

Комунікативна утопія в українському контексті

Олексій Шевченко

Юрген Габермас. *Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство*. Переклад з німецької Анатолія Онішча. — Львів: Центр гуманітарних досліджень Львівського Національного університету ім. Івана Франка; видавництво «Літопис», 2000.

1.

Ця стаття не є аналізом конкретної книжки відомого філософського метра, чи популярним викладом еволюції його поглядів і нинішнього світогляду, чи спробою визначити місце комунікативної філософії в історії філософської думки й у сучасному культурному контексті. Вона має принципово іншу мету: накреслити ескіз портрета особливого концептуального персонажа — *Габермас-в-Україні*. Деконструкція цього персонажа як продукту рецепцій і проєкцій пострадянського українського інтелегента може сприяти й деконструкції популярної комунікативної утопії — великого і всепереможного вчення габермасизму-апелізму.

Поява на пострадянському ідейному обрії культових постатей на місці, що залишилося вакантним після класиків марксизму, є симптоматичною для свідомості, яка не мислить себе без питання «Сделать жизнь с кого?». В переддень і на першому етапі української національної незалежності гідною заміною Маркса виявився Гайдеггер. Він давав інтелегентові змогу: а) вважати себе за інтелектуала, якому доступні складні розумові конструкції; б) не поривати із засвоєною через діаматівський жаргон гегеліподібною спекулятивною традицією, переключившись на проблему «Буття»; в) зв'язати «високу» філософську ідентичність з українською ідентичністю, яка у своєму формуванні використовує гайдеггерівську акцентуацію Мови й тим успішно солідаризується з дискурсом місцевого націоналізму, в рамках якого Буття постає нерозривним із поняттям «національного».

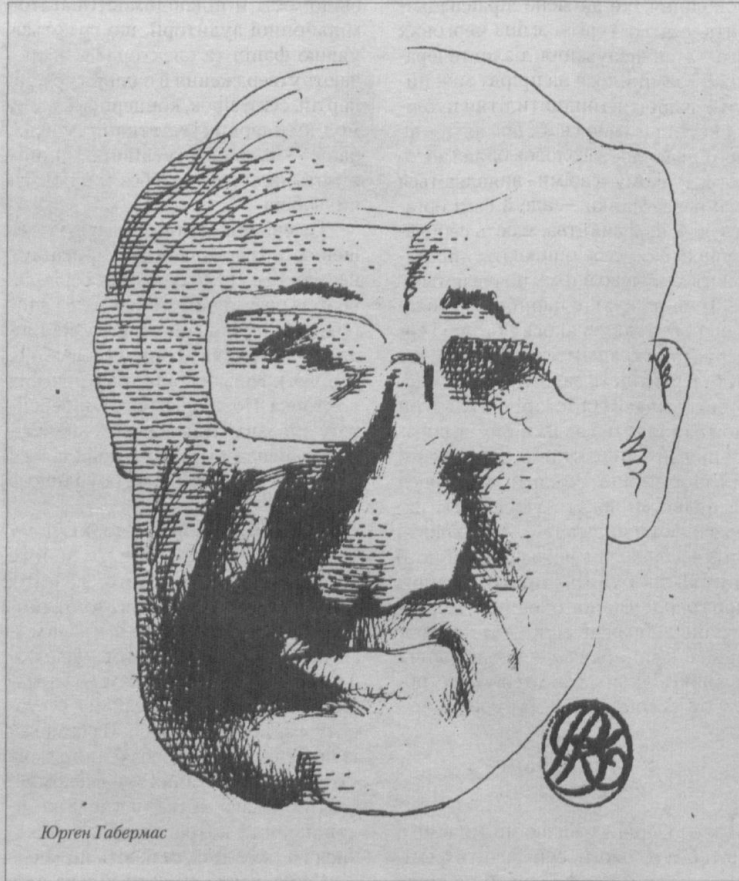
Відсутність апарату для аналізу соціальних процесів, замкненість тематики, бідність основних розумових сюжетів і монотонний тавтологізм гайдеггерівського дискурсу взагалі й Гайдеггера в українському національному обладунку зокрема обумовили його поступове сходження з авансцени філософського метадискурсу. Мода на постмодерн, підвищення престижу «плюралізму», поширення ідеологем про європейську українську ідентичність і заклики до формування громадянського суспільства та входження в європейську спільноту сприяли запитові на більш соціально зорієнтованих мислителів, що одночасно повинні були бути символом європейського способу думки, сьогодишнього її рівня, й уособлювати європейський стиль поведінки сучасного філософа.

Годі шукати когось, хто задовольнив би ці вимоги краще за Юргена

Габермаса та його послідовника Карла-Отто Апеля. Будучи живим класиком і нинішнім володарем дум, Габермас, крім цієї очевидної переваги над давно мертвим метром Гайдеггером, має на сучасному українському ґрунті ще й інші. Він належить до «лівих» і «прогресивних» (тоді як Гайдеггера усталена традиція ототожнювала з консервативною, патріархальною, правою і навіть фашистською свідомістю). Він наділений традиційною для німців любов'ю до філософських спекуляцій, — а вона дає філософу змогу за-

кладає ідеологічну розробку всіх своїх мобілізаційних стратегій. Вельми привабливе в комунікативній філософії пострадянську інтелігентську свідомість і потужний *утопічний* пафос, без якого філософія не може стати практичною ідеологією (таким милим на нашому ґрунті *світоглядом*) і забезпечити інтелігенції відчуття своєї месіанської ролі в історії.

Габермасова книжка, з'явившись на нашому книжковому ринку, цілком може задовольнити конкретні соціальні потреби сучасної України. Одряду впадає в око присутність уже



Малюнок Володимира Костира

2.

Але нічого цього ще немає в ранній *добротній* роботі «Структурні перетворення в сфері відкритості». Написана на широкому емпіричному матеріалі, вона досліджує еволюцію таких базових для європейської цивілізації та ідентичності понять, як «громадянське суспільство», «відкрите суспільство», «відкритість». І другий парадокс феномена *Габермас-в-Україні* та спроби репрезентувати мислителя за допомогою цієї книжки полягає в тому, що основна її ідея суперечить ідеологемам «розбудови» в Україні громадянського суспільства. Бо ця позбавлена прекраснодушних рецептів пізнього Габермаса праця містить тверезий *діагноз*, який не залишає ніяких ілюзій щодо відкритості реального європейського суспільства. В першому наближенні цей діагноз говорить: «У нинішній західній цивілізації відсутні як соціальна інфраструктура, що може бути співвіднесена з «резонерською публікою» класичної ліберальної епохи, так і комунікативна інфраструктура, яка б забезпечувала зворотний зв'язок між державними інститутами й об'єднаними в публіку приватними особами». З цього випливає висновок, що за сучасних умов «надспоживання» (1961 року, коли написано книжку, ці тенденції тільки окреслювалися) традиційний для лібералізму поділ держави та громадянського суспільства перетворився на фікцію. Проникнення держави у сферу, що належала до громадянського суспільства, посилення її регламентаційної функції в державному устрої такого типу (Габермас називає його «соціальна держава індустріального суспільства») спричинило, констатує

лучити до свого концептуального апарату не тільки сам гайдеггерівський дискурс (його вплив безсумнівно відчувається в Апелевій трансцендентальній прагматичі), а, по суті, всі найзначущі філософські течії XIX–XX століть (німецьку класику в особі Канта, Фіхте, Гегеля, феноменологію Гусерля, зокрема його «пізні» варіанти вчення про «життєвий світ» і проблематику інтерсуб'єктивності, різні версії лінгвістичної філософії, зокрема пізнього Вітгенштайна, англо-американську аналітичну традицію тощо). В цьому про-світницькому проєкті, спрямованому проти постмодерну, але різко спорідненому з ним через покладений у його основу принцип цитатної колажності, є все, що складає суть самосвідомості *інтелігенції* — прошарку, який є водночас перманентно революційним і конформістськи-«охранительським»; який удає з себе еліту попри вічну загроженість від репресивних механізмів влади; який завжди критично наставлений до влади, але на якого вона завжди по-

в назві одного з ключових слів журналістського й навколополітичного жаргону, слова «відкритість» (конотації з ідеологемами «громадянського суспільства», «відкритого суспільства»). Це слово, як усі слова-збудники («демократія», «народ», «людина»), апелює насамперед до соціальної уяви, й тому ще не дочекалося серйозного філософського аналізу (принаймні в Україні). Габермасове дослідження, хоч вийшло ще 1961 року, завдяки своїй фундаментальності й докладності багато в чому заповнює цю лакуну, оскільки несе не тільки аналітичну культуру, але спирається на величезний історико-культурний матеріал. Однак у цілому вихід цієї книги як культурна *подія*, як проєкція культурних очікувань на постать Габермаса з боку вітчизняної інтелігенції, справляє парадоксальне враження. Насамперед тому, що не показує сучасному українському читачеві нинішніх поглядів філософа, чия настанова докорінно змінилася: від жорсткої критики в дусі Франкфуртської шко-

книжка, незворотний процес обернення на фікції й інших ідеологем класичної епохи: публіки (що перетворилися на конгломерат приватних споживачів), вільної інтелектуальної журналістики (яку заступили маніпуляційні технології сучасних ЗМІ), відкритості (що стала відверто контролюваною), громадської думки (що отримала префікс «псевдо»).

Після всіх цих гірких констатацій український читач може спитати: до якої «Європи» ми збираємося, яке «громадянське суспільство» хочемо формувати про яку відкритість йдеться в тій ідеальній Україні майбутнього, якої поки що нема, але яку слід створити? Новітні інформаційні технології, що підсилили маніпулятивний потенціал сучасної держави, можливості явного та прихованого насильства у дискурсивних практиках, використаних у публічному просторі, тотальне проектування соціальних процесів — усе це не тільки підтверджує діагноз «критичного» Габермаса 1961 року, але й демонструє незворотність еволюції західного суспільства саме в такому напрямку.

Використання габермасівської методології в сучасних умовах переконує, що в цьому суспільстві немає механізмів відтворення автономної від держави спільноти критично мислячих приватних осіб, що ідентифікують себе як громадяни (тобто носії загального інтересу, активні суб'єкти соціального процесу), та механізмів дієвого контролю з боку цієї спільноти над державними інститутами. На противагу класичній ліберальній демократії, сучасну «правову державу» складають, з одного боку, сукупність приватних індивідів, і з іншого, потужний бюрократично-адміністративний апарат, що регламентує їхню діяльність згідно з певними правилами. (Механізм права за таких умов є одним із владних інструментів). Замість практики активного впливу на державу з боку громадянського суспільства (наприклад, за допомогою інституту *журналізму*) в сучасній ситуації діє відпрацьована система імітативної участі в політичному житті законслухняних «дзедзоргнізованих свідомостей» (термін Мамардашвілі), що пройшли соціальну дресуру у вигляді виборів, організованої за допомогою ЗМІ «суспільної думки», різного роду «акцій», «рухів» тощо.

У сформованій інфраструктурі немає й у принципі бути не може *політичної відкритості* в класичному значенні слова. А це означає, що самий концепт «Європи» як ідеологічного осередку та символу цієї політичної відкритості є вже просто пропагандистським симулякром для країн Третього світу, а ідеологеми «громадянського суспільства», «відкритого суспільства» — стереотипами політичної риторики, лексемами мовних практик ритуального навколополітичного етикету. Їх спіткала така сама доля, що й подібні слова та словосполучення: «народ», «свобода», «Людина» (з купою подібних: «людські цінності», «людські пріоритети»). За такої ситуації заперечення у «відкритості» сучасного суспільства західного типу — це хіба

що результат мовної інерції, і смислу в них насправді не більше, ніж у твердженнях про «народність» республіки Китай або про те, що Куба є Островом Свободи. Якоюсь мірою можна навіть стверджувати, що реанімація концепту «відкритого суспільства» як критерію і сутнісної характеристики західної цивілізації тісно пов'язана з завданнями контрпропаганди, поборюванням «лівих» міфологій і спокуси радянського соціалізму для західної інтелігенції. Концепція «відкритості» (наприклад, у Поппера) як ідеологічної та пропагандистської відповіді на виклик соціалістичної ідеї нерозривно пов'язана з розробкою концепту її жахливого антипода — тоталітаризму (в Ганні Арендт). Тільки на чорному тлі практик терору, концтаборів і «психушок», тобто на тлі абсолютного Зла західний проект міг одержати позитивні характеристики «вільного», «відкритого», «демократичного» суспільства, на деякий час забути про власні проблеми й отождентити себе з зоною Добра, постати як єдина, безальтернативна, гідна людини форма соціальності.

Книжки, подібні до Габермасової, чимало посприяли деміфологізації таких спрощених уявлень. На українського читача ця деміфологізація має подіяти, як холодний душ: мовляв, потяг давно пішов і ми опинилися в постісторії — разом із Європою (хоч не пройшовши, на відміну від неї, фази власної історії), від якої ми структурно мало чим відрізняємося, хіба що бідні, — і в річищі цієї перспективи наше майбутнє цілком безрадісне.

3.

Але якби Габермас зупинився на своєму критичному етапі й не прибрав собі ролі вчителя-пастора, то його робота лишилася б на рівні епігонського продовження справи старших «франкфуртських» колег (Горького, Адорно, Маркузе) і навряд чи спричинила якийсь суспільний резонанс. Саме наступна еволюція мислителя, що дозволила перетворити критичний імпульс на добру звітку, сценарій і логіку цього перетворення, виявляються глибоко співзвучними інтелігентській свідомості, яка вихована на утопічних проєктах. Тільки у світлі цієї еволюції критика сприймається як попередній етап розчищення теоретичного ґрунту й самої свідомості задля типово релігійного стрибка «від розпачу до надії», «з царства необхідності в царство свободи». Проєкт комунікативної філософії Габермаса пише, ніби Гоголь другу частину «Мертвих душ»; на відміну від його перших праць, багатих на емпіричний матеріал, пізніші шедри на моралістично-резонерський пафос, а постулативно-катехізисний стиль зближує їх радше навіть із «Вибраними місцями». Втім, саме ці роботи, не знайшовши свого Белінського, забезпечили авторів славу і місце в пантеоні великих мислителів.

Сподіванки живлять будь-яку утопічну свідомість. Якщо для звичайної людини надія, згідно з відомим висловом, умирає останньою, то

для утопіста вона не вмирає ніколи. Тому що утопічна свідомість постійно відтворює релігійний парадокс надії: вона воскресає відразу ж після смерті з тим більшою силою, чим менше в емпіричній реальності є підстав до її відродження! Цілком у цьому ключі Габермас і його послідовник у розробці комунікативного проєкту Апель після констатації того, що немає ніякої альтернативи інфраструктурі сучасної державності й масової комунікації з їхнім принципом панування та маніпулятивного насильства, відразу обгрунтовують можливість такої альтернативи в ідеальній сфері етики, морально-етичної абсолютної вимоги, у сві-

ті належного і трансцендентного (за Апелевою термінологією, «контрфактичності»). Це обігування порятунку ґрунтується на таких підвалинах:

1. *Відновлення просвітницького концепту «Розуму» і інтелектуальної інструментарію трансцендентної філософії як підстави для постулювання універсальних норм і настанов.*

Після праць французьких постструктуралістів щодо деконструкції трансценденталістської міфології, постулативне відновлення апарату класичного трансценденталізму без урахування та серйозного аналізу результатів цієї плідної деконструкції виглядають водночас безнадійно



against meaning проти значення Двомовна антологія молодого українського поезії

Ця книжка є першою спробою перекласти твори сучасних українських молодих літераторів — найновіше з того, що з'явилося в українській літературі за останнє десятиліття — однією з найпоширеніших світових мов.

Великою зухвалістю та авантюрою є відмова від поширеної світової практики перекладу іноземних текстів «носіями мови» («native speakers»): всі перекладачі антології — англійські філологи з України. А що вони з авторами рівесники, то їхньому порозумінню не перешкоджає «конфлікт поколінь».

Антологія претендує на щось більше, ніж просто заявити англомовному світові про існування принципово нових для української літератури течій. Представлені в ній поети потенційно здатні — нехай не одразу, поступово — але увійти в загальносвітовий літературний процес і навіть впливати на нього.

Поезія найбільш особистісна та концентрована форма літератури. Вона представляє речі для того, щоб відтворити почуття. На превеликий жаль, через мовні та культурні відмінності переклад не спроможний повністю повторити враження, яке справляє на читачів оригінал. Але переклад відбиває враження, що його справив оригінал на самого перекладача.

Своїми формами, підходами, естетичним наповненням та змістовим навантаженням лірика 90-х найближча до нинішніх уподобань літературного світу Європи та Америки. Це лише початок захопливої подорожі у «terra incognita» української поезії. To be continued!..

Юрій Покальчук Одісей, батько Ікара

Спокоєна тема світової літератури. Невіддільний мотив людського еста. Війна як зло. Війна в нас самих. Це все поряд з нами. Це вже було, і це буде. Вселенський вогонь дістається вже й твого дому, висвітлює закарпелі свідомості, обпалює душу. Пройти крізь нього, очиститися вогнем — ось єдиний шлях додому, до себе.



Кость Бондаренко Атланти і каріатиди 3-й під «даху» президента

Першу частину книжки про оточення президента України Леоніда Кучми складають нариси про відомих українських політиків Бакая, Суркіса, Волкова, Медведчука, Ющенка, Пінчука та інших.

Окрім того, книга містить інші матеріали, які дозволяють краще зрозуміти суть політичних процесів, що відбуваються в Україні протягом останнього десятиліття.

Видання можна придбати в таких книгарнях:

у Львові:
«Українська книгарня» (просп. Шевченка, 8);
«НТШ» (просп. Шевченка, 8);
«Глобус» (пл. Галицька, 12);

у Києві:
«Наукова думка» (вул. Грушевського, 4);
«Знання» (вул. Хрещатик, 44);
«Світ книги» (пл. Слави, підземний перехід, Торговельний квартал, місце 52)

або замовити поштою:
а/с 328, м. Львів, 79000
E-mail: calvaria@mail.icmp.lviv.ua

Для листування: а/с 328, м. Львів, 79000
тел.: (+38-0322) 40-32-15
тел./факс: (+38-0322) 98-00-39
E-mail: calvaria@mail.icmp.lviv.ua

Відділ збуту: (+38-0322) 98-00-39
Редакція у Львові: (+38-0322) 98-00-39
E-mail: calvaria@mail.icmp.lviv.ua

у Києві: (+38-044) 418-17-53
E-mail: petrom@mail.icmp.lviv.ua

Кальварія
видавництво

Книжки, що надійшли до редакції



Андрій
Содомора
*Sub aliena
umbra*
Під чужою
тією
Львів: Літопис,
2000

Провідний український перекладач із класичних мов, відомий науковець-латиніст Андрій Содомора написав свою книжку у жанрі «роману-есею». Це, як окреслює ідею свого твору сам автор, —

«колекція» часу, його фрагменти, крихти — те, що зберегла пам'ять. Саме пам'ять, а не папір, не записи. І не дарма якраз ті крихти, а не весь прожитий час античні називали життя. Їх, ті світлові точки, й збираю тут. А збираючи — уже вкотре подивлюю «випадок» — зернину у низці невідхильних подій, що накреслюють лінію життя, лінію долі...

Романне біографічне начало в книжці поєднується з есеїстичним. Попри ностальгійний ліризм, властивий оповіді, це — надзвичайно щільна філософсько-філологічна рефлексія, сюжет із життя слова й життя в слові. Лейтмотивом, звісно, є тут роздум про природу, роль і значення перекладу (як із вузько-філологічного, так і з ширшого погляду — як всякої інтерпретації) в культурі. Життєві події, спогади про людей, що зустрічалися автору, подаються крізь призму постійного екскурсу в античність, а тексти античних письменників розглядаються у зв'язку з їхніми новітніми «пригодами» — виданнями, перекладами, цитуваннями — що надає книжці глибокої культурологічної ретро-і перспективи.



Мирон
Петровський
*Мастер
и Город:*
Київські
контексти
Михайла
Булгакова
Київ: Дух і Літера,
2001

В розвідці відомого київського літературознавця, істо-

рика російської літератури Мирона Петровського «Мастер і Місто: Київські контексти Михайла Булгакова» досліджено київські корені російського письменника — не в очевидному біографічному аспекті, а під творчим і культурно-педагогічним оглядом. Тема цієї книжки — походження такого майстра, як Михайло Булгаков, із такого міста, яким був Київ на межі XIX і XX століть. Культура міста, що її майбутній письменник всотав у дитинстві та юності, правила за невичерпне джерело його творчості, хоч би про що він писав: про минуле, про сьогодення чи про майбутнє, про Москву чи про Ленінград, про Рим, про Константинополь чи про Єршалаїм. Отже, згадуючи трактат, популярний за часів молодості Булгакова, це дослідження можна було б назвати «Народженням художника з духу міста».

Відмінність Булгакова від усіх інших митців у світі — така безсумнівна, підкреслено наочна даність, що про це й говорити якось дико. Натомість, поставивши митця в коло споріднених або близьких йому явищ, можна проникнути в царину тонких розбіжностей, що вони тільки й важать. «Письменника з Києва» слід було б розглядати разом із Києвом, подібно до того, як геолог розглядає золоту жилу разом із приналежним відрізком породи.

Мирон Петровський

архаїчними і відверто маніпулятивними (недарма симпатичним для такої орієнтації є слово «прагматика»). На роль Універсального Розуму (або трансцендентального суб'єкта) у комунікативному проекті призначено такі субститути, як «ідеальна комунікативна спільнота», «трансцендентальний Логос», «нормативні умови аргументації», «логічна граматики єдиної мови». Тому можна погодитися з Вікторією Гюслє в тому, що габермасівська-апелєвська редакція трансценденталізму цілком наслідуює раннього Фіхте, в якого Розум не має необхідності в зовнішньому обґрунтуванні й обґрунтовує себе сам. Відмінність у тому, що замість фіхтевського «Я» тут виступає концепт комунікативної спільноти, яка нетотожна множині емпіричних «я», але може бути співвіднесена з абстракцією єдності граматичних і логічних основ природних мов, що забезпечує можливе герменевтичне полегшення та загального консенсусу.

Відтак є сенс запитати: чи варто було змушувати гору досягнень європейської думки народжувати мишу банальною, зрозумілою людині навіть із невеликим освітнім цензом, піднесено-«есперантистської» констатації очевидності й заснованої на ній проповіді на тему «Обнімійтеся, мільйони!»? Чи варто було турбувати тіні Канта, Гайдеггера, Вітгенштейна, щоб недоношена потвора комунікативної філософії могла побачити світ Божий? Якщо міркувати в дусі традицій суто філософського запитання, то відповідь з'являється сама по собі. Однак у рамках утопії, куди не може не завести раціоналістична ілюзія щодо автономії розуму, що сам собі встановлює закони, таке «опрощення», адаптація філософських концептів до рівня легко тиражованих ідеологем є нормою для цього способу думки, його вічної спокую.

2. Пафос ідеологічної мобілізації.

Утопічне мислення не може обійтися без ідеологічного принципу організації самого дискурсу та передумов комунікативної ситуації в цілому, що, на відміну від філософської традиції спілкування друзів, ґрунтується на відношенні вихователя/вихованеця, пастиря/паства і має типологічну кривизну із проповіддю. (У цьому контексті відокремлення утопії від ідеології в деяких теоретиків, як, наприклад, у Мангейма, виглядає помилковим і веде вбік від розуміння природи утопізму.) Оскільки сутнісною характеристикою такого роду настанови є не тільки соціальне улаштування, але й «улаштування» душі, її заспокоєння в запропонованому дискурсивному просторі, то подібний дискурс будується за законами пріоритету відповіді над запитанням, загальним катехізисним стилем викладу.

В річці цієї стратегії основні складники такого дискурсу, використані концепти, ідеї попередників беруться лише з огляду на їхню функціональність, можливу сумісність із головним завданням ідеолога, з ідеологічним замовленням, якому повинна відповідати його інтелектуальна конструкція. Ставлення до цих складників суто прагматичне, як

до робочого матеріалу. З нього можна доволіно вибирати потрібні шматки і сполучати з іншими концептами не за законами внутрішнього зв'язку, а відповідно до волі ідеолога як мага, маніпулятора, що сугестивно впливає на свідомість потенційного «завербованого». Відверта електична конструкція автора не бентежить, він просто «ліпить» один постулат до іншого без раціональної перевірки і з'ясування сумісності пропонованих тверджень, не даючи втиснутися в цей потік ні сумніву, ні запитання, використовуючи питальну форму лише як риторичну фігуру задля імітації доказовості. (Дмитро Овсяніко-Куліковський іще на початку XX століття аналізував стратегії такого типу в статті «Психологія російської інтелігенції», опублікованій у славнозвісних «Вісках». Він багато глибше багатьох дослідників феномена утопізму та сутності ідеології розкриває специфіку ідеологічної свідомості та її відмінності від власне філософії. Розглядаючи «ідеологічні синтети 70-х років» XIX століття, типологічно дуже схожі на «синтез» комунікативної філософії, він писав: «Як і чому міг сформуватися такий синтез? Відповідь нескладна: Дарвіна, Конта і Маркса брали не по суті, не an sich, а ідеологічно — стосовно до душевних запитів російських інтелігентів, що шукають світоспоглядання та пояснення смислу свого життя».)

Такого роду інтелектуальним вінегретом і є комунікативна філософія, поверхове епігонство якої не зауважується тільки тому, що вона претендує на задоволення масового запиту інтелігентів на деякий самодостовірний абсолютизм, як відповідь на виклик ціннісного вакууму нашого часу.

3. Репресивний характер дискурсу.

Ця особливість тісно пов'язана з мобілізаційною стратегією, властивою будь-якому ідеологічному дискурсові. У випадку з комунікативною філософією її внутрішньо репресивний характер полягає не тільки в загальній стратегії дискурсивного насильства, про яку писав Ролан Барт (тобто в спробі переконати, накинати, змусити). Її передумовою є утвердження принципу влади як такого, влади як інстанції, що стоїть за таким дискурсом і виробляє його. Відмовляючись від революційного дискурсу перебування суспільства на засадах справедливості (його репресивність явна, давно себе здискредитувала й перестала відповідати типові сучасного суспільства надспоживання), комунікативна філософія орієнтується на *нормативну етику*, засновану на юридичному розумінні універсальної норми. Принцип влади, накидуваний у такий спосіб через етичні імперативи, через *панетизм* філософської настанови, має так само охоронний, конформістський характер, і покладена в його основу репресивність, будучи прихованою, не стає від того менш всюдисуючою. Це влада організованої більшості, що репрезентує себе від імені універсальної інтерсуб'єктивності «життєвого світу», ідеальної комунікативної спільноти, раціонального консенсусу, що передбачає застосування *санкцій примусу* до осіб,

чий уявлення про справедливість, добро, обов'язок не вписуються в універсалізовані норми комунікативного розуму.

Отже, хоч ідеологи комунікативного проекту наполягають на тому, що дискурсивна етика є дискурсом, «вільним від примусу», цей дискурс насичений відносинами влади, яка присутня тут насамперед у ролі ідеального регулятиву відносини ідеальної комунікативної спільноти. Імперативно-юридичний принцип, що лежить в основі можливого консенсусу, припускає знайомий радянській людині принцип «усвідомленої необхідності», тобто прийняття накинених від колективу нормативних розпоряджень, що їх чомусь заведено ототожнювати з якоюсь міфічною Рациональністю, і «добровільне» підпорядкування їм названо в рамках цієї конформістської казуїстики «свободою». (Цю казуїстику диктату Розуму задовго до класичних робіт Фуко продемонстрував і викрив Лев Шестов). Оскільки ж реальні моральні вибори здійснюються не на небесах, а в нашому грішному соціумі, то за цих умов долею громадян світу трансцендентної свободи залишається займатися лише моральним виправданням сформованих відносин панування.

Інтелігентів, вихованому в атмосфері тотального насильства і здатному протиставити йому лише свою моральну перевагу, дуже імпонує кантівська філософія громадянства двох світів, що її в нових умовах зреанімували та зідеологізували Габермас і Апел. У пострадянській ситуації, коли принципи панування і насильства домінують у публічному просторі, комунікативна філософія лунає для інтелігента, ніби добра звістка. Вона кидає йому рятувальний круг надії. Вона компенсує йому безсилля будь-якої зміни в реальній соціальній практиці, надаючи громадянство в утопічній країні ідеальної комунікації, яке дає трансцендентальну підставу неформальному спілкуванню на «радянських кухнях». В цьому вимірному світі вона гарантує йому свободу від соціального примусу й водночас дає йому змогу виправдати той примус у недосконалому емпіричному світі.

У чудесному перетворенні звичайних академічних досліджень на *вчення* «критичний» Габермас «Структурних перетворень...» виступає в ролі власного Йоанна-предтечі Габермаса-Христа. В цій роботі він немовби говорить: «В емпіричному світі немає основ для надії», підготовляючи радикальний стрибок у «царство свободи» світу трансцендентного, що обґрунтовується вже в евангелії комунікативного проекту.

Саме в цій особливості я бачу суть інтересу до постаті Габермаса, до комунікативного проекту загалом, серед певних кіл української, пострадянської інтелігенції, орієнтованої не на вузьконаціоналістичні цінності, а на універсальний європейський космополітизм. Саме так, на мою думку, можна реконструювати феномен *Габермас-в-Україні* і зрозуміти, чому в деяких типах інтелігентської свідомості справа Габермаса-Апеля живе і перемагає. □