

**ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ СЕГОДНЯ
ВСЕГО ЛИШЬ ПРИНЦИПОМ СОХРАНЕНИЯ И САМООГРАНИЧЕНИЯ
ИЛИ ПО-ПРЕЖНЕМУ ВЫСТУПАЕТ ПРИНЦИПОМ ОСВОБОЖДЕНИЯ
И ПРЕТВОРЕНИЯ В ЖИЗНЬ ГУМАННОСТИ?**

Перевод с немецкого А.Г. Моревой; редакция перевода Е.А. Ахтырской.

Перевод выполнен по изданию: Verantwortung heute – nur noch Bewahrung und Selbsbeschraenkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanitaet? // Apel, Karl-Otto. Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Uebergangs zur postkonventionellen Moral. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997. S.179-216.

I. Постановка проблемы: вопрос, сформулированный в заглавии, ставит под сомнение этику ответственности, предложенную Хансом Йонасом

Дамы и господа!

Заголовок моего доклада, конечно, касается вопроса, сформулированного в рамках заседания: «Могут ли индустриальные общества выжить без какой-либо этики разумного самоограничения?» И в этом отношении он связан с книгой Ханса Йонаса «Принцип ответственности» [1], которая послужила по существу отправной точкой нашего коллоквиума. В моем же докладе я хочу высказать свое мнение по поводу, как мне кажется, главного, но, возможно, и неоднозначного и спорного тезиса Йонаса: тезиса о том, что в современной ситуации кризиса индустриального общества мы должны отказаться от *утопии прогресса*, присущей модерну – европейскому новому времени – от предложенной Бэконом утопии «*regnum hominis*» – господства человека над природой с помощью науки и техники и, следовательно, от марксистской утопии эмансипации, составной частью которой является утопия Бэкона, теряющаяся на фоне утопии социального переустройства.

О последствиях утопии Бэкона Йонас пишет следующее: «Окончательно освобожденный от оков Прометей, которому наука дает ранее неведомые силы, а экономика – неутолимую жажду действия, взывает к этике, которая сдержит его могущество с помощью добровольно принятых ограничений, чтобы оно не обратилось людям во зло... Предначертанное ему судьбой завоевание природы человечество осуществило даже слишком успешно, что теперь не замедлило сказаться и на природе самого человека, и поставило перед ним величайшие проблемы, которые когда-либо угрожали существованию человечества по его же вине».

Йонас говорит, что эти проблемы носят совершенно новый характер и их не может решить ни одна традиционная этическая концепция, потому что ни одна из них не является *этикой ответственности перед будущим*. (Этот важный момент требует в дальнейшем более детального обсуждения!) О марксизме, между тем, Йонас утверждает, что он и правда представляет собой «единственную уже существующую этику, в глобальном смысле ориентированную на будущее». Эта современность марксизма – так можно ее интерпретировать – основана на том, что он подвергает «имплицитную утопичность» всемирной динамики технологического прогресса пересмотру с точки зрения социальной философии и объявляет своей недвусмысленной целью *утопию нового человека* в союзе с техникой. Однако об этой этически приемлемой утопии Йонас говорит:

«Требуется обстоятельная критика утопического идеала. Поскольку этот утопический идеал питается древнейшими мечтами человечества, а теперь, по-видимому, обрел в технике средства, чтобы претворить свою мечту в жизнь, этот прежде праздный утопизм стал опаснейшим искушением современного человечества – именно в силу своей идеалистичности». Такой нескромной постановке цели, «неудачной как в экологическом, так и в антропологическом отношении», Йонас противопоставляет «принцип ответственности», т.е. «более скромную задачу..., исполнения которой требуют благоговение и страх Божий: сохранить для человека, по-прежнему ощущающего двойственность своей свободы, которую не может отменить ни одно изменение обстоятельств, целостность его мира и целостность его сущности, оградить их от злоупотреблений властью, которые творит сам человек».

Эта оценка проблемы и задач необходимой сегодня этики ответственности, данная Хансом Йонасом, становится, по-моему, понятной и в самом деле убедительной на фоне *экологического кризиса*, о

котором большинство из нас, пожалуй, задумалось после публикации «Римского клуба», начиная со статьи Медоуса «Границы роста» (1972) [2]. На этом фоне вскоре стали осознаваться и более глубокие причины кризиса: революционные изменения в отношении человека к природе, которые были вызваны современной наукой и ее последствиями в области техники, – наконец даже появилась возможность манипулировать природой человека и изменять ее с помощью биотехнологий и генной инженерии [3]. С этих пор, по крайней мере для интеллектуалов индустриальных стран, стало ясно следующее: *глобальная проблема номер один* нашего времени заключается не просто в том, чтобы найти решение внутри- и межгосударственных социальных конфликтов; она, скорее, заключается в том, чтобы наряду с решением социальных конфликтов найти решение, так сказать, конфликта нового типа – между человечеством в целом и природой [4].

Экологический кризис показывает, что природу – глубинную предпосылку производительных сил человечества и место обитания человека – нельзя бесконечно эксплуатировать и опустошать. Напротив, использование ее утилизируемых ресурсов во многом ограничено, и, прежде всего, будучи экосферой человека, природа представляет собой уязвимую равновесную систему, разрушение которой неизбежно влечет за собой разрушение условий жизни людей. Таким образом, уже совершенно новый вызов, который бросает человечеству экологический кризис, порождает и совершенно новый основной вопрос этики ответственности, поставленный во втором сегодняшнем докладе: «Человек, техника, природа – должны ли мы жить иначе, чтобы выжить?»

В своем докладе мне изначально следовало бы высказать свое мнение об этом, и я хотел бы выразить его в очень общей форме. Честно говоря, меня все же отпугнуло, что от меня ждут конкретных ответов из области политики, которые неизбежно возникают при обсуждении этой темы. (Я считаю, что в данном вопросе господин Эпплер более компетентен). Поэтому я предпочел в большей степени сконцентрироваться на *философском* вопросе, поднятом Хансом Йонасом, который я бы сформулировал примерно так: совместим ли «принцип ответственности», который может содействовать разрешению сегодняшнего кризиса, с тем «принципом надежды», заложенным в идее прогресса нового времени в плане морального и социального освобождения человека? Ханс Йонас, по существу, ответил на этот вопрос в своей полемике с марксистским «принципом надежды» Эрнста Блоха, а именно решительно утверждая их несовместимость. Но, если я понимаю его правильно, под этим он подразумевает полный отказ от надежды на прогресс, присущей философии истории нового времени с начала XVIII в., которую он в целом интерпретирует как утопическую секуляризацию иудео-христианской эсхатологии. В этом отношении, например, идея прогресса Канта с ее этическими обертонами, которая опирается на *регулятивные идеи*, реализуемые всегда только приблизительно, является для Йонаса лишь предшественницей идеи прогресса Гегеля и Маркса, еще отчасти сохранившей трансцендентный характер и предусматривающей с течением времени реализацию высшего блага, утопического царства свободы.

Йонас пишет об этом: «будучи уверенным в том, что знает направление и цель, марксизм еще представляет собой наследника регулятивной идеи Канта», которая однако «лишена покрова бесконечности, отныне полностью перенесена в сферу конечности, и посредством гегелевской имманентизации возвращена в область мировой каузальности, то есть провозглашена логическим законом собственной динамики». Такой взгляд на развитие идеи прогресса Йонас не разделяет: «Мы, постмарксисты, ... должны смотреть на вещи иначе. Когда власть захватили технологии (это была никем не запланированная, совершенно анонимная и неодолимая революция), динамика технического прогресса приняла вид, который не соответствовал ни одному прежнему представлению о ней и который не могла предвидеть ни одна теория, в том числе и марксистская. Она приняла направление, следствием которого могло стать не осуществление утопии, а всемирная катастрофа. ...» Йонас в особенности не разделяет веру в «разумность истории, имманентно ей присущую»; при этом он без обсуждения отказывается и от кантовской концепции надежды на прогресс, – согласно которой, исходя из морального долга, история должна (каждый раз заново) пониматься как возможный прогресс в смысле заданной приблизительной реализации моральных постулатов. Таким образом, он приходит к выводу, что «процесс движения вперед без какой-либо известной цели нам необходимо взять под контроль совершенно новым способом». И он раскрывает эту мысль так: «Новый подход отбрасывает все предшествующие воззрения как устаревшие и ставит перед ответственностью задачи, по сравнению с которыми даже тот великий, волнующий умы вопрос, что лучше «для человека» – социалистическое или индивидуалистическое, авторитарное или свободное общество, – становится вопросом второстепенным, который лучше подходит для решения

грядущих проблем...» [5]. Согласно Йонасу, в современном мире важна «этика сохранения, оберегания, а не прогресса и совершенствования».

В этом обобщении особенно сомнительным представляется мне отказ от идеи прогресса нового времени, особенно от тесно связанного с ним требования человеческого совершенствования. Точнее говоря, критика *идеи прогресса* и *утопии*, подразумеваемой под этой идеей, кажется мне столь же двусмысленной и амбивалентной, как и сами понятия *прогресса* и *утопии*. Чтобы уже здесь указать на сущность моего вопроса: даже если вместе с Йонасом придерживаться мнения, что в настоящей ситуации необходимо спасать *существование (Dasein)*, то есть *выживание (Ueberleben)* и *целостную сущность (das unversehrte Wesensbild)*, то есть *достоинство* человека, от опасностей, которые таятся в простом следовании по пути технологического прогресса, то есть текущего процесса индустриализации, – даже если придерживаться такого мнения, а к нему склоняюсь и я, то можно все же спросить себя, возможно ли вообще спасти существование (Dasein) и достоинство человека, *просто оставив все как есть, в теперешнем состоянии*. А точнее говоря, не устроены ли природа человека и его окружающая среда, давно изменившаяся под воздействием техники и культуры так, что ее нельзя сохранить без *регулятивной идеи технологического и социального прогресса*? В особенности, не является ли априорным условием *этического сохранения достоинства человека* его предварительная реализация, прежде всего *в смысле создания во всем мире общественных отношений, достойных человека*?

Если хотя бы поверхностно очертить то, что я имею в виду, впервые об ответственности перед лицом экологического кризиса не случайно ведь задумались интеллектуалы в развитых индустриальных обществах. В Латинской Америке, например, у нее до сих пор мало шансов потеснить в ряду этически актуальных проблем теологию освобождения. Из этого я, конечно же, не собираюсь делать вывод о том, что если уж справедливость не может восторжествовать, то тогда пусть лучше мир погибнет (Fiat iustitia, pereat mundus). Но все же важно указать, насколько двусмыслен лозунг о *первостепенной важности выживания человечества*.

С чисто биологической точки зрения выживание человечества при сегодняшнем угрожающем перенаселении и сокращении ресурсов, пожалуй, можно обеспечить, если часть населения земного шара, например, в странах третьего мира, умрет от голода. Подобное *социал-дарвинистское* решение, т.е. естественное сокращение численности человечества, якобы счел приемлемым лауреат Нобелевской премии в области экономики Фридрих фон Хайек [6]. Действительно, осуществление этого решения привело бы к *спасению человечества как вида и его будущего*, и, возможно, было бы наиболее эффективным в биологическом и экологическом плане. (Эту циничную позицию так или иначе навязывают читателю газет, когда он узнает, что в своей проповеди в Мексике, Венесуэле, Нигерии или на Филиппинах Папа Римский снова осуждал контроль над рождаемостью). Но этот социал-дарвинистский ответ на экологический кризис ни в коем случае не совместим с универсалистской этикой в духе Канта, то есть с регулятивной идеей реализации справедливости в планетарном масштабе. Так неужели необходимое сегодня сохранение существования (Dasein) и достоинства человека по-прежнему не связано с соответствующим процессом усовершенствования общества?

Это все, что я хотел сказать по этому поводу, лишь предварительно, лишь отчасти прояснив ту сложность, те неоднозначные утверждения, которые я нахожу в провозглашенном Хансом Йонасом «принципе ответственности». Далее я хотел бы подробнее рассмотреть различные аспекты поднятого мной вопроса.

II. Предложенная Йонасом концепция этики ответственности перед будущим в контексте современной философской дискуссии

Прежде всего я хочу разъяснить: я ни на мгновение не допускал, что Ханс Йонас, выдвинув свой «принцип ответственности», хотел пропагандировать или даже просто признать в качестве допустимого социал-дарвинистское решение поставленной им проблемы спасения человечества как вида и его возможного будущего. Я всего лишь указываю, что Йонасу не всегда удастся критически дистанцироваться от идеи прогресса нового времени, и это вполне объективный факт. В этом направлении моих критических размышлений я также должен с самого начала определить позицию Йонаса по некоторым вопросам современной философии:

1. Йонасовская критика прометеевской утопии нового времени (Moderne) не имеет ничего или почти ничего общего с той критикой нового времени (Moderne), которая в настоящее время направлена на

принцип рациональности вообще – и которую практикует, например, идущий по стопам Хайдеггера французский постструктурализм, пропагандируя «постмодерн» [7]. Однако, пожалуй, можно обнаружить родство позиции Йонаса с теорией «постава» в философии техники („Gestell“-Theorie der Technik) Хайдеггера там, где Йонас устанавливает, что нам следует опасаться не только одного эксплицитного утопизма – например, марксистского, – но и «невольного», «автоматического утопизма», который сегодня «встроен» в любое технологическое планирование и действие как кумулятивное измерение необозримых последствий и ответных действий. Но хотя Йонас и признаёт, что мы в известной мере являемся пленниками начатых нами изменений, он все же далек от того, чтобы делать из этого выводы в духе *фатализма* и *иррационализма*. Это подводит меня ко второму пункту необходимого *разграничения позиций*:

2. Хотя Йонас выступает за *сохранение* как первоочередную обязанность в смысле принципа ответственности, это, очевидно, не имеет ничего общего с характерной сегодня для Германии и США «сменой тенденций» и обращением к неоконсерватизму, который был охарактеризован Ирингом Фетчером, Эрхардом Эпплером и Юргеном Хабермасом [8]. Ведь Йонас не пытается, в отличие от неоконсерваторов, оградить от возможной критики существующие отношения и якобы лежащий в их основе «порядок вещей». Скорее ему представляется важным критически осознать внутреннюю взаимосвязь между встроенным технологическим утопизмом механизмов управления, присущих в том числе и западным процессам индустриализации, и опасностью, угрожающей существованию (*Dasein*) и достоинству человека. В этом отношении Йонаса, вероятно, можно, согласно различению Эпплера, причислить разве что к философам, отстаивающим консервативные ценности, а не консервативные структуры [9].

Наконец, я хотел бы, в связи с позицией Йонаса по последнему вопросу упомянуть, а точнее уточнить его мнение в рамках еще одной, третьей, дискуссии внутри философии. Рассмотреть его важно, так как я намерен критически проанализировать обоснование, которое Йонас находит для собственной этики ответственности.

3. Хотя Йонас, пытаясь обосновать свою этику ответственности, обращается к квази-аристотелевской – а именно, к *онтологической* и *телеологической* – *метафизике* [10], этот подход все же в малой степени или вообще не имеет отношения к тому, что сегодня можно назвать господствующим скептически-прагматическим немецким неаристотелизмом [11].

При этом я имею в виду следующее: некоторые представители университетской философии в Германии сейчас считают достаточным следовать в области этики скорее стратегии умиротворения под эгидой, так сказать, *прагматического аристотелизма без метафизики*. Согласно их воззрениям, если философы проявляют озабоченность состоянием *постконвенциональной этики ответственности*, а тем более выходящей за рамки морали «в пределах полиса» («*Binnenmoral*» der «*Polis*») – читай «в пределах Федеративной Республики Германия» – *планетарной макроэтикой*, то это совершенно излишне и даже вредит общественной «субстанциальной морали» [12]. Согласно мнению этих представителей университетской науки, философам следует признать, что «обыкновенный» («*Ueblichkeiten*»), то есть связанных с различными социальными институтами ролевых обязанностей и здравого рассудка (аристотелевского «фронезиса») вполне достаточно для исполнения этих обязанностей. В соответствии с этим мнением, не нужны новые обоснования этики ответственности перед будущим, то есть такой этики, которая могла бы вне актуальных норм ожидаемых межчеловеческих отношений задать принципы участия индивидов в организации солидарной ответственности за далеко идущие последствия коллективных действий людей.

Разница между такой регрессивной разновидностью неаристотелизма и квази-аристотелизмом совершенно новой этики ответственности перед будущим бытием, создания которой требует Йонас, очевидна. И все же я бы хотел, в том числе и по политическим причинам, процитировать ключевые фразы из обсуждения йонасовского «принципа ответственности» в газете «Франкфуртер Алльгемайне Цайтунг», единственной газете, которая во всех разделах, кроме литературного, неустанно наглядно показывает обыкновения (*Ueblichkeiten*) немецкой морали в свете их высшего принципа – конкурентоспособности немецкой экономики. Итак, в «Франкфуртер Алльгемайне Цайтунг» от 07.10.1988 Гюнтер Машке разъяснял читателю, что индивид не может «вне санкций и контроля» взять на себя ответственность за необозримые последствия политической, технической и экономической активности современного индустриального общества. Такому *утопизму ответственности*, какой он находит у Йонаса, Машке

противопоставляет основное положение из книги Арнольда Гелена «Мораль и гипермораль» 1973 г. Оно гласит:

«Слово «ответственность» только тогда имеет отчетливый смысл, когда некто публично отчитывается за последствия своих действий и знает об этом; так, политик ответствен за успех, фабрикант – за рынок, чиновник – за критику начальства, работник – за контроль качества и т.д.» [13].

Это отчетливо обозначенная позиция, и здесь я хочу вступить в философскую дискуссию о «принципе ответственности». Вы должны позволить мне педантично немного подробнее вернуться к тому, что философ может считать результатом современных дискуссий на тему этики.

Касающееся профессиональных ролей и институтов определение ответственности А. Геленом, которое я процитировал, очень точно соответствует той *ступени морального сознания*, которую американский психолог, занимающийся проблемой развития, ученик Пиаже и философ морали, Лоренс Кольберг обозначил как *четвертую ступень* (в «Law and Order») [14]. Это значит, что здесь идет речь о высшей ступени *конвенциональной* морали, то есть о *традиционалистской* морали «обыкновений». На этой ступени уже преодолена конвенциональная мораль *третьей ступени* (лояльность, основанная исключительно на конкретных межчеловеческих отношениях в обществе, построенном на принципе кровного родства, таком, как, например, большая семья или племя) – ее место заняла *более абстрактная* мораль, в которой обоюдосторонние обязанности понимаются как связанные с определенными профессиональными ролями обязанности перед государством, в обществе, основанном на разделении труда, и в качестве таковых и усваиваются. Таким образом, речь идет о такой морали, в соответствии с которой каждый – особенно чиновник и солдат – исполняет свой *долг в рамках законов и предписаний*. Там, где действует такая мораль, кровную месть сменило легальное уголовное право, капитан последним покидает корабль, не нужно и даже не приемлемо устанавливать личные отношения с семьей чиновника, чтобы обжаловать какое-либо право. Эта конечная ступень *конвенциональной* морали, включая общественные условия ее применения, очевидно, представляет собой действительно *прогресс культурной революции*. Она отнюдь не достигнута повсеместно, например, по понятным причинам, ее нет в *догосударственных племенных образованиях*; но и в государственных обществах она недостаточно освоена, когда, как говорится, работает принцип «кумовства» или когда публичные функции правопорядка берут на себя группы, напоминающие мафиозные структуры и пользующиеся соответствующим моральным авторитетом. Но мораль «Law and Order» – это и та мораль, к которой ясно апеллировал Эйхман в Иерусалиме (объясняя, что он всегда выполнял только свои служебные обязанности); это и та мораль, о которой Дитрих Бонхеффер, решившись на сопротивление режиму Гитлера, сказал следующее: «Нам, немцам, за нашу длинную историю пришлось познать необходимость и силу повиновения...» Но «выяснилось, что немцу еще не хватает решающего осознания, осознания необходимости свободного, ответственного поступка даже вопреки предписаниям профессии и вопреки приказу». Бонхеффер назвал это необходимостью «гражданского мужества» («Civildourage») [15].

Теперь можно, вслед за Кольбергом, рассмотреть эту специфически немецкую перспективу возможного и необходимого преодоления морали «Закона и Порядка» в более общем теоретическом контексте, в контексте «логики развития» морального сознания вообще. В этом случае проблема перехода от *конвенциональной* морали (внутренней морали самоутверждающихся государственных систем (staatliche Selbstbehauptungssysteme)) к *постконвенциональной* (универсалистской) морали, основанной на принципах разума и личной совести, оказывается проблемой, которая существует во всех высокоразвитых культурах со времен возникновения философии и мировых религий, то есть в Европе примерно со времен Сократа [16]. Но эта проблема перехода до сих пор не решена в области этической теории и не до конца осознана всеми на практике. Скорее можно сказать, что новая волна исторического релятивизма и отсылающего к Ницше позитивизма власти (Machtpositivismus), и иррационализма усугубляют «кризис переходного возраста», когда молодые люди, особенно студенты, задерживаются на переходной ступени «четыре с половиной» (Uebergangsstufe 4½), как ее называет Кольберг (на этой ступени подвергают сомнению все моральные обязательства, утверждая преконвенциональное моральное сознание и тем самым демонстрируя мнимый регресс).

По Кольбергу, можно выделить две философски выраженные ступени *постконвенционального* морального сознания:

Прежде всего, это пятая ступень легалистской ориентации на договор с утилитаристскими обертонами. (Она обнаруживается у таких античных софистов, как Протагор, а особенно – в англосаксонской

философии нового времени, и, по Кольбергу, является, так сказать, официальной доктриной американской конституции и правительства). Постконвенциональность на этой ступени заключается в том, что индивид уже не видит в конвенциональных нормах и законах своего общества несомненный последний критерий и ориентир морального поведения. Напротив, он, в принципе, может и готов с целью *легитимации* или *критики* законов и соглашений еще раз обратиться к *обожденности человеческих обязанностей*, а именно к *заключенным договорам (Vertraege)*, то есть «конвенциям» («Konventionen») в смысле определенных *соглашений (Uebereinkuenfte)*, окончательная легитимация которых должна определяться *пользой (Nuetzlichkeit)*.

По этой будто бы двуступенчатой структуре пятой ступени уже заметно, что на ней последнее разумное обоснование морали еще не осознается однозначно [17]. Продемонстрируем это на примере: когда кто-нибудь спрашивает: «Почему я должен соблюдать условия заключенного договора?», то нельзя отвечать: «Потому что тебе это полезно». Ведь, возможно, отдельному человеку вовсе не полезно соблюдать договор, который больше не учитывает его интересы. А умный преступник будет заключать договоры с самого начала с такой *стратегической оговоркой*, чтобы при удобном случае, если не нужно опасаться убытков, расторгнуть их и таким образом получить паразитарную «сверхприбыль» от действующего правового государства.

Итак, ответ на вопрос: «Почему я должен соблюдать договор?» – должен звучать, по крайней мере: «Потому что это полезно всем», а под словом «все» должны в строгом смысле пониматься не только те, кто *участвовал* в заключении договора, но и те, кого этот договор *затрагивает*, – например, потерпевшие материальные убытки от договора, который изначально был заключен за счет третьих лиц, как это происходит со многими государственными договорами. В этот момент, не позднее, обнаруживается, что критерий *фактического заключения договора* вовсе не является последним *моральным* критерием и что дополнительный критерий *пользы* по крайней мере двусмыслен, если задавать вопрос: «полезно для кого?»

Соответственно с этими соображениями, Кольберг отличает от *постконвенциональной пятой ступени* еще одну последнюю и высшую, шестую, ступень логики развития морального сознания, ступень *автономной совести*, которая ориентируется на *универсальный принцип строго обобщенной взаимности*.

На что именно указывает Кольберг, становится ясно, если понимать структурно возможные онтогенез и филогенез морального сознания в целом, в духе Кольберга и Пиаже, как возможное развитие, то есть обобщение и рефлексивное овладение взаимностью «*gole-taking*» [18]. В этом смысле, например, «категорический императив» Канта следует, по Кольбергу, рассматривать как принцип шестой ступени, если понимать его так: пригодность той или иной максимы в качестве общего закона должна определяться тем, может ли содержание рассматриваемого закона подтверждено и в том случае, если поставить себя на место всех подпадающих под действие этого закона и оценить положение с их точки зрения.

Здесь сразу становится ясно, что эта, намеченная еще Пиаже, концепция доведенной до конца в своем логическом развитии *этики взаимности (Gegenseitigkeits-Ethik)* имеет разительнейшее сходство с *коммуникативной этикой*, или *этикой дискурса*, представителями которой являются Юрген Хабермас и я: здесь категорический императив Канта также интерпретируется по-новому, а именно таким образом, что все, кого затрагивает рассматриваемый всеобщий закон, должны иметь возможность прийти к консенсусу относительно его содержания [19]. (Кольберг определенно принял новую концепцию *шестой ступени*, предложенную Хабермасом в своей последней книге [20]).

Но здесь я не хочу подробнее останавливаться на соотношении *логики развития* Кольберга и *этики дискурса*, а намерен поставить вопрос: «Как в целом соотносятся пока еще только намеченная концепция *постконвенциональной разумной морали (Vernunftmoral)* с требуемой Хансом Йонасом *этикой ответственности перед будущим?*»

Из сказанного ясно, что требуемая Йонасом этика не является просто упрочением конвенциональной или традиционной морали (даже в том случае, если принять в расчет волшебное слово неоплатоников «фронезис» или «силу суждения» в кантовском смысле). Речь здесь, скорее, идет об *универсалистской этике, основанной на разуме*, и о *макроэтике в масштабе всей планеты*, в которую должна быть трансцендирована «внутренняя мораль» национальных и иных *самоутверждающихся систем (Selbsbehauptungssysteme)*, которую сегодня еще часто воспринимают как нечто само собой разумеющееся. (Впрочем, можно понимать необходимую макроэтику как этику *самоутверждающейся экологической*

системы человечества, причем самоутверждение, по Йонасу, состоит уже не в подчинении и эксплуатации природы, а скорее в солидарности с природой, для которой мы представляем опасность). Но Йонас разъяснил и это в первой главе своей книги: предшествующие типы философской этики, основанной на разуме, от Аристотеля до Канта, еще не выполняют необходимую сегодня функцию ответственности перед будущим, потому что ориентируются на константы *conditio humana*. Это значит, что хотя эти этические системы и постулируют *обобщающий принцип*, применимый ко всем действиям людей, соотносящимся в настоящем времени друг с другом, эти этические системы еще не учитывают *необратимое историческое влияние человеческих действий на будущее*, особенно, изменяющее сами *conditio humana* влияние на будущее *коллективных технологических действий*, на которых сейчас лежит ответственность за экологический кризис. Ханс Йонас объясняет разницу между прежними вариантами «этики одновременности» и *принципом ответственности перед будущим*, сравнивая *категорический императив* Канта и постулируемый Йонасом императив.

Категорический императив Канта «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом», – этот императив задан, так сказать, *абстрактно*, без *конкретной соотнесенности* со временем: он апеллирует к *разумной воле к согласию с самим собой в гипотетически допускаемом царстве разумных существ*. Таким образом, воля к обобщению максимы поступка до всеобщего закона, на которой настаивал Кант, оправдывает себя исключительно в мыслительном эксперименте, который можно провести *во всякое время*; но он «не является частью разумного рассуждения, что с некоторой долей вероятности мой личный выбор действительно станет всеобщим законом или хотя бы внесет вклад в его формирование. В действительности, реальные последствия (в этом отношении!) вовсе

упускаются из виду, а этот принцип является не принципом объективной ответственности, а принципом субъективной структуры собственного самоопределения». Так, с требуемым Кантом абстрактным согласием разума с самим собой, по-видимому, логически вполне совместима возможность смириться с тем, что вследствие всех действий человечества в настоящее время, в будущем человечество, может быть, перестанет существовать. Из данного правила самоопределения человека, включенного в этот ряд, каким бы длинным или коротким он ни был, не следует, что ряд поколений должен продолжаться во времени, что он должен принципиально продолжаться, «вне зависимости от распределения счастья и несчастья, даже с перевесом несчастья над счастьем, и даже аморальности над моралью. Это не подчиняющаяся данному правилу заповедь совсем иного рода и, в конечном счете, может быть обоснована только метафизически».

Если теперь сформулировать (категорический) императив, который бы выражал намеченную выше метафизическую ответственность, то, по Йонасу, он должен звучать примерно так: «Поступай так, чтобы последствия твоего действия были совместимы с постоянством подлинной жизни на земле»; или, в негативной формулировке: «Поступай так, чтобы последствия твоего действия не были разрушительными для будущей возможности такой жизни»; или просто «Не подвергай опасности условия постоянного продолжения существования человечества на земле»; или, снова в позитивной формулировке: «Включи в свой настоящий выбор будущую целостность человека как со-предмет твоего желания».

Я считаю, что в высказанном здесь принципе ответственности действительно выражается новая ступень морального сознания, которая выходит за пределы ступеней, объясняемых Кольбергом, а именно не в смысле *раскрытия абстрактного принципа обобщенной взаимности в соответствии с логикой развития* [21], а в смысле экстраполяции отношения взаимности на конкретно-всеобщие условия существования всего человечества в будущем как на непереносимое измерение ответственности [22].

Здесь также становится ясно, почему Йонас в своей книге после установления *принципа ответственности* волей-неволей начинает полемизировать с философией марксизма, которую называет *утопической*. Ведь марксизм впервые предпринимает экстраполяцию отношения к конкретно-всеобщему человечеству в будущее. Однако *этика* «снимается» марксизмом в *догматической философии истории*. Правда, в этом «этическом историзме» (Карл Поппер) будущее и не приносится в жертву настоящему, или лучше сказать, настоящему довольных, как в неоконсервативных вариантах «этики обыкновений», но, наоборот, настоящее приносится в жертву такому будущему, которое само больше не представляет собой проблему этической ответственности, поскольку марксисты полагают, будто могут предсказать его как необходимое воплощение утопии счастья. Единственная «уже

существующая этика, в глобальном смысле ориентированная на будущее», оказывается, по Йонасу, вовсе не этикой ответственности, – тем более в эпоху кризиса технологической утопии.

Если дело обстоит таким образом, а я допускаю это, вслед за Йонасом, то, по-моему мнению, возникает ряд вопросов о критерии, руководствуясь которым можно превратить этику с учетом исторического влияния на будущее в соответствующую этику ответственности.

Ранее я уже подчеркивал, что, например, *социал-дарвинистское* решение проблемы выживания и продолжения жизни человеческого вида в будущем нельзя считать этически ответственным решением. И хотя подобное решение, несомненно, не принял бы и Йонас, его не исключает предложенная Йонасом формулировка категорического императива (см. выше) – по-видимому, следует включить в понятие «целостности человечества» («Integrität des Menschen») понятие целостности живущего сейчас человечества, и таким образом исключить из списка справедливых в смысле этики ответственности решений естественное сокращение населения земли в результате вымирания от голода некоторых регионов третьего мира.

Итак, недостаточно провозгласить целью этики ответственности «бесконечное продолжение подлинной жизни на земле» или «продолжения существования человечества» (квази-онтологической). Мы должны *считаться* (*gerecht werden*) с *требованиями соблюдения прав* (*Rechts-Ansprueche*), фактическими и потенциально ожидаемыми *требованиями соблюдения прав* (*Rechts-Ansprueche*) всех ныне живущих и будущих поколений. В смысле этики *дискурса* это касается, при всем требующемся сегодня благоговении перед жизнью, не растений и животных, а только людей, то есть разумных существ, имеющих с нами равные права. По-моему, это значит, что и в области *этики ответственности* не следует без нужды отсекаться от квази-кантовского *принципа обобщенной взаимности всех людей как разумных существ*. По-моему мнению, скорее важно в первую очередь заново обосновать кантовский принцип [23], а именно таким образом, чтобы он включал в себя отношение к *конкретным историческим временам* как *влияние взаимных отношений на конкретно-всеобщее человечества*.

Уже в этом месте я хотел бы заметить, что меня не убедил тезис Ханса Йонаса об упразднении взаимности (*Gegenseitigkeit*) («обоюдности» («*Reziprozitaet*»)) обязанностей в этике ответственности перед будущим. Приводимые Йонасом примеры ответственности родителей за детей и ответственности государственного чиновника за благополучие доверенных ему граждан, по моему мнению, как раз не показывают, что ответственность не является отношением взаимности. Скорее, они показывают, что *принципиальная ответственность людей друг за друга* является *потенциальным* отношением, которое становится *актуальным* только в соответствии с фактическим преимуществом в силе. Так дело обстоит уже с ответственностью друг за друга альпинистов, связанной одной веревкой.

Данный феномен – *актуализация ответственности в соответствии с преимуществом в силе*, то есть в соответствии с тем, *в состоянии ли ответственный субъект ли выполнить* то или иное действие (*Koennen*) – указывает, как я считаю, на возможное решение более глубокой проблемы: выводимо ли, как предполагает Йонас, этическое должество действительно в конечном счете метафизически (в докантовском смысле) из *бытия* (*Sein*), а именно как обязательство, вытекающее из нашего умения (*Koennen*), и обязательство, которое мы осознаем только перед лицом *бытия мира* (*Sein der Welt*), например, бытия переданного в наше распоряжение беспомощного младенца – выводимо таким способом, что предложение «Ты можешь, потому что должен» следует переосмыслить как «Ты должен, потому что можешь»?

Мне кажется, что оба эти предложения, противопоставленные друг другу выше, верны и что требование последнего обоснования *долженствования из бытия*, по меньшей мере, из бытия *возможных фактов*, – неправомерно и не нужно. Верным и важным мне представляется следующее мнение Йонаса: конкретные императивы, особенно необходимые сегодня новые императивы экологически ориентированной этики ответственности перед будущим, действительно *оказываются зависящими от ситуации нормами долженствования в соответствии с нашими совершенно новыми техническими возможностями*. (В этом отношении действует йонасовский принцип «Ты должен, потому что ты можешь»). При этом конкретные обязанности индивидов и социально обязательные нормы, по моему мнению, формируются только на основе реального или фиктивного *дискурса об основных и побочных последствиях соблюдения той или иной предложенной нормы, в котором участвуют те, кого эти нормы затрагивают или те, кто их представляет*. Чтобы быть *обязательным*, то есть, чтобы его можно было *легитимировать*, формирование норм уже предполагает более глубокий принцип, в соответствии с

которым мы вообще обязаны брать на себя ответственность, то есть участвовать в организации этой ответственности как солидарной ответственности соразмерно *формальному принципу дискурса обобщенной взаимности*. Если теперь мы доказали, что идейным содержанием этого более глубокого принципа является *долженствование*, которое мы как разумные существа всегда признавали в свободе, то в этом отношении справедливо положение Канта «Ты можешь, потому что ты должен». Я считаю, что доказать это возможно, если интерпретировать предполагаемый Кантом «факт разума» в более радикальном духе трансцендентальной философии, чем Кант интерпретировал его сам.

III. Обоснование этики ответственности как этики сохранения существования реального человеческого коммуникативного сообщества и вместе с тем как этики прогрессивной реализации идеального коммуникативного сообщества

Дамы и господа! Из моих последних замечаний вы можете понять, что мне не удастся умолчать о мало популярной проблеме *последнего обоснования* этики. Я не могу иначе подойти к рациональным ответам на конкретные вопросы, которые намечены в заголовке моего доклада. Но позвольте мне прежде сделать еще одно, пожалуй, полезное, указание на своеобразие, как я считаю, необходимого и возможного последнего обоснования этики дискурса. Я вновь должен вернуться к возражению Гюнтера Машке в газете «Франкфуртер Альгемайне Цайтунг» против неправомерного требования *метафизической ответственности*, выдвинутого Йонасом. В этом возражении слышится бессилие индивида перед лицом необозримых последствий сегодняшних коллективных действий, – и взято оно не с потолка. Этот довод даже покажется убедительным, если мы без всяких оговорок примем как данность традиционную этику, которая до сих пор ни разу по-настоящему не подвергалась сомнению, а именно если мы согласимся, что индивид, подобно тому как он думает в одиночку сам за себя, должен нести в одиночку ответственность за действия, в которых он участвует, однако обе эти предпосылки (в духе методического солипсизма), что каждый думает наедине с собой и для себя и что каждый в одиночку несет ответственность за действия, в которых участвует, – в значительной мере неверны. Именно это показывает *трансцендентальное рефлексивное обоснование коммуникативной этики, или этики дискурса* [24].

Разумеется, с эмпирической точки зрения, некто может думать наедине с собой – «в одиночестве и свободно» (по словам В. Гумбольдта). Но даже если он так делает, то втайне притязает на *интерсубъективную значимость (intersubjektive Gueltigkeit)* своих мыслей, а именно не только с точки зрения их *истинности (Wahrheit)*, но и, прежде всего, с точки зрения их *смысла (Sinn)* [25]. Этот смысл он, в принципе, должен суметь *передать другим, выражая его в языке*. В этом отношении, никто не может думать наедине с собой. (Можно даже показать, что в сфере употребления языка в мышлении наедине с собой сегодня уже отражается сложное разделение труда на этапе научно-технической цивилизации, а именно так называемое «семантическое разделение труда» (Х. Патнэм) [26]. Вследствие этого разделения, индивид, который на основании собственного опыта сегодня может проверить объем понятий, соотносимых едва ли с 10-ю процентами употребляемых им слов, все же может говорить о том, «что нам известно на сегодняшний день». Этот момент, как я считаю, имеет величайшее значение для необходимых «практических дискурсов» *этики коллективной ответственности*, как я еще покажу. Но сначала обратимся к *последнему обоснованию* этики коллективной ответственности).

Допустим, что все именно так, как обычно полагает новоевропейское мышление со времен Декарта: в мышлении наедине с собой я в своей рефлексии мог бы настолько отстраниться от мира, что все – не только природа как «внешний мир» («Aussenwelt»), но и «мир совместного бытия» («Mitwelt») – стало бы лишь *предметом моего сознания*. Если бы дело обстояло так, то *рациональное последнее обоснование этики* было бы действительно невозможно. Ведь в этом случае для меня, одинокого мыслителя, который от всего дистанцировался, существовали бы лишь *ценностно-нейтральные факты*, а из бытия таких фактов невозможно вывести *долженствование*.

Здесь мы доказали, что современная философия перед лицом последнего обоснования оказывается несостоятельной. Думаю, разделяя позицию Ханса Йонаса, мы можем установить, что парадоксальность этой ситуации обусловлена следующим обстоятельством: то рациональное научное мышление, которое создает технику и, таким образом, представляет собой внешний вызов для возникновения этики ответственности – это самое мышление как *ценностно-нейтральное наглядное представление мира*, по видимому, доказывает невозможность *рационального обоснования этических норм*. (Здесь я говорил о

кажущемся противоречии *внешнего* и *внутреннего* вызова, который бросает homo sapiens рациональность homo faber [27]).

Но эта, принятая со времен Декарта, гипотеза о возможности принципиального дистанцирования от мира в одиночестве несостоятельна. Я возражаю против картезианского эксперимента «методического сомнения» [28]! Но даже самая одинокая и радикальная рефлексия, будучи мышлением, притязающим на intersубъективную значимость, должна предполагать *язык* и, тем самым, *коммуникативное сообщество*. Однако таким образом мы обозначили и границу ценностно-нейтрального дистанцирования от мира в современном естествознании. Ценностно-нейтральное естествознание само как *деятельность, направленная на поиск истины, в intersубъективном измерении* должно предполагать этику [29]. Но это была бы, однако, лишь этика научной деятельности, которая не могла бы даже ответить на вопрос, *должна* ли наука вообще существовать. Дело обстоит иначе, если мы учитываем субъективные и intersубъективные условия возможности *мышления* как *аргументации*, так как эти условия не может обойти ни один человек, вообще серьезно задающий какие-либо вопросы, и таким образом, выносящий их на обсуждение.

Итак, каковы этически релевантные условия возможности мышления как аргументации? Здесь начинается, по моему мнению, возможная сегодня *расшифровка* предложенного Кантом в качестве основания этики «факта разума». И эта расшифровка показывает, что, размышляя серьезно, мы уже признали *этику дискурса и ответственности* в смысле *обобщенной взаимности потенциально неограниченного аргументационного сообщества*. Это значит, что мы необходимым образом признали не только абстрактный обобщающий принцип Канта, который задуман вне исторического отношения ко времени, но и вполне *конкретно-всеобщее отношение к человечеству* в смысле, требуемом Йонасом. Признали до какой степени?

Серьезно поставив вопрос, мы в принципе взяли на себя ответственность за решение проблемы, касающейся реального мира [30], но не «в одиночестве», а как члены *реального коммуникативного сообщества*, с которым уже сейчас в принципе нужно достичь согласия, и одновременно как члены *неограниченного идеального коммуникативного сообщества*, которое является предпосылкой проверки и признания наших притязаний на обретение истины. Последнее, конечно, не существует в реальности, но каждый, кто прибегает к серьезной аргументации, должен, как ни странно, в лице своей публики обращаться к идеальному аргументационному сообществу; он должен, так сказать, *иллюзорным образом предвосхищать (kontrafaktisch antizipieren)* ее существование, хочет он этого или нет [31]. – Но чего мы таким образом достигли для обоснования *этики*?

Во-первых, в серьезной аргументации мы, уже выбрав такую постановку вопроса, в принципе, признали *солидарную ответственность за решение проблемы* и *равноправие в процессе решения проблемы* всех членов *реального коммуникативного сообщества*, – а именно существующего на данный момент человечества. А во-вторых, с необходимостью иллюзорно предвосхищая *неограниченное идеальное коммуникативное сообщество*, мы уже в принципе признали, что относительно всех *действительных* решений проблем, в их числе и этически релевантных, все члены неограниченного идеального коммуникативного сообщества должны были бы суметь *прийти к консенсусу*, если бы они могли участвовать в дискуссии.

Как я считаю, в этом утверждении имплицитно заключено, что ответственность за решение проблем живущих сейчас членов реального коммуникативного сообщества, которые могут участвовать в дискурсе, определенным образом распространяется и на возможные проблемы тех, кто сейчас не может участвовать в дискурсе, то есть и на предположительно существующих членов неограниченного коммуникационного сообщества, а именно двояким образом: с одной стороны, при формировании консенсуса из-за когерентности всех действительных решений проблем нельзя исключать ни одного потенциального члена неограниченного аргументационного сообщества [32]; с другой стороны, из-за признания принципиального равноправия всех потенциальных участников дискурса нужно уже сейчас ответственно учитывать возможные проблематичные желания, то есть потребности предположительно существующих членов. Более того, серьезное аргументирование невозможно без *когерентности* и способности прийти к *консенсусу* относительно всех действительных решений проблемы, а следствием этого, на мой взгляд, является утверждение, что *существующее сейчас коммуникативное сообщество человечества при условии равноправия должно продолжить свое непрерывное существование в будущем*. Последнее обоснование этики дискурса, таким образом, содержит и *рациональное обоснование* основного постулата

Ханса Йонаса о том, *что человечество должно существовать и в будущем*, – если мы исключим просто социал-дарвинистское решение проблемы сохранения вида.

Сверх того, по моему мнению, при рассмотрении необходимости иллюзорного предвосхищения существования идеального аргументационного сообщества равноправных участников аргументации мы признаем еще один этически релевантный постулат: *в реальном коммуникативном сообществе человечества идеальное коммуникативное сообщество при прогрессивном движении – всегда дело будущего, его всегда еще только предстоит реализовать*. И в этом последнем постулате, на мой взгляд, скрывается ответ на поставленный в самом начале вопрос о том, возможно ли быть сторонником этики сохранения существования (Dasein) и достоинства человека, не будучи при этом сторонником этики прогресса в реализации человеческого достоинства. Ответ на этот вопрос я должен, конечно, обсудить несколько подробнее, чтобы не уйти от темы моего доклада. Но это объяснение я должен соединить с ответом на одно общее возражение: не является ли намеченное выше обоснование этики ответственности как этики сохранения реального коммуникативного сообщества и стремления к реализации *идеального коммуникативного сообщества* в свою очередь *утопическим* и в силу этого сегодня опасным?

Это возражение основано, на мой взгляд, на недоразумении, причины которого в свою очередь – в неправильном толковании кантовского понятия «регулятивной идеи». «Регулятивные идеи» практического разума суть нормативные принципы, обязательные для действия в смысле сообщения ему характера долга и руководства к долгосрочной и приблизительной реализации определенного идеала, но одновременно выражающие понимание того, что ничто, находящееся в пределах возможного опыта не может полностью соответствовать идеалу. С помощью этого понятия в малых историко-философских работах Кант действительно попытался помыслить *конкретное отношение ко времени* своих поначалу лишь абстрактных этических принципов; особенно он указал в этом смысле на принцип *прогресса, обусловленного этикой*, который ни в коей мере не включает в себя надежного предварительного знания фактически ожидаемого течения будущей истории.

В этом отношении концепция *заданного прогресса, направляемого регулятивными идеями*, правда, пока только намеченная, на мой взгляд, отнюдь не является не додуманной до конца, еще отчасти трансцендентной предшественницей гегелевской и марксистской концепции *необходимого хода истории* и «снятия» этики в этой утопической философии истории. Я скорее склонен думать, что кантовская концепция *прогресса, направляемого этически обоснованными регулятивными идеями*, представляет собой основной принцип возможной «критики утопического разума» [33]: критики, которая, разумеется, так же далека от пораженчества этики «обыкновений» статуса кво, как и от дурного («чрезмерного») утопизма предсказуемой реализации идеала во времени. Мне кажется, что критика утопического мышления, предлагаемая Йонасом, на самом деле направлена только на «чрезмерные» в кантовском смысле утопии *тотальной реализации идеала во времени* и в этом отношении – на утопии квази-эсхатологического изменения *conditio humana* в смысле преодоления «моральной двусмысленности» человека. Однако эта критика, на мой взгляд, не затрагивает присущего человеку *утопического измерения самоопережения в иллюзорном предвосхищении этического идеала*, которое проявляется при серьезном обращении к аргументационному сообществу, не говоря уже о тех более безобидных, тоже так называемых *утопических* проектах, которые позже удастся реализовать. Но обратимся после этих историко-философских замечаний снова к проблеме обоснования необходимой сегодня этики ответственности перед будущим.

Прежде всего я хотел бы установить, что все указанные мной ранее этически релевантные принципы, которые мы уже признали в серьезном аргументировании, имеют характер *регулятивных идей* в кантовском смысле. Иными словами, признавая их, мы одновременно признаем, что при сегодняшних условиях *conditio humana* мы можем реализовать их, только принимая во внимание множество *прагматических ограничений*. Это относится прежде всего, например, к основному требованию этики дискурса, согласно которому все этически релевантные проблемы должны быть решены в практических дискурсах *тех, кого они касаются*, в соответствии с принципом *возможности полного консенсуса* в принятии решения всеми, кого эти проблемы затрагивают. Конечно, этот постулат на практике может быть реализован только посредством *адвокатского представительства интересов*, да и в этом смысле лишь более или менее полноценно, а именно с учетом необходимых ограничений по времени, различной компетенции людей, специализации дискурсов по темам и т.д., и не в последнюю очередь в смысле необходимых компромиссов с *функциональной системной рациональностью* социальных систем и

институтов и со *стратегической рациональностью* интересов, представляемых партиями – так, например, во время дебатов в парламенте.

И все же мы можем и должны придерживаться мнения, что во всех этих случаях *прагматические ограничения идеального принципа дискурса* или *компромиссы с другими принципами рациональности* сами подлежат *легитимации* или *критике* с точки зрения *принципа дискурса*. Эта принципиальная необходимость легитимации всех прагматических компромиссов в современном демократическом государстве даже признана публично, а именно, когда государство, по словам Канта, обеспечивает «общественный резонанс», который помимо прочего имеет своей задачей подвергать политику, законодательство и управление этически ориентированной критике.

Из этих предварительных замечаний о функции и возможной приблизительной реализации принципа дискурса, пожалуй, уже становится ясно, насколько мою концепцию этики дискурса можно защитить от обвинения в «утопизме». Но я все же хотел бы предложить еще более сильный тезис: я намерен утверждать, что требуемую Йонасом *макроэтику ответственности перед будущим за коллективные действия* можно защитить от обвинений в *утопизме ответственности* и доказать ее *приемлемость только* в смысле намеченного принципа *дискурса*. Иначе говоря, упомянутое раньше возражение, что индивид оказывается бессильным перед лицом необозримых последствий наших коллективных действий, становится беспредметным тогда и только в том случае, если уяснить себе следующее: речь идет вовсе не о том, что индивид *в одиночку* должен взять на себя метафизическую ответственность перед будущим. Речь идет лишь о том, что индивид уже за чтением утренних газет думает о том, как он может – соразмерно своей компетенции и силе – *принять участие в организации коллективной ответственности*. Эту организацию коллективной ответственности посредством участия индивидов в соответствующих, релевантных практике дискурсах на самом деле мы уже можем наблюдать в бесчисленных институциональных и неформальных организационных сферах – от сферы законодательства и до устройства детского сада или сочинения читательского письма пенсионером.

На этом месте следовало бы, пожалуй, точнее поставить вопрос о субъекте ответственности еще и в эмпирическом смысле и попробовать на него ответить: если важно организовать *солидарную коллективную ответственность за коллективные действия в форме практических дискурсов*, то возникает вопрос, к кому сегодня можно обращаться уже как к субъекту, *несущему ответственность*. В сущности, к каждому человеку следовало бы обращаться как к члену потенциального идеального дискурсивного сообщества и на него можно было бы, так сказать, возложить определенные обязанности. Это предполагается, например, и при организации подобной политико-философской конференции. Среди прочего это значит, что такая конференция вовсе не имела бы смысла, если бы у каждого участника невозможно было бы предполагать кроме его *субъективных интересов некий общий, транссубъективный разумный интерес* и «использовать» его. Тем не менее, каждому здравомыслящему человеку ясно, что оборотная сторона открытости всеобщему на такой конференции, как данная, состоит в определенной *практической* – например, политической и экономической – *необязательности* представляемых здесь тем для дискуссии. В известной мере как к члену реального и уже почти идеального коммуникативного сообщества здесь можно обратиться только к «человеку воскресного дня» (*Sonntagsmensch*) – как и на церковных съездах (*Kirchentage*). (В этой связи характерным является тот факт, что идеальное коммуникативное сообщество, члены которого изначально прибегают к серьезной аргументации, принципиально не может быть *институционализировано в качестве коллективного субъекта*, – хотя христианские церкви со времен Августина иногда претендовали на подобную роль).

Если теперь спросить, кто является эмпирически доступным повседневным субъектом ответственности (будь то отдельный или коллективный субъект), то идеал-типическим способом можно выделить два ярко выраженных случая: с одной стороны, это *личности (Personen)* и *юридические квази-личности (juristische Quasi-Personen)*, которые могут быть привлечены к ответственности как субъекты действий и неисполнения действий в смысле *позитивного права*. Для них вопросы ответственности «зачем?» и «перед кем?», или «по отношению к кому?» в тенденции определены посредством угрозы санкций настолько однозначно и эффективно, что можно в значительной степени воздержаться от рассуждений об образе мысли субъектов и коллективных субъектов в согласии с этикой ответственности. Здесь мы, разумеется, обозначаем и оборотную сторону, и границу возможного превращения необходимой сегодня *морали ответственности в права и обязанности (Verrechtlichung)*. (Это проявляется, например, в том, что физические и юридические лица даже в рамках дискурсов этики

ответственности, – например, в рамках дискурсов медицинских *«этических комиссий»* – интересуются часто лишь крайним случаем своего возможного конфликта с законом). Тем не менее, юридическое *установление ответственности, подчиненной санкциям*, например, ответственности корпораций или промышленных предприятий за нанесение вреда окружающей среде, конечно, обозначает фундаментальное измерение в принципе возможной *организации коллективной ответственности*. А ее непосредственно этически релевантную предпосылку образует *ответственное законодательство*, которое, в свою очередь, подчиняется *принципу дискурса*. (Вскоре я к этому вернусь).

Однако кроме субъектов ответственности в смысле чистой этики дискурса, а с другой стороны, в смысле правовой ответственности, существует еще третий тип ответственных субъектов, отдельных и коллективных, и этот третий тип, пожалуй, является важнейшим для коллективных действий индустриального общества, за которые оно должно нести ответственность. Как правило, его не найти на политико-философских конференциях, да и в рамках правовых отношений он встречается только в качестве, так сказать, фонового феномена. Я имею в виду субъекты *стратегических действий и переговоров*, которые можно охарактеризовать как представителей интересов в области экономики и политики. Это, конечно, в значительной степени те же реальные субъекты, которых следует рассматривать как субъектов этики дискурса и ответственности, закрепленной в праве. Однако в связи со стратегическим взаимодействием и коммуникацией, например, на переговорах (или конференциях, которые имеют в первую очередь характер переговоров) они сталкиваются друг с другом прежде всего как *ответственные представители самоутверждающихся систем* (например, в духе *функциональной теории систем и стратегической теории игры*) [34].

С точки зрения коммуникативной этики ответственности, по моему мнению, теперь существенно важно не отождествлять, «морализируя», этот третий тип субъектов ответственности с типом морально безответственных представителей чисто эгоистических интересов. (Эта оценка, которую часто выносят третьему типу субъектов ответственности на политико-философских конференциях, и без того применима только к отсутствующим). Чтобы у коммуникативной организации ответственности за политические и экономические коллективные действия вообще появился шанс осуществиться (стремиться к этому и значит реализовывать заповедь этики ответственности), стратегически-рациональное ручательство за *отдельные самоутверждающиеся системы* (индивидов, семьи, группы, сообщества по интересам, государства) должно быть принципиально признано формой человеческой ответственности, которую следует отличать от простого эгоизма. (В позитивном праве, особенно в международном праве, уже признано оправдание стратегического самоутверждения в границах правил игры).

На уровне организации коллективной ответственности перед будущим, впервые ставшей сегодня необходимой, конечно, важно осознать напряжение между просто *стратегически-экономической и стратегически-политической* рациональностью самоутверждения партикулярных систем и консенсуально-коммуникативной *рациональностью* в смысле *этики дискурса*, в том числе, например, и как напряжение в душе политика или менеджера-экономиста, который как «человек, у которого выходной» (Sonntagsmensch) (прошу прощения!) участвует в дискуссии на политико-философской конференции. Сверх того, нужно все время налаживать дискурсивную связь единичной и конкретно-всеобщей ответственности.

Какое нормативное руководство теперь может дать этика дискурса при организации требуемой выше передачи различных императивов ответственности, и насколько она должна при этом делать ставку на возможный прогресс в приблизительной реализации социальных условий идеального коммуникативного сообщества, а именно, на национальном и интернациональном уровне? Чтобы приблизительно ответить на этот вопрос, я бы хотел в качестве примера подробнее остановиться на двух формах возможной реализации этической ответственности в смысле принципа дискурса: во-первых, на способе обоснования правовых норм в законодательстве, а во-вторых, на чрезвычайно актуальной в настоящее время организации ответственности за последствия науки и техники посредством сопровождающих их дискурсов, – например, по образцу «этических медицинских комиссий».

При взгляде на обе формы реализуемых на практике дискурсов, в первую очередь, нужно подчеркнуть следующее: философское обоснование этики дискурса, разумеется, дает нам лишь *формальный (процедурный) принцип аргументации* для практических дискурсов вообще, а именно принцип в смысле намеченного мной требования *возможности достижения консенсуса относительно действительного решения проблемы всеми, кого она затрагивает*, – или даже, возможно, затронет впоследствии. В

остальном этика дискурса принципиально делегирует обоснование ситуативных *материальных норм* *практическим дискурсам*, которые ей необходимы, – и по двум существенным причинам.

(1) Во-первых, важно как можно точнее выяснить конкретные *потребности* и *интересы людей*, затронутых *некоторой проблемой*, и представить их в аргументативных дискурсах. Рекомендуемые Кантом или Кольбергом *мыслительные эксперименты универсализации потенциальных норм* посредством «*role taking*» в этике дискурса должны пониматься как второстепенная замена *установления универсальной возможности консенсуса в дискурсе*. Дело в том, что в мыслительном эксперименте, совершаемом индивидом, интересы затронутых проблемой могут быть представлены и приняты в расчет только в масштабах *конвенциональных норм*, так сказать, в качестве *естественных особенностей* людей [35]. В таком случае репрезентативная система парламентской демократии представляет собой только необходимую замену реализации дискурса людей, который касается некая проблема – и, более того, еще и компромисс *принципа дискурса как такового* с принципом *стратегического примирения интересов* посредством переговоров. Однако мне кажется, можно утверждать, что оценка качества парламентских и других *дебатов по поводу законов* должна в существенной мере определяться также *регулятивной идеей намеченного принципа дискурса* [36]. Это особенно относится к оценке таких дебатов по поводу законодательства, в которых сегодня нужно продемонстрировать ответственность перед будущим за индустриально-технические коллективные действия.

(2) Вторая же причина, по которой этика дискурса делегирует обоснование ситуативных материальных норм морали и права *практическим дискурсам*, заключена в том обстоятельстве, которое и Ханс Йонас отмечал как существенное новшество этики ответственности перед будущим: имеющий конкретное значение ответ на вопрос «Что нам делать?» сегодня, как считал Кант, не может быть ни в коем случае известен вульгарному уму, не располагающему научными знаниями, «глубокой проницательностью» и «опытом наблюдения мирового процесса» [37]. Напротив, «когнитивная» сторона, способность оценивать ситуативные факты и последствия и побочные действия сегодня так важна для ответственности за коллективные действия, что часто трудно заметить, где и как, собственно, в игру вступает *нормативно-этическое измерение*. Это утверждение относится, конечно, в основном, к проблематике институционализации ответственности науки и техники перед будущим в *практических дискурсах* по примеру «этических комиссий», так сказать, в области между *общественным резонансом* и *законодательством*. Ведь здесь важно, прежде всего, *облечь предметное знание экспертов в этически релевантную форму и дать ему оценку*.

Я стал бы утверждать теперь, что именно на этом примере можно прояснить применимость принципа дискурса. К сожалению, в настоящем контексте я могу сделать лишь общие замечания по этому поводу: по сравнению с обоснованием этики ответственности у Ханса Йонаса этику дискурса можно охарактеризовать как *двухступенчатую этику* [38].

1. Рациональное обоснование ответственности вообще и рациональное обоснование формально-процедурного принципа дискурса в организации коллективной ответственности, как я попытался показать, в полной мере способна дать обновленная трансцендентальная философия. На деле должествование в смысле этики дискурса можно вывести, как уже показано, из расшифрованного «факта разума» – из всегда признававшихся обязанностей члена реального и предвосхищаемого идеального коммуникативного сообщества.

2. Однако, принимая предпосылку фундаментального принципа коллективной ответственности, можно вместе с Йонасом осознать и то, что необходимость обоснования ситуативных материальных норм в каждом случае на деле должна происходить из отношения фактов существования (*Seinstatsachen*), даже из отношения фактов существования, созданных именно нами, к нашим *способностям (Koennen)*, нашей технологической и политической *силе*. Однако, на этой второй ступени *принцип дискурса* должен теперь воплотиться в *организации коллективной ответственности*. Согласно этому принципу, по моему мнению, задача философской этики сегодня заключается не столько в том, чтобы предлагать ситуативные материальные нормы, сколько в анализе нормативных условий организации коллективной ответственности в различных возможных областях *практических дискурсов*. Ведь едва ли еще возможно дедуцировать из таких принципов, которые мы признали необходимым образом аргументируемыми, материальные нормы, например такую: в будущем больше не должен быть истреблен ни один вид животных [39], или: устраивать хранилища ядерных отходов безответственно, или: аморально угрожать стране применением атомного оружия. Не поймите меня

неправильно: на меня всегда производят глубокое впечатление такие тезисы, особенно если они хорошо обоснованы. Но здесь речь идет только об участии в дискуссии на второй ступени, где коллективная ответственность должна быть организована в практических дискурсах, а на этой второй ступени возможный вклад в дискуссию людей с общим гуманитарным образованием, то есть, например, философов, обычно не так важен, как вклад специалистов в той или иной области эмпирической науки, *если* он только разработан и преподнесен в духе этики ответственности.

Это замечание о *духе ответственности*, который, разумеется, должна пробудить философская этика, снова возвращает меня к вопросу о необходимом сегодня соотношении *сохранения* и *прогресса*. Мне кажется, в основном требовании этики дискурса, требовании солидарной ответственности человечества за коллективные действия, которая должна быть организована по принципу дискурса, уже заключен и постулат необходимой связи императива *сохранения существования (Dasein)* и *достоинства человека* с социально-эмансипационным *императивом порученного нам прогресса в реализации гуманности*. В русле рассмотренной мной «критики утопического разума» в духе Канта я, пожалуй, могу утверждать, что неизбежное, хотя и иллюзорное предвосхищение идеального коммуникативного сообщества в каждом аргументационном сообществе даже содержит указание на то, в чем заключается неотъемлемый момент утопии прогресса, конститутивного самоопережения и необходимости догонять самого себя, присущей человеку как разумному существу:

Регулятивная идея, которая признана здесь необходимой, имплицитно, в отличие от платоновской утопии государства, не включает в себе содержательной конструкции гармонического единства счастья, добродетели и справедливости в общественной организации людей, и, в отличие от философии истории секуляризованного мессианства, она не обещает рождения нового человека, который однозначно преодолет отчужденность и вместе с ней двусмысленность своей открытости равно добру и злу. Однако уже признанная регулятивная идея *идеального коммуникативного сообщества* обязывает нас к прогрессивной реализации социальных и политических условий, которые прежде всего сделают возможной дискурсивную организацию коллективной ответственности за коллективные действия в национальном и интернациональном масштабе.

В этой связи нельзя не упомянуть о самой деликатной и сложной проблеме необходимой организации ответственности человечества перед будущим: о *проблеме урегулирования конфликтов в сфере международных отношений в атомный век* [40]. Здесь прежде всего обнаруживается, на мой взгляд, новизна необходимой «этики ответственности» по сравнению со всеми традиционными «этиками определенных взглядов» («*Gesinnungsethiken*»), от Нагорной проповеди до «категорического императива» Канта. Она проявляется здесь в еще более поразительной форме, чем в размере ответственности за технологические коллективные действия, а именно по той причине, что здесь имеется в виду конфликт и связь этической и стратегической рациональности в измерении взаимодействия человеческих самоутверждающихся систем. Этим я хочу сказать следующее:

Здесь речь идет не только, и, надеюсь, не в первую очередь, об опасности неудачи всех коммуникативных попыток найти выход из ситуации конфликта интересов и опасности разрешения этих конфликтов посредством открытой войны, которая, будучи войной атомной, приведет к гибели человечества. В основном и в главном, важно, что форма коммуникации и коммуникативной координации действий в области международной политики в существенной степени является формой *стратегических переговоров*, а не дискурса в смысле *аргументативного установления и передачи притязаний на действительность (Gultigkeitsansprueche)*. Из этого следует, что привычная форма коммуникативного решения конфликтов здесь является не этически необходимой формой *дискурсивной организации солидарной ответственности*, а формой стратегической игры *обменов предложениями и угрозами*, включая атомную угрозу, а эта стратегическая игра ведется по *механизмам-правилам* – например, по правилам наращивания оборонной промышленности («*Vorruestung*») и эскалации гонки вооружений («*Nachruestung*»), – которые акторы в значительной мере не в силах контролировать. Если добавить, что такая стратегическая эскалация соединяется с таким же неконтролируемым кумулятивным развитием техники и является непредсказуемой, мы, пожалуй, получим образцовый пример того «положения вещей», которое, по мнению многих людей, самим своим фактом разоблачает этически ответственную политику как иллюзию [41].

Какие же перспективы имеет в данной ситуации попытка организовать солидарную ответственность человечества в смысле разрешения конфликтов по процедурному принципу дискурса? *Парадоксальность*

проблемной ситуации этики ответственности заключается в том, что даже если все ответственные акторы осознали бы важность принципа этики дискурса в качестве максимы своих убеждений и таким образом были бы принципиально готовы решать конфликты только дискурсивным способом, рассчитывая на консенсус, то они не могли бы наверняка знать, что их партнеры руководствуются тем же принципом. Поскольку они также несут моральную ответственность за безопасность самоутверждающихся систем, то здесь возникает конфликт *в рамках самой этики ответственности между этической и стратегической рациональностью*. Уже только этот конфликт внутри этики ответственности, не говоря о других неизбежных сложностях, которые сужают область возможных действий политиков, делает что-либо подобное новому разумному началу в духе этики дискурса в области внешней политики на деле невозможным. Необходимо учитывать историческую ситуацию и опосредовать императивы этического разума императивами стратегической или системной рациональности. Этот тот пункт, который благожелательно настроенные приверженцы этики убеждений, участники движения за мир, всегда понимают неверно.

Однако из всего этого не следует, по моему мнению, что политик должен или может удовлетвориться «свободной от морали реальной политикой» в смысле *кризисного управления* или *стратегической концепции «стабилизации противостояния»* [42]. Как «высоконравственный политик» в смысле этики ответственности он обязан реализовать регулятивный принцип, который призывает его к настойчивой работе над долгосрочным изменением условий в том смысле, чтобы место стратегических способов урегулирования конфликтов заняли *дискурсивно-консенсуальные*. (Кроме того, стоит отметить, что мировой общественный резонанс средств массовой информации сегодня вынуждает политиков на бесчисленных конференциях по вопросам судьбы человечества говорить так, как будто все они следуют указанной выше целевой стратегии). В вышеизложенном принципе долгосрочного улучшения условий политического урегулирования конфликтов заключена, по моему мнению, существенная предпосылка возможного применения этики коллективной ответственности перед будущим во всех прочих измерениях кризиса, который переживает современное человечество. И в этом отношении вновь выказывает себя *необходимость* и в современной кризисной ситуации следовать *принципу прогресса*, а также императиву *сохранения существования (Dasein) и достоинства человека*.

Примечания

1. Hans Jonas: Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisationen, Frankfurt a.M. 1979 [рус.перевод: Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М., 2004. — прим. переводчика].