

Т.Д. Федорова*

**Публично-правовая аксиология
в контексте современной культуры общества**

Посттрадиционное общество выдвинуло плюрализм форм частной жизни, индивидуальных и жизненных проектов, который явился социально-онтологической основой для либеральных демократических, политических культур «конституционно-плюралистических режимов... свя-

* Профессор кафедры истории и философии Саратовского юридического института МВД России, доктор философских наук.

занных с рассеянием власти, с явным покровительством частным интересам¹». Традиция индивидуализма создала современную западную цивилизацию с ее рациональными и универсальными ценностями правового общества, прав человека, демократических свобод, воплотившись в две «ветви» либерально-центрированного капитализма (атлантического типа) и европейского типа, имеющего идею государственного регулирования.

Однако потенциал либерального гуманизма оказался исчерпанным. Общество благоденствия, понимаемое как общество потребления с его «дурной бесконечностью» гедонистической ориентации, потребительской инструментально-технократической ментальностью, жаждой власти и богатства, стремится «рассыпать» человека в промышленно-технических структурах, превратить его в вариативную предметность, пластично подчиняющуюся овеществленным средам культуры. Квазимеханическая, квазимонополистская система стремится уменьшить человеческое присутствие в мире, нивелировать субъективность ее личностно-уникального «Я». Антропологическая недостаточность модерна проявилась не только в расслоении «жизненного мира» и структур социальной системы, но и интервенции государства и бюрократии в сферу частной жизни, опошлении повседневности.

Среди множества культурных функциональных образов человека эпохи модерна, реализующих преимущественно социологическо-натуралистическую парадигму человека, доминирующим оказывается человек «экономический», «рыночный», постоянно редуцируемый к меняющейся конъюнктуре, к релятивности норм и ценностей, где потребительский «шовинизм» превращает его и в товар, и в продавца одновременно. Самоидентификация личности оказывается основанной на отчуждении. Определенное человеческих сил, превращенных в товар, зависит от суммы ролей, которые человеку предстоит играть, «... я таков, каким вы хотите меня видеть»².

Меновая стоимость цены на рынке оказывается мерилем человеческой значимости. Э. Фромм отмечает, что эксплуататорская ориентация, идущая еще от пиратской феодальной традиции к магнатам и грабителям XIX в., взращивалась свободным рынком XVIII и XIX вв., провозгласившим принцип силы как закон природы, дополнилась накопительской ориентацией человеческого поведения, ориентированной на регулярность финансовых операций, сохранение приобретенного, пуританскую этику, религиозное чувство долга. Но «Евангелие труда» уступило место «Евангелию от продажи», что стало источником обезличивания, деперсонализации, угасания индивидуальности, источником парадигмы механистического способа существования.

В этой ситуации потребность в метасоциальной интеграции может уже не удовлетворяться религиозной монотеистической идеей и испытывать недостаточность рыночного и демократического регулирования, что сподвигает общество к жесткому внешнему регулированию, к тоталитаризму. С другой стороны, ужесточение социальной и экономической конкуренции сопровождается индивидуализацией жизненных шансов в рыночном обществе, ослаблением солидарности и «атомизацией» индивидов в гражданском обществе³, чья самостная идентификация в раздифферен-

¹ Арон Р. Демократия и тоталитаризм. М., 1993. С. 130.

² Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 65.

³ Там же. С. 69.

цированных, расчлененных культурных пространствах, не найдя глубоких субстанциальных смысловых контекстов, оказывается склонна к маргинализации, девиантности, образует свои «нигилистические миры».

Как отмечают многие исследователи, реакцией на дисконтинуальность, функционализм модернизма становятся социальные движения – феминистские, движение «зеленых», сексуальный «меньшизм», которые, с одной стороны, являются натуралистическим выражением «прав человека», а с другой – реакцией на «бесконтекстность» культуры, доминанту социального функционализма. Необходимо отметить, что западная цивилизация в этих обстоятельствах «дегуманистических воздействий» – социологических, политических, экономических – использовала метасоциальные «интегративы», механизмы «сцепления» социально и культурно «атомизированных» индивидов (в условиях ослабления различных форм общественной солидарности), основанные на практическом разуме – общественной рациональности. Они воплощены в нормах и правовых механизмах демократии, гражданского общества, правах человека.

Общественная рациональность через правовую демократию помогла обнаружить универсализующие способы человеческого общения, противостоять этическому и вообще субстанциональному дефициту маргинализованного модернистского общества. Правовой демократический механизм содержит коммуникативные и инструментальные возможности расширения нормативно-нейтрального пространства, могущего опосредовать партикуляризм форм частной жизни, плюрализм ценностных ориентаций, жизненных проектов и картин мира с универсализмом политической сферы, предполагаемого нормативным содержанием демократической идеи.

Ю. Хабермас предлагает модель личности и децентрированности «жизненного мира», политический и социальный порядок, основанный на осознании правового государства как механизма институционализации политического дискурса общественности, понимаемой как рационализация мнений и одновременно как способ выполнения законодательных решений⁴.

Теория «коммуникативной рациональности» в постметафизическом измененном виде сохраняет нормативное содержание идеи разума метафизической традиции, но коммуникативный разум – не источник норм действия, а скорее принадлежность не субъекта индивидуального или общественного макросубъекта, а интерсубъективной стихии языка, которая не может быть приватизирована. Модель дискурсивной демократии отлична как от либеральной демократии, которая рассматривает общество как дополитическую единицу, частную структуру государственно-политической системы, так и от республиканской традиции, где изначально приоритетной данностью выступает общество и функция государства инструментальна. Хабермас выступает против фактической формы современной демократии, когда она стремится опираться на субстанцию предзаданной «воли народа», идею коллективного самоопределения как уступку «давлению идентификации всеобщего». Фоновый «консенсус» как интегративная ткань жизненного мира, имеющего экземплярную структуру множества образцов интерпретаций, поведения, личностных структур, актуализирует регулятивность истины и справедливости через рефлексивность коммуникативного взаимодействия свободных и равных индивидов, где они имеют равенство шансов на применение коммуникативных речевых практик, тематизацию мнений и критику, свободу самовыражения и речевых актов.

⁴ См.: Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. М., 1995. С. 194.

Коммуникативное взаимодействие оказывается общественной рациональностью, институализованной правом процедурой, которая порождает общественную солидарность, политическую автономию граждан как авторов социальных и правовых нормативов. Процедуральная демократия оказывается воплощением «действительного разума», который укрепляет универсалистские основоположения демократического правового государства (свободу, справедливость, права человека, легитимность, социальный порядок), укореняет их в структурах повседневной коммуникации, что оказывается формой институализации трансцендентальных универсалий культуры. Делиберативная политика оказывается основанной на «сцепляющихся друг с другом дискурсах» коммуникативного взаимодействия, делает пронизываемыми ценностные ориентации и программы политических организаций, что расширяет понятие гражданской автономии индивида. Институционализация и универсализация гражданских прав происходит не только социально-государственным способом, но и в практике intersубъективных обсуждений и решений, которая способна поддерживать институты общества не в окостеневшем, а в «текущем» состоянии.

Таким образом, по мысли Хабермаса, теория «общественной рационализации» как «критическая герменевтика», открытое коммуникативное взаимодействие, истолкование, понимание смыслов (и неизбежность последующего рационального истолкования) оказывается способом активного, свободного от господства, беспартийного включения гуманистических измерений (рациональных, моральных) в практику социально-политических вопросов. Производительная сила коммуникации направлена против модернистской маргинализации рынка, административно-бюрократической власти, чьи коды, монетарные и властные, обособляются от жизненного мира и оказывают на общество давление власти и денег, поглощают целостные, гуманистические человеческие смыслы.

Коммуникативное взаимодействие оказывается формой доразвития демократической идеи правового государства, идеи прав человека, которые, образуя универсальное ядро современных конституционных государств, требуют прояснения современных теоретико-философских контуров соотношения партикулярности и универсальности, эмпирической реальности и трансцендентальной идеальности, прав человека и суверенной воли народа, свободы и равенства. Эмпирически-трансцендентальное удвоение классической философии, воплощенное в дихотомии материи и духа, в философии бытия и философии сознания, Хабермас стремится преодолеть философией «языка». В пределах лингвистической философской парадигмы, ориентированной на идеальность пропозициональных структур языковых значений и на идеальность истин и норм, Хабермас использует «формальную прагматику» как прояснение условий использования языка в «идеальной речевой ситуации», представленной как «дискурс»⁵, воплощающей структурную модель совершенной демократической процедуры.

Такой подход «детрансцендирует» истинность и нормативность как априорную форму их интеллигибельного бытия, рефлексивная коммуникация, представленная обсуждениями, аргументацией, стремлением к истине,

⁵ См.: *Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Fr. a. M., 1983. S. 177.

пробуждает к жизни процесс рационализации, способствует выявлению формально-структурных характеристик процедуры формирования «консенсуса», как некую контрфактическую конструкцию «окончательного мнения» интерпретаторов, как «неограниченного сообщества исследователей», что означает необходимость выхода за пределы частных масштабов и партикулярных форм жизни. Универсально расширенный дискурс конституирует интересующую субъективность более высокого уровня, чем прагматический дискурс, обусловленный субъективными целями самореализации индивида, подчиненный меркам аутентичности, или этико-экзистенциальных дискурсов, ограниченных «рамками событийного телоса осознанного жизненного пути».

Морально-практический дискурс помогает перейти «границу индивидуального формирования воли» в коммуникативное пространство «разумного коллективного формирования воли, где не существует никакого “метадискурса” как обоснования выбора аргументации»⁶. Значимость единства практического разума может быть реализована во внутренней связи этих форм коммуникаций, где условием коллективного формирования воли является реальность воли другого. Факт плюральности «действующих волей» предполагает рациональное и практическое «испытание» значимости заповедей морального универсализма, ибо, чтобы разбить «...оковы ложной претензии на всеобщность этих универсалистских принципов, которые однако черпаются выборочно и применяются только контекстуально ... необходимы были социальные движения и политическая борьба. Необходимы они и по сей день, для того чтобы из горького опыта, из безысходных страданий и неутоленной боли униженных и оскорбленных, раненых и убитых мы учились понимать, что во имя морального универсализма нельзя исключать никого, будь то лишенные привилегий классы, угнетаемые нации, поработанные домашним трудом женщины или маргинализированные меньшинства. Тот, кто во имя универсализма исключает Другого, предает ... идею универсализма, необходимо отстаивать универсализм равного уважения к каждому и солидарности со всеми, кто имеет человеческое лицо»⁷.

Принцип радикализации свободы индивидуальных жизненных судеб и частных жизненных форм в теории «коммуникативного разума» связан с нормативным измерением, с перспективами демократического правового порядка и выступает формой их легитимизации. Теоретическая модель де-либеративной демократии предполагает переосмысление и уточнение многих понятий: «приватная сфера», «гражданство», «свобода». Субстанциональность конституционного порядка с «постметафизической» точки зрения меньше всего коренится в естественных правах, она связана не с логико-семантическими следствиями и выводами из абстрактно-всеобщих законов, а с формированием общественного дискурса, внутренне сопряженного с исканием истины, опосредующей разум и коллективную волю народа. Открытые структуры коммуникации содержат интенции свободы общественности, способные к самостабилизации, именно они обеспечивают существование политической «общественности», цель которой – демократическое формирование воли.

⁶ *Apel K.O.* Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik // Transformation der Philosophie. Frankfurt a. Main, 1976. Bd. 2. S. 358.

⁷ *Хабермас Ю.* Указ. соч. С. 26-27.

«Критическая герменевтика» коммуникативного взаимодействия разрушает предпосылочную, априорную всеобщность суверенной воли, субстанциональность народного суверенитета. Рассредоточенный суверенитет воплощается в бессубъектных формах коммуникации, и став бессубъектным и анонимным, растворившись в интересубъектности, народный суверенитет возвращается в коммуникативных предпосылках демократических процедур, он вновь обретает власть, став дискурсом общественности. Права человека, таким образом, не конкурируют с народным суверенитетом, они тождественны конститутивным условиям практики образования воли, которая опирается на дискурс общественности.

Эта теория подвергается критике за смещение лингвистического и этического, а точнее, за «забвение второго во имя первого»⁸, за понятие субъекта, который оказывается тиражированным кантовским «я», «персонализацией доброй воли», чья интуитивная «сенсорность» может быть реакцией на «сфабрикованные теми же нормативно пустыми системами рынка и государства». Автор сомневается в возможностях языка как гетерономной среды стать основой «интерсубъективности ненасильственного волеобразования», могущей мыслить «универсальное согласие», образовывать автономию «нравственной всеобщности». Представляется интересным, что контекстом критики хабермасовского «деонтологического либерализма», основанного на «политической утилизации» моральных оценок, политическом «плюрализме», является предпосылочная идея о «непригодности» абсолютизма и универсализма моральных оценок в оценке политики⁹.

Рассмотрение политико-правового порядка с позиций «человеческой ситуации», т.е. со всех социальных и темпоральных точек наблюдения, не только современников, но и многих поколений (с моральной точки зрения как общечеловеческой в контексте автора статьи), обнаруживает противоречие внутри кантовской нормативно-нравственной всеобщности как «позитивной» моральной свободы, которая может войти в понятие права, так как содержит возможность сочетать всеобщее взаимное принуждение со свободой каждого¹⁰.

Наличествующая в обществе эмпирическая стихия «свободы» автономного существования, совпадающая в своих поступках с законодательством воли, устанавливающей всеобщие законы, и гетерономного (не совпадающего с таковой) при опоре только на универсальное моральное основание не может образовать различий между собой. Это решается политическим действием — господством, принуждением, действием, способным образовать свое институциональное воплощение. Таким образом, произвол, насилие предшествуют праву, вместо того чтобы ему служить. Согласие как совпадение универсальной моральной максимы с политико-правовым устройством для тех, кто находится в сфере гетерономии, не похоже на демократическое соглашение.

Нравственное законодательство воления, устанавливающее всеобщие законы, не обладает достаточной императивной энергией воздействия на государственно-правовую реальность, которая производит пассивных час-

⁸ *Капустин Б.Г.* Критика политического морализма // Вопросы философии. 2000. № 2. С. 38.

⁹ Там же. С. 51.

¹⁰ См.: *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // Собр. соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 239.

тиц государства, лишенных «гражданской личности»¹¹, автономии. Априорность нравственного универсализма для гетерономного большинства «принуждает» его к «долгу» признать данный общественный порядок справедливым. Интуитивно-волевая, умопостигаемая регулятивность «вечного нравственного разума» в стихии индустриально-рыночных трансформаций вытесняется частной утилитарной этикой на периферию внешнего смысла.

Так, рационалистическая версия гармонии естественных интересов И. Бентама содержит логику поглощения утилитаризмом частной этики, универсализма государства и политики, которые становятся ее отделом¹². В таком контексте вся жизнь человека оказывается под юрисдикцией частной этики¹³, и логика государственной педагогики «публичного воспитания» во имя целостного, совокупного общественного блага, возможно, неизбежно трансформируется в технологию анонимно-властного административно-дисциплинарного «Паноптикума», воспроизводящего на всеподнадзорных участках социального пространства репрессивные стратегии управления индивидом¹⁴.

Однако данный анализ содержит возможности, позволяющие сделать и другие выводы относительно связи «нравственной всеобщности» как гуманистического индикатора с современными практиками общественной жизни. Утверждения о противопоставлении моральности и легальности, взаимодополнительности морали и права, выводы о неизбежном результате проекций универсалистских интенций «нравственного закона» на политику как источник образования тотализующих дискурсов запрета и подчинения и, таким образом, «недемократическом результате», противоречащем собственной нравственной «системе координат», представляются неокончательными. Рыночная и административно-бюрократическая властная «колонизация» жизненного культурного мира, несомненно, достигла катастрофических, дегуманистических значений.

Исследовательский подход, рассматривая последствия проекции «нравственной всеобщности» на наличествующую фактичность общественной современности, парадоксальным образом исходит из некоей смысловой конечности, застывшей абстрактности нравственного «категорического императива», который в таком «герменевтическом» применении приобретает вид декоративной, доктринальной, вырожденной в частное значение аппликации. И. Кант подчеркивал, что нравственная всеобщность, выраженная в идее категорического императива, являясь «добычей» практического разума и рациональной идеи, в то же время отражает уже наличествующую историко-синтетическую нравственно-духовную и регулятивную эмпирику человеческого общежития¹⁵. Универсализм нравственной всеобщности вобрал в себя разрешающе-бытийный, нормативно-коммуникативный и в этом смысле гуманистически-продуктивный смысл возможности совместного человеческого существования.

Общезначимость «нравственной всеобщности» обладает бесконечной смысловой энергетикой архетипического значения, и в этом смысле есть

¹¹ См.: Кант И. Указ. соч. С. 141.

¹² См.: Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 22.

¹³ См.: Капустин Б.Г. Указ. соч. С. 47.

¹⁴ См.: Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М., 1999. С. 301–305.

¹⁵ См.: Кант И. Указ. соч.

неотчуждаемая принадлежность родовых значений человека. При таком подходе выявление нравственной всеобщности означает не принудительное согласие с фактической наличностью гражданско-правовых государственных форм общественной жизни, а духовную общность как со-общность людей в семье, нации, работе, сочувствия, единомыслия и содействия в горизонтах сознания и в горизонтах бес- и сверхсознательно. В этом смысле хабермасовская «дискурсивная демократия» есть реальный способ «мобилизации», обнаружения нравственной всеобщности в коммуникативной повседневной практике как «интерсубъективности ненавязчивного волеобразования». Причем необходимо отметить, что данная версия общественной рациональности, производящей солидарность, опирается на возможность лично-авторского политическо-культурного партикулярного укоренения универсалистских основоположений демократического правового государства, связанную с тем, что в правовых системах современного типа роль частного субъекта предполагает роль гражданина как политически автономного субъекта (частная и гражданская автономия взаимно дополняют друг друга).

Ориентация на коммуникативные регулятивы — истины, справедливости, аутентичности, легитимности — возможна скорее как идеальное нормативное содержание форм жизни. Но как способ рационального и нравственного измерения практико-политических вопросов, «дискурсивная демократия» уже сегодня содержит реальный потенциал культурных возможностей опосредования партикуляризма форм жизни и ценностных ориентаций членов общества с нормативным универсализмом государственно-политической сферы.

Представляется, что в этой теории отражаются важные гуманистические тенденции развития современного «постметафизического состояния культуры». Так, например, «детрансцендентализация» универсальных ценностей культуры, постулированная Хабермасом, означает не нигилистическое отрицание последних, а их действительную актуализацию «понимающими» ресурсами жизненного мира, где производящая сила коммуникации освобождает политически действенные энергии общественного праксиса. Герменевтической основой этого процесса является культурный образ человека как автономного «неподопечного» субъекта¹⁶, воссозданный не «патронажными» субкультурами авторитарных и тоталитарных режимов, а «холодной вселенной» безличного, идеологически нейтрального рынка с его вещными, анонимными общественными связями, которые верифицируют в повседневном опыте эмансипаторское значение формалистического (кодифицирующего) принципа конституционно-правовой системы. Овладение формально-правовым принципом, правовым порядком как социальной технологией, позволяющей преодолеть технический фетишизм в интерпретации экономического роста, означает утверждение такой социальной картины мира, в которой легитимация индивидуальности неотчуж-

¹⁶ Необходимо особо отметить, что концепция дискурсивной демократии своим опорным контекстом имеет новые тенденции западноевропейского общества, связанные с изменением правовых систем, которые основаны на изменении роли частного субъекта: последние не просто образуют некую «дополнительную агрегацию» индивида, а обладают эмансипированным автономным политическим статусом, позволяющим через политическую дискурсию влиять на политические процессы, минуя формально-партийное представительство.

даемой гражданской автономии человека достигла явных и действенных значений. Холодный формализм правовой интенции аккумулирует рациональное и социально-историческое освоение универсальных человеческих свойств, и в этом смысле «юридическое бездушие» выражает «юридический гуманизм», а именно безусловное предварительное доверие к каждому члену общества.