

РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ

*Ашкеров А. Ю.**

МОРАЛЬ, РАЗУМ, ГЛОБАЛИЗАЦИЯ

(О некоторых аспектах социально-политической теории Юргена Хабермаса)

Хабермас Ю. Вовлечение Другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – 418 с.

По крайней мере со времен написания Карлом Марксом своей работы «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» мы знаем, что история имеет обыкновение вначале свершаться как трагедия, а затем повторяться в виде фарса.

Фарс не только является карикатурным отображением поступательности истории, ход которой еще в эпоху Возрождения был приравнен к движению по спирали (об этой карикатурности писал в свое время Р. Барт), но и выступает секуляризированным действием, спектаклем, связанным с выставлением напоказ таинства воскрешения или реинкарнации. Принимать участие в этом «расколдованном» и в тоже время «расколдовывающем» действе, то есть попросту воскрешаться или реинкарнироваться могут любые исторические фигуры, подвижными декорациями в этом действе способны стать самые разные социокультурные явления.

В фарс превращаются события, символизирующие преемственность с прошлым, в фарс превращаются начинания, свидетельствующие о каком-либо очередном «втором пришествии», в фарс превращается все то наспех разворошенное «хорошо забытое старое», что призвано выдать себя за нечто совсем новое. Фарсом становятся и поступки самих исторических деятелей, которые затевают игру в самоотождествление себя с каким-либо именитым предшественником и принимают рядиться во что-нибудь очень театральное: в тогу бесстрашного героя, в рубище пророка или мессии, в мундир мудрого и победоносного властителя. То же самое превращение приключается и с мыслителями, которые осознают себя продолжателями чьего-нибудь недовершенного теоретического проекта, воспринимая себя как современных наследников философской или научной классики.

1

Сказанное выше в полной мере относится к таким немецким авторам, как Юрген Хабермас и Карл-Отто Апфель, общий профиль которых недвусмысленно свидетельствует о двойственности (если не буквальной двуликости) фигуры Иммануила Канта, вновь с особой настойчивостью выводимой на сцену политико-интеллектуальной истории Современности. Действующие и мыслящие как запоздалые душеприказчики кенигсбергского затворника, Апфель и Хабермас в исторический период, который характеризуется странным замиранием на полпути между еще не закончившимся «постмодерном» и едва вступившей в силу «глобализацией», вместе олицетворяют собой воскрешенного, реинкарнированного Канта, в

* Ашкеров Андрей Юрьевич, кандидат философских наук, преподаватель философского факультета МГУ, научный сотрудник Института философии РАН.

© Центр фундаментальной социологии, 2002г.

© Ашкеров А.Ю., 2002г.

одновременно ставшего в наше время двуликим Янусом господствующей морали двойных стандартов.

Нет ничего более серьезного в современной политической теории и нравственной философии, в современных рассуждениях о целях и прерогативах практического разума, нежели подобная заведомо не осознанная театральность, неуловимо сопровождающая творчество двух упомянутых мыслителей, не отдающих себе отчета в том, насколько обречены на фарсовость их сложные и продуманные теоретические стратегии, согласованное восприятие которых не оставляет шанса отделаться от ощущения соприкосновения с неким «коллективным Кантом» смутных времен Пост-Просвещения.

«Театр» практического разума, занимающий помещение Общеввропейского Дома, до сих пор не может не ассоциироваться с именем творца проекта «Вечного мира» теми, кто, превращая его в имя собственное, работает на то, чтобы оно обратилось в имя нарицательное: в категорический императив имени или, что тоже самое, в имя категорического императива. Этот «театр» оказывается театром наоборот – в нем равным счетом ничего не изображается, не разыгрывается, кроме самой реальности морально-политических представлений, абстрактность которых реальней любых других составляющих реального мира.

В нашу задачу входит рассмотрение относительно новой книги одного из участников этого своеобразного тандема – Юргена Хабермаса (немецкое издание данной работы увидело свет в Германии в 1996 г., русское – в 2001 г.). Книга Хабермаса была написана в жанре политической философии и посвящена сакрально-сакраментальной проблеме Иного. Иное вновь оказалось в фокусе внимания, – теперь уже в тексте самого последовательного после Канта провозвестника перестройки и нового мышления из ФРГ, – вновь сделалось предметом концептуального спора, разворачивающегося вокруг какой-то слишком уж семантизированной, явно перенасыщенной значениями «данности» диалога национальных и социальных культур. Памятуя о том, что лозунг гласности, под эгидой которого произошли столь значительные изменения в СССР и странах социалистического лагеря (повлекшие за собой их вначале «метафизическое», а затем и физическое исчезновение), кажется спустя годы лишь кратким адаптированным переложением хабермасовской концепции публичной сферы, нам хотелось бы предварить рассмотрение нового произведения немецкого социолога и философа обращением к описанию его творческой и политической эволюции.

Сразу отметим, что для интеллектуальной биографии Хабермаса характерна особая закономерность – закономерность перехода от политической левизны к очень умеренному либеральному консерватизму, от роли идеолога антиглобализма к роли идеолога глобализационных процессов и институций.

В 1960-е гг. Хабермас, подобно другим теоретикам Франкфуртской школы, выступает популяризатором идей раннего Маркса и концептуальным лидером новых левых радикалов. Однако уже в конце этого десятилетия в его отношениях с левыми наступает охлаждение, закончившееся впоследствии разрывом. (Как потом выяснится, этот поступок вовсе не был связан с предательством и лишь предвосхитил наступившее в не столь уж отдаленном будущем угасание их собственной воинственной бескомпромиссности.) Уже в это десятилетие к Хабермасу приходит мировая известность.

В 1970-е гг. он проявляет себя как твердый приверженец левого либерализма, критик не оправдавшей себя научно-технической рациональности, сторонник экологического подхода к определению баланса утрат и приобретений прогресса, ассоциирующегося с развитием науки и техники. На излете десятилетия Хабермас удостоивается премии Теодора Адорно, при получении которой произносит знаменитую речь о незавершенности проекта модерна.

С приходом 1980-х гг. немецкий философ и социолог заканчивает обширную работу «Теория коммуникативного действия», где рассматривает социальные отношения через призму процессов коммуникации и выявляет фундаментальную взаимосвязь между

интерсубъективностью и рациональностью; параллельно с упомянутыми сюжетами в тексте этого двухтомника подробно разрабатывается теория общественной модернизации. С началом преобразований в Советском Союзе Хабермас предсказывает конвергенцию капиталистической и социалистической систем, которая, как им тогда предполагается, должна проходить под знаком возрастания влияния общественности и связанных с ней процедур коллективного обсуждения и принятия решений.

После наступления 1990-х гг. автор теории коммуникативной рациональности более настойчиво обращается к соединению социально-политической и моральной теории, он вдохновлен поиском универсалий, содержащихся в принципах республиканизма, и занят исследованием возможностей предотвращения этнических и культурных конфликтов.

Уже само название рецензируемого хабермасовского произведения, – а на обложку книги вынесено словосочетание «вовлечение другого», – представляется нам чрезвычайно симптоматичным. Для творца теории коммуникативной рациональности создание этой работы кажется жестом подведения итогов.

Подобный выбор обусловлен вовсе не жизненными обстоятельствами ученого, который после смерти своего давнего оппонента, теоретика социальных систем Н. Лумана и патриарха философской герменевтики Г.-Г. Гадамера оказался наиболее известным немецким интеллектуалом старшего поколения. Нет, данный выбор сопряжен прежде всего с жанровым своеобразием либерально-консервативных утопий, которые пишутся в манере завещания, оставляемого поколениям будущих восприимчивых, столь же абстрактным и анонимным, как и описывающиеся в этих утопиях участники межкультурного диалога.

Все-общность моральным норм, к которым призывают либералы и консерваторы, следующие моралистической логике Юргена Хабермаса, утверждается в рамках обоснования утопических притязаний вполне конкретной исторической общности, чей пространственно-временной экспансионизм распространяется настолько далеко, что именно эта общность кажется воплощением *Всего* – социальной вселенной, не ведающей ни о чем внешнем, ни о чем трансцендентном и обращающейся с «Другим» как со своей собственностью.

Возвращаясь к теме фарса, нельзя не отметить, что спектакль воскрешения или реинкарнации разыгрывается как продолжение десакрализации трансцендентности. По мере того, как последняя лишается статуса абсолюта, «Другой» – будь то избираемый для подражания предшественник или, наоборот, нуждающийся в подражании цивилизованному человеку варвар – приобретает фарсовые черты, становится пародией на самого себя. Иными словами, то, что отличает этого «Другого» от «Такого же» – всего лишь карикатурность, которая присутствует повсеместно, но не принимается, не допускается, не осознается в себе и в себе подобных.

Очевидная серьезность книги Хабермаса, не случайно названной «Вовлечение Другого», – не в последнюю очередь лишь попытка скрыть за безличностью обращения к себе в третьем лице практику господства евроцентризма, для которой Другой выступает не более чем приватизированным достоянием и которая никогда не осуществляется от первого лица, чтобы не выглядеть курьезной. Более того, именно безличность третьего лица является формой структурирования экономической власти Запада, детерминации которой неотличимы от детерминаций морали категорического императива, соотношенной с долгом и долгами, ручательствами и векселями, обязанностями и обязательствами.

Книга Хабермаса состоит из пяти глав, любая из которых представляется вполне законченным фрагментом, посвященным осуществлению одной из пяти достаточно автономных целей: (1) доказательству разумности власти должностования, (2) полемике с положениями теории справедливости Джона Роулса, (3) продумыванию конституционно-правового оформления процессов европейской интеграции, (4) раскрытию кантовской идеи «вечного мира» и современного видения проблемы прав человека, (5) обсуждению принципов «делиберативной политики». Первые два фрагмента наиболее интересны именно с точки зрения социальной теории и заслуживают, на наш взгляд, отдельного обсуждения,

последние три – носят скорее политологический характер и будут рассмотрены нами в одном блоке.

2

Долг адресован всем и каждому, то есть неограниченному сообществу людей, связанных друг с другом лишь процедурами словесного обмена, *обмена мнениями*. Поскольку в арсенале способностей человеческих существ не существует ничего более универсального, нежели способность к разумному высказыванию, не существует и более универсалистской трактовки человеческого общества, нежели трактовка, в рамках которой поверх культурных, этнических, религиозных, поколенных различий утверждается особое единство, достигаемое на началах разумно осуществляемой коммуникации.

Однако Хабермас не идет по пути Аристотеля и не останавливается на объявлении человека «социальным», то есть в данном случае коммуницирующим, общающимся животным. Нравственная рефлексия у Стагирита целиком сосредоточена на теме блага и связанной с ней темой «благой жизни».

Античному подходу к рассмотрению нравственности немецкий философ и социолог предпочитает христианский подход, обращенный не к этосу, а к морали, сопряженный не с заботой о себе, а с заботой о других, олицетворяемый не добродетелями, а императивами. Моральный универсализм, завораживающий Хабермаса, составлен в соответствии с той же формулой, в соответствии с которой был составлен и христианский универсализм двухтысячелетней давности (чтобы убедиться в этом достаточно оценить с какой настойчивостью Хабермасом утверждается необходимость пренебрежения этнорелигиозными границами – трудно не услышать в этом отголоски, отзвуки текста «Послания к римлянам», где говорится о том, что не существует ни эллина, ни иудея...).

При этом вслед за Иммануилом Кантом, и не с меньшей последовательностью и твердостью, чем последний, Хабермас отстаивает позицию, согласно которой моральность в современных условиях выступает в ипостаси своеобразного «секуляризованного христианства», христианства без Христа, – учения и практики, которые попросту пережили смерть провозгласившего их Высшего Существа.

Кончина Бога, с точки зрения Хабермаса, двояким образом повлияла на судьбу моральных заповедей и, по сути, нашла воплощение прежде всего именно в видоизменении форм оправдания моральных регламентаций: во-первых, это выразилось в том, что личное спасение перестало быть главенствующим мотивирующим принципом моральности человеческих действий, во-вторых, – в том, что метафизика творения и соотношенная с ней метафизика естественного права утратили свои прерогативы в возведении моральных ценностей в ранг онтологических констант человеческого существования. Утрата упований на личное спасение явилась обозначением разрыва или, по крайней мере, необратимого истончения связи между моралью и этикой. Утрата веры в божественное происхождение земли и неба обернулось не менее необратимой утратой возможности описания человеческих поступков в терминах, соотносимых с безусловным разграничением ложного и истинного.

Именно эти две проблемы Хабермас считает основными для современного морального сознания. Не надеясь на их окончательное разрешение, автор книги делает совершенно иной жест: он осознанно заявляет, что полагается на обнаружение позитивных сторон произошедших изменений, которые наметили столь далекую от теологии и религиозного мессианства перспективу обоснования долга и налагаемых им обязательств.

В противовес обращению к плану трансцендентного, которое имплицитно предполагается любыми обещаниями загробной жизни, Хабермас целиком и полностью стремится ограничить сферу легитимации моральных суждений планом имманентного, рассматривая в качестве источника того, что он называет действительностью моральных норм,

практику коммуникации, в ходе осуществления которой эти нормы могут снискать признание и одобрение «всех».

«"Действенность" моральных норм, – пишет Хабермас, – означает теперь, что они способны снискать одобрение всех, кого они касаются, коль скоро эти затрагиваемые ими лица в одних лишь практических дискурсах сообща выясняют, представляет ли соответствующая практика равный интерес для всех них. В этом одобрении выражается допускающая возможность своего опровержения разумность *совещающихся* (здесь и далее выделено Ю. Хабермасом – А. А.) между собой субъектов, взаимно убеждающих друг друга в том, что гипотетически выведенная норма *достойна* признания, и свобода *законодательствующих* субъектов, сознающих себя в качестве инициаторов тех норм, которым они подчиняются как их адресаты. На смысле значимости моральных норм сказывается и погрешимость эвристического, и конструктивность проектирующего человеческого ума (с. 102–103)».

В противовес апелляции к корреспондентной теории истины, подразумевающей, в логике теологических концепций творения, что критерием последней выступает адекватность некой «настоящей» действительности, автор избирает конвенциональную теорию истины, в рамках которой (вопреки эпистемологическим установкам, грозящим, в представлении Хабермаса, религиозным фундаментализмом) именно коммуникации отводится главная роль в утверждении истинного¹.

«"Осторожное" употребление предиката – «р» может быть обосновано сколь угодно хорошо, но при этом *все же быть истинным* (выделено мной – А. А.) – обращает наше внимание на разницу в значениях между "истинностью" как неотъемлемым качеством высказываний и "рациональной приемлемостью" как контекстуально зависимым их качеством. Это различие мы опять-таки можем принимать в расчет ввиду слабой идеализации нашего аргументативного процесса (мыслимого как продолжающийся). Утверждая предикат «р», требуя тем самым признания его истинности и сознавая, что он может быть опровергнут, мы берем на себя аргументативное обязательство отстаивать «р» перед всеми возможными в будущем возражениями [с. 105]».

В конечном счете, обоснование смысла, предназначения и прерогатив моральных норм сводится Хабермасом к выявлению когнитивного наполнения последних. При этом мораль, движущей силой и побудительным мотивом которой выступает коммуникация, превращается в практику интерсубъективности, возводимую в обязанность для всех и для каждого и принимаемую как истина любой истины. Границы подобной интерсубъективности, как и границы, внутри которых происходит стирание различий определенного типа (определенных типов), – прежде всего этнонациональных различий, – в точности совпадают с мнимой безграничностью *глобализации*, чье когнитивное и нравственное измерение запечатлевается в особом видении долга, трактуемого в духе осуществленного Хабермасом перетолкования кантовского категорического императива.

Если одно из канонических определений категорического императива у Канта (то есть категорического императива времен Просвещения) звучит так: *«поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в тоже время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»* (Основоположения метафизики нравов; 1994; С. 195), то переименованное определение, которое фактически предлагается Хабермасом (это определение может, в свою очередь, считаться категорическим

¹ Коммуникативные процедуры не определяют, конечно же, содержание истинного всеобъемлюще, но отвечают, однако, за указание для истинного именно той перспективы, которая превращает его в обязательную характеристику любых выдвигаемых аргументов.

императивом времен Пост-Просвещения) звучит следующим образом: «*норма является действенной только тогда, когда прямые и побочные следствия, которые общее следование ей предположительно повлечет за собой для положения интересов и ценностных ориентаций каждого могут быть без какого бы то ни было принуждения сообща приняты всеми, кого эта норма затрагивает* (с. 113)».

Соответственно, если Кант делает акцент на действенное провозглашение морального принципа, который мог бы стать принципом для всех, то Хабермас скорее стремится выделить условия действенности подобного провозглашения, которое делало бы категорический императив адекватным своему названию не только с *логической* точки зрения, но и с точки зрения *процедуры*, применяемой в его утверждении. Собственно именно процедура предстает в построениях Хабермаса обязательной компонентой процесса конституирования всеобщего как всеобщего и истинного как истинного. Познавательная истина, служащая отправной точкой рассуждений немецкого философа и социолога, и всеобщность социальных установлений, выступающая постоянным адресатом его размышлений, достигают единства благодаря сочленению логики и процедуры, а точнее, благодаря указанию на процедурный характер логики и логичный характер процедур.

Простая констатация истинности становится при этом созидющим принципом для подтверждения действенности регулятивов морали. Как свидетельствует Хабермас: «*Всего лишь указывая* (здесь и далее выделено Ю. Хабермасом – А. А.) на истинность ассерторических предложений, принцип рациональной приемлемости в то же время вносит *конститутивный* вклад в значимость моральных норм (с. 107)».

Предельное выражение кантова понимания *социального* заключается в его категории *царства целей*, в котором никто не вправе относиться к другому как к средству, превращается у Хабермаса во взгляд на *социальное как совокупность «процедурных моментов»* по выдвиганию этих целей, которым, с одной стороны, должен быть придан всеобщий характер, и которые, с другой стороны, несут всеобщее в себе. Deskриптивный аспект подобной всеобщности Хабермаса, как мы только что видели, ассоциирует с дискурсом истины, ее перформативный аспект – с дискурсом морали. Постольку поскольку оба аспекта у Хабермаса соединены, а оба дискурса продолжают друг друга, социальное у него создается как описание и описывается как артефакт. «Природа» конституированности объектов социального мира заключается, если следовать хабермасовским воззрениям, в их статусе конструкторов, с одной стороны, порождаемых в коммуникации, а с другой, – порождающих саму коммуникацию. Упрекающий Канта в «индивидуалистической редукции понятия автономии» и недостаточном отграничении этических вопросов от вопросов прагматических (см. с. 99), Хабермас так же смешивает этику и прагматику, однако делает это скорее под знаком того, что можно, по аналогии с его собственным утверждением, назвать *индивидуалистической редукцией понятия социального*. Эта вторая редукция чревата упущением, в котором признается сам создатель теории коммуникативной рациональности:

«От нашего ведения уходит не социальный мир как таковой, а структуры и процедуры аргументативного процесса, который служит одновременно и порождению, и обнаружению норм регулируемой по определенным правилам современной жизни. Конструктивистский смысл формирования моральных суждений, не должен исчезать, однако он не должен и разрушать эпистемический смысл моральных обоснований [с. 107]».

Рациональное раскрытие этого эпистемического смысла неотлично у Хабермаса от *утопии глобального мира*, который автор «Вовлечения Другого» воспринимает как реальное пространство, контуры которого раздвигаются по мере все более усиливающейся идеализации ставок в коммуникативном обмене мнениями, то

есть универсализации представления об этике, имманентно присущей дискурсу (и диктуемой не чем иным, как его собственной прагматикой). Однако именно эта связь прагматики с этикой в дискурсе, а шире – связь между социальным и моральными порядками, касающаяся уже не столько дискурсивных, сколько недискурсивных практик, не только остается для Хабермаса не проясненной, но и признается им не поддающейся прояснению:

«Этика дискурса оправдывает содержание морали равного обращения с каждым и солидарной ответственности за каждого. Разумеется, прежде всего она выполняет эту свою функцию путем разумного реконструирования содержаний моральной традиции, поколебленной в религиозных основах своей значимости. Если бы дискурсивно-теоретическая трактовка категорического императива оставалась во власти этой изначальной традиции, такая генеалогия *вообще* (выделено Ю. Хабермасом – А. А.) преграждала бы путь к обнаружению когнитивного содержания моральных суждений. *Морально-теоретического обоснования самой моральной точки зрения не существует* (выделено мной – А. А.) (с. 107-108)».

Этот вывод убедительно свидетельствует о зависимости морали от этоса, долга от блага, а также, не в последнюю очередь, и о зависимости модели устройства современного (постсовременного? постпостсовременного?) глобального или «мирового» общества от модели устройства античной ойкумены. Эта зависимость двулика, двойственна: во-первых, она проявляется в когнитивном обосновании моральных регламентаций, которое с неизбежностью востребует этику (в данном случае, этику дискурса), во-вторых, она дает о себе знать и в любом историческом прочтении моральных установлений (то есть в любом взгляде на них с точки зрения их происхождения и развития). Попытка Хабермаса придать подобного рода зависимости «всего лишь» процедурный характер оборачивается невозможностью выявить статус самих процедур, имеющих равное отношение как к запечатлению в коммуникации действительности правил и обязательств, так и к рациональному обоснованию их значимости.

Поскольку именно «процедурность» у Хабермаса является неотъемлемой чертой истинного и всеобщего, которые превращаются при ее задействовании в конститутивные принципы общественной жизни, исчезновение перспективы рассмотрения статуса этой «процедурности» лишает *социальное* сколько-нибудь отчетливых очертаний. Историко-рациональный анализ социального (и, прежде всего, анализ социальных отношений и сопряженных с ними различий) подменяется вне-историческим и, по сути, вне-рациональным обращением к индивидуалистической утопии глобализации, не ведающим ни о степени рациональности собственных когнитивных предпосылок, ни о формах историчности применяемых техник рационализации. Идеалистический горизонт глобализма затмевает собой реальное *становление общественных структур*, запечатлевающих глобализационные изменения, которые вершатся в рамках все более увеличивающегося господства *экономической власти*.

При этом вместе с нарастанием подобного господства все более усиливается *виртуализация* социальных связей, оказывающаяся неизбежной платой за институциональное закрепление в рамках модерновых (постмодерновых? постпостмодерновых?) средств массовой коммуникации тех привилегированных прав на существование, которыми наделяется утопическое отношение к автономии индивида, становящееся *реальным* лейтмотивом глобализации.

3

Симптоматично, что далее Юрген Хабермас критикует Джона Роулса именно за недостаточное внимание к процедуре, то есть к тому механизму, который, с одной стороны, олицетворяет интересубъективность, а с другой, служит ее воплощением.

Хабермас констатирует, что Роулс ставит при этом Интересубъективность на место Категорического Императива, связывая ее с обеспечением возможности дискурсивного обмена между гражданами, положенного в основание социальной жизни. При этом Роулс полагает, что конкретное состояние коммуникации покрыто пеленой неведения, то есть неопределенно именно с точки зрения притязаний на абсолютную значимость, на всеобщность значения *разумных оснований* приводимых в действие процедур.

Эта позиция серьезно отличается от позиции самого Хабермаса, пытающегося найти в каждом конкретном состоянии коммуникативного процесса процедурную гарантию моральных суждений и видящего такую процедурную гарантию именно в разумности, выступающей инстанцией абсолютного и универсального. Получается, что в хабермасовской интерпретации моральные суждения возникают лишь в идеальной (точнее, идеалистической) перспективе безграничности взаимопонимания, осуществляющегося под эгидой общего для всех Разума.

Если платой за подобную «безграничность» становится у Хабермаса глобалистская виртуализация социального, чреватая той всеобъемлющей индифферентностью достигших максимальной автономии индивидов, которая была немыслима даже для первых обитателей рая, то Роулс с его гипотезой «пелены неведения» лишает исходное гипотетическое (а значит вообще любое произвольно взятое) состояние дискурсивного обмена информационного наполнения. Уравнение участников этого обмена в незнании относительно того, что является для каждого из них благом, компенсируется наличием чувства справедливого порядка, которое позволяет осуществить генерализацию представлений о благой жизни. Это чувство именуется Роулсом *честностью*.

Исходная в концепции Хабермаса общеобязательность моральных норм в концепции Роулса теснится, таким образом, принципами справедливости и становится вторичной. (Причем даже гарантируемые исполнением этих норм права интерпретируются не как обратная сторона обязанностей, но как обратная сторона благ. Как констатирует Хабермас, права у Роулса «это *liberties*, защитные покровы для человеческой автономии²» (с. 195).)

Если у Хабермаса конкретных очертаний лишено социальное, поставленное в зависимость от процедур утверждения, собственный статус которых остается неопределенным, то у Роулса конкретных очертаний лишается именно мораль, растворяемая в политике, ведущейся от имени и во имя справедливости. При этом

² На наш взгляд, было бы крайне недальновидно возводить и эту позицию к кантианству, как того бы хотел, к примеру, известный словенский философ культуры и специалист в области теоретического психоанализа Славој Жижек, утверждающий, ссылаясь на Ж. Лакана, что в кантовых рассуждениях о теме долга скрывается проповедь, связанная с онтологизацией эстетики. Жижек полагает при этом: именно подобная онтологизация эстетики и раскрывает смысл этического. Иными словами, поскольку этика не сводится к исполнению некоей универсальной нормы, которой должно следовать в *любой* ситуации, она, применительно к *каждой* ситуации, предполагает создание некой особой, то есть заведомо *партикулярной* модели универсального. Критикуя гегелевский упрек Канту, Жижек отмечает: «... у Канта содержится более глубокое послание. Кратко говоря, – структура этического, структура долга обладает структурой того, что Кант в «Критике способности суждения» называет эстетическим суждением. Это значит, что и в своей этической деятельности вы не просто прибегаете в каждой конкретной ситуации к универсальным правилам. Но по поводу каждой конкретной ситуации нужно изобретать собственную универсальность, изобретать правила для каждой конкретной ситуации» (см. Жижек. Власть и цинизм; 1998; С. 173).

любая исходная ситуация изначально задается как неопределенная, однако не с точки зрения процедурных моментов, но с точки зрения их неисполнения.

Между *справедливым* и *честным* ставится знак равенства. Процедурные нарушения находят выражение в нечестности. Честность при этом оказывается достижимой лишь в рамках констатирования/конституирования справедливости. Последнее делает познание не столько сопряженным с поиском истины, в соответствии с которой определяется качество имеющихся знаний, сколько исследованием самого истинного через формы его утверждения в ходе обоснования различных картин мира и связанных с ними концепций блага.

Хабермасу недостаточно одной честности в силу того, что честность в понимании Роулса не обеспечивает универсализации прерогатив практического разума и недостаточно боится от возвращения к утилитаристской трактовке моральной философии, в рамках которой практический разум редуцируется к *инструментальному* (см. с. 164–165). Следствием такой редукции выступает возвращение к постановке вопроса, ассоциируемой Хабермасом с именем Гоббса: когда моральные основания непосредственно выводятся из рациональных мотивов, возможность моральных суждений сводится к осуществлению рационального выбора (там же). Это значит, что позиция того или иного человека в области морали прямолинейно объявляется продолжением его интереса. Иными словами, мораль становится лишь переложением определенным образом понятой целесообразности: норма или система норм принимается в том случае, когда ее применение и исполнение кажется выгодным или полезным. В ранг конечной инстанции долга субъективное решение, альтернативное теологической или метафизической причинности и конструирующей некое подобие такой причинности по своей воле.

Субститутом традиционных форм причинности выступает принудительность социального порядка, учрежденного в своей незыблемости в момент заключения Общественного Договора. Однако общеобязательность принципов существования, закладываемых Общественным Договором, зиждется лишь на принуждении со стороны органов политической власти; считается, что она не имеет и не может иметь ничего общего с принудительностью кантова морального закона, действенного уже в силу своей всеобщности и абсолютности.

Моральный закон обращен, таким образом, не к заведомо партикулярной (добавим от себя, «античной») принудительности, связанной с политикой, но к принудительности универсального плана (вновь добавим – «новоевропейской»), которая связана с моралью. Эта принудительность диктуется уже самим восприятием человека как цели и общества как царства целей; она же призвана изменить саму перспективу властных отношений, поскольку предполагается, что она не имеет нужды в санкциях со стороны политики и санкционирует сами политические санкции.

Место Общественного Договора начинает занимать Категорический Императив, принудительность которого коренится не в одномоментном гипотетическом решении гипотетических индивидов, сопряженном с рациональным выбором и его политической институционализацией, но с категорическим утверждением человека в его прерогативах разумного существа, чей разум не просто обосновывает долг, но и сам параллельно возводится в ранг долга.

Проблема осмысления путей перехода от Гоббса к Канту представляется Хабермасом как важнейший стимул роулсовской моральной рефлексии. Однако с точки зрения Хабермаса Роулс не всегда последователен в своем движении и, более того, в относительно поздних работах склонен к предъявлению альтернативного направления движения. Прояснение содержания хабермасовской критики в адрес Роулса как нельзя лучше позволяет понять собственные интенции автора «Вовлечения Другого» в области развития теории морали. Остановимся на этом подробнее.

Прежде всего Хабермас причисляет Роулса к весьма недлинному ряду теоретиков (возглавляемых самим Кантом), рассматривающих возможности процедурного обоснования «моральной точки зрения», то есть соединить нравственную проблематику с проблематикой дискурсивно-коммуникативных процедур. Перспектива подобного единства открывается уже в рамках предлагаемого Роулсом видения «исходного состояния», которое характеризуется признанием у всех членов сообщества готовности к взаимопониманию, основанной на разделяемой ими презумпции равного уважения и ответственности друг за друга. Соответственно, автор «Теории справедливости» отмечает наличие норм и правил, заключающих в себе претензию на всеобщность.

Вместе с тем, отвергая частную телеологию рационального выбора, Роулс избегает и постановки цели, связанной с осмыслением рационализации выбора как такового под эгидой морали и долга. (Это, с одной стороны, вело бы к наделению претендующих на всеобщность правил и норм статусом некой незыблемой универсалии, а с другой – превращало бы абсолютизацию Разума в гарантию подобной незыблемости.) Выражаясь в терминах Хабермаса, Роулс уклоняется от исследования трансформации интереса в ценность (анализ подобной трансформации был завещан современной морально-политической философии и социальной теории одним из наиболее последовательных «кантианцев от социологии» Максом Вебером, наметившим границу между «ценностной» и «целевой рациональностью»).

Согласно автору «Вовлечения Другого», «“интерес” может быть описан в качестве ценностной ориентации, если... он разделяется и другими... (с. 166–167)». С точки зрения Хабермаса, чтобы преобразовать интерес в ценность, нужно, таким образом, освободить его от перспективы первого лица и наполнить интерес субъективным содержанием. После подобной операции интерес начнет котироваться как ценность и уже в этом новом качестве приобретет очертания нормы, нормативного суждения.

Однако, с одной стороны, может ли сейчас быть сформулирован любой интерес вне подобной процедуры? И, с другой стороны, могут ли современные процедуры утверждения моральных ценностей обозначать собой нечто никак не соотносящееся с интересами?

Вопросы подобного рода остаются у Хабермаса без ответа.

Причина этого проста, она кроется в том, что немецкому философу и социологу хотелось бы провести четкий непреодолимый рубеж между экономикой (как сферой интересов) и моралью (как сферой ценностей). Любое взаимодействие данных «сфер» рассматривается им лишь в перспективе распространения утилитаризма как символа проникновения логики экономических отношений в пространство морали. Проблема не в том, что экономика вторгается в «сферу» морали, а в том, что мораль не может обойтись без такого вторжения.

В действительности, утилитаристская идея рационального выбора выступает лишь самым безобидным следствием последнего. Важно, впрочем, то, что именно рациональный выбор является своеобразной первичной формой морального поведения или, что то же самое, «нулевой степенью» обобщения моральных ценностей (и, соответственно, совсем не случайно становится отправной точкой хабермасовской рефлексии о правилах и нормах).

Куда менее безобидным следствием того, что мораль не может обойтись без экономики, оказывается мерка всеобщности, которая избирается при описании наших моральных универсалий, то есть практического разума человеческого существа. Вслед за Кантом Хабермас пишет о превращении интереса в ценность лишь в ходе признания интереса всеобщим, то есть в ходе деления его другими людьми. Однако вряд ли в любом обществе можно найти что-нибудь более разделяемое людьми, нежели то, что их разделяет. Вряд ли в современном обществе можно найти что-либо более

объединяющее людей, нежели разделяющие их *экономические* различия; вряд ли в современном обществе существует более «всеобщий» тип связи между людьми, нежели *экономика*, которая разделяется людьми как способ проведения делений, разом сулящих и общность, и автономию.

Избранный как «нулевая степень» обобщения моральный ценностей, то есть как долг, асимптотически приближающийся к минимуму, рациональный выбор куда более значим для последователей Канта (каковым и является Ю. Хабермас), чем для последователей Гоббса (вроде новейших утилитаристов типа Г. Беккера). Новейшие утилитаристы воспринимают интерес лишь как экономическую категорию, лишая его морального измерения; Хабермас, в отличие от них, воспринимает интерес именно в качестве категории моральной рефлексии. Этот модифицированный и поднятый до статуса ценности интерес возвращается в область экономических размышлений, не оставляя иного шанса для экономики, кроме как быть истолкованной в терминах ценностей, а не стоимостей.

Рассуждение о нравственности в экономических терминах совпадает с провозглашением в качестве средоточия нравственной проблематики проблемы *долга*. Мораль должностования предъясвляет собой не что иное, как ценностную легитимацию меновых отношений. При этом моральная теория выступает в качестве специфической разновидности политической экономии, предметом которой выступает ценность как особая форма стоимости, ликвидная на особом «рынке», или, иначе говоря, норма, незыблемость которой обеспечивается посредством тех же форм, что и необратимость обращения вещи в товар. Аналогом рынка для моральных ценностей становится область публичности, область открытых дебатов и обсуждений. Аналогом «товарности» этих ценностей оказывается вовлеченность в дискурсивно-коммуникативные процедуры, способные валидизировать их в качестве универсалий и попутно обеспечить соответствующим статусом.

Поэтому не случайно, что Хабермас не удовлетворяется «экономической» разумностью, заключенной в рациональном выборе, и находит ее морально-этический эквивалент в виде *практического разума*.

Критика, адресуемая Хабермасом Роулсу, заключается в том, что Роулс недостаточно последователен в отстаивании прерогатив, которыми должен быть наделен практический разум, иными словами в том, что американский философ недостаточно последователен в своем кантианстве. Кантианская установка «Теории справедливости», с точки зрения Хабермаса, не была развита и не нашла полного подтверждения в более поздних работах, где мораль рассматривалась не в режиме всеобъемлющей универсализации, а в перспективе совпадения моральных принципов, существующих в различных картинах мира:

«Практический разум в моральном отношении словно выхолащивается и обесценивается до разумности, попадающей в зависимость от моральных истин, обоснованных другим путем. Моральная значимость концепции справедливости обосновывается теперь уже исходя не из связующего всех и вся практического разума, но из удачной конвергенции разумных картин мира, в достаточной содержащихся мере перекрывающих друг друга в своих моральных компонентах» (с. 168).

Без обращения к понятию практического разума для Хабермаса представляется немислимым обоснование «моральной точки зрения», которая связана у него с возможностью утверждения категорического императива. Как мы видели, формула категорического императива предполагает не только обнаружение морального измерения интересов, начинающих именоваться ценностями, но и возведение экономического поведения в ранг нравственной нормы – в упрощенном виде кантовский «нравственный закон внутри нас», выражающий новоевропейское, «западное» отношение к этической проблематике, гласит: *делай другим то, что хотел*

бы получить для себя. В этом смысле он противоположен так называемому «золотому правилу нравственности», характерному для Античности или «Востока» и заключающему в себе принципиально иную постановку вопроса: *не делай другим того, что не хотел бы получить для себя*³.

Каждый, кто, придерживаясь определенной картины мира, пытается обосновать политику морали, то есть открыть, в чем заключается справедливость, не просто тестирует себя на разумность (как того хотел бы Хабермас), но и предъявляет собственное понимание разумного, и одновременно, собственную практику рациональности (как ставит вопрос Роулс). Если подобное «понимание» относится к ведению метафизики, то подобная «практика» входит в компетенцию политики. Соответственно, первое не может быть представлено публично, а вторая как раз составляет как бы самую суть публичности. Это «раздвоение» Разума ведет к тому, что у Роулса, в отличие от Хабермаса, мораль, по большей части, рассматривается с точки зрения первого, а не с точки зрения третьего лица, поскольку оказывается в первую очередь связанной с не поддающимися публичной универсализации критериями истинного, в пределах которых действует и мыслит тот или иной субъект. Говоря по-другому, мораль у Роулса предстает как то, что принадлежит политическому, публичному, но принадлежит из перспективы каждого, а не из перспективы всех, то есть из перспективы картины мира, допускающей лишь определенные формы разумности и лишь определенные формы обобщения моральных позиций, которые могут соприкасаться друг с другом, но никогда не имеют общего источника. Это значит, что Роулс больше на стороне «золотого правила нравственности», нежели на стороне категорического императива, и что он в большей степени на стороне «экономии универсального» и в меньшей степени на стороне универсализации экономического.

Хабермас заключает, что Роулс смещает внимание с проблемы автономии на проблему экзистенциальной самореализации, вершащейся в этике и благодаря этике. Именно честность выступает условием подобной самореализации, выражающейся в провозглашении в качестве условия свободы человеческого права на авторство по отношению к собственной жизни. Именно благодаря честности экзистенция связывается со следованием нормам морали. Понятие «честности» относится, таким образом, к процедуре, которая венчает собой единение истинного и социального.

Происходит это под эгидой справедливости, превращенной в политику, которая опосредствованно налагает ограничения на обретение экономическими отношениями моральной власти, в пользу чего фактически высказывается немецкий оппонент Роулса. При этом границы политического у Хабермаса совпадают с контурами обосновывающей свою моральную власть экономики; у Роулса же, напротив, границы политического обозначают предел морализации экономической власти.

Совпадение позиций Роулса и Хабермаса в вопросе о морали возможно, таким образом, лишь в той степени, в какой обоснование моральной власти экономики расходится с подвергаемой морализации экономической властью.

Нет нужды говорить о том, что величина подобного расхождения может считаться как бесконечно малой, так и бесконечно большой.

³ Интересный опыт «экспликации» категорического императива и «золотого правила нравственности» представляет собой статья К. А. Крылова «Категорический императив» [http://www.traditio.ru:8101/krylov/kant_imp/html].

4

Не впадая в преувеличения, Хабермаса можно назвать философом немецкого чувства вины. Чувство вины составляет как бы саму модальность его рассуждений, оно выступает тем, что делает их возможными, позволяет им разворачиваться, запускать в движение хабермасовские концепты и теории. Тон извинений проник саму структуру текста автора «Вовлечения Другого»; парадоксально, но подобный тон – это все, что осталось от прежней повелительности философского слова немецких мыслителей, без авторитетной манеры которых немислим был царственный по своему размаху авторитет философии, никогда не стеснявшейся быть назидательной, строгой, самоуглубленной и величественной.

Философское сомнение Хабермаса питаемо лишь одной уверенностью, – в которую оно и упирается как в белую стену бесконечного тупика: речь идет об уверенности в вине. В той вине, которая наделяется максимальной позитивностью (что делает саму позитивность начиненной виной), в той вине, в ничтожную брешь которой забиваются и Бытие и Сознание (по причине ничтожества своего положения в одночасье оказавшиеся в стороне от спора о первичности одного над другим), в той вине, с которой соединена отныне любая декларация всеобщего (содержащее в себе разом и извинение за экономический «прообраз» всеобщности, и вяловатая попытка снабдить этот «прообраз» некой легитимностью, отмеряемой, впрочем, лишь по остаточному принципу).

Свои политологические рассуждения Хабермас начинает с темы национальной идентичности и исторической эволюции форм национального самоопределения. Пожалуй, не существует темы, где хабермасовское чувство вины, обращенное в жизненную философию и одновременно служащее симптомом «обезжизнивания» немецкой философской мысли, проявило бы себя с такой же мало с чем сопоставимой силой. Это, собственно говоря, не должно вызывать никакого особого удивления. Дело в том, что чувство вины Юргена Хабермаса имеет национальное происхождение. Генерализация виновности не просто осуществляется средствами философии, но и превращает философию в свое средство.

Мы уже кратко разобрались в вопросе о том, какими последствиями подобное превращение чревато для деятельности и самого статуса философа (а немецкий философ был, – по крайней мере до Хайдеггера включительно, – философом *par excellence*). Остается разобраться в том, почему становление национальной идентичности, которое мыслилось некогда в категориях всеобщего (Гегель, например, рассматривал данное становление как «всемирно-исторический процесс»), оказывается отягощенной тем же самым чувством вины, которым оказывается в настоящее время отягощена и философия. Причем именно современная немецкая философия (которая, помимо всего прочего, была еще и «национальной» *par excellence*) кажется отягощенной подобным чувством вины больше всего.

При этом Юрген Хабермас, как никто другой из немцев, рассуждающих о феномене национализма (обо всем, что связано с существованием наций в мире, переживающем глобализацию), являет своими сочинениями довольно яркий пример того, что о проблеме принадлежности к «некоему» национальному сообществу принято заявлять теперь с обязательными оговорками, как бы с неизбежным ощущением стеснения. Подобное положение дел исподволь увязывается автором «Вовлечения Другого» с опытом «постнационального» понимания политических отношений, с которым Германия вынуждена была столкнуться сразу после крушения нацизма, то есть существенно раньше, чем многие, если не все другие европейские страны:

«Пожалуй, сильнее, чем в других европейских странах, – констатирует Ю. Хабермас, – тенденция к некоему “постнациональному” самопониманию

политического целого проявилась в особых обстоятельствах Федеративной Республики, которая и так уже была лишена основных суверенных прав» (с. 217).

Вряд ли можно найти что-нибудь более близкое к примордиалистскому, натуралистическому истолкованию, нежели немецкое понимание духа нации, «народного духа», который мыслится как нечто обличенное в плоть и кровь. Примордиализм дает о себе знать далеко не только в специфическом этноматериализме, апеллирующем к поиску природных, прежде всего, биологических предпосылок социального единства. Напротив, настоящий примордиализм проявляет себя в натуралистических истолкованиях духовной или ментальной общности людей, относящих себя к одной нации. Этот натурализм – особого рода: он связан с применением органических, прежде всего растительных, метафор (как, например, в случае с тем же Гегелем) для описания становления духовных и/или ментальных явлений. Происхождение самих этих растительных метафор также трактуется достаточно своеобразно: они берут начало в Античности, которая осмысливается как эпоха произрастания сущего, принимающего, вбирающего в себя человека (эта тема явственно звучит у Хайдеггера). Причастность к нации мыслится, таким образом, как причастность человека к истории, причем истории, понятой как история роста на основе укоренения. Быть включенным в историю в данном случае – значит держаться корней. Корни же могут быть только античными, только сопряженными с единством политики и блага, венчающим полисное существование.

Только законченный примордиалист (каковым и является в действительности Хабермас) может считать, что примордиализм порождает сам себя и связан в своем развитии только с самим собой. Та форма примордиализма, против которой ополчается автор «Вовлечения Другого» (также, как и любая другая форма примордиализма), порождается как *эффект*. В данном случае речь идет об эффекте единства *этического* и *политического*, который возникает в рамках античной формы социального существования и оборачивается тем, что политика оказывается дистанцированной от права, а нравственность – от долга. Как только единство этического и политического начинает разрушаться, право, напротив, все теснее сближается с политикой, а этика – все больше начинает зависеть от морали.

На смену «этнического» примордиализма приходит примордиализм «общечеловеческий».

Различие между ними не в некоем тотальном несовпадении «природ», а в том, что в этих двух формах примордиализма по-разному задаются критерии «естественного» (равно как, соответственно, и критерии «неестественного» и «противоестественного»).

В первом случае, то есть в случае с «этническим» примордиализмом (примордиализмом *par excellence*), «естество» воплощается в «своем», которое определяется через «чужое». Во втором случае, в случае с «общечеловеческим» примордиализмом, «естество», также воплощается именно в «своем», но это «свое» определяется уже через самого себя, то есть само детерминирует «чужое».

И в том, и в другом случае наибольшее значение имеет не содержание «своего» или «чужого», а то, каким образом, а, говоря точнее, благодаря каким процедурам, это содержание определяется. Эти процедура непосредственно связаны с тем, какая сфера социальной жизни начинает главенствовать. Когда речь идет о главенстве «политии», «свое» определяется в горизонте слияния политики и этики, когда же речь касается главенства «экономии», «свое» определяется в горизонте слияния права и долга.

Проблема при этом заключается в том, что немцы склонны видеть себя универсальными посланниками сразу двух форм «естества»: и «естества» этнического, и «естества» общечеловеческого. Олицетворением посланника первого типа можно

считать К. Шмитта, олицетворением посланника второго типа безусловно является И. Кант.

Разумеется, Хабермас, полагаящий в качестве самого средоточия «естественного» и «своего» единое человечество вместе со всеми теми институтами и ценностями, которые скрепляют это «единство», полностью выступает на стороне создателя «Критики чистого разума». В своей полемике с К. Шмиттом Хабермас пытается подчеркнуть, что немцы всецело на стороне слияния права и долга, а не политики и этики, то есть на стороне «общечеловеческого», а не «этнического».

Автор «Вовлечения Другого» цитирует Шмитта, который пишет: «Есть преступления против человечности и преступления в пользу ее. Преступления против человечности совершаются немцами. Преступления в пользу человечности – против немцев» (см. с. 322–333). С точки зрения Хабермаса поводом для такого заключения выступает натурализация «политических» границ между «своим» и «чужим» (явно имеющего античное происхождение). Подобные границы могут быть названы границами отчуждения. Однако взамен подобной натурализации немецкий философ и социолог предлагает натурализацию иного рода: она основана на стирании упомянутых границ. Вместо противопоставления «своих» и «чужих» он прибегает к (новоевропейскому) противопоставлению тех, кто избавился от подобного противопоставления, и тех, кто в той или иной степени остался ему верен. Данное противопоставление обозначает собой натурализацию «экономических» границ, *границ присвоения*.

Именно это разграничение лежит в основе предлагаемого Хабермасом переосмысления понятий Первого, Второго и Третьего миров: к странам *Третьего мира* отныне призывается причислять страны с сильно разрушенными или крайне слабо развитыми государственными институтами, где постоянно существует угроза этнорелигиозных конфликтов и царят различные проявления фундаментализма; ко *Второму миру* теперь относятся деколонизированные страны с авторитарными режимами; наконец, в состав *Первого мира* с настоящего момента включаются страны, согласующие собственные национальные интересы с правовыми формами «всемирно-гражданского» уровня, которые связаны с нормативной деятельностью такой институции, как Организация Объединенных Наций.

Первый мир рассматривается Юргеном Хабермасом как зримое олицетворение Современности, своеобразная система эталонов современного бытия:

«Данный мир определяет собой как бы *меридиан настоящего* (выделено мной – А. А.), которым задается политическая синхронность несинхронного в экономическом и культурном отношении. Кант, как дитя XVIII века, мысливший еще не-исторически, не обратил на это внимания и не заметил здесь *реальной абстракции* (выделено Ю. Хабермасом – А. А.), которую организация общности народов вынуждена осуществлять и одновременно считаться с ней в своей политике [...] Политика Объединенных Наций способна учесть эту “реальную абстракцию” лишь стремлением к преодолению социального напряжения и экономического неравновесия. Это, в свою очередь, может увенчаться успехом лишь в том случае, если, вопреки стратифицированию мирового сообщества, консенсус складывается по меньшей мере в трех аспектах: разделяемого всеми членами исторического осознания несинхронности обществ [...]; нормативного соответствия между правами человека, истолкование которых до сих пор является предметом споров [...]; наконец, согласия относительно концепции вождельного мирного состояния» (с. 306-307).

Обратной стороной этого консенсуса у Хабермаса оказывается так называемое «право на гуманитарные интервенции», санкционированные со стороны всемирной политико-правовой инстанции, «объединяющей нации». Утопия того порядка, который берет начало в кантовом проекте «Вечного мира», проявляет себя в новой форме войны

– в войне за гуманизм. (Эта форма войны бесспорно сильнейшим образом отличается от той формы, к которой апеллирует К. Шмитт в рамках своей проповеди радикального контрпацифизма⁴).

* * *

«Вечный мир» Канта, критикуемый Хабермасом за то, что определяется лишь чисто негативно, то есть посредством постулирования некоего состояния отсутствия войны, обретает у самого Хабермаса *позитивное определение*.

Оно связано не просто с самим по себе феноменом делиберативной политики, то есть политики переговоров и консенсуса, а с попытками ее распространения во всемирном масштабе. *В условиях, когда «чужое» упраздняется, подменяясь политкорректной фикцией «другого», делиберативная политика неизменно вырождается во всемирно-исторический разговор между «своими».* (Выражаясь последовательнее, по-видимому, только так и возможна любая политическая коммуникация, только так коммуникация и становится «политической»).

Способом распространения делиберативной политики становится в настоящее время мировой порядок, поддерживаемый под прицелом оптических систем бомбардировщиков, осуществляющих гуманитарные военные операции (целью которых служит вовсе не столь уж таинственное превращение «чужого» в «другого», то есть, в конечном счете, в «своего»).

Позитивное определение *мира* отныне связано, таким образом, с открытым выражением особой воинственности западного, новоевропейского гуманизма, универсализм которого дает о себе знать лишь в форме интервенций. Речь идет не просто об издержке, связанной с некой современной модификацией представлений гуманистов. *В настоящее время таково неотъемлемое условие, или, иначе говоря, конститутивный принцип существования гуманистического мировоззрения как такового*⁵.

В заключение хотелось бы отметить: независимо от того, чем при подготовке к публикации данной книги Хабермаса были мотивированы ее переводчик и издатели, обращение к ней российского читателя может немало способствовать осознанию прозрачности границы между экспансионизмом и гуманизмом. А значит и ходу современных размышлений о возможных альтернативах глобализации, о той роли, которую может сыграть Россия в их поисках. Впрочем, провоцирование подобных размышлений, судя по всему, менее всего входило в задачу автора «Вовлечения Другого». «Другое» и «Другой», в этом смысле, так и остались не вовлеченными...

⁴ Война, о которой пишет К. Шмитт, всегда ведется от имени и во имя нации, выступающей, согласно шмиттовской точке зрения, конечной инстанцией политического (сводимого во вполне античном духе к определению «своего» через «чужое» и подпитываемого, таким образом, энергиями противостояния врагу). Впрочем, для нас же вопрос в данном случае заключается, далеко не в том, чтобы следовать логике однозначного и «лежащего на поверхности» противопоставления позиций Шмитта и Хабермаса. Напротив, простое сопоставление данных позиций не может не указать на их некую взаимную согласованность. По отношению к тому, что Хабермас понимает «своим», попросту упраздняется все «чужое». Однако в какой форме осуществляется это упразднение? Не подкрепляется ли оно процедурами, которые сродни шмиттовским процедурам национальной самоидентификации? Не создается ли пресловутое «единое человечество» по канонам самоопределения наций, причем не «неких», а вполне определенных новоевропейских наций, *наций Запада?* (с. 322-332)

⁵ Следствием подобной постановки вопроса, конечно же, не могло не стать безоговорочное одобрение Ю. Хабермасом и К.-О. Апеллем натовской операции на Балканах.