, чтобы на выходе получить не готовые ответы, а инструменты для собственного мышления. Тем, кто не боится, что философия может оказаться не утешением, а вызовом.

Путешествие будет долгим — девять томов, девять территорий, девять способов мыслить мир заново. Но в конце, я надеюсь, читатель увидит не просто собрание разрозненных учений, а живую ткань современной мысли — противоречивую, напряжённую, но живую.

Именно это я и пытался здесь сделать: не дать окончательных ответов, а предложить карту. Карту, по которой можно двигаться дальше — в ту территорию, которую ещё только предстоит освоить.

*Автор*

## Введение

К середине XX столетия западная философия вошла в состояние глубокого кризиса легитимации, который можно без преувеличения назвать цивилизационной травмой. Три столпа, на которых веками покоилось здание практической философии, оказались разрушены почти одновременно. Во-первых, классическая метафизика, претендовавшая на постижение объективного и неизменного порядка бытия, была демонтирована тотальной критикой, лишив человека доступа к трансцендентному источнику долженствования. Во-вторых, крах проекта секулярной религиозности морали стал фактом не только интеллектуальной истории, но и социальной реальности: после Освенцима и ГУЛАГа теодицея и религиозно обоснованная заповедь любви утратили статус неоспоримого фундамента. В-третьих, стремление заметить сакральное исчислимой пользой — великий утилитаристский проект Бентама и Милля — столкнулось с невозможностью бесконфликтного суммирования индивидуальных благ и угрозой «инструментального разума», превращающего человека в сырье для максимизации абстрактного счастья.

Именно этот нормативный вакуум, в котором оказался моральный субъект, оставшийся без твердой почвы, стал отправной точкой для самого амбициозного философского начинания послевоенной эпохи. Цель данной книги — показать, как в недрах критической теории, и прежде всего усилиями Франкфуртской школы в лице Юргена Хабермаса, Акселя Хоннета и Райнера Форста, ведется неустанный поиск новых универсалистских оснований этики. Отказавшись от спекулятивного разума и трансцендентального субъекта-одиночки, эти мыслители совершили «коммуникативный поворот». Они предприняли попытку отыскать нормативный источник не в небе идей и не в биологии удовольствия, а в хрупкой, но неустранимой фактуре самого языка, в антропологически заложенной потребности в признании и в фундаментальном праве человека на оправдание. Так на смену императиву категорическому приходит императив диалогический — и этот переход обладает собственной неопровержимой логикой: в отличие от кантовского принципа, нуждающегося в метафизических гарантиях разумного порядка, диалогический императив опирается на саму социальную природу человека, на тот неоспоримый факт, что мы всегда уже находимся в пространстве речи, обращенной к Другому, и не можем из него выйти, не перестав быть субъектами.

Структура книги подчинена логике развертывания этого поиска перед лицом его критиков. Раздел I, открывающий настоящее издание, посвящен защите, критике и трансформации проекта Модерна. В нем мы реконструируем теоретический фундамент: от хабермасовской концепции коммуникативного действия, понятого как незавершенный проект разума, через хоннетовскую борьбу за признание как грамматику социальных конфликтов, до форстовского принципа справедливости как права на оправдание. Здесь же будут развернуты ключевые линии напряжения: атака со стороны постмодернистского релятивизма, упрекающего универсализм во властном подавлении «Другого», и полемика с системной теорией Никласа Лумана, для которой сама идея нормативной интеграции общества есть «староевропейская» иллюзия. Раздел покажет, как франкфуртская мысль не отступает перед обвинениями в идеализме, но реформирует саму онтологию социального, обнаруживая нормативное ядро в профанных актах повседневной речи.

Сквозным вопросом всей книги, ее камертоном, является проблема, стоящая перед каждым мыслящим человеком в XXI веке: как сохранить и переизобрести проект человеческой свободы и солидарности в эпоху, когда системные угрозы — от хищнического глобального капитализма и экологического коллапса до цифровой биовласти и распада публичной сферы — грозят окончательно стереть гуманистическое измерение бытия? Ответ, который мы намерены прочертить, заключается в том, что только через неустанное восстановление этического

содержания в самой ткани социальной интеракции можно устоять перед давлением безличных систем, возвращая смысл туда, где инструментальный разум оставляет лишь немоту и отчуждение.

## **Франкфуртская школа (от Хабермаса к современности)**

Представленный текст является фундаментальным исследованием эволюции Франкфуртской школы от «негативной диалектики» к «коммуникативному разуму». В нём анализируются, как три ключевых мыслителя — Юрген Хабермас, Аксель Хоннет и Райнер Форст — пытаются найти новые универсалистские основания для этики и социальной критики. Однако живая традиция не исчерпывается этой магистральной линией; внутри неё вызревают альтернативные подходы, которые либо радикализируют, либо ставят под сомнение её основные послышки.

## 1. Исторический контекст: Разрыв с первым поколением.

Ключевая связка, объясняющая появление этой традиции, лежит в кризисе первого поколения школы (Теодор Адорно, Макс Хоркхаймер). Их «Диалектика Просвещения» пришла к фаталистическому выводу: инструментальный разум, лежащий в основе модерна, неизбежно порождает тотальное администрирование и варварство. Эта критика, будучи философски глубокой, оказалась политически бесплодной — она не оставляла пространства для позитивного действия.

**Хабермас** совершает решающий поворот, чтобы спасти эмансипаторный потенциал теории. Он разделяет разум на два типа:

**Инструментальный (стратегический)** — разум, ориентированный на успех и господство над природой и людьми (тот самый, который критиковали Адорно и Хоркхаймер).

**Коммуникативный** — разум, действующий в языке, ориентированный на взаимопонимание и достижение консенсуса.

Хабермас показывает, что системные искажения поражают лишь первый тип разума, оставляя второй нетронутым ядром свободы. Язык и коммуникация становятся той «негативной зоной», которую тотальная логика господства не может колонизировать полностью, а значит, проект эмансипации может быть продолжен.

## 2. Общая характеристика трех мыслителей (Магистральная линия).

Несмотря на различия, философии Хабермаса, Хоннета и Форста объединяет ряд фундаментальных принципов, образующих единую, но не лишённую внутренних противоречий эволюционную линию:

### **А. Имманентная критика и отказ от внешних оснований**

Все трое ищут нормативный потенциал не вовне (Бог, Природа, История), а внутри самого социального мира:

**Хабермас** — в структурах языка и неизбежных предпосылках коммуникации.

**Хоннет** — в интересубъективных отношениях признания, в антропологической потребности в подтверждении идентичности.

**Форст** — в самой практике обоснования (оправдания), в способности человека давать и требовать резоны.

### **Б. Универсализм без метафизики и его главное испытание.**

Все трое предлагают **процедурный универсализм**: легитимность нормы определяется не её содержанием, а способом её обоснования в свободном дискурсе. Однако это требование сталкивается с вызовом культурного плюрализма. Идеальная речевая ситуация Хабермаса предполагает агентов, уже принявших правила модерновой рациональности. Хоннет, апеллируя к единой потребности в признании, рискует впасть в западный этноцентризм. Форст пытается обойти эту ловушку через принцип рекурсивного обоснования: резоны должны быть приемлемы исходя из перспективы самого адресата. Однако механизм «перевода» этих различных перспектив в единый политический компромисс остаётся самым туманным местом его теории.

### **В. Язык и коммуникация как средоточие нормативности.**

Для всех троих коммуникация — конститутивное условие человеческого бытия:

Для Хабермаса — это среда, в которой разум и мораль обретают форму.

Для Хоннета — признание, реализуемое через борьбу за уважение.

Для Форста — сама ткань власти и справедливости.

**Критическое дополнение (Хартмут Роза):** Однако эта лингвистическая оптика сталкивается с фундаментальным ограничением. **Хартмут Роза**, ученик Хабермаса, диагностирует, что главная патология модерна — это не столько искажение коммуникации, сколько **социальное ускорение**, которое лишает субъекта времени на саму коммуникацию. Язык и резоны не могут компенсировать хроническую нехватку времени, превращающую мир в набор ресурсов для оптимизации. Свобода здесь — это не реализация права голоса, а способность к «резонансу», к неспешному, взаимному отклику с миром, который ускользает в условиях тотальной скорости.

### **Г. Критика инструментального разума и системных искажений.**

Все трое наследуют критику первого поколения:

**Хабермас** говорит о «колонизации жизненного мира системой».

**Хоннет** анализирует патологии неолиберализма как «машину де-признания», редуцирующую человека к «человеческому капиталу».

**Форст** критикует «правление без оправдания» как глобальную структуру власти.

**Критическое дополнение (Клаус Оффе):** Социальный базис этой колонизации детально исследует **Клаус Оффе**, возвращая «Системе» её материальную плотность. Он показывает, как фискальный кризис социального государства, парадоксы избыточного потребления и эрозия труда подрывают демократическое принятие решений ещё до того, как дело доходит

до искажения коммуникации. Делиберативная демократия рискует стать пустой процедурой, имитирующей участие граждан в условиях, когда реальные рычаги управления принадлежат безличным рыночным императивам.

### 3. Итоговая характеристика: Логика эволюции и её пределы.

Взаимосвязь трех теорий можно представить как логическую эволюцию, где каждая последующая отвечает на вопросы, оставшиеся открытыми в предыдущей:

**Хабермас (Процедура):** Утверждает, *как* мы должны обсуждать нормы. **Вопрос:** *Почему* мы должны вступать в это обсуждение?

**Хоннет (Мотивация):** Отвечает: мы мотивированы борьбой за признание. **Вопрос:** *Что именно* признавать, ведь требований много?

**Форст (Критерий):** Вводит право на оправдание как критерий для отбора требований.

**Однако эта преемственность скрывает фундаментальные разломы:**

**А. Цена отказа от материализма (Отсутствующая политическая экономия)**

Все трое совершают сознательный сдвиг от Маркса к Канту и Веберу. Это их сила (анализ морали и институтов) и их слабость.

Для Хабермаса экономика — безличная «Система».

Для Хоннета неравенство — лишь одна из форм отсутствия признания (статусное унижение), заслоняющая объективные отношения эксплуатации.

Форст, наиболее чувствительный к власти, рассматривает её преимущественно как контроль над дискурсом, а не как контроль над средствами производства.

В результате вся триада предлагает процедурную терапию симптомов (искажение коммуникации, дефицит уважения), игнорируя сам патоген — частную собственность и циклы накопления капитала. Оффе частично восполняет этот пробел, но остаётся в рамках системного анализа, не предлагая выхода за пределы капиталистической логики.

**Б. Проблема масштаба: Космополитизм против демократии.**

Вера в прогресс у Форста сталкивается с фундаментальной проблемой: глобальные проблемы требуют транснациональных решений, а единственным источником реальной демократии остаётся национальное государство.

**Парадокс:** Чтобы защитить право на оправдание глобально, нужно создать наднациональную власть, которая сама будет нелегитимна (её некому контролировать снизу).

Хоннет пытается решить эту проблему мягче, апеллируя к глобальной этике солидарности, но тоже упирается в отсутствие мировых публичных арен. Никто из троих не предложил убедительного институционального дизайна для разрешения этого конфликта масштабов.

**В. Критика антропологии признания Хоннета.**

Теория Хоннета опирается на сильное антропологическое допущение: человеку якобы по природе свойственно стремиться к признанию своей целостности. Это делает его уязвимым для постколониальной и квир-критики:

Как быть с субъектами, отвергающими нормативность признания (например, отказывающимися интегрироваться в буржуазную семью или рынок труда)?

**Кристина Менш** предлагает радикальный ответ на этот вопрос, развивая эстетический поворот. Она утверждает, что сама борьба за признание в современном капитализме превращается в принуждение: быть признанным сегодня означает соответствовать нормативному образу успешного, коммуникабельного, психологически устойчивого субъекта. Свобода оказывается ловушкой, где мы боремся за признание тех самых норм, которые нас порабащают. Выходом для Менш становится не перераспределение уважения, а отказ от самой логики интеграции в пользу «игры» и эстетического дистанцирования — сфер, не подчинённых ни экономике, ни морали признания.

Его фокус на моральной травме часто оставляет в тени материальную эксплуатацию. Именно эта слепота к экономике заставляет Форста сделать шаг назад от психологии к чистой политической философии права, но и он не решает проблему до конца.

## 4. Линии напряжения и альтернативные траектории саморефлексии.

Магистральная логика Хабермаса — Хоннета — Форста представляет коммуникативный конструктивизм. Однако внутри традиции вызревают иные ответы на поставленные ими вопросы, расширяя и иногда радикально пересматривая её границы:

### А. Демократия «со дна»: сопротивление против процедуры

В ответ на институциональный оптимизм Форста такие теоретики, как **Робин Селиджмен** (Robin Celikates) и другие представители критической теории протеста, смещают фокус с парламентских процедур на нелегальные практики сопротивления.

Легитимность права на оправдание должна поверяться не способностью элит договориться в комитете, а готовностью общества услышать голос тех, кто находится вне правового поля — нелегальных мигрантов, безработных, неформальных работников.

Эти голоса физически не могут войти в «идеальную речевую ситуацию», ибо им отказано в праве голоса ещё на уровне грамматики политического языка. Их протест — это не нарушение правил дискурса, а единственно возможная форма требования оправдания в условиях, когда само государство отказывается с ними говорить.

### Б. Экзистенциальный предел: резонанс против скорости.

**Хартмут Роза** ставит под сомнение сам вектор прогресса, лежащий в основе всей франкфуртской традиции.

Если Хайдеггер говорил о «забвении бытия», а Адорно — о «забвении природы», то Роза говорит об **утрате резонанса**. Политическая философия школы рискует решать проблему неправильного распределения благ в ситуации, когда сами субъекты потеряли способность слышать мир из-за хронического ускорения.

Эмансипация в его версии — это не реализация права на оправдание, а обретение способности к неспешному, нереверсивному существованию. Это выводит политическую философию в экологическую и экзистенциальную плоскость, где вопрос «как мы должны управлять?» уступает место вопросу «как мы можем жить?».

### В. Отказ от этики признания.

**Кристина Менш** завершает альтернативную триаду, предлагая наиболее радикальный разрыв с магистральной линией.

В то время как Хоннет предлагает лечить патологии капитализма через расширение круга признанных, Менш утверждает, что сама эта диагностика устарела. Капитализм научился монетизировать признание, превратив его в товар (лайки, статусы, корпоративная инклюзивность).

Подлинная свобода, с её точки зрения, лежит не в борьбе за признание, а в создании автономных пространств (игры, искусства), где сам вопрос о признании перестаёт быть релевантным. Это переводит критику с политического языка справедливости на язык эстетического существования.

### Заключение.

Хабермас, Хоннет и Форст представляют собой последовательные этапы **саморефлексии коммуникативного разума**. Их проект — это грандиозная попытка переосмыслить универсализм в эпоху плюрализма. Однако живая традиция не сводится к этой магистральной.

**Клаус Оффе** возвращает теории её политико-экономическую плотность, показывая, как системные кризисы подрывают демократию ещё до искажения коммуникации. **Хартмут Роза** ставит под вопрос сам горизонт прогресса, диагностируя фундаментальную утрату времени и резонанса. **Кристина Менш** и теоретики протеста указывают на пределы дискурсив-

ной этики, предлагая либо эстетический отказ от логики признания, либо политику сопротивления «снизу» там, где процедурная демократия уже не работает.

Общая слабость всей традиции, унаследованная от неокантианского поворота, — это систематический отказ от анализа материальных оснований власти и капитала, что оставляет их критику без рычага для реальной трансформации общества. Альтернативные голоса внутри школы пытаются восполнить этот дефицит, но каждый из них открывает новые, столь же трудноразрешимые вопросы о том, что значит быть свободным в эпоху ускорения, алгоритмов и глобального неравенства.

## Раздел I. Модерн: Защита, Критика и Коммуникация

Когда Хабермас в 1980 году назвал Модерн «незавершенным проектом», он не просто предложил удачную метафору — он сформулировал программу спасения. К тому моменту эйфория технологического прогресса давно сменилась похмельем, а постмодернистские пророки, от Лиотара до Бодрийяра, торжественно констатировали смерть «великих нарративов». В интеллектуальной атмосфере господствовал соблазн циничного разоблачения: универсалистские идеалы Просвещения — автономия субъекта, эмансипация, разумная организация общества — были объявлены либо наивными иллюзиями, либо инструментами скрытого господства. Однако именно в этом пункте критическая теория, некогда сама бывшая школой познания, совершает поразительный разворот. Она не отрекается от наследия Адорно и Хоркхаймера с их мрачной «Диалектикой Просвещения», но и не застывает в жесте бессильного отрицания. Раздел I настоящей книги посвящен тем мыслителям, которые решились на еретический для критической традиции шаг: спасти универсалистское ядро Модерна, пересадив его из исчерпанной почвы метафизики в живую стихию человеческой интеракции.

Эволюция этой попытки представлена здесь как диалектическая триада, связывающая трех ключевых архитекторов современной Франкфуртской школы — Юргена Хабермаса, Акселя Хоннета и Райнера Форста. Их теории — не сменяющие друг друга доктрины, а последовательные этапы разворачивания одной и той же фундаментальной интуиции о том, что источник нормативности нужно искать не в одиноком разуме, а в отношении между людьми. Хабермас, открывающий нашу экспозицию, совершает лингвистический поворот критической теории, обнаруживая в структуре коммуникативного действия неискоренимый потенциал разумного консенсуса. Сама прагматика речи, утверждает он, вынуждает нас предполагать идеальное сообщество, где аргумент побеждает насилие.

Однако именно эта высокая абстракция «идеальной речевой ситуации» стала первым разрывом, потребовавшим следующего шага. Критики, и среди них сам Аксель Хоннет, задали вопрос: что мотивирует реальных, живых людей входить в пространство аргументации, если они страдают не от логических ошибок, а от невидимости и унижения? Так фокус смещается от коммуникации к признанию. Для Хоннета нормативное основание общества покоится на антропологической грамматике социальных конфликтов: мы боремся не просто за ресурсы, но за то, чтобы наша идентичность была увидена и подтверждена Другим. Моральный прогресс общества измеряется здесь расширением круга тех, кто имеет право быть признанным. Но и на этой стадии таится новый разрыв: кто определяет, какие именно требования признания легитимны, а какие суть лишь нарциссические обиды? Не рискует ли теория признания стать апологией любых форм борьбы за идентичность без критерия их справедливости?

Ответом на этот вызов становится фигура Райнера Форста, завершающая триаду раздела. Форст вводит предельное, фундаментальное основание критической теории — право на оправдание. В его философии человек предстает не просто говорящим (Хабермас) и не просто нуждающимся в подтверждении (Хоннет), но существом, обладающим достоинством именно в силу способности требовать и давать основания. Несправедливость в этой оптике есть прежде всего отказ в праве участвовать в производстве норм, которыми человек управляется. Так критическая теория замыкает круг: от формальной прагматики речи, через антропологию признания, к фундаментальной политической этике оправдания. Преемственность здесь очевидна: все три мыслителя удерживают веру в то, что универсализм не дается нам как готовый перечень заповедей, но каждый раз заново производится в ткани горизонтальных социальных связей.

Однако этот теоретический синтез отнюдь не является академическим памятником самому себе. Его жизнеспособность и релевантность проходят сегодня проверку на разрыв тремя системными вызовами, которые задают силовое поле всего последующего анализа. Во-

первых, это реальность постсекулярного общества, где религиозные голоса, вопреки прогнозам секулярного XIX века, возвращаются в публичную сферу, требуя перевода своего нормативного содержания на язык, доступный всем. Во-вторых, это наступление неолиберальной рациональности, превращающей самого субъекта в предприятие и разрушающей социальные формы солидарности, без которых невозможна никакая коммуникативная практика. В-третьих, это цифровой распад публичной сферы: алгоритмизированные «эхо-камеры», расцвет индустрии внимания и деградация дискурса до «токсичной речи» ставят под вопрос саму возможность рационального обсуждения, на которой зиждется весь проект коммуникативного разума. Так изложение идей Хабермаса, Хоннета и Форста сразу же погружается в стихию самой острой современной полемики, доказывая, что спор о Модерне — это не архивная дискуссия, а битва за наше настоящее.

## Глава 1. Юрген Хабермас и незавершенный проект Просвещения

Юрген Хабермас — пожалуй, наиболее систематический ум современной философии, стремящийся к охвату, сравнимому с гегелевским проектом. В эпоху, когда философская работа все чаще сводится либо к микроанализу частных кейсов, либо к эстетизированному фрагменту, Хабермас продолжает выстраивать грандиозную теоретическую конструкцию, охватывающую теорию языка, социальную эволюцию, мораль, право, политику и даже биоэтику. В центре этой конструкции на протяжении более шести десятилетий остается один сквозной императив: отстоять универалистские притязания разума, не отступая при этом ни в догматический сон метафизики, ни в циничную капитуляцию перед постмодернистским релятивизмом. Именно эта двойная верность — критическому импульсу и нормативным идеалам Просвещения — делает Хабермаса ключевой фигурой для всей книги.

Интеллектуальная биография Хабермаса читается как карта послевоенной немецкой и европейской мысли. Начав свой путь в 1950-е годы как ассистент Адорно во Франкфуртском институте социальных исследований, молодой Хабермас быстро осознал тупик, в который завела критическую теорию «Диалектика Просвещения». Если разум есть лишь инструмент господства, а Просвещение неизбежно оборачивается мифом и варварством, то из какого нормативного источника сама критическая теория черпает право на критику? Этот вопрос, заданный Хабермасом старшим коллегам, стал для него точкой отталкивания. Ответ потребовал радикальной смены парадигмы: вместо анализа одинокого субъекта, овладевающего природой, Хабермас обратился к коммуникации — к тому, что происходит между людьми, когда они договариваются о смысле своих действий. Так родился замысел, который позже оформится в *magnum opus* «Теория коммуникативного действия» (1981): разум имманентен не сознанию, а языку, и задача философии — выявить те неизбежные нормативные предпосылки, которые всякий говорящий уже принял, просто вступив в разговор.

Эта архитектура универалистской защиты разворачивается в четырех ключевых темах, каждая из которых логически вырастает из предыдущей и которые в своей совокупности образуют самую амбициозную из существующих ныне систем практической философии. Первая тема — универсальная, или формальная, прагматика — служит фундаментом всего здания. Здесь Хабермас реконструирует условия возможности взаимопонимания как такового: утверждая нечто, говорящий одновременно притязает на истинность, нормативную правильность и правдивость, и эти притязания могут быть оспорены собеседником. В самом акте речи уже заложен вектор к неискаженной, свободной от господства коммуникации. Вторая тема — постсекулярное общество — становится прямым приложением универсальной прагматики к жгучей политической реальности наших дней. Хабермас показывает, что религиозные граждане и секулярные граждане могут сосуществовать в демократическом правовом государстве, только взаимно взяв на себя когнитивное бремя перевода своих интуиций на публично доступный язык, не требуя отказа от собственных предельных оснований, но и не навязывая их другим.

Третья тема — этика генетики — переносит универалистский аргумент в сферу, казалось бы, максимально приватную и телесную: рождение и биологическая конституция человека. В полемике о либеральной евгенике Хабермас выдвигает тезис, который может показаться консервативным, но строго вытекает из его коммуникативной онтологии: если родители будут проектировать геном ребенка как объект, они лишат его возможности быть автором собственной жизни и равным участником морального сообщества. Здесь универсализм защищается уже не от религиозного фундаментализма, а от биотехнологического инструментального разума. Наконец, четвертая тема — делиберативная демократия — венчает систему, описывая

те институциональные формы, в которых коммуникативная рациональность может кристаллизоваться в легитимное право и политическую волю. Между правовым государством и радикальной демократией нет противоречия: правовые процедуры суть не что иное, как институционализированная практика обмена основаниями.

Эти четыре темы не являются отдельными «периодами» или разрозненными интересами — они образуют стройную защиту универсализма по всем фронтам: от трансцендентальных условий речи до конституционного устройства Европейского союза. Но именно эта тотальность замысла делает хабермасовскую философию предельно уязвимой для одного вопроса, который станет лейтмотивом всей настоящей главы: может ли разум, полностью отказавшийся от метафизических гарантий и поместивший себя в исторически изменчивую, всегда незавершенную ткань коммуникации, сохранить универсальную обязывающую силу моральных норм? Или, как утверждали его оппоненты от Апеля до постструктуралистов, формальная прагматика неизбежно выхолащивает содержание морали, оставляя лишь пустую процедуру, которая сама по себе не может мотивировать реального субъекта переступить через свой эгоизм? Следуя за Хабермасом через обозначенные четыре узловые точки его системы, мы проследим, как он пытается дать ответ на этот вызов — и где этот ответ остается открытым, требующим следующего шага, который будет сделан Хоннетом и Форстом.

## **1.1. Исходная проблема: этика в грамматике общения**

### **1.1.1. Тройной крах оснований этики к середине XX века**

К тому моменту, когда Хабермас вступает в зрелый период своего творчества, философская этика переживает состояние, которое трудно назвать иначе как цивилизационной катастрофой. Вторая мировая война выступила не просто историческим бедствием, но радикальным философским аргументом: после того как европейская культура, породившая Канта и Гёте, методично организовала индустриальное уничтожение миллионов, сам вопрос «почему я должен быть моральным?» перестал быть академическим упражнением и превратился в экзистенциальный крик. Хабермас, принадлежащий к поколению, чье моральное сознание формировалось на Нюрнбергском процессе и в тени Освенцима, остро осознавал: любой проект этики, претендующий на будущее, должен начинаться с честной инвентаризации руин, в которых лежат все три классические опоры западной нормативности.

Первая опора — метафизическое обоснование этики, протянувшееся от платоновской идеи Блага через христианский аристотелизм к кантовскому категорическому императиву, — была разрушена той традицией критики, которую Хабермас позже назовет «дискурсом модерна, направленным против самого себя». Удар был нанесен с нескольких сторон и оказался смертельным. Если Ницше разоблачал психологический генезис моральных ценностей, вскрывая за ними волю к власти и *ressentiment* слабых, то Хайдеггер атаковал саму логическую структуру онтоотеологии, показывая, что попытка обосновать мораль через высшее Сущее есть фундаментальное заблуждение, «забвение бытия», при котором мысль даже не задалась вопросом о том, что значит «быть». То, что выдавало себя за голос самого Бытия, оказалось при таком двойном вскрытии — психологическом и онтологическом — человеческим, слишком человеческим конструктом. Наконец, постструктуралисты — Фуко, Деррида, Лиотар — завершили демонтаж, показав, что любой претендующий на универсальность метафизический дискурс неизбежно функционирует как машина исключения: устанавливая иерархию между разумным и неразумным, нормой и отклонением, логосом и письмом, он стирает различия во имя фиктивного единства. К середине века попытка вывести моральное должествование из надвременной структуры бытия выглядела не просто философски наивной, но политически подозрительной.

Вторая опора, казавшаяся незыблемой на протяжении почти двух тысячелетий, — религиозная этика заповеди и откровения — столкнулась с фундаментальным парадоксом, который Хабермас позже обозначит как парадокс плюрализма. В традиционном обществе моральное предписание «не убий» обладало безусловной силой именно потому, что его гарантом выступал трансцендентный Бог, чья воля не подлежала обсуждению. Однако модерн произвел то, что Вебер называл «расколдовыванием мира», а Хабермас переформулирует как дифференциацию ценностных сфер. В секулярном обществе религиозная этика неизбежно становится лишь одной из многих «всеобъемлющих доктрин», пользуясь языком Ролза. Верующий может переживать божественную заповедь как абсолютную, но его сосед-атеист имеет на это полное право ответить: «Ваше откровение — не мое, и у меня нет оснований признавать его обязывающим». Попытка законодательно закрепить религиозную мораль в плюралистическом обществе оборачивается либо фундаменталистским насилием, либо патернализмом. Но есть и более глубокая проблема, которую Хабермас унаследовал от критической теории: после катастроф XX века само обращение к Богу как источнику добра столкнулось с неразрешимой теодицеей. Если Бог благ и всемогущ, как возможен Освенцим? Если же Он попускает радикальное зло,

то Его благость становится непрозрачной и не может служить публичным обоснованием для морального действия.

Третья опора — утилитаризм, великая попытка Просвещения построить секулярную, эмпирическую, измеримую этику без Бога и метафизики — потерпела крах иного рода. Утилитаристский принцип максимизации удовольствия или счастья выглядел невероятно привлекательно: он обещал превратить мораль в нечто исчислимое, управляемое, поддающееся рациональному администрированию. Однако, как показали сначала внутриутилитаристские дебаты (от Бентама к Миллю и Сиджвику), а затем и внешняя критика, утилитаризм страдает от двух неустранимых дефектов. Первый — проблема обоснования самого принципа: почему я должен стремиться к максимальному счастью наибольшего числа людей? Бентам апеллировал к психологическому гедонизму («человек по природе стремится к удовольствию»), но это, как заметил еще Мур, натуралистическая ошибка: из того, что люди фактически чего-то хотят, не следует, что они должны этого хотеть в качестве морального долга. Милль пытался дать более изощренное доказательство, но, по общему признанию, оно логически рассыпалось. Второй, еще более сокрушительный дефект — это моральные последствия последовательного утилитаризма. Если максимизация агрегированного счастья есть высший принцип, то при определенных обстоятельствах она допускает, а то и прямо предписывает принесение в жертву невинного индивида ради блага большинства. Скандальная фигура «полезного палача» или «счастливого раба» стала философским кошмаром утилитаризма: он не мог сформулировать никакого принципиального запрета на инструментализацию человека.

Таким образом, перед поколением Хабермаса открылась удручающая картина: метафизика мертва как публичный аргумент и подозревается в насилии; религия утратила статус универсального законодателя и не может разрешить свою внутреннюю теодицею; утилитаризм не способен ни обосновать себя, ни защитить достоинство отдельного человека. Ситуация усугублялась тем, что в интеллектуальной среде торжествовали либо логический позитивизм, объявивший моральные суждения бессмысленными эмоциональными выкриками (Айер, ранний Карнап), либо экзистенциалистский иррационализм, для которого выбор был делом абсолютно свободного, но логически немощного субъекта. Сартровский человек, «осужденный быть свободным», выбирает, но не может рационально обосновать свой выбор перед другим. Именно в этом вакууме, между бессильным молчанием позитивизма и произволом экзистенциализма, Хабермас формулирует свою задачу, беспрецедентную по амбициозности: найти такое основание нормативности, которое не зависело бы ни от спорных метафизических допущений о бытии, ни от частного религиозного опыта, ни от произвольного решения, принятого в глубине одинокой субъективности. Задача состояла в том, чтобы спасти рациональный универсализм, но сделать это так, как никто до него не пытался, — обнаружив его не в содержании моральных предписаний, а в структуре самого человеческого общения.

### 1.1.2. Коммуникативное действие против стратегического

Совершив диагностику тройного краха классических оснований этики, Хабермас не изобретает новую моральную доктрину, а производит куда более радикальный методологический жест. Он задается вопросом, который до него систематически не ставился: что значит «действовать» в социальном мире — и нет ли в самой структуре социального действия таких слоев, которые всегда уже предполагают нормативную связь с Другим? Ответом становится знаменитое разведение двух типов социального действия, которое ляжет в фундамент всей его зрелой философии, — стратегического и коммуникативного. Это различие не есть просто аналитическая классификация: в нем зашифрована целая теория модерна, его патологий и его незавершенных обещаний.

Стратегическое действие, в терминологии Хабермаса, — это действие, ориентированное на успех. Его базовая структура заимствована из телеологической модели рациональности, которую Хабермас наследует от Вебера и Лукача, но переосмысливает критически: актер имеет определенную цель, оценивает доступные средства, просчитывает последствия и выбирает наиболее эффективный способ достижения желаемого. В этой модели Другой принципиально редуцирован к объекту — он предстает либо как препятствие, которое нужно устранить, либо как инструмент, который следует использовать. Классический пример — экономический обмен в условиях совершенной конкуренции или политическое противостояние по модели Карла Шмитта: здесь нет задачи понять партнера, есть задача его переиграть. Стратегическая рациональность монологична по своей природе: она прекрасно обходится без подлинного согласия, довольствуясь внешней координацией поведения через угрозы, стимулы или манипуляцию. Именно этот тип действия, согласно Хабермасу, стал доминирующим в модерне и породил то, что старая критическая теория называла «инструментальным разумом»: общество начинает понимать себя по аналогии с машиной, в которой люди суть взаимозаменяемые единицы, управляемые безличными системными императивами — деньгами и административной властью.

Однако стратегическое действие не исчерпывает социальной реальности — и это для Хабермаса решающий пункт. Параллельно с ним, а точнее, до него, существует другой модус социальной координации — коммуникативное действие. Здесь акторы ориентированы не на индивидуальный успех, а на достижение взаимопонимания (*Verständigung*). Целью является не победа над собеседником, а совместное определение ситуации, в котором участники согласуют свои планы действий на основе общего признания значимости высказанных притязаний. Когда я привожу аргумент в пользу своего мнения, я не пытаюсь каузально воздействовать на вашу психику (как в риторике или рекламе), я апеллирую к вашей способности свободно признать силу лучшего основания. Именно в этом пункте Хабермас вводит свой ключевой тезис, который превращает философию языка в этику: всякий речевой акт, ориентированный на взаимопонимание, неизбежно выдвигает три типа притязаний на значимость — на истинность пропозиционального содержания, на нормативную правильность в свете принятых норм и на правдивость выражения субъективного переживания. Говорящий берет на себя обязательство при необходимости эти притязания обосновать перед любым рациональным собеседником. Коммуникативное действие, таким образом, имплицитно содержит в себе измерение ответственности и подотчетности, которого стратегическое действие не знает.

Самый сильный и часто недооцениваемый аргумент Хабермаса состоит в утверждении первичности коммуникативного действия над стратегическим. На первый взгляд это кажется контринтуитивным: не учит ли нас повседневный опыт и политический реализм, что стратегия

правит миром? Хабермас отвечает на это парадоксальным доводом: стратегическое действие паразитирует на коммуникативном. Чтобы успешно обмануть, манипулятор должен создать видимость искренней речи, апеллирующей к доводам; он должен симулировать ориентацию на взаимопонимание, потому что иначе его действие просто не будет понято как речевой акт. Лжец, нарушающий притязание на правдивость, может добиться успеха только в том случае, если его слушатель по умолчанию ожидает от него правдивости. Классический пример: человек, дающий ложное обещание, вынужден использовать форму «я обещаю», которая по определению ориентирована на доверие и признание нормативной силы данного слова; если бы сама институция обещания не существовала в качестве общего фона взаимопонимания, его ложь просто не сработала бы как стратегический ход. Точно так же тот, кто использует приказ или угрозу для координации поведения, уже предполагает, что адресат понимает смысл приказа и его нормативный контекст — а это понимание само не может быть создано стратегически, оно уже укоренено в разделяемом языке и жизненном мире. Язык как таковой, утверждает Хабермас, имеет встроенный телос — *telos* взаимопонимания, ибо язык, который использовался бы исключительно для манипуляции и никогда для понимания, просто перестал бы быть языком: никто не стал бы его слушать.

Именно в этой первичности коммуникативного действия коренится возможность этики, которую Хабермас ищет после крушения метафизики. Если бы социальная жизнь исчерпывалась стратегическими интеракциями, то единственной «этикой» была бы гоббсовская логика договора, заключенного из страха и расторгаемого при первой возможности. Моральные нормы были бы лишь эвфемизмом для баланса сил. Но поскольку даже самый циничный стратег вынужден вступать в коммуникацию, чтобы скоординировать свои действия с другими, он всегда уже имплицитно признает нормативную структуру языка — а значит, и возможность быть спрошенным: «На каком основании ты считаешь свое действие допустимым?» И когда этот вопрос задан всерьез, а не как риторический жест, стратегическая игра прерывается, и участники переходят в модус дискурса — то есть рефлексивной коммуникации о самих нормах. В этом переходе от наивной коммуникации к дискурсу, который требует обоснования спорных притязаний, Хабермас и обнаруживает искомый нормативный источник, не зависящий ни от метафизики, ни от религии, ни от утилитаристского калькулятора: им оказывается сама грамматика общения, которую никто из говорящих не может отвергнуть, не впадая в перформативное противоречие. Этическое, таким образом, не привносится в язык извне, а извлекается из него реконструктивно — как условие его возможности.

### 1.1.3. Идеальная речевая ситуация: контрфактическое допущение

Обнаружив, что в самой структуре коммуникативного действия имплицитно заложена нормативная ориентация на взаимопонимание, Хабермас делает следующий решающий шаг. Он задается вопросом: при каких условиях аргументативный обмен мог бы привести к рационально мотивированному, а не вынужденному согласию? Ответом становится конструкт, который часто называют ядром всей хабермасовской этики, — понятие «идеальной речевой ситуации» (*ideale Sprechsituation*). Сразу необходимо зафиксировать критически важный момент, непонимание которого породило массу карикатурных прочтений: идеальная речевая ситуация не является ни эмпирическим описанием какой-либо существовавшей коммуникации, ни утопическим проектом будущего общества, ни тем более нормативным идеалом, который Хабермас кому-либо навязывает. Это контрфактическое допущение — неизбежная, логически необходимая предпосылка, которую всякий участник серьезной аргументации всегда уже принял, просто вступив в разговор с намерением убедить, а не подавить.

Логика здесь такова. Когда я вступаю в аргументацию, я принимаю на себя обязательство обосновать свое утверждение перед лицом возможных возражений. Но это обязательство было бы бессмысленным, если бы я одновременно допускал, что некоторые возражения будут подавлены не силой аргументов, а иерархией, страхом, идеологической слепотой или неравенством в доступе к речи. Сам акт аргументирования прагматически предполагает, что единственной допустимой силой в пространстве дискурса является сила лучшего основания — «ненасильственное принуждение» (*zwangloser Zwang*) более убедительного аргумента. Идеальная речевая ситуация — это просто экспликация тех условий, которые должны были бы выполняться, чтобы результат аргументации мог считаться действительно обоснованным, а не просто фактически принятым. В этой экспликации Хабермас, опираясь на своего коллегу и оппонента Карла-Отто Апеля, выделяет четыре фундаментальных условия, которые в совокупности определяют структуру коммуникативного равенства.

Первое условие — равенство участия: никто из способных к речи субъектов, имеющих отношение к обсуждаемой теме, не может быть исключен из дискурса. Дискуссия, из которой заранее изгнаны те, чьи интересы она затрагивает, не может произвести норму, претендующую на универсальную значимость. Это условие наносит прямой удар по любым формам патернализма и технократии: эксперт может знать факты лучше неспециалиста, но он не имеет привилегии в определении того, какие нормы должны регулировать общую жизнь.

Второе условие — равенство в выдвижении утверждений и в постановке проблем: все участники должны иметь равные возможности вносить в дискурс любые утверждения, а также подвергать сомнению любое утверждение, выдвинутое другими. Это запрет на догматизм и на защищенные от критики «священные зоны»: ни религиозное откровение, ни партийная директива, ни ссылка на традицию не могут быть изъяты из-под бремени аргументативного обоснования.

Третье условие — равенство в выражении установок, желаний и потребностей: участники должны иметь равные возможности выражать свои субъективные переживания, без чего интерпретация потребностей, лежащих в основе нормативных притязаний, неизбежно окажется искаженной. Это условие Хабермас вводит во многом под влиянием психоаналитической традиции и критики идеологии: систематическое подавление выражения определенных потребностей ведет к формированию «ложного консенсуса», при котором участники не осознают собственных подлинных интересов.

Четвертое условие — отсутствие внешнего и внутреннего принуждения: на участников не должно оказываться никакое давление, кроме давления самого аргумента. Это означает запрет не только на прямое насилие и угрозы, но и на структурные формы принуждения — неравенство в статусе, богатстве, доступе к информации, которые могут незаметно для самих участников деформировать ход дискуссии. Власть, деньги, риторическая манипуляция — всё это должно быть вынесено за скобки, чтобы мог действовать один лишь «своеобразный безнасиловый принудительный характер лучшего аргумента».

Именно этот пункт вызывает наиболее ожесточенную критику со стороны оппонентов Хабермаса — от системной теории Никласа Лумана до генеалогии власти Мишеля Фуко. Скептики указывают, что сама процедура «выбора лучшего аргумента» уже предполагает определенную социализацию, языковую компетенцию и доступ к эпистемическим ресурсам, которые распределены в реальных обществах крайне неравномерно. То, что в одной культурной среде или социальной страте воспринимается как «лучший аргумент», в другой может быть сочтено неубедительным или даже не имеющим смысла — и эта асимметрия, утверждают критики, не снимается простым допущением равенства, а укоренена в самих структурах производства знания и властных отношениях, которые дискурс призван преодолеть. Хабермас осознает эту напряженность и не отмахивается от нее: его ответ, который будет подробно рассмотрен в последующих главах, состоит в том, что идеальная речевая ситуация функционирует не как достижимое состояние, а как критический эталон, позволяющий выявлять искажения реальной коммуникации и требовать их устранения.

Критики Хабермаса часто спрашивали: зачем нужен столь абстрактный и очевидно нерелевантный конструкт? Ответ Хабермаса заключается в том, что нормативная сила идеальной речевой ситуации обнаруживает себя именно в момент ее нарушения. Самое убедительное доказательство ее действенности — это феномен перформативного противоречия. Представим, что некто заявляет: «Никакая рациональная дискуссия невозможна, моральные нормы суть лишь маски воли к власти, и я не признаю никаких идеальных условий речи». Сам этот акт высказывания в качестве аргумента уже опровергает сказанное: выступая с утверждением, которое претендует на истинность, и адресуя его другим в ожидании признания, говорящий прагматически принимает именно те условия, которые он пропозиционально отрицает. Если бы он действительно считал, что дискуссия невозможна, ему следовало бы молчать или применять насилие. Но пока он говорит, чтобы убедить, а не приказать, он всегда уже стоит на почве коммуникативного разума. В этом смысле идеальная речевая ситуация оказывается не просто «идеалом», но тем, что Роберт Брэндом позже назовет «прагматическим трансцендентализмом»: она есть условие возможности осмысленной аргументации как таковой, которое нельзя отрицать, не впадая в противоречие между содержанием речи и актом ее произнесения.

Таким образом, Хабермас получает в свое распоряжение уникальный по своей архитектуре тип нормативного обоснования. Он не выводит моральные нормы из содержательных аксиом о благе или справедливости (как делали Аристотель или Ролз) и не опирается на эмпирические факты о человеческой природе (как Юм или утилитаристы). Вместо этого он реконструирует неустранимые нормативные допущения практики, в которой мы всегда уже участвуем, когда спорим о нормах. «Идеальная речевая ситуация» становится тем трансцендентальным шарниром, который соединяет фактичность реальной, всегда искаженной властью и идеологией коммуникации с контрафактическим идеалом свободного от господства дискурса — идеалом, который одновременно и не существует нигде, и действует везде, где люди всерьез пытаются договориться.

### 1.1.4. Три нормативных притязания речи

Реконструировав идеальную речевую ситуацию как контрфактическое допущение аргументации, Хабермас делает следующий, еще более фундаментальный шаг вглубь языковой материи. Он задается вопросом: что именно мы делаем, когда произносим даже самую простую фразу в установке на взаимопонимание? Ответ, составивший ядро его «универсальной прагматики», гласит: всякий речевой акт, ориентированный на коммуникацию, одновременно выдвигает три типа притязаний на значимость (*Geltungsansprüche*), которые говорящий берет на себя обязательство при необходимости обосновать перед слушателем. Именно в этой тройственной структуре Хабермас обнаруживает искомый нормативный источник — не привнесенный в язык из моральной философии, а имманентный самой практике говорения.

Первое притязание — на истинность (*Wahrheit*) — относится к пропозициональному содержанию высказывания. Когда я говорю «Идет дождь», я не просто произношу звуки и не только выражаю свое психологическое состояние; я утверждаю, что положение дел «идет дождь» имеет место в объективном мире. Я беру на себя обязательство перед слушателем в том, что это утверждение соответствует реальности, и принимаю на себя бремя его обоснования: если вы выглянете в окно и увидите солнце, я должен буду либо признать свою ошибку, либо объяснить, почему видимость обманчива. Истинность не есть свойство предложения самого по себе — она есть притязание, выдвигаемое в коммуникации и подлежащее intersубъективной проверке. Уже здесь видна нормативная структура: утверждать нечто как истинное означает признавать право другого потребовать доказательств.

Второе притязание — на правильность (*Richtigkeit*) — относится к нормативному контексту речевого акта, к его соответствию принятым в данном сообществе нормам взаимодействия. Когда профессор обращается к студенту с просьбой «Принесите, пожалуйста, книгу», он выдвигает притязание на то, что эта просьба нормативно уместна в данных обстоятельствах — что его социальная роль позволяет ему обратиться с такой просьбой, что она не является унижительной или вторгающейся в частную сферу. Притязание на правильность, таким образом, отсылает к социальному миру — разделяемому участниками нормативному порядку, который регулирует их взаимные ожидания и обязанности. Однако — и это решающий пункт для всей хабермасовской архитектуры — правильность не редуцируется к простому соответствию фактически существующим конвенциям. Социальные нормы сами могут быть поставлены под вопрос: когда студент отвечает «Почему вы считаете, что имеете право это требовать?», он оспаривает не истинность высказывания, а его нормативную легитимность. В этот момент коммуникация переходит с уровня наивного обмена репликами на уровень дискурса — рефлексивной аргументации, в которой сама норма, ранее просто предполагавшаяся, становится предметом проверки. Участники теперь должны обосновать, почему данная норма заслуживает признания, апеллируя уже не к фактическому соглашению, а к более фундаментальным принципам, которые сами могли бы быть универсально приняты.

Третье притязание — на правдивость (*Wahrhaftigkeit*) — относится к субъективному миру говорящего, к выражению его действительных интенций, чувств и переживаний. Когда я говорю «Я рад вас видеть», я выдвигая притязание на то, что это высказывание не является симуляцией, что оно аутентично выражает мое внутреннее состояние. В отличие от первых двух притязаний, правдивость не может быть обоснована дискурсивно — в конечном счете единственной гарантией правдивости является последовательность поведения говорящего во времени: если мои последующие действия систематически расходятся с выраженными чувствами, вы обоснованно усомнитесь в моей искренности. Однако это не делает правдивость факультативной: коммуникативное действие, в котором участники систематически лгут

о своих интенциях, разрушает саму возможность взаимопонимания и низводит речь до стратегической манипуляции.

Три притязания соотносятся с тремя мирами, которые Хабермас заимствует из формальной онтологии Карла Поппера и перерабатывает: объективным миром фактов, социальным миром норм и субъективным миром переживаний. Всякий полноценный речевой акт одновременно устанавливает отношение ко всем трем мирам — и это делает коммуникативное действие несводимым ни к одному из них по отдельности. Язык оказывается не просто инструментом описания реальности (как полагал логический позитивизм) и не просто средством выражения эмоций (как считали экспрессивисты), а уникальной средой, в которой факты, нормы и чувства сплетаются в единую ткань интерсубъективного признания.

Наиболее эффективным доказательством нередуцируемости этих притязаний служит анализ прагматических противоречий — тех случаев, когда пропозициональное содержание высказывания вступает в конфликт с прагматическими условиями его произнесения. Классический пример: «Я утверждаю, что идет дождь, но не считаю, что это истинно». Это высказывание не является логическим противоречием в строгом смысле (оно не имеет форму «Р и не-Р»), однако оно прагматически абсурдно: акт утверждения как таковой уже включает в себя притязание на истинность, и отрицать это притязание в содержании утверждения — значит подрывать собственный речевой акт. Аналогичным образом высказывание «Я обещаю тебе прийти, но не считаю себя связанным этим обещанием» не является логически противоречивым, но разрушает сам институт обещания. А фраза «Я признаюсь вам в любви, но на самом деле ничего подобного не чувствую» подрывает притязание на правдивость. Эти примеры показывают, что притязания на значимость не являются конвенциями, которые мы вольны принимать или отвергать по желанию: они представляют собой неустранимые условия самой возможности осмысленной речи, обращенной к другому.

Именно здесь Хабермас делает свой самый сильный и самый оспариваемый вывод: нормативность встроена в саму структуру языка, а не привносится в него извне моральной философией, религией или идеологией. Когда я говорю с другим человеком всерьез, я всегда уже признаю его как субъекта, способного понять мое высказывание, оценить мои основания и ответить мне «да» или «нет». Я признаю в нем, говоря словами Хабермаса, «ответственного субъекта» (*zurechnungsfähiges Subjekt*), перед которым я должен быть готов отчитаться. Эта структура взаимного признания не требует для своего обоснования никакой метафизической инстанции — она реализуется в каждом непринужденном разговоре. Тройная структура притязаний на значимость оказывается тем минимальным, но неустранимым нормативным каркасом, на котором Хабермас возводит свою дискурсивную этику: моральные нормы суть те, которые могли бы получить рационально мотивированное одобрение всех, кого они касаются, в дискурсе, где все три притязания могут быть выдвинуты и оспорены свободно. Так грамматика общения раскрывается как грамматика морали.

### 1.1.5. Универсальная прагматика против релятивизма и догматизма

Выстроив здание универсальной прагматики с ее тремя притязаниями на значимость и идеальной речевой ситуацией, Хабермас получает в руки оружие для сражения на два фронта — против двух главных философских искушений эпохи, которые, при всей их видимой противоположности, одинаково подрывают саму возможность рациональной этики. Это релятивизм и догматизм. Против каждого из них Хабермас выставляет аргумент, основанный не на содержательных посылках, которые оппонент мог бы отвергнуть, а на прагматических условиях самой речи, которые оппонент не может не принять, пока он вообще продолжает спорить.

Начнем с релятивизма — позиции, согласно которой моральные нормы и ценности суть исключительно продукты локальных культур, исторических эпох или индивидуальных предпочтений, и никакое универсальное обоснование морали невозможно. Релятивист, как правило, выдвигает тезис: «Все моральные нормы культурно и исторически относительно». Хабермас не спорит с эмпирическим наблюдением о многообразии моральных кодексов — он и сам его признает. Его контраргумент направлен на прагматический статус самого этого высказывания. Когда релятивист утверждает, что «все нормы относительно», он выдвигает это утверждение как истинное — то есть он притязает на универсальную значимость своего тезиса для всех рациональных субъектов, независимо от их культурной принадлежности. Он не говорит: «В моей культуре считается, что все нормы относительно, но вы можете с этим не соглашаться». Если бы он так выразился, его тезис потерял бы всякую полемическую силу и превратился бы в автобиографическую констатацию. Но релятивист хочет убедить — он обращается к универсальному разуму собеседника, требуя признания истинности своего утверждения. В этом пункте он впадает в перформативное противоречие: пропозициональное содержание его речи («универсальной значимости не существует») отрицает то, что прагматически предполагает сам акт ее произнесения («я выдвигаю универсально значимое утверждение»). Это противоречие не является формально-логическим, но оно столь же фатально: релятивист, подобно барону Мюнхгаузену, пытается вытащить себя из болота за волосы, одновременно отрицая, что у него есть точка опоры. Последовательный релятивист должен был бы молчать — или, по крайней мере, не аргументировать, а просто каузально воздействовать на поведение других, что и будет честным переходом к стратегическому действию. Но пока он говорит, чтобы быть понятым и признанным правым, он всегда уже стоит на почве универсальной прагматики.

Второй оппонент Хабермаса — догматик, утверждающий, что моральная истина ему уже известна и не подлежит обсуждению, будь то из откровения, метафизического усмотрения сущностей или идеологического авторитета. Против догматика Хабермас разворачивает аргумент, симметричный первому, но действующий с другой стороны. Когда догматик выдвигает утверждение «Это есть безусловное благо, и я не обязан приводить дальнейшие основания», он также попадает в прагматическую ловушку. Само обращение к другому с требованием признания уже помещает его утверждение в пространство дискурса. Если собеседник спрашивает «Почему я должен это признать?», а догматик отвечает «Потому что это так, и точка», он совершает не обоснование, а обрыв коммуникации. Такой обрыв, строго говоря, возможен — но он означает выход из коммуникативного действия в стратегическое. Утверждение «Ты должен принять X, и я не буду объяснять почему» функционально эквивалентно приказу, подкрепленному угрозой или властным ресурсом. Догматик, отказывающийся от обоснования, тем самым отказывается и от притязания на рациональное признание — он более не обращается к свободе другого, а пытается его принудить. Этим он не опровергает хабермасовскую теорию, а просто покидает ее предметное поле: он перестает быть участником дискурса и ста-

новится стратегическим актором. Но пока он настаивает, что его утверждение должно быть принято не из страха, а потому что оно истинно или правильно, он обязан предъявить основания, доступные другому.

Таким образом, Хабермас очерчивает пространство «третьего пути» между Сциллой релятивизма и Харибдой догматизма — и этот путь является прямым следствием его универсальной прагматики. Этика не релятивна: она укоренена в универсальных структурах коммуникации, которые всякий говорящий субъект, независимо от культуры и эпохи, не может не предполагать, вступая в серьезную аргументацию. Притязания на истинность, правильность и правдивость, а также идеальная речевая ситуация как их горизонт — это не локальные изобретения западного модерна, а трансцендентальные условия возможности осмысленной речи как таковой. Но в то же время эта этика не догматична: универсальные структуры коммуникации определяют лишь процедуру, а не содержание моральных норм. Содержание должно вырабатываться в реальных, исторически конкретных дискурсах, где участники предъявляют свои потребности, интерпретируют их в свете доступных знаний и коллективно определяют, какие нормы могут получить универсальное признание. Хабермасовская этика, таким образом, является процедурной, а не субстанциальной: она не говорит людям, что именно они должны считать справедливым, но говорит им, при каких условиях их решение может претендовать на справедливость.

В этом пункте становится окончательно ясным масштаб хабермасовского предприятия. Он не предлагает еще одну моральную доктрину в ряду других — деонтологию наряду с утилитаризмом или этикой добродетели. Он предлагает метаэтическое обоснование самой возможности рационального спора о морали после крушения метафизики. Универсальная прагматика отвечает на тройной крах оснований этики, описанный в начале этой главы, не тем, что восстанавливает одно из рухнувших оснований, а тем, что обнаруживает фундамент там, где его никто не искал — не в содержании мышления, а в акте речи, обращенной к другому. Этот фундамент достаточно прочен, чтобы противостоять релятивистской эрозии, но достаточно гибок, чтобы не превратиться в новый догматический диктат. Таков замысел, который Хабермас развернет в конкретных областях — от политики до биоэтики — и который последующие главы нашего раздела подвергнут критической проверке.

### 1.1.6. От прагматики к этике дискурса: принцип D и принцип U

Дойдя до этого пункта, мы можем видеть, как вся предшествующая архитектура хабермасовской универсальной прагматики — различение коммуникативного и стратегического действия, идеальная речевая ситуация, три притязания на значимость — естественно требует перехода от дескриптивной теории языка к нормативной теории морали. Если в каждом серьезном речевом акте мы всегда уже признаем другого как субъекта, способного сказать «да» или «нет» нашим притязаниям, то из этого следует нечто крайне важное для этики: нормы, регулирующие нашу совместную жизнь, не могут быть легитимно установлены никем в одиночку. Они требуют дискурса — реальной, фактической аргументации между теми, кого эти нормы затрагивают. Этот переход Хабермас оформляет в двух принципах, которые являются кульминацией его этической теории и одновременно тем пунктом, где его мысль наиболее явно отталкивается от кантовского наследия, трансформируя его.

Первый из них — принцип дискурса, или принцип D, — гласит: «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 того, что эта норма имеет силу». Формулировка намеренно осторожна: «достигают или могли бы достичь» — она учитывает, что реальные дискурсы всегда ограничены во времени, информации и составе участников, но при этом ориентированы на контрфактический идеал полного и свободного согласия. Принцип D не говорит нам, какие именно нормы справедливы, — он устанавливает процедурное условие, без которого никакая норма не может считаться легитимной. Легитимность здесь принципиально отвязана от традиции, харизмы, божественной воли или экспертного знания и перепривязана к единственному источнику — рационально мотивированному согласию тех, кто будет жить по этим нормам.

Второй принцип — принцип универсализации, или принцип U, — выступает как мостик между процедурой дискурса и содержательным моральным аргументом. Его классическая формулировка такова: «Норма действительна тогда и только тогда, когда прямые и побочные последствия, которые ее всеобщее соблюдение предположительно будет иметь для удовлетворения интересов каждого отдельного индивида, могут быть свободно приняты всеми затронутыми». Если принцип D дает процедурный ответ — кто и в каком модусе должен достигать согласия, — то принцип U дает логический критерий: что именно должно быть согласовано, а именно — приемлемость последствий всеобщего соблюдения нормы для каждого. Принцип U, таким образом, вводит содержательный критерий для проверки норм в дискурсе: норма не просто должна быть согласована — она должна выдержать тест на совместимость с интересами каждого. Это не утилитаристский расчет агрегированного счастья, где страдание меньшинства может быть компенсировано благом большинства. Напротив, принцип U требует, чтобы последствия всеобщего соблюдения нормы были приемлемы для каждого в отдельности — это строго универсалистский, а не агрегативный критерий, наследующий кантовскому запрету на использование человека только как средства. Однако, в отличие от Канта, Хабермас не считает, что эту проверку может осуществить одинокий мыслитель в тиши кабинета.

Здесь проходит самый глубокий водораздел между дискурсивной этикой Хабермаса и моральной философией Канта — и здесь же Хабермас отвечает на упрек в абстрактном формализме, который часто адресуют им обоим. Кантовский категорический императив в его первой формулировке («Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом») апеллирует к мыслительному эксперименту, который субъект проводит монологически: я спрашиваю себя, могу ли я

непротиворечиво помыслить максимум своего поступка как всеобщий закон. Этого, полагает Хабермас, недостаточно — и притом недостаточно по двум причинам. Во-первых, монологическая проверка нечувствительна к реальному многообразию интересов и перспектив: я могу искренне полагать, что моя максима универсализуема, но это суждение неизбежно ограничено моим горизонтом. Во-вторых, и это еще важнее, кантовская модель не учитывает, что моральные нормы по самому своему смыслу адресованы множеству субъектов и должны быть ими совместно приняты: моральная норма, навязанная даже из наилучших побуждений, перестает быть моральной и становится патерналистским предписанием. Хабермас поэтому настаивает: проверка норм на универсализуемость требует реального диалога, в котором каждый затронутый имеет возможность предъявить свои интересы и оспорить предложенную интерпретацию. Мораль из монологической становится диалогической, из трансцендентального монолога — intersubjectивным дискурсом. Это не отмена Канта, а его де-трансцендентализация и помещение в социальное пространство.

Завершая этот параграф, мы можем зафиксировать главный итог хабермасовского предприятия в области оснований этики. После тройного краха метафизического, религиозного и утилитаристского обоснований морали Хабермас не пытается восстановить ни одно из них и не изобретает четвертое. Вместо этого он показывает, что этика не выводится из какого-либо внешнего по отношению к языку источника — будь то мир идей, божественный закон или калькуляция удовольствий. Этика всегда уже встроена в саму языковую практику как ее неустранимое измерение. Каждый раз, когда мы говорим друг с другом всерьез, без намерения обмануть или манипулировать, мы уже практикуем признание другого как равного морального субъекта, перед которым нужно держать ответ. Принципы D и U лишь эксплицируют то, что имплицитно всегда уже действует в коммуникации: требование, чтобы нормы, управляющие общей жизнью, могли быть оправданы перед каждым, кого они касаются.

Однако за этой элегантной конструкцией скрывается фундаментальный вопрос, который станет центральным нервом последующих глав. Хабермас убедительно показывает, что тот, кто вступает в аргументацию, уже связан нормативными предпосылками дискурса. Но что мотивирует самого субъекта — реального, живого человека, погруженного в конкурентную борьбу и неравенство, — вообще вступать в эту аргументацию, если ему выгоднее действовать стратегически? Почему сильный и успешный, чьи интересы прекрасно обслуживаются существующим порядком, должен предпочесть процедуру дискурса прямому отстаиванию своих позиций с помощью власти или денег? Ответ на этот вопрос потребует от Франкфуртской школы выхода за пределы чистой лингвистики — к антропологии признания, которую развернет Аксель Хоннет, и к политике оправдания, которую сформулирует Райнер Форст. Именно там, в мотивационной структуре субъекта, а не в формальной прагматике речи, будет найден недостающий элемент, превращающий дискурсивную этику из нормативного идеала в действенную силу социальной жизни.

## **1.2. Постсекулярное общество: диалектика веры и разума**

### **1.2.1. От секуляризации к постсекулярному: смена парадигмы**

Если универсальная прагматика образует теоретический фундамент хабермасовской этики, то концепция постсекулярного общества становится ее первой и, пожалуй, самой дерзкой практической проекцией. Здесь абстрактный принцип дискурса сталкивается с реальностью, которую господствующая социальная теория долгое время считала исчезающей, — с реальностью религиозной веры, не только не уходящей с исторической сцены, но возвращающейся на нее в самых неожиданных и подчас политически взрывных формах. Чтобы оценить масштаб хабермасовского поворота, необходимо сначала реконструировать ту парадигму, которую он пересматривает.

Классическая теория секуляризации, восходящая к Веберу и получившая наиболее развернутое выражение в послевоенной социологии религии — у Брайана Уилсона, Карела Доббелара и раннего Питера Бергера, — исходила из простой и могущественной логики: модернизация означает секуляризацию. По мере того как общества индустриализируются, урбанизируются и рационализируются, религия неизбежно утрачивает свое влияние — сначала в публичной сфере (дифференциация), затем в индивидуальном сознании (приватизация) и, наконец, в самом социальном значении (упадок). Веберовское «расколдовывание мира» мыслилось как необратимый процесс: наука объясняет то, что раньше требовало мифа; бюрократическое государство берет на себя функции, некогда выполнявшиеся церковной благотворительностью; моральный плюрализм подрывает монополию религиозных институтов на определение нормы. К середине 1960-х годов эта теория достигла статуса ортодоксии. Питер Бергер в своей знаменитой книге 1968 года «Священная завеса» уверенно предсказывал, что к началу XXI века религиозные сообщества сохранятся лишь в виде крошечных маргинальных анклавов, а публичная роль религии сведется к нулю.

Действительность опровергла эти прогнозы с такой сокрушительной силой, что сам Бергер в 1999 году публично дезавуировал свой ранний тезис, признав его эмпирически несостоятельным. Возвращение религии в публичную сферу стало одним из главных политических фактов рубежа тысячелетий — и это возвращение приняло формы, которые секулярное сознание не могло ни предвидеть, ни игнорировать. Иранская революция 1979 года продемонстрировала, что религия способна не просто сопротивляться модернизации, но и активно формировать ее политическую траекторию, создавая новые формы теократического правления, апеллирующие к современным технологиям и массовой мобилизации. Взрыв политического ислама в последующие десятилетия — от «Братьев-мусульман» в Египте до режима талибов в Афганистане — показал, что религиозная мобилизация способна конкурировать с секулярными идеологиями за контроль над государством. Христианский фундаментализм в Соединенных Штатах, ставший влиятельной политической силой с 1980-х годов, опроверг представление о том, что развитая демократия и религиозный традиционализм несовместимы. Наконец, террористические акты 11 сентября 2001 года, совершенные от имени религиозной идеологии, с беспощадной наглядностью показали, что религия не просто «вернулась» — она вернулась как геополитическая сила первого порядка.

К этим макрополитическим событиям добавились и многочисленные локальные конфликты, обнаружившие, что религия остается мощным маркером идентичности даже в самых секуляризованных обществах Европы. Споры о хиджабе и буркини во Франции, карикатурный скандал вокруг датского журнала *Jyllands-Posten*, дебаты о распятиях в школьных классах Баварии, столкновения вокруг строительства мечетей в Швейцарии и Германии — все эти

эпизоды свидетельствовали об одном: религия не стала частным делом, она продолжает требовать публичной видимости и публичного признания, вступая в острый конфликт с секулярным этосом европейских институтов.

Именно в этом контексте — через несколько недель после атаки на Всемирный торговый центр — Хабермас произносит свою знаменитую речь при вручении Премии мира немецких книготорговцев 14 октября 2001 года, озаглавленную «Вера и знание». В ней он впервые публично вводит термин «постсекулярное общество», который с тех пор станет одним из центральных концептов его поздней философии и вызовет бурные дебаты далеко за пределами академической среды. Важно сразу прояснить концептуальный статус этого понятия. «Постсекулярное» — это не нормативный идеал, к которому следует стремиться, и не регрессивная утопия, зовущая вспять от достижений Просвещения. Это диагностическое понятие, описывающее изменившуюся эпистемологическую ситуацию модерна: секулярное сознание вынуждено признать, что его прежние ожидания относительно скорого исчезновения религии были эмпирически ошибочны и что религиозные сообщества остаются современниками, чье присутствие в публичной сфере требует теоретического осмысления, а не высокомерного игнорирования. Именно принцип дискурса (D), изложенный в предыдущей главе, требует этого: коль скоро религиозные граждане затронуты нормами публичной жизни, их голоса не могут быть вытеснены из пространства аргументации под предлогом их «несовременности». Вопрос лишь в том, на каком языке они могут быть услышаны.

Постсекулярное общество в понимании Хабермаса означает нечто гораздо более тонкое и философски продуктивное, чем простая констатация возвращения религии: это такая стадия рефлексивного развития модерна, на которой секулярное сознание отказывается от своего прежнего высокомерия и признает три взаимосвязанных факта. Во-первых, религия не исчезла и в обозримом будущем не исчезнет — она представляет собой устойчивый современный феномен, а не пережиток прошлого, обреченный на вымирание. Во-вторых, религиозные традиции содержат семантические потенциалы — интуиции о достоинстве, солидарности, искуплении и вине, — которые секулярный разум не может ни адекватно перевести в свой язык, ни просто отбросить без потери. В-третьих, сосуществование религиозных и секулярных граждан в демократическом правовом государстве требует не одностороннего приспособления верующих к секулярной норме, а взаимного когнитивного усилия — того, что Хабермас назовет «взаимным обучающим процессом». Постсекулярное общество, таким образом, есть не отрицание секуляризации, а ее рефлексивное углубление: секулярный разум, осознав собственные границы, вступает в диалог с религией не как с противником, подлежащим преодолению, а как с собеседником, способным артикулировать нормативные интуиции, ускользающие от чисто процедурного языка. Этот диалог и его условия станут предметом следующих подпараграфов.

### 1.2.2. Двойной процесс обучения: чему секулярный разум учится у религии

Констатировав наступление постсекулярной эпохи как диагностический факт, Хабермас делает следующий шаг, который отличает его позицию как от воинствующего секуляризма, так и от консервативной апологетики веры. Он формулирует тезис о «комплементарном процессе обучения» (*komplementärer Lernprozess*) — двустороннем движении, в котором секулярный разум и религиозное сознание не просто терпят друг друга, но способны чему-то научиться друг у друга, не отказываясь от собственных оснований. Первая и наиболее провокативная сторона этого процесса — признание того, что секулярному разуму есть чему учиться у религии. Этот тезис Хабермас разворачивает в трех взаимосвязанных аргументах, каждый из которых заслуживает отдельного рассмотрения.

Первый аргумент — о «семантическом потенциале» религии — является центральным для всей постсекулярной концепции. Хабермас, наследующий гегелевской и левогегельянской традиции «снятия» религиозного содержания в философском понятии, утверждает, что великие мировые религии, и прежде всего иудео-христианская традиция, накопили за тысячелетия своего развития уникальный нормативный словарь, который секулярный разум до сих пор не смог полностью перевести на свой процедурный язык — и, возможно, не сможет перевести никогда без смысловых потерь. Речь идет не о догматических положениях веры, а о тех экзистенциальных и моральных интуициях, которые были впервые артикулированы именно в религиозном контексте. Среди них Хабермас особо выделяет три. Первая — представление о безусловной солидарности: иудео-христианская заповедь любви к ближнему, особенно в ее универалистском прочтении (притча о добром самаритянине, Нагорная проповедь), содержит импульс заботы о Другом, который не выводится из рационального расчета взаимных выгод и не ограничен кругом «своих». Вторая — нетранслируемое содержание вины и прощения: секулярное право знает категории преступления, наказания и реабилитации, но экзистенциальное измерение необратимости совершенного зла и возможность морального обновления через прощение, не сводимого к юридической амнистии, были концептуализированы именно в религиозном языке покаяния и искупления. Третья — образ «неповрежденной интересубъективности»: религиозные нарративы о рае, Царстве Божием или мессианском примирении хранят в себе утопический горизонт совершенного общения, свободного от искажений и насилия, — горизонт, который, по Хабермасу, имплицитно направляет и секулярные проекты эмансипации, даже когда они этого не осознают. Все три интуиции, по Хабермасу, не являются «собственностью» религии в том смысле, что разум принципиально не способен их сформулировать; но исторически они были артикулированы именно в религиозном языке, и задача постсекулярного разума — признать этот генеалогический долг и попытаться реконструировать их содержание без метафизических гарантий, сохранив их нормативную силу в секулярном контексте.

Второй аргумент — о «генеалогии разума» — обращен к историческому самосознанию секулярной мысли. Хабермас, опираясь на исследования Йохана Баптиста Метца, Ганса Йонаса и традицию политической теологии, напоминает, что ключевые нормативные понятия, которыми оперирует современный универсализм, имеют иудео-христианские корни. Идея бесконечной ценности каждого отдельного человека, из которой выросла концепция прав человека, не является изобретением Просвещения *ex nihilo* — она восходит к теологическому представлению о том, что человек создан по образу и подобию Божию. Универалистское требование равенства всех перед законом, принципиально отвергающее различие между эллином и варваром, иудеем и язычником, было впервые сформулировано апостолом Павлом, а

не французскими энциклопедистами. Даже сама структура аргументации, в которой говорящий притязает на значимость своего высказывания для всех разумных существ, может быть прочитана как секуляризованная версия пророческого обращения к универсальной аудитории. Хабермас далек от того, чтобы делать из этого вывод о превосходстве религии над разумом: его тезис состоит в том, что секулярный разум, забывающий о собственных генеалогических корнях, рискует утратить понимание того, откуда берутся и на чем держатся его собственные нормативные интуиции. «Разум, — пишет Хабермас, — который рефлексивно осознает свой религиозный генезис, лучше понимает собственные основания, чем разум, который их высокомерно игнорирует».

Третий аргумент — о «мотивационном дефиците» секулярной этики — является, пожалуй, наиболее экзистенциально острым и философски уязвимым. Хабермас признает, что дискурсивная этика сталкивается с проблемой, которую можно назвать проблемой моральной мотивации. Принципы D и U, реконструированные в предыдущей главе, убедительно показывают, что рациональный субъект, вступивший в аргументацию, не может не признать определенные нормы обязывающими. Но они не отвечают на вопрос: почему субъект вообще должен вступать в аргументацию, а не действовать стратегически, особенно если стратегическое действие сулит ему явные преимущества? Рациональная убедительность морального аргумента, говорит Хабермас, не всегда обладает достаточной силой, чтобы преодолеть эгоистический интерес, слабость воли или экзистенциальное отчаяние. Религия исторически предоставляла именно то, чего недостает секулярной этике: она встраивала моральные требования в контекст ритуальных практик, эмоционально заряженных нарративов и общинной солидарности, которые делали добродетельную жизнь не просто правильным, но и привлекательным, экзистенциально насыщенным выбором. Секулярный разум, лишившись этих ресурсов, оказывается в парадоксальной ситуации: он может рационально обосновать мораль, но не может гарантировать, что кто-то захочет ей следовать. Религиозные общины, практикующие солидарность не как абстрактный принцип, а как повседневный ритуал, напоминают секулярному миру о том измерении моральной жизни, которое чистая теория справедливости склонна упускать из виду.

Эти три аргумента не следует понимать как уступку религиозному фундаментализму или как скрытую апологию веры со стороны позднего Хабермаса. Философ остается непоколебимо секулярным мыслителем, убежденным в том, что в публичной сфере решающее слово должно принадлежать рационально обоснованным аргументам, доступным всем гражданам независимо от их конфессиональной принадлежности. Его тезис тоньше: секулярный разум, отказывающийся от диалога с религией и не признающий собственных границ, рискует впасть в два симметричных заблуждения — либо в плоский сциентизм, игнорирующий экзистенциальное измерение человеческой жизни, либо в моральный ригоризм, который, будучи рационально безупречным, оказывается экзистенциально бессильным. Учение у религии для Хабермаса означает не заимствование догматов, а рефлексивное осознание тех смысловых ресурсов, которые разум должен уметь переводить на свой язык, если он не хочет остаться пустым. Однако это лишь одна сторона комплементарного процесса — оборотной стороной, которую мы рассмотрим далее, является то, чему религия, в свою очередь, должна учиться у секулярного разума.

### 1.2.3. Двойной процесс обучения: требования к религиозным гражданам

Признав, что секулярный разум может и должен учиться у религии, Хабермас немедленно уравнивает этот тезис его симметричным дополнением. Комплементарный процесс обучения не может быть односторонним: если секулярное сознание отказывается от высокомерия, то и религиозное сознание должно пойти навстречу, приняв определенные когнитивные обязательства, без которых совместное существование в плюралистической демократии остается лишь *modus vivendi* — шатким перемирием, а не подлинной кооперацией. Хабермас формулирует три встречных требования к религиозным гражданам, которые, взятые вместе, очерчивают контуры постсекулярной гражданской ответственности.

Первое требование — признание необратимости плюрализма и отказ от монополии на истину в публичной сфере. Религиозные граждане постсекулярного общества должны принять как факт, что они живут не в гомогенном сообществе единоверцев, а в обществе, где сосуществуют множество конкурирующих мировоззрений — как религиозных, так и секулярных. Это означает не отказ от собственных притязаний на истину (вера по определению не может считать себя «одной из многих точек зрения» — верующий убежден, что его вера истинна, а не просто «предпочтительна»), но отказ от стремления законодательно закрепить эту истину в качестве обязательной для всех. Хабермас не требует от верующего сомневаться в истинности своей веры; он требует лишь эпистемологической сдержанности (*Zurückhaltung*) в публичном применении этой веры, аналогичной той, которую секулярный гражданин проявляет в отношении своего натурализма. Религиозная община, участвующая в демократическом процессе, должна согласиться с тем, что ее доктринальные положения не могут быть напрямую инкорпорированы в светское законодательство без процедуры публичного обоснования, апеллирующего к основаниям, доступным и неверующим гражданам. Это требование, подчеркивает Хабермас, не является дискриминационным по отношению к религии — оно симметрично тому, что требуется от секулярных граждан, которые также не могут навязывать свой натурализм в качестве государственной идеологии.

Второе требование — признание авторитета науки в эмпирических вопросах. Постсекулярное общество предполагает, что религиозные граждане признают компетенцию секулярного научного знания в тех областях, где оно обладает проверенными методами и подтвержденными результатами. Это не означает принятия сциентистской онтологии, отрицающей всякую реальность за пределами эмпирически верифицируемого; Хабермас настаивает на различении методологического натурализма науки (который обязателен для всех) и метафизического натурализма как мировоззрения (который является лишь одной из позиций наряду с религиозными). Однако в вопросах, касающихся, скажем, возраста Земли, эволюционного происхождения видов или эффективности медицинских процедур, религиозные граждане должны признать приоритет научного знания при формировании публичной политики — не потому, что наука дает «абсолютную истину», а потому, что она обеспечивает процедурную надежность в вопросах эмпирической проверки, без которой невозможно совместное решение технических, медицинских и экологических проблем. Школьная программа по биологии не может быть предметом переговоров с креационистами не в силу «священного» статуса науки, а в силу ее функциональной незаменимости как единственной формы знания, способной обеспечивать предсказуемый и проверяемый контроль над эмпирической реальностью.

Третье требование — наиболее сложное и философски нагруженное — касается «перевода» религиозных аргументов на общедоступный язык. Здесь Хабермас проводит тонкое институциональное различие, которое часто упускают из виду его критики. Он разграничивает

неформальную публичную сферу — пространство гражданского общества, медиа, публичных дискуссий, социальных движений — и институциональное ядро политической системы: парламенты, суды, административные органы, принимающие обязывающие решения. В неформальной публичной сфере религиозные граждане имеют полное право выражать свои убеждения на языке своей традиции, не подвергая их секулярной цензуре. Более того, Хабермас настаивает, что именно здесь, в свободном потоке коммуникации, может происходить то самое обнаружение семантических потенциалов религии, о котором шла речь выше: религиозные аргументы могут вносить в публичную дискуссию моральные интуиции, которые секулярный разум еще не успел освоить. Однако когда дело доходит до институционального принятия решений, обязывающих всех граждан, религиозные аргументы должны пройти через фильтр перевода на секулярный, общедоступный язык. Это не означает, что верующие должны полностью отказаться от своих предельных оснований и стать «крипто-секулярными» субъектами в стенах парламента. Это означает лишь, что предлагаемая норма должна быть обоснована таким образом, чтобы и неверующий гражданин мог понять, принять или отклонить ее, не принимая при этом на веру конфессиональных предпосылок.

Важно подчеркнуть, что «бремя перевода», по Хабермасу, не является односторонним. Секулярные граждане обязаны не отвергать религиозные аргументы а priori как «иррациональные», но прилагать усилия к тому, чтобы расслышать в них возможное рациональное содержание и помочь этому переводу состояться. Постсекулярное общество институционализирует не приватизацию религии, а ее кооперативное включение в демократический процесс: религиозные голоса звучат в полную силу в публичной сфере, но при входе в законодательное собрание они проходят через процедуру взаимного перевода, в которой участвуют и верующие, и секулярные граждане. Именно эта двусторонняя асимметрия — свобода выражения в публичной сфере и требование перевода в институциональном ядре — составляет, по Хабермасу, институциональный дизайн постсекулярной демократии, позволяющий ей избежать как фундаменталистской теократии, так и репрессивного секуляризма. Так концепция постсекулярного общества оказывается прямым приложением принципа дискурса (D): коль скоро религиозные граждане являются адресатами законов, они не могут быть исключены из процесса их обоснования, но в силу того же принципа они не могут навязывать основания, недоступные другим участникам дискурса. Этот симметричный баланс прав и обязанностей завершает архитектуру постсекулярного компромисса, переводя этику дискурса из абстрактной теории в конкретный институциональный проект.

### 1.2.4. Критическая оценка: границы постсекулярного проекта

Концепция постсекулярного общества, при всей своей эlegantности и нормативной привлекательности, вызвала мощную волну критики — причем с обеих сторон разлома, который она пытается преодолеть, а также изнутри самой критической теории, где ученики Хабермаса (в первую очередь Аксель Хоннет и Райнер Форст) указали на систематические слепые пятна его подхода. Секулярные мыслители увидели в ней чрезмерную уступку религии, грозящую подорвать автономию разума; религиозные авторы, напротив, заподозрили в ней новую, более изощренную форму секулярного диктата, лишь маскирующего асимметрию власти под видом диалога. Ниже мы реконструируем пять основных линий критики, каждая из которых высвечивает реальные границы постсекулярного проекта и ставит под вопрос его универалистские притязания.

Первое возражение касается фундаментальной асимметрии комплементарного процесса обучения. Критики, среди которых выделяются католический философ Николас Лобковиц, Чарльз Тейлор и Аласдер Макинтайр, указывают, что Хабермас требует от сторон совершенно неравноценных уступок. Секулярный разум, согласно его модели, должен лишь проявить «когнитивную скромность» — признать, что он не всемогущ и что религия может нести в себе неисчерпанные семантические потенциалы. Это, строго говоря, не требует от секулярного гражданина никакой ревизии его базовых убеждений: он остается атеистом или агностиком, просто менее высокомерным. Религиозный же гражданин, напротив, должен согласиться на перевод своих убеждений на чужой для него язык и, более того, признать, что в институциональной сфере решающее слово принадлежит именно этому языку. Секулярный гражданин должен лишь пассивно признать ценность религии; религиозный же гражданин должен активно действовать в соответствии с секулярными правилами, которые он не устанавливал. Это различие между пассивным признанием и активным подчинением делает бремя религиозной стороны несоразмерно тяжелым. Для верующего, чья идентичность неразрывно связана с определенным символическим порядком и авторитетом откровения, такое требование может восприниматься не как приглашение к диалогу, а как структурное принуждение: от него требуют участвовать в игре, правила которой изначально написаны секулярным большинством. Асимметрия усугубляется тем, что именно секулярное государство определяет, какой перевод считать «общедоступным» и удовлетворительным — то есть выступает одновременно и арбитром, и одной из сторон дискуссии.

Второе возражение — проблема переводимости, наиболее остро сформулированная в работах Чарльза Тейлора и Аласдера Макинтайра. Хабермас исходит из оптимистического допущения, что любое нормативное содержание религии может быть в конечном счете переведено на секулярный язык без существенных потерь. Но так ли это? Многие религиозные интуиции сопротивляются переводу именно в силу своей укорененности в конкретной нарративной, литургической и общинной практике. Что значит «перевести» на общедоступный язык евхаристическую солидарность, благодать, благословение или, скажем, исламский принцип таухида как основания моральной ответственности? Более того, религиозное знание часто существует не в форме пропозиций, которые можно переформулировать в аргументы, а в форме нарративов, метафор и ритуалов, которые не транслируются в процедурный язык без утраты своей перформативной силы. Если перевод требует элиминации теологического содержания, то от религии остается лишь бледная моралистическая тень, лишенная именно той экзистенциальной плотности, ради которой Хабермас и обратился к ней в поисках мотивационного ресурса. Если же перевод невозможен без потери смысла, то религиозные граждане оказываются перед

дилеммой: либо молчать о самом важном в публичном пространстве, либо нарушать правила постсекулярной игры. В обоих случаях постсекулярный компромисс рискует оказаться фикцией.

Третье возражение — проблема определения «религии», то есть самого субъекта, которому адресованы постсекулярные требования. Хабермасовская модель имплицитно ориентирована на определенный тип религиозности — либеральный, рефлексивный, готовый к диалогу и внутренне дифференцирующий между ядром веры и ее публичными манифестациями. Это, условно говоря, религия протестантского образца, прошедшая через горнило Просвещения и отказавшаяся от теократических амбиций. Но что делать с религиозными течениями, которые принципиально не принимают саму идею секулярного перевода и диалогической установки? Фундаменталистские, радикальные или традиционалистские формы религиозности — от салафитского ислама до ультраортодоксального иудаизма и радикального кальвинизма — не просто не хотят, но и не могут, исходя из собственных теологических предпосылок, принять хабермасовские условия. Их истина не подлежит переводу, потому что она не является «одной из точек зрения» — она есть абсолютное и необсуждаемое основание. Хабермасовская модель либо исключает такие группы из постсекулярного консенсуса (и тогда он перестает быть универсальным), либо предполагает их трансформацию в либеральном направлении — что, по сути, является требованием предварительной секуляризации, то есть именно того, что постсекулярный проект призван преодолеть. Возникает логический круг: постсекулярный диалог возможен только с теми религиями, которые уже прошли через секуляризацию и приняли ее правила. Для тех же, кто эти правила отвергает, постсекулярное общество предлагает не диалог, а исключение.

Четвертое возражение — проблема секулярного фундаментализма — ставит под вопрос саму диагностику, с которой Хабермас начинает свой постсекулярный поворот. Хабермас критикует «секулярный фундаментализм» — жесткую, воинствующую форму секуляризма, которая отказывает религии в каком-либо рациональном содержании и стремится вытеснить ее из публичной сферы. Но критики, в частности политический философ Джон Ролз (в поздних работах) и социолог Хосе Казанова, задаются вопросом: не является ли эта фигура секулярного фундаменталиста скорее упрощенным конструктом, риторической мишенью, чем реальной политической силой? В современных либеральных демократиях религиозные аргументы и так широко представлены в публичной сфере — от дебатов об абортах и эвтаназии до партий христианско-демократического толка. Реальная проблема, возможно, не в том, что секуляризм агрессивен, а в том, что определенные формы религии сами становятся политически агрессивными и не готовы к той эпистемологической сдержанности, которую предписывает Хабермас. Сосредоточившись на критике секулярного высокомерия, Хабермас рискует недооценить опасность религиозного фундаментализма, для которого его постсекулярные призывы — лишь признак слабости либерального порядка, а не приглашение к диалогу.

Пятое возражение возвращает нас к центральной проблеме, заявленной еще в конце предыдущей главы, — проблеме мотивационного дефицита. Хабермас признает, что секулярная этика страдает от нехватки мотивационных ресурсов, и обращается к религии как к «резервуару смысла», способному восполнить этот дефицит. Но это признание, указывают критики (среди них Райнер Форст и Раймон Гойс), ставит саму дискурсивную этику в зависимое и двусмысленное положение. Если секулярная мораль не способна мотивировать субъектов без подпитки из религиозных источников, то не означает ли это, что она философски несамодостаточна? Не подрывает ли постсекулярный проект саму идею автономной рациональной этики, которую Хабермас отстаивал на протяжении десятилетий? Либо дискурсивная этика способна сама мотивировать субъектов — и тогда ей не нужен религиозный «костыль»; либо она не способна — и тогда постсекулярный поворот есть неявное признание ее фундаментальной несостоятельности. Хабермас, разумеется, не принимает эту дилемму в столь резкой форме:

он настаивает на том, что религия не заменяет секулярную мотивацию, а лишь усиливает и экзистенциально обогащает ее в глазах верующего. Однако, как справедливо указывает Райнер Форст, эта реплика лишь переносит проблему на уровень эпистемологии: если секулярный разум нуждается в легитимации или мотивационном подкреплении извне, то его автономия оказывается неполной — он зависит от ресурсов, которые сам не способен произвести.

Эти пять возражений не отменяют значимости постсекулярного проекта, но очерчивают его границы. Хабермасовская модель наиболее убедительна в качестве нормативного ориентира для либеральных демократий с устоявшимися традициями толерантности и диалога. Она предлагает тонкий и сбалансированный ответ на вызовы религиозного плюрализма — но именно в силу своей тонкости она рискует оказаться неработающей в условиях острого конфликта, когда стороны не разделяют базовых предпосылок диалога. Эта напряженность между универалистским притязанием и практическими условиями его реализации станет одним из сквозных мотивов книги. Если Хабермас показал, *как* должен звучать голос религии в публичной сфере, то Аксель Хоннет в следующем разделе покажет, *почему* этот голос вообще должен быть услышан — через теорию признания, которая объясняет мотивацию к диалогу не из абстрактной процедуры, а из антропологической потребности в видимости. А Райнер Форст, в свою очередь, предложит критерий, позволяющий отличить легитимное религиозное требование от нарциссической обиды, — принцип права на оправдание, который одновременно дополняет и критикует хабермасовскую модель перевода.

### 1.2.5. Постсекулярное как продолжение Просвещения

Подводя итог хабермасовской концепции постсекулярного общества, необходимо устранить одно устойчивое недоразумение, которое сопровождает ее восприятие с момента появления термина в 2001 году. Постсекулярное общество — это не отказ от Просвещения, не его ревизия в пользу религиозного традиционализма и не признак того, что философ под конец жизни решил пойти на уступки религиозной традиции. Напротив, постсекулярность у Хабермаса представляет собой углубление и продолжение просвещенческого проекта — но продолжение рефлексивное, освободившееся от двух симметричных иллюзий, которыми страдал ранний Модерн в своей самоуверенной фазе.

Первая иллюзия — иллюзия секулярного разума о собственной тотальности и самодостаточности. Классическое Просвещение, от Вольтера и Юма до Конта, мыслило отношение между разумом и религией как однонаправленный процесс замещения: разум занимает территорию, ранее принадлежавшую вере, и в перспективе полностью вытесняет ее за ненадобностью. Постсекулярный поворот отказывается от этого нарратива не потому, что разум проиграл, а потому, что он достаточно возмужал, чтобы признать: его собственные нормативные основания — универсализм, равенство, безусловное достоинство личности — не являются самоочевидными аксиомами, извлеченными из чистого мышления. Они имеют генеалогию, и эта генеалогия уходит корнями в религиозные традиции, которые разум некогда рассматривал лишь как объект критики. Зрелый разум не утрачивает своей сущности, осознавая собственную генеалогию; напротив, он обретает способность точнее определять свои границы.

Вторая иллюзия — иллюзия религии о возможности политического господства в условиях плюрализма. Постсекулярное общество требует от религиозных граждан отказа не от веры и не от публичного голоса, но от претензии на то, чтобы их доктринальные истины напрямую определяли законодательство для всех. В этом смысле постсекулярный поворот продолжает ту работу по деполитизации религиозной истины, которая была начата еще ранним либерализмом, но продолжается теперь не через вытеснение религии в приватную сферу, а через ее рефлексивное включение в публичный дискурс на условиях взаимного признания.

Таким образом, если секулярный разум отказывается от претензии на тотальность, а религия — от притязаний на политическое господство, возникает искомая рамка взаимодействия. В этом двойном самоограничении и заключена суть постсекулярного компромисса — не статичного перемирия, а динамического равновесия, требующего от обеих сторон постоянных когнитивных усилий.

Завершить этот параграф уместно той парадоксальной формулой, которую сам Хабермас предложил в одной из своих поздних работ и которая конденсирует всю напряженность его постсекулярной мысли. Секулярный разум, говорит Хабермас, имеет религиозные истоки, но лишен религиозного будущего. Он рождается из секуляризации теологических понятий — но, родившись, обретает автономию, которая необратима. Эта автономия означает не разрыв с прошлым и не забвение корней, а ответственность — постоянную, никогда не завершаемую работу по переводу религиозных содержаний на общедоступный язык, работу, в которой разум одновременно и сохраняет верность своему происхождению, и утверждает свою самостоятельность. Постсекулярность в этом смысле есть не что иное, как зрелая фаза Просвещения — Просвещения, которое научилось видеть свои долги и приняло их как условие собственной зрелости, а не как постыдный рудимент, подлежащий забвению. Именно в этой диалектике памяти и автономии, долга и свободы хабермасовский проект Модерна обретает свое наиболее полное и философски убедительное выражение.

### **1.3. «Будущее человеческой природы»: границы либеральной евгеники**

#### **1.3.1. Философия перед лицом биотехнологической революции**

Концепция постсекулярного общества, рассмотренная в предыдущем параграфе, продемонстрировала, как Хабермас применяет свою дискурсивную этику к проблеме сосуществования веры и разума. Обращение же мыслителя к биоэтике переводит универалистский аргумент в иную, еще более фундаментальную плоскость. Здесь под вопросом оказывается уже не содержание моральных норм и не институциональные условия дискурса, а сама природа субъекта, вступающего в коммуникацию. На рубеже XX и XXI веков биотехнологическая революция перестала быть предметом научной фантастики и вошла в практическую плоскость, поставив философию перед вызовами, которых не могла предвидеть ни одна из классических этических систем.

Исторический контекст этого поворота хорошо известен. В 1990 году стартовал международный проект «Геном человека», результатом которого стала первая карта человеческого генома, опубликованная в 2003 году. Параллельно с этим развивались репродуктивные технологии: преимплантационная генетическая диагностика (ПГД), позволяющая отбирать эмбрионы по генетическим критериям до их имплантации; пренатальное тестирование, дающее родителям информацию о генетических особенностях будущего ребенка; перспективы генной терапии, способной не только корректировать наследственные заболевания, но — потенциально — усиливать когнитивные и физические характеристики. То, что раньше было предметом теоретических спекуляций — от социально-политических проектов Платона по контролю за браками в идеальном государстве до антиутопии Олдоса Хаксли, — перешло из области философских дискуссий в клиническую практику репродуктивной медицины.

Именно этот переход от теоретической возможности к практическому выбору делает биотехнологии вызовом не только для морали, но и для самой архитектуры хабермасовской теории. Почему Хабермас, чья философия десятилетиями занималась абстрактными основаниями коммуникации и демократии, обратился к этой, казалось бы, узкой и специальной теме? Ответ на этот вопрос проливает свет на внутреннюю логику его мысли. Биотехнологии, и в особенности перспектива либеральной евгеники — то есть генетического программирования детей не государством (как в тоталитарных проектах XX века), а родителями на основе индивидуального выбора, — бросили вызов сразу трем фундаментальным столпам хабермасовской философии.

Первый столп — автономия субъекта. Вся дискурсивная этика Хабермаса покоится на предпосылке, что участники коммуникации являются свободными и равными субъектами, формирующими собственную моральную идентичность и способными занять рефлексивную позицию по отношению к нормам, которые регулируют их существование. Но что происходит, если сама биологическая конституция будущего человека становится продуктом выбора других людей? Если родители проектируют геном ребенка, то они принимают необратимое решение о его идентичности — решение, которое сам ребенок никогда не сможет оспорить или пересмотреть, потому что оно предшествует самой его способности к оспариванию. В этой асимметрии Хабермас усматривает угрозу самой возможности автономного существования.

Второй столп — взаимное признание субъектов как равных. Коммуникативный дискурс возможен лишь при условии, что ни одна из сторон не обладает изначальным иерархическим превосходством, а любые статусные различия могут быть оспорены в аргументации. Либеральная евгеника, особенно в условиях рыночного доступа к генетическим технологиям, создает перспективу фундаментального неравенства нового типа — неравенства не социального, кото-

рое может быть скорректировано перераспределительной политикой, а биологического, которое вписано в саму телесную конституцию индивидов. Если одна часть человечества сможет позволить себе генетическое «улучшение» потомства, а другая нет, то возникнет генетический классовый разрыв, перед которым меркнут все известные формы социальной стратификации.

Третий столп — коммуникативная природа человека. В основе хабермасовской антропологии лежит представление о человеке как о существе, формирующем свою идентичность в процессе социализации и коммуникации, в непредсказуемом взаимодействии с другими. Генетическое программирование превращает этот открытый процесс в закрытый: ребенок, чей геном был намеренно модифицирован родителями, вырастает в теле, которое несет на себе отпечаток чужих интенций. Его идентичность оказывается не результатом свободного самоопределения и не слепой случайностью биологического наследования, которую можно принять или попытаться преодолеть, а предзаданной программой, воплощенным замыслом других людей.

Центральный вопрос, который Хабермас ставит в своей книге «Будущее человеческой природы» (2001) — книге, написанной практически одновременно с постсекулярными работами и внутренне с ними связанной, — формулируется с предельной остротой: может ли либеральное общество, основанное на принципах автономии и равенства, разрешить практику генетического программирования детей, не подрывая при этом собственных нормативных оснований? Хабермас отвечает на этот вопрос отрицательно — и его отрицательный ответ тем более весом, что он исходит из уст мыслителя, всю жизнь защищавшего проект Модерна от консервативной критики. Аргументация, которую он разворачивает, детально разбирается в следующих подпараграфах.

### 1.3.2. Отличие либеральной евгеники от тоталитарной

Чтобы оценить остроту хабермасовского аргумента против генетического программирования, необходимо зафиксировать ключевое различие, зачастую ускользающее от внимания критиков, но лежащее в основе всей его биоэтической аргументации. Это различие между двумя историческими и логическими формами евгеники — авторитарной и либеральной. Смешение этих форм ведет к недоразумению, будто Хабермас сражается с призраками прошлого, тогда как на самом деле он атакует куда более современного и философски неуловимого противника.

Авторитарная, или традиционная, евгеника — это форма биополитики, которую британский ученый Фрэнсис Гальтон сформулировал в конце XIX века и которая достигла своей чудовищной кульминации в расовой гигиене нацистской Германии. Ее отличительные черты хорошо известны и составляют своего рода негативный консенсус современной морали: государство выступает главным агентом селекции, определяя, кто достоин размножения, а кто подлежит стерилизации или уничтожению; решения принимаются на основе коллективных критериев «расовой чистоты» или «национального здоровья»; индивид полностью лишен выбора и редуцирован к объекту биополитического администрирования; метод реализации — принуждение вплоть до физического насилия. После Нюрнбергского процесса и разоблачения медицинских преступлений нацизма эта форма евгеники была полностью дискредитирована — настолько, что сам термин «евгеника» надолго стал табуированным в приличном научном и политическом дискурсе.

Однако дискредитация авторитарной евгеники не означает исчезновения евгенического импульса как такового. На смену государственному принуждению пришла иная, гораздо более тонкая форма — либеральная евгеника, закреплённая в современном дискурсе понятием, введенным Николасом Агаром, и развитая такими биоэтиками, как Джон Харрис и Джулиан Савулеску. Ее главные черты прямо противоположны авторитарной модели. Во-первых, агентом решения выступает не государство, а родители, действующие как частные лица в пространстве потребительского выбора. Во-вторых, мотивацией является не абстрактное «благо расы» или «здоровье нации», а забота о конкретном будущем ребенке — желание дать ему наилучшие шансы на здоровую, успешную и счастливую жизнь. В-третьих, вместо государственного принуждения она опирается на свободу родительского выбора в условиях ценностного плюрализма: разные семьи могут программировать различные наборы характеристик, руководствуясь собственными представлениями о благе, тогда как государство лишь гарантирует безопасность процедур и, в идеале, равный доступ к ним.

Именно эта либеральная форма, парадоксальным образом, представляет собой гораздо более коварный философский вызов, чем дискредитированная авторитарная евгеника. Причина в том, что она обращает против критиков их собственное оружие, используя ценности, которые либерализм традиционно защищает. Традиционную евгенику можно отвергнуть с порога, сославшись на приоритет индивидуальной свободы над государственным диктатом. Но либеральная евгеника сама апеллирует к индивидуальной свободе — свободе родителей определять, какой будет их семейная жизнь и какие возможности они хотят предоставить своим детям. Более того, она апеллирует к ценностям заботы и ответственности: хороший родитель обязан сделать для своего ребенка все возможное, включая использование доступных медицинских технологий, чтобы обеспечить ему наилучшие стартовые условия. Отказ от генетического улучшения в этой логике начинает выглядеть как форма родительской безответственности или морально предосудительного безразличия.

Так либерализм оказывается перед парадоксом, которого его классические версии — от Локка до Милля — не могли предвидеть: защита права родителей воспитывать детей согласно

собственным ценностям, будучи доведенной до логического предела, может обернуться уничтожением автономии самих детей. Если либерализм основан на защите индивидуальной свободы, то не следует ли из этого право на генетическое программирование потомства? Если же это право все-таки должно быть ограничено, то на каком основании — не возвращаемся ли мы при этом к тому самому патернализму, который либерализм всегда отвергал? Именно здесь Хабермас предлагает свой выход. Он вступает в эту дискуссию с намерением показать, что последовательная защита либеральных принципов — автономии, равенства и достоинства личности — требует не разрешения, а запрета либеральной евгеники. Его аргументация, к детальному рассмотрению которой мы теперь переходим, представляет собой образец имманентной критики: он принимает предпосылки либерализма, чтобы продемонстрировать, что именно из них следует недопустимость генетического программирования.

### 1.3.3. Либеральная позиция и её аргументы

Прежде чем переходить к хабермасовской критике, необходимо добросовестно реконструировать оспариваемую им позицию. Это позволит избежать карикатурного упрощения оппонентов и выявить подлинную силу их доводов. Защитники либеральной евгеники выдвигают не один, а целый пучок взаимосвязанных аргументов, каждый из которых апеллирует к фундаментальным либеральным ценностям. Хабермас, как мы увидим далее, не отмахивается от них, а стремится показать их внутренние противоречия — но для этого их сначала нужно принять всерьез.

Первый аргумент апеллирует к родительской автономии и проводит аналогию между генетическим программированием и традиционными формами воспитания. Родители всегда влияли на формирование своих детей — через образование, питание, выбор социальной среды, религиозное воспитание, круг чтения. Все эти формы влияния считаются не только допустимыми, но и желательными проявлениями родительской заботы. Почему же генетическое вмешательство должно рассматриваться иначе? Если родители вправе отдать ребенка в музыкальную школу, чтобы развить его способности, или нанять репетитора по математике, чтобы улучшить его когнитивные навыки, то почему они не вправе достичь аналогичных целей методами генной инженерии? Различие, утверждают защитники либеральной евгеники, носит не качественный, а лишь технический характер: генетическое улучшение — это просто более эффективный и ранний способ обеспечить ребенку те же преимущества, которые родители и так стремятся ему дать. Более того, они намеренно стирают границу между лечением патологии и улучшением нормы, чтобы показать непоследовательность критиков, разрешающих одно и запрещающих другое. Запрет на генетическое улучшение при одновременном разрешении интенсивных форм традиционного воспитания выглядит в их глазах как произвольная и непоследовательная асимметрия.

Второй аргумент опирается на принцип благотворительности (*beneficence*), центральный для медицинской этики, и доводит его до логического предела. Если родители обязаны действовать в наилучших интересах ребенка, то отказ от доступного генетического улучшения — это не нейтральный акт, а тоже выбор, причем выбор с необратимыми последствиями. Ребенок, которому родители не обеспечили генетическую коррекцию предрасположенности к тяжелому заболеванию, будет страдать от последствий этого отказа всю жизнь — точно так же, как ребенок, которому не сделали прививку, рискует заболеть полиомиелитом. Распространяя эту логику с терапии на улучшение, защитники либеральной евгеники утверждают: если технология безопасна и доступна, то отказ от нее есть форма родительской халатности. Джулиан Савулеску формулирует эту позицию наиболее радикально в виде «принципа прокреативной благотворительности»: родители несут моральную ответственность за то, чтобы выбрать ребенка с наилучшими ожидаемыми перспективами благополучия из числа возможных детей, которых они могли бы иметь. Речь идет не о производстве «идеального» ребенка, а о максимизации шансов будущей личности на достойную жизнь.

Распространяя эту логику, защитники переходят от вопроса об обязательствах родителей к более глубокому вопросу о том, кому именно эти обязательства адресованы и причиняется ли вред отказу от генетического вмешательства. Здесь на сцену выходит третий аргумент, наиболее изощренный в аналитическом отношении. Он известен как «проблема не-идентичности» (*non-identity problem*) и был сформулирован Дерекком Парфитом в его фундаментальном труде «Причины и лица» (1984). Логика этого аргумента такова: предположим, родители выбирают для имплантации эмбрион с определенными генетическими характеристиками, отвергая другой эмбрион. Может ли ребенок, родившийся в результате этого выбора, жаловаться на то, что ему был причинен вред? Парфит показывает, что нет — при условии, что его жизнь

в целом достойна проживания. Ведь если бы родители выбрали иной эмбрион, данный конкретный индивид никогда не пришел бы к существованию: на свет появился бы совершенно другой человек. Поскольку субъект самим своим бытием обязан этому выбору, он не может вменять его себе во вред — за исключением случаев, когда его жизнь настолько тяжела, что небытие было бы предпочтительнее. Этот аргумент разрушает классическую утилитаристскую логику вреда: если нет пострадавшего субъекта (ведь альтернативный сценарий означал бы рождение другого человека), то концепция «наилучших интересов ребенка» теряет свой привычный смысл. Аргумент Парфита обладает огромной силой: он, по-видимому, выбивает из рук критиков евгеники центральное оружие — апелляцию к вреду, причиняемому генетически модифицированному индивиду. Если вреда нет, то на каком основании можно запрещать генетическое улучшение?

Четвертый аргумент направлен против того, что защитники либеральной евгеники считают главной логической ошибкой ее противников, — аргумента скользкого склона (*slippery slope*). Критики часто утверждают: разрешение генетической терапии неизбежно приведет к разрешению генетического улучшения, затем к нормализации евгеники и, в конечном счете, к возрождению авторитарных практик селекции. Защитники указывают на логическую несостоятельность этой цепочки и ее эмпирическую необоснованность. Из того, что некая практика может быть использована во зло, не следует, что она должна быть запрещена вовсе, — иначе пришлось бы запретить автомобили (могут убивать), хирургию (может калечить) и интернет (может использоваться для мошенничества). Либеральный ответ на опасения злоупотреблений — не запрет технологии как таковой, а создание регулятивных институтов, обеспечивающих ее безопасное и справедливое применение. Технология нейтральна, утверждают защитники; моральной оценке подлежат лишь способы ее использования. Запрет, основанный на страхе перед гипотетическими злоупотреблениями, есть проявление не рациональной этики, а моральной паники — той самой, которая некогда окружала анестезию в родах, экстракорпоральное оплодотворение и пересадку органов.

Таковы четыре столпа либеральной позиции. Их сила — в том, что они не являются внешними для либеральной традиции: они вырастают из ее собственных принципов и ценностей. Именно поэтому Хабермас, отвергая либеральную евгенику, не может просто сослаться на ее опасность или апеллировать к религиозным и консервативным интуициям о святости природы. Он должен показать, что аргументы защитников генетического улучшения содержат внутренние противоречия — и что именно последовательное проведение либеральной логики, а не отказ от нее, ведет к запрету либеральной евгеники. К рассмотрению его контраргументов мы переходим в следующем подпараграфе.

### **1.3.4. Центральный аргумент Хабермаса: запрограммированность против авторства жизни**

Ядро хабермасовской критики либеральной евгеники заключается не в апелляции к трансцендентным ценностям, нарушенной природе или потенциальному физическому вреду для ребенка. Его аргументация носит строго имманентный характер и разворачивается на территории самой либеральной философии — в теории коммуникативного действия и этике дискурса. Хабермас утверждает, что генетическое программирование детей родителями совершает недопустимую трансформацию самой структуры существования: оно разрушает условия возможности автономного бытия, превращая будущего субъекта из потенциального автора жизни в продукт чужого замысла.

#### **Отказ от категории вреда**

Традиционная критика евгеники строится вокруг понятий «риск», «боль» или «ущерб». Хабермас выводит дискуссию за пределы утилитаристской калькуляции блага, и в этом заключается его радикальный разрыв с предшествующей биоэтической традицией. В рамках данной парадигмы вопрос ставится иначе: может ли спроектированный индивид вообще быть полноценным участником морального дискурса? Проблема заключается не в том, что ребенку причинят зло — его жизнь может быть объективно более здоровой, долгой и счастливой, чем жизнь «естественно рожденного» человека. Проблема в том, как именно эта жизнь будет конституирована изнутри, в перспективе самого живущего ее субъекта. Автономия, понятая не как способность выбирать между альтернативами, а как способность быть автором собственной жизни, требует наличия дистанции между субъектом и теми условиями, которые определяют его существование. Генетическое программирование эту дистанцию уничтожает. Именно поэтому Хабермас сознательно обходит аргумент о не-идентичности Парфита: для него вопрос не в том, причинен ли вред конкретному индивиду по сравнению с его несуществованием, а в том, может ли индивид, чья телесная конституция является продуктом чужого замысла, состояться как автономная моральная личность.

#### **Контингентная данность как условие свободы**

Для Хабермаса человеческая свобода произрастает из способности субъекта занять рефлексивную позицию по отношению к собственной природе. Чтобы стать автором своей жизни — субъектом, формирующим собственную моральную идентичность, — человек должен иметь перед собой нечто данное контингентно: задатки, полученные от слепой игры природы или случайности рождения. Именно этот статус случайной, никем не спланированной данности позволяет индивиду совершать свободное моральное действие выбора. Он может принять свои особенности и интегрировать их в свой жизненный проект. Он может переосмыслить их ценность или вступить с ними в борьбу. Во всех этих сценариях сохраняется фундаментальная асимметрия: биологические предпосылки существования предшествуют субъекту не как чей-то замысел, а как безличный факт, который можно интерпретировать, но которому нельзя вменить ответственность. Мы можем сказать себе: «Такова моя природа, но я решаю, кем мне стать вопреки ей или благодаря ей». Эта асимметрия во времени — родители существуют до ребенка, но ребенок застает свою биологию уже как независимый, никем не авторизованный факт — создает необходимое пространство для свободного самоопределения.

#### **Инкорпорация чужого замысла**

Либеральная евгеника необратимо меняет этот экзистенциальный статус телесности. Когда геном программируется родителями, биология перестает быть нейтральной средой становления личности — тем, что Хабермас называет «контингентным основанием», которое можно принять как данность. Она становится воплощением конкретной чужой воли. Физиче-

ские и когнитивные характеристики ребенка перестают быть случайностью, которую можно отрефлексировать, отвергнуть или переосмыслить, и превращаются в преднамеренное сообщение, инкорпорированное непосредственно в телесность.

В тело субъекта встраивается интенциональность другого человека — не в метафорическом, а в самом буквальном смысле: каждое проявление генетически модифицированной черты несет на себе отпечаток родительского решения. Это порождает то, что Хабермас называет «неизбывной моральной задолженностью». Ребенок оказывается перед лицом родительского проекта, материализованного в его собственных клетках. Он вынужден вести диалог не только со своими родителями как внешними другими людьми, чьи ожидания можно оспорить словами или поступками, но и с их волей, которая стала неотделимой от его собственного «Я». Ситуация усугубляется тем, что это сообщение не может быть проигнорировано или отвергнуто: нельзя дистанцироваться от того, что конституирует саму ткань твоей субъективности.

### **Утрата позиции первого автора**

Главное структурное изменение касается статуса субъективности как таковой. Свободный субъект в хабермасовском понимании всегда является первым автором самого себя по отношению к своей физической природе: он находит свое тело как открытый горизонт возможностей, как набор инструментов, назначение которым дает он сам — в процессе социализации, коммуникации и рефлексивного самоопределения. У генетически модифицированного индивида возможность занять позицию первичного автора по отношению к собственной природе оказывается закрытой еще до начала сознательной жизни. Его идентичность изначально несет на себе отпечаток чужих целей — целей, которые он не выбирал и которые не могут быть предметом пересмотра, потому что они не противостоят ему как внешние обстоятельства, а образуют саму субстанцию его бытия.

Он не может дистанцироваться от своих сконструированных характеристик, потому что они конституируют саму ткань его субъективности. Если традиционный конфликт поколений предполагает возможность бунта против воспитания, ценностей, ожиданий — бунта, который всегда может быть помыслен и осуществлен, — то бунтовать против собственного генома невозможно. Это означало бы бунтовать против самих условий своего бытия, против того, что делает тебя тобой. Свобода превращается здесь в фундаментальный парадокс: она максимизируется для родителей как право распоряжаться биологией потомка и фатальным образом минимизируется для ребенка, чье будущее лишается пространства неопределенности. Там, где раньше была открытость судьбы — непредсказуемая, рискованная, но именно в силу этого допускающая авторство, — теперь вписан закрытый код чужого намерения. Либерализм, призванный защищать автономию каждого отдельного лица, парадоксальным образом санкционирует создание существ, чья автономия фундаментально скомпрометирована самим актом их появления на свет.

Хабермас завершает этот центральный аргумент выводом, который одновременно является и кульминацией его биоэтической мысли, и мостом к следующему разделу его теории — делиберативной демократии. Если общество, основанное на принципах коммуникативного разума, желает сохранить условия возможности автономного морального субъекта, оно должно наложить запрет на те формы генетического вмешательства, которые превращают будущего человека из потенциального участника дискурса в продукт чужого дизайна. Граница между терапией и улучшением, которую защитники либеральной евгеники считают произвольной, обретает у Хабермаса строгое философское обоснование. Терапия направлена на восстановление естественных функций организма: она возвращает субъекту способность распоряжаться собой вопреки биологическому дефекту, тем самым сохраняя статус тела как нейтрального инструмента самоопределения. Улучшение же превращает само тело из средства в цель чужого проекта, уничтожая ту самую контингентную дистанцию, которая необходима для рефлексивного отношения к себе. Именно в этом пункте, а не в апелляции к святости природы или рели-

гиозным запретам, Хабермас находит основание для нормативного разграничения допустимых и недопустимых биотехнологических вмешательств.

### **1.3.5. Выращенное против сделанного: категориальное различие**

Изложив центральный аргумент против либеральной евгеники, Хабермас неизбежно сталкивается с главным контраргументом своих оппонентов. Он прямо вытекает из их первого тезиса, реконструированного нами ранее: если генетическое программирование отличается от традиционного воспитания лишь технически — степенью эффективности и ранним сроком воздействия, — то хабермасовская критика бьет мимо цели. В конце концов, родители, отдающие ребенка в музыкальную школу или навязывающие ему определенные религиозные убеждения, тоже формируют его идентичность, тоже ограничивают его будущие выборы и тоже действуют, исходя из собственных представлений о благе. Чем генетическая модификация принципиально отличается от этих повсеместно принятых практик? Ответ Хабермаса на этот вопрос является решающим для всей его биоэтической аргументации и вводит категориальное различие, которое часто упускают из виду даже сочувствующие ему критики. Это различие между «выращенным» и «сделанным», между социализацией как коммуникативным процессом и генетическим программированием как техническим актом.

## **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.