

УДК 17.023.1

DOI: 10.17223/1998863X/60/12

Н.А. Шавеко

ЭТИКА ДИСКУРСА ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Рассматривается предложенная Юргеном Хабермасом этика дискурса, анализируются ее логические предпосылки, а также достоинства и недостатки. Автором делается вывод о том, что в конечном счете недостатки этики дискурса вынуждают придать принципу дискурса подчиненный характер по сравнению с принципом универсализации.

Ключевые слова: дискурс, этика дискурса, Хабермас.

Ю. Хабермас (р. 1929) – современный немецкий философ и социолог, которого относят одновременно и к Франкфуртской школе (неомарксизму), и к наследникам И. Канта. Хабермас является разработчиком собственной этической теории, так называемой этики дискурса, которую он сам называл intersубъективистским толкованием категорического императива [1. С. 100]. Анализу этики дискурса, ее достоинств и недостатков и посвящена данная статья. Целью является определение того, насколько перспективно развитие этики дискурса как фундаментальной теории, которая может быть положена в основу частных нормативных исследований. Для этого мы полагаем необходимым проанализировать основные положения этики дискурса Ю. Хабермаса (при необходимости сопоставляя ее с этическими взглядами К.-О. фон Апеля), а также основные направления критики данного учения. По результатам такого анализа будет сделан вывод о том, нуждается ли этика дискурса в совершенствовании и развитии как общая этическая теория, либо же ее недостатки вынуждают нас отвергнуть ее в целом, понимая дискурс лишь как один из возможных методов нормативного исследования, а не как сущностную основу морали.

Исследование этики дискурса в современной моральной философии приобретает особую актуальность постольку, поскольку данная этическая теория представляет собой глубоко продуманный и учитывающий предыдущее развитие философской мысли ответ на постмодернистский скепсис относительно моральных вопросов. Кроме того, по нашему мнению, именно этика дискурса как учение о моральной истине является важнейшим подспорьем для философских построений в области проблем правового и политического идеала. Так, сам Хабермас является автором концепции делиберативной демократии, основывающейся на этике дискурса. Отсюда недостатки этики дискурса выливаются в соответствующие им недостатки концепции делиберативной демократии и различных концепций правового идеала, и это обстоятельство вновь придает особое значение изучению и развитию этики дискурса.

Кантовскую этическую традицию Ю. Хабермас видит в когнитивизме, т.е. в предположении, что в вопросах морали есть нечто, подобное истине в

вопросах познания, и существует некий объективный моральный идеал [2. С. 100]. Но почему Хабермас пришел к выводу о необходимости реформирования кантовской этики? Этот вывод прямо следует из следующих посылок, которых придерживается Хабермас.

Во-первых, ученый пишет, что мы не можем доказать свои моральные убеждения ссылками на эмпирию или дедуктивными выводами, поскольку каждый человек имеет собственные «последние основания», т.е. базовые очевидности, не поддающиеся (с точки зрения этого человека) опровержению и не подлежащие обоснованию (у каждого свой «жизненный мир», который пересекается с «жизненными мирами» других людей). Если бы и существовало какое-либо обоснование или опровержение данных моральных убеждений, то оно строилось бы на других моральных убеждениях, которые бы и выступали в данном случае, опять же, «последними основаниями».

Во-вторых, Хабермас убежден, что каждый сам является главным экспертом в своем внутреннем мире «последних оснований», и вряд ли кто-либо другой знает их так же хорошо: «вчувствование» в другого – это всегда лишь «реконструкция», а не доподлинное отражение его внутреннего мира. Поэтому чтобы норма права действительно была справедливой, необходимо дать возможность каждому высказаться с помощью «коммуникативного действия». Под коммуникативным действием ученый понимает выражение актором мнения, убеждения, обещания, приказа, рекомендации и т.п., т.е. выдвижение им «притязания на значимость», направленного на критическую оценку другим актором, и на признание этого притязания на значимость со стороны другого актора на основе некоторых аргументов в отсутствие угроз и принуждения; при этом предполагается, что высказывающийся готов привести аргументы в пользу своей позиции, а также сам искренне верит в сказанное и готов этому следовать [2. С. 91–92].

В-третьих, мыслитель исходит из того, что консенсус достижим только тогда, когда посредством некоторой дискуссии люди могут развить и пересмотреть свои «последние основания» или каким-то образом убедить в них других людей; при этом такая дискуссия «требует не только вчувствования, но и интерпретаторского вмешательства в самопонимание и миропонимание участников», в их ценности [1. С. 113]. Никто, в конечном счете, не понуждается к тому, чтобы стать единым во взглядах и ценностях с другими: границы общества «открыты для всех – в том числе и для тех, кто чужд друг другу и хочет таковым оставаться» [1. С. 48]. Но без дискуссий можно получить лишь компромисс, но не консенсус. Кроме того, человек немислим вне социума, и только благодаря взаимодействиям с другими людьми формирует и познает свою идентичность, подлежащую учету в законодательстве.

В виду того что справедливость – это вообще есть то, что может быть одобрено всеми (соответствует критерию универсальности), вышеуказанные три тезиса делают коммуникацию неизбежным этапом поиска справедливости. Хабермас оспаривает возможность какого-либо одного человека (философа) самостоятельно проделать мыслительную работу за других и прийти к моральным выводам, которые одобрил бы каждый. Именно поэтому теорию справедливости Дж. Ролза он воспринимает не как истину, а как всего лишь вклад в дискуссию об истине [2. С. 147–148]. Но если так, то у нас отсутствует необходимость конструировать идеальные условия некоего «исходного

положения», в котором происходило бы обсуждение принципов справедливости, ибо подобная конструкция нужна только философу, пытающемуся делать выводы за других. Хабермас поэтому выступает за реальную дискуссию (ведущуюся, конечно, по определенным правилам) между реальными индивидами [2. С. 105–106]. Иными словами, единственным средством достижения истины является коммуникация, или коммуникативное действие в рамках дискурса. На место классической рациональности приходит коммуникативная рациональность, обусловленная языком. В своих трудах Хабермас последовательно проводит идею о том, что если границы языка – это границы мира, то рациональность можно отождествить с аргументированностью, объективность – с интересубъективностью, а коммуникативный разум является наследником практического разума; следовательно, истину можно постичь только через дискурс, открытый для каждого.

Итак, Хабермас утверждает, что если моральные нормы должны *заслужить* признание со стороны *всех*, кого они затрагивают, тогда недостаточно, чтобы *отдельные* лица проверили:

«– хотят ли они, чтобы та или иная спорная норма вступила в силу, принимая во внимание прямые и побочные действия, которые имели бы место, если бы все начали следовать этой норме; или

– хотел ли бы каждый, кто находился бы на их месте, чтобы такая норма вступила в силу, или нет» [2. С. 103].

Очевидно, что под первым условием Хабермас имеет в виду «золотое правило морали», а под вторым – «категорический императив» Канта. По мнению ученого, и то и другое условие недостаточно для воплощения кантовской идеи всеобщности. Ее подлинным воплощением будет лишь интересубъективное (а не монологическое) признание той или иной моральной нормы. По сути, он продолжает традицию критики кантовской философии, утверждающей, что проверку на общезначимость (всеобщность) нормы не должны проходить в деконтекстуализированном виде [3. С. 24]. Иными словами, мы должны не только отказаться от «монологического» поиска нормы, но и от любых попыток абстрагироваться от существующего опыта. Эти два аспекта отличают философию Хабермаса от философии Канта.

Хабермас вводит так называемый принцип универсализации, выражающий идею всеобщности. В работе «Вовлечение Другого: очерки политической теории» ученый формулирует его 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 сообщая приняты всеми, кого эта норма затрагивает» [1. С. 113]. В работе «Моральное сознание и коммуникативное действие» Хабермас добавляет: «и оказались бы для них предпочтительнее результатов других известных им возможностей урегулирования» [2. С. 103], также в этой работе отсутствует указание на «ценностные ориентации» [2. С. 146].

Таким образом, принцип универсализации утверждает, что выбор моральных норм может быть обоснован, и указывает соответствующий критерий обоснованности. При этом в отличие от «золотого правила» и «категорического императива» он сформулирован так, что исключает «монологическое употребление», т.е. предполагает некоторые дискуссии по установленным

правилам, является скорее правилом аргументации, чем содержательным принципом справедливости.

«Категорический императив... адресуется второму лицу единственного числа, что производит впечатление, будто каждый сам в состоянии провести *in foro interno* (в своей внутренней сфере. – *Перевод мой*) требуемую проверку норм. Фактически, однако, для того, чтобы рефлексивно применить проверку на обобщаемость, требуется ситуация обсуждения, где каждый обязан принимать точку зрения каждого другого, чтобы проверить, может ли та или иная норма быть желательна для всех *с точки зрения каждого*. Такова ситуация нацеленного на достижение взаимопонимания *рационального дискурса*, в котором участвуют все заинтересованные лица. Даже на субъекта, выносящего те или иные суждения в одиночестве, эта идея дискурсивного взаимопонимания возлагает для их обоснования более тяжелое бремя, чем монологически применяемая проверка на обобщаемость» [2. С. 98]. Таким образом, даже сидя в одиночестве и рассуждая о моральных принципах, человек как бы беседует с другими людьми, пытается понять их желания и ценности наряду со своими, что очень важно в связи с «культурным своеобразием исторически изменчивых способов само- и миропонимания тех или иных индивидов и групп» [2. С. 99].

Принцип универсализации является единственным моральным принципом. «Моральный принцип понимается таким образом, что он исключает как недейственные те нормы, которые не могли бы получить *квалифицированного одобрения* у всех, кого они, возможно, касаются» [2. С. 100]. Моральный принцип, отмечает Хабермас, следует отличать от содержательных принципов и основных норм, поскольку те всегда зависят от результатов конкретной дискуссии.

Отсюда принцип универсализации служит предпосылкой (хотя и не необходимой) для другого принципа – «принципа дискурса» («Д»), который выглядит следующим образом: «Претендовать на действительность могут лишь те нормы, которые способны в практических дискурсах снискать одобрение всех, кого они касаются» [1. С. 112]. Или: «На значимость могут претендовать только те нормы, которые получают (или могли бы получить) одобрение со стороны всех заинтересованных лиц как участников практического дискурса» [2. С. 146].

Под дискурсом (рассуждением) ученый подразумевает вид коммуникативного действия, осуществляемый при отсутствии единогласия и направленный на доказывание / изменение своей точки зрения с целью достижения этого единогласия; дискурс – это «идеальная речевая ситуация», когда владеющие языком, вменяемые и дееспособные люди, круг которых не ограничен, руководствуясь законами логики и мотивом поиска справедливости, пытаются привести друг другу аргументы, которые они считают убедительными для своих оппонентов, чтобы убедить последних в своей позиции относительно высших ценностей, которой они честно придерживаются и которой сами готовы следовать, при этом каждый вправе задавать тематику коммуникации, имеет равные с другими шансы на коммуникацию, свободу самовыражения и не принуждаем ничем, кроме силы аргументов (отсутствует обман, насилие и другие факторы). Чем ближе условия реальной коммуникации к этой идеальной модели, тем ближе полученные выводы к моральной истине.

Итак, правило универсализации подразумевает, что предполагаемые последствия нормы должны быть приняты всеми и каждым, а правило дискурса говорит, что фактически одобрить эту норму должны все участники идеального обсуждения. Хабермас подчеркивает формальный, а не содержательный характер этики дискурса: содержания привносятся в нее извне как предмет дискурса [2. С. 163].

Как представляется, этика дискурса обладает рядом важнейших достоинств. В сущности, она находит продуманный, аргументированный и изящный выход из постмодернистского релятивизма. Одним из следствий этого является возможность решить с помощью этики дискурса насущный вопрос о связи классических либеральных идеалов свободы и равенства с идеалом братства и солидарности. По замыслу Хабермаса, коммуникация должна стать заменой навязыванию гражданам идеи единой нации и других общих идеологий, поскольку сама является способом социализации. Очевидно, что при проведении практических дискурсов будут играть существенную роль признанные в конкретном обществе (участников дискурса) ценности, табу и авторитеты, а также общий для всех членов общества «жизненный мир» (совокупность некритично воспринимаемых убеждений), национальная история, поэтому справедливость будет разной для различных обществ, причем не только в силу внешних изменяющихся обстоятельств, но и в силу внутренних убеждений и опыта членов данного общества, их культурных традиций. Но точно так же очевидно, что этика дискурса не допускает ущемления прав меньшинств и навязывания им каких-либо ценностей, поскольку отставляет их «инклюзию» в общее обсуждение и исходит из того, что в конечном счете социальные нормы должны быть приняты всеми заинтересованными лицами.

В то же время этика дискурса сталкивается со своими специфическими проблемами. Мы предлагаем различать две линии критики этики дискурса.

Первая линия критики связана с тем, что этика дискурса не спасает нас от этического релятивизма. Ю. Хабермас пытается обосновать неизбежность правил дискурса. Так, он пишет, что, отстаивая те или иные моральные принципы, мы попадаем в «трилемму Мюнхгаузена», а именно: мы должны либо прибегнуть к бесконечному регрессу (выявлению оснований наших моральных взглядов, потом оснований этих оснований и т.д.), либо в произвольной точке оборвать цепь логического вывода (постулировать догматическим образом некие «последние основания»), либо, наконец, двигаться по порочному кругу (совершать логическую ошибку «предвосхищения основания») [2. С. 125]. По мнению Хабермаса и его коллеги Апеля, существует ответ на эту трилемму. Хотя в современном плюралистичном мультикультурном глобализирующемся мире очень сложно сказать, каких именно моральных интуиций придерживаются все без исключения люди, некоторые правила все же являются приемлемыми для каждого. Ими, пишет Хабермас, являются правила дискурса, ведь даже тот, кто пытается их аргументированно оспорить, вступает в дискурс, т.е. фактически придерживается этих правил (это так называемая идея перформативного противоречия, которую Хабермас заимствует у Апеля) [2. С. 126]. Оспаривая правила дискурса, человек вообще лишает себя всякой коммуникации, тогда как любая человеческая культура так или иначе нацелена на коммуникацию [2. С. 157–161].

Однако данная идея лишает силы только тезис о принципиальной невозможности обоснования норм. По сути, в видоизмененной форме она повторяет давно известный аргумент против скептиков, согласно которому вступающий в дискуссию о справедливости тех или иных явлений уже признает наличие объективного идеала справедливости; но теперь лишь указывается, что участник дискуссии хоть и может отрицать наличие идеала, но, тем не менее, даже в этом случае признает, по крайней мере, некоторые процедурные правила. Все это, однако, еще не снимает с нас обязанности привести аргументы в поддержку своей моральной позиции, чтобы она могла считаться соответствующей принципу универсализации: правила дискурса – это необходимая предпосылка, а не собственно вывод, это нормы аргументации, а не моральные нормы, последние же пока что нуждаются в обосновании (нормы дискурса необходимы *de facto*, а не вследствие их трансцендентальной природы, т.е. не в смысле философии Канта). По мнению Хабермаса, сказанное, по крайней мере, решает проблему поиска общих «последних принципов», каковыми оказываются принципы дискурса [2. С. 129]. Но очевидно, что когда лица вступают в дискурс, они по-прежнему сталкиваются с проблемой обоснования своих моральных интуиций перед другими, с точки зрения правила универсализации, и должны искать для этого убедительные основания.

Хабермас указывает на неразрешимость вопроса о том, что является убедительным аргументом. «Убедительность» может быть оценена только в процессе дискурса. Это означает, что, апеллируя к принципу универсализации, люди, по большому счету, никогда не могут быть до конца уверенными в том, что их точка зрения лучше соответствует принципу универсализации, чем точки зрения других людей. Хабермас указывает, что тот, кто вступает в дискурс, косвенно признает правило универсализации, т.е. оно имплицитно содержится в правиле дискурса (или, по крайней мере, неизбежно выводится в ходе него). Но данный вывод не спасает от ситуации, когда участник дискурса отрицает саму возможность согласия относительно универсального правила справедливости, и доказывает именно этот тезис. Короче говоря, теоретически может сложиться ситуация, когда результатом дискурса, в котором его участники аргументируют по правилу универсализации, является консенсус лишь относительно невозможности найти объективно справедливое (убедительное для всех) решение, т.е. этический релятивизм, согласие относительно отсутствия универсального идеала справедливости. Конечно, стремление последовательного скептика развенчать все наши надежды (т.е. его утверждение, что нет никаких моральных тезисов, которые могли бы убедить каждого) – это лишь пустой демарш: скептик сам заставляет себя молчать. Но не означает ли сказанное, что нам остается лишь постулировать нравственный идеал? Критики Хабермаса решают эту проблему постулированием приоритета принципа универсализации перед принципом дискурса. Так, О. Хёффе пишет: «Согласие всех заинтересованных лиц могут получить лишь те нормы, которые в строгом смысле способны к обобщению. Следовательно, критерий морали не в дискурсе, а в том правиле аргументации, которое Хабермас сам признает в качестве морального принципа, хотя бы только в качестве посреднического – в принципе универсализации. Согласно логике легитимации способность обобщения имеет приоритет перед дискурсом» [4.

S. 377]. При таких обстоятельствах центральный тезис о необходимости коммуникации и «социальной перспективы» теряет свой вес.

Более того, Хабермас сам замечает, что точные правила дискурса, которые признает и скептик, пытающийся вступить с нами в дискуссию, являются лишь нашими допущениями (реконструкциями интуиций относительно дискурса), которые могут проявляться с течением времени, поэтому даже правила дискурса не являются окончательными [2. С. 148–154]. С этих позиций он возражает Апелю, который возвел правила дискурса в трансцендентальный (независимый от опыта) идеал. По мнению Хабермаса, дискурс о правилах дискурса обусловлен исторической ситуацией так же, как и другие виды дискурсов, поэтому его нельзя рассматривать в качестве метадискурса. Во всяком случае, он не имеет приоритетной значимости перед другими дискурсами. Но если так, то и сами правила дискурса, а не только конкретные этические воззрения, оказываются относительными. Если мы не можем быть до конца уверенными в том, что правильно (независимо от своей культуры) понимаем и эксплицируем правила дискурса, то в этике дискурса вообще не остается никакой опоры. Как представляется, правила дискурса (по Апелю, дискурс характеризуется свободой от принуждения, абсолютным равноправием, а также открытостью [5. С. 44], Хабермас дополнительно акцентирует внимание на искренности участников [6. S. 132]) все же следует понимать как априорные, вне зависимости от несовершенства конкретных исторически обусловленных формулировок. Иначе не будет «перформативного противоречия» при отказе следовать конкретным правилам дискурса, не будет определено и само понятие дискурса, а ориентация на фактически укорененные в обществе правила дискурса ведет к смешению противопоставляемых самим Хабермасом фактичности и значимости.

Существует еще одна проблема, связанная с тем, что этика дискурса делает моральные истины относительными и неопределенными, а именно проблема определения результатов дискурса. «Нормативное содержание идеи разума сохраняется в концепции коммуникативной рациональности в измененном виде: истина остается регулятивно идеей в смысле Канта. Ведь ориентация на истину в каждом конкретном случае коммуникации, когда ее участники стремятся аргументативно (аргументация, по Хабермасу, – рефлексивный вид коммуникации) оправдать, обосновать претензии на истинность своих высказываний, еще не обеспечивает обладание истиной как таковой. Никто не обладает привилегированным доступом к условиям истинности (правильности, аутентичности); эти условия всегда подвергаются интерпретации здесь и теперь живущими индивидами, конечными и социально обусловленными – таковы, согласно Хабермасу, постулаты постметафизического мышления» [3. С. 191]. Таким образом, коммуникативный разум не приписан какому-либо определенному субъекту, и только дискурсивно обоснованные нормы «в каждом конкретном случае позволяют выяснить, что именно представляет равный интерес для всех» [3. С. 24]. Но тогда, безусловно, возникает острый вопрос: кто на практике будет определять, что является результатом дискурса, если никто не имеет права говорить за всех? Получается, что дискурс – это своего рода бесконечная игра без какого-либо результата. Т. Рокмор писал: «Интеллектуальное исследование происходит в процессе спора, который, подобно лечению у психоаналитика, может тянуть-

ся бесконечно. Нет оснований утверждать, что оно быстро или когда-нибудь вообще дойдет до конечного заключения, приемлемого для всех сторон» [7. С. 113]. Попытки Хабермаса различить дискурсы, связанные с обоснованием норм, и дискурсы, связанные с применением норм [3. С. 24–25], проблемы, как представляется, не решает. Если отсутствует какая-то высшая инстанция, то никто никогда не поймет, к чему привел их дискурс и каков его (хотя бы промежуточный) результат, ведь лишь каждый сам за себя может сказать, что именно его убедило. Вообще, Хабермас подчеркивает, что теоретической конструкцией этики дискурса не решается вопрос о надлежащем правовом регулировании, поэтому правила дискурса вовсе не должны быть всецело закреплены в действующем праве – обоснование последнего всегда ситуативно (притом что «идеальная речевая ситуация» на практике недостижима!). Правила дискурса, пишет ученый, следует тщательно отличать от правил институционализации дискурса [2. С. 144–145], в частности от обоснования конкретных форм демократии. Сказанное, конечно, подрывает практическую значимость этики дискурса. Если же мы ограничиваем дискурс какими-то временными рамками, то каковы критерии этого ограничения, и не будут ли именно эти критерии, а не правила дискурса, высшими постулатами этики? Заметим, что эти критерии должны быть определены до самого дискурса, иначе есть риск, что они никогда не будут определены.

Другая линия критики этики дискурса связана с оспариванием той роли, которую в этике Хабермас приписывает коммуникации. В некотором смысле Хабермас смешивает справедливость и консенсус. Дело в том, что по многим вопросам консенсус вряд ли достижим в принципе. Например, по вопросу допустимости аборта одни считают аборт убийством, а вторые – фундаментальным правом, выражением личной неприкосновенности и свободы частной жизни, и сложно найти здесь точки соприкосновения. Но если в данном случае достижим только компромисс (*modus vivendi*), не получается ли, что вопрос неразрешим с точки зрения морали? Как представляется, на практике в подавляющем большинстве случаев приходится довольствоваться компромиссом, а не консенсусом. В таком случае приходится признать, что по большинству вопросов объективной морали и справедливости попросту не бывает. Именно поэтому О. Хёффе, как было показано выше, обоснованно оспаривал тот факт, что принцип дискурса (консенсус) первичен по сравнению с принципом универсализации.

Еще один важный вопрос состоит в том, может ли наблюдатель-философ установить, что считают благом произвольно взятые личности. Хабермас отрицательно отвечает на данный вопрос и говорит «о принципиальной ущербности существа, которое может сформировать свою тождественность, лишь выходя во внешнюю сферу межличностных отношений» [1. С. 93]. У каждого есть свои моральные интуиции, «но практическое соображение, *критически* усваивающее это интуитивное знание, требует для себя *социальной* перспективы» [1. С. 87]. Таким образом, даже сам человек (не говоря уже о стороннем его наблюдателе), согласно Хабермасу, может прийти к какому-то моральному выводу и оценить свои собственные мотивы и ценностные ориентации как правильные или неправильные только через коммуникацию. Такая позиция встретила критику со стороны О. Хёффе, который полагал, что внутренний дискурс лица (с самим собой) важнее, чем социальный дискурс

(с другими), а последний следует рассматривать только как способ подтверждения своих суждений. По мнению Хёффе, при попытке согласовать различные потребности людей мы должны исходить в первую очередь из их трансцендентальных интересов и из трансцендентального обмена благами, который встает на место интерессубъективности. Те правовые нормы, которые являются результатом трансцендентального обмена, аналогичны правилам дискурса по Хабермасу и являются, в сущности, условиями дееспособности человека. Действительно, коммуникацию можно рассматривать лишь как вспомогательное средство, способ выяснить действительные интересы заинтересованных сторон, чтобы стало ясно, что именно мы пытаемся согласовать. Если же мы отдадим все вопросы на откуп дискурсу, то не получится ли так, что некоторые его участники не смогут защитить свои интересы исключительно потому, что не смогли найти подходящего аргумента, убеждающего других лиц, оказались менее искусными ораторами и в итоге, не обладая искусственным умом, согласились с аргументами участников, имеющих противоположные интересы, хотя эти аргументы и содержали не замеченные никем фактические и логические ошибки? Наконец, не получится ли так, что человек искренне не соглашается с аргументами противоположной стороны исключительно потому, что не может их понять? Вероятно, многие выводы современной науки, равно как и положенные в их основу доказательства, большинству неспециалистов понять будет сложно, даже если для этого имеется время и желание (необходимы еще и соответствующие условия обучения, отличные от условий дискурса).

Одним из аспектов рассматриваемого вопроса является, казалось бы, очевидный тезис Хабермаса о том, что дискурс должен быть открыт для каждого. Очевидно, однако, и другое: некоторые люди более компетентны, некоторые – менее. Как справедливо отмечают исследователи творчества Хабермаса, «выводы здравого смысла, даже если они сделаны на легитимной и демократической основе, но при этом противоречат научным данным, способны привести к социальной катастрофе» [8. С. 62]. Поэтому окончательное слово, как представляется, должно быть за людьми сведущими. Между тем, «ученые, за которыми остается решающее слово, вынуждены трудиться над сложной коммуникативной задачей, представляя итоги научных анализов в форме, стимулирующей одобрение представителей *common-sense* сознания, обыденного сознания» [8. С. 61]. Поэтому для устранения этого диссонанса приходится дополнительно вводить условие стремления масс быть компетентными. Но даже и это не спасает от всех проблем. Хабермас предполагает, что в дискурсе будут участвовать только дееспособные и вменяемые лица. Тогда возникает вопрос: кто определяет критерии дееспособности и вменяемости? По Хабермасу, все эти вопросы решаются в ходе самого дискурса или попыток вступить в него. Но это означает, что результатом дискурса будет являться правило, одобренное уже не всеми, а только теми, кто не отсеян по признаку невменяемости и недееспособности, последние же не смогут даже обозначить свои интересы. А что насчет частично дееспособных / вменяемых лиц (дети или лица с некоторыми психическими отклонениями), обладающих ограниченными речевыми навыками и способностями мышления: не получится ли так, что убедить их как участников дискурса в некоторых аргументах попросту невозможно? Это обстоятельство тоже ставит под сомнение

идею полной открытости дискурса. Хабермас же делает только одно исключение в вопросе открытости дискурса: в нем не должны принимать участие люди, выступающие за любые формы дискриминации, т.е. за ограничение участников дискурса по половому, национальному, расовому и другим подобным признакам [9. С. 49–50].

Итак, вторая линия критики взглядов Хабермаса связана с вопросом о том, действительно ли человеку нужна коммуникация для того, чтобы посмотреть на себя со стороны и, так сказать, «преобразовать» свою частную волю в общую, или мы можем обойтись правилом универсализации? Хабермас, конечно, обращает внимание на тот факт, что мы должны не просто согласовать частные интересы, предоставив равные шансы на их реализацию, но и каким-то образом оценить эти частные интересы и согласовать их не каким-то произвольным образом [2. С. 108–120]. Воля лица не должна сводиться к произволу, она должна быть подвержена коммуникации, чтобы превратиться в общую волю; если же мы ищем просто согласования частных волей, то этика теряет когнитивный характер. Действительно, кантовская традиция ищет консенсус (всеобщую волю), а не компромисс (волю всех, *modus vivendi*). Поэтому правило дискурса невозможно без правила универсализации (иначе дискурс будет направлен на временный компромисс и будет лишен эпистемиологического значения). Но у Хабермаса, придающего правилу универсализации лишь второстепенное значение, мы наблюдаем в некотором смысле возврат от Канта к Руссо. Следует отметить, что дискурс (рассуждение) может осуществляться «в форме гипотетически разыгрываемого в уме обмена аргументами», но Хабермас постоянно пытается нивелировать значимость этой формы, и, как представляется, незаслуженно. Не следует ли отдать приоритет своего рода «монологичному» дискурсу ученого, или хотя бы узкому научному дискурсу теоретиков и исследователей, для преодоления «бесконтрольной демократизации дискурса»? Хабермас постоянно мимоходом повторяет, что воплощение этики дискурса в политической практике подразумевает некоторый уровень образованности и политической культуры (политических добродетелей) участников дискурса, чувства ответственности за себя и других. «Идеальная речевая ситуация» при таких обстоятельствах остается лишь утопией.

Вышесказанное позволяет сделать выводы о том, что хабермасовская этика дискурса имеет как достоинства, так и недостатки. В конечном счете ее недостатки перекрывают ее достоинства и вынуждают если не отказаться от этики дискурса полностью, то придать дискурсу как таковому лишь второстепенную роль по сравнению с принципом универсализации. При этом сам принцип универсализации у Хабермаса остается в некотором смысле необоснованным. Нельзя не отметить, что этот принцип подвергался критике (Т. Рокмор, О. Хеффе и др.) как смешивающий кантианство (деонтологию) с консеквенциальной этикой, т.е. с этикой последствий, которая противоположна кантианству. Впрочем, возможно, проблема здесь состоит не в той второстепенной роли, которую Хабермас отводит последствиям, а в той первостепенной роли, которую он отводит согласию. Для Канта не имел совершенно никакого значения не только тот факт, к каким последствиям приведет «всеобщий принцип права» в конкретной ситуации, но и то, согласятся ли реальные индивиды с этими последствиями. Скорее напротив, конкретный

индивид должен был согласиться с тем, что соответствует принципу универсализации. Обсуждение (для которого у Канта не нашлось места), необходимо, как представляется, только для того, чтобы определить, какие именно интересы составляют различия и подлежат обобщению, и какова значимость этих интересов для самих их носителей. Таким образом, ключевое значение имеет то, равным ли образом учтены интересы всех заинтересованных лиц при принятии конкретного решения (в этом и состоит истинная суть принципа универсализации), а не то, согласились ли фактически эти заинтересованные лица с данным решением. Вместе с тем, оценивая то, соблюдено ли равенство интересов, мы, безусловно, должны принимать во внимание последствия принимаемого решения для каждого индивида. И уже в этом отношении отход Хабермаса от кантовской этики (безуспешно пытающейся усмотреть в тех или иных максимах противоречия *per se*), как мы полагаем, вполне оправдан. Но как бы мы ни понимали принцип универсализации, заложенную в нем идею справедливости как всеобщности, в конечном счете, можно только постулировать. Задумка этики дискурса Хабермаса состояла в том, чтобы не допустить такой тотальной релятивизации, найдя опору в дискурсе. Но шаткость этой опоры подсказывает, что выход, возможно, состоит как раз в том, чтобы не бояться тотальной релятивизации и признать, что все наши моральные суждения относительны. Одновременно, высказывая частные моральные суждения, следует открыто демонстрировать и специально оговаривать, что в их основе лежит общая идея универсализации (всеобщности) и что оправдываются данные моральные суждения, в конце концов, данной идеей. В свою очередь дискурс как «идеальную речевую ситуацию» следует рассматривать лишь как один из путей реализации данной идеи.

Литература

1. Хабермас Ю. Вовлечение Другого : очерки политической теории. СПб. : Наука, 2001. 417 с.
2. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. : Наука, 2001. 382 с.
3. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М. : Academia, 1995. 252 с.
4. Höffe O. Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1993. 431 S.
5. Ситникова Е.И. Обоснование дискурсивной этики К.-О. Апелем // Вестник ВятГУ. 2008. № 4. С. 41–45.
6. Habermas J. Erläuterung zur Diskursethik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992. 229 S.
7. Рокмор Т. К критике этики дискурса // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 106–117.
8. Писанова Т.В. Лингвистические и философские принципы дискурсивной этики: Актуальные дискуссионные вопросы // Вестник МГЛУ. 2010. № 603. С. 54–66.
9. Хабермас Ю. Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий // Социологические исследования. 2006. № 1. С. 45–53.

Nikolai A. Shaveko, Udmurt Branch of the Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Izhevsk, Russian Federation).

E-mail: nikolai_91@inbox.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2021. 60. pp. 125–136.

DOI: 10.17223/1998863X/60/12

DISCOURSE ETHICS OF JÜRGEN HABERMAS: A CRITIQUE

Keywords: discourse; discourse ethics; Habermas.

The article considers discourse ethics proposed by Jürgen Habermas, analyzes its logical premises, key points, advantages and disadvantages. The following are distinguished as logical premises: 1) the impossibility to derive the descriptive from the prescriptive, and therefore the inevitable dogmatism of ethical norms; 2) the inability to predict reliably what kind of dogmas will be accepted by other people as convincing; 3) the necessity to discuss moral dogmas in order to clarify them, as well as to test their persuasiveness for oneself and for other people; 4) an understanding of justice as a principle that could be approved by everyone. The virtue of discourse ethics is that it finds a thoughtful, reasoned and elegant way out of post-modern relativism. One of the consequences of this is the possibility to solve the pressing issue of the connection of the classical liberal ideals of freedom and equality with the ideal of brotherhood and solidarity with the help of discourse ethics. The author of the article divides the critique of the ethics of discourse into two directions. The first line of criticism is that the ethics of discourse does not save us from ethical relativism completely. This includes arguments according to which: 1) discourse may lead us to the absence of any universal persuasive rules at all; 2) the rules of discourse according to Habermas are historically relative; 3) it is not exactly clear who will determine the end and the result of discourse, and therefore the practical applicability of the corresponding ethical theory is doubtful. The second line of criticism is related to the fact that Habermas overestimates the role of communication and discourse: 1) the inability to come to an agreement on moral values leads to the fact that the communicative interpretation of justice erases the boundaries between justice and a temporary compromise; 2) Habermas underestimates possibilities and significance of the internal discourse of an individual; 3) the real possibility of opening a discourse for everyone is doubtful. As a result, the author concludes that the flaws in discourse ethics force one to give the principle of discourse a subordinate character compared to the principle of universalization.

References

1. Habermas, J. (2001a) *Vovlechenie Drugogo: ocherki politicheskoy teorii* [Involvement of the Other: Essays on Political Theory]. Translated from German. St. Petersburg: Nauka.
2. Habermas, J. (2001b) *Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deystvie* [Moral consciousness and communicative action]. Translated from German. St. Petersburg: Nauka.
3. Habermas, J. (1995) *Demokratiya. Razum. Nravstvennost'. Moskovskie lektzii i interv'yu* [Democracy. Mind. Moral. Moscow lectures and interviews]. Moscow: Academia.
4. Höffe, O. (1993) *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
5. Sitnikova, E.I. (2008) Obosnovanie diskursivnoy etiki K.-O. Apelem [K.-O. Apel's substantiation of discursive ethics]. *Vestnik VyatGU – Herald of Vyatka State University*. 4. pp. 41–45.
6. Habermas, J. (1992) *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
7. Rockmore, T. (1995) K kritike etiki diskursa [To the criticism of discourse ethics]. *Voprosy filosofii*. 1. pp. 106–117.
8. Pisanova, T.V. (2010) Lingvisticheskie i filosofskie printsipy diskursivnoy etiki: Aktual'nye diskussionnye voprosy [Linguistic and Philosophical Principles of Discursive Ethics: Topical Discussion Issues]. *Vestnik MGLU*. 603. pp. 54–66.
9. Habermas, J. (2006) Kogda my dolzhny byt' tolerantnymi? O konkurentsii videniy mira, tsennostey i teoryi [When should we be tolerant? On the Competition of World Visions, Values and Theories]. *Sotsiologicheskie issledovaniya – Sociological Studies*. 1. pp. 45–53.