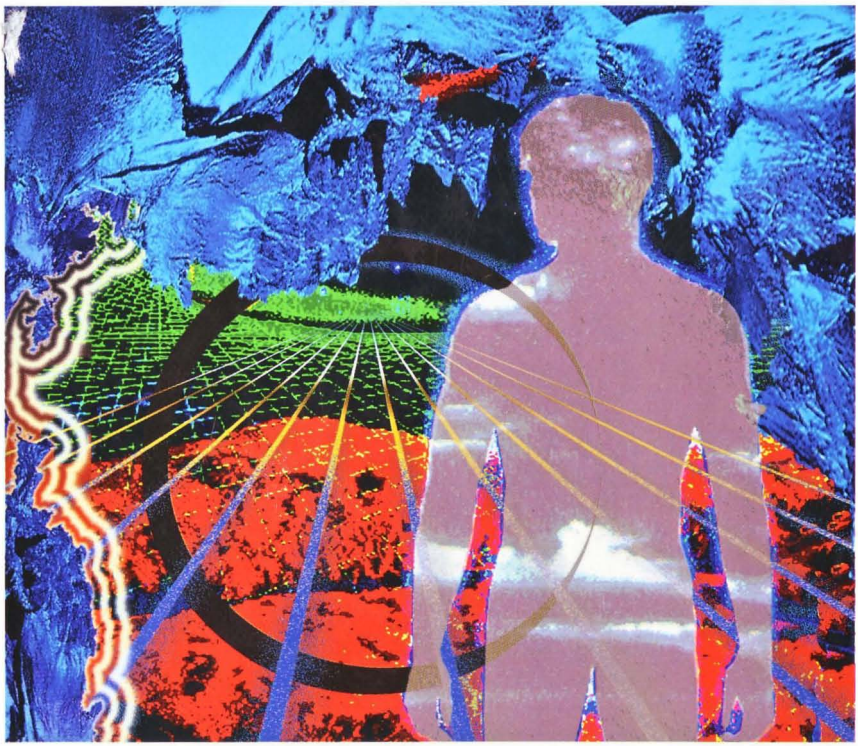
– ТЕМА –

ДЖИН Л. КОЭН, ЭНДРЮ АРАТО

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ



ВЕСЬ МИР

CIVIL SOCIETY AND POLITICAL THEORY

Jean L. Cohen
and Andrew Arato

The MIT Press, Cambridge, Massachusetts,
and London, England

– ТЕМА –

Джин Л. Коэн,
Эндрю Арато

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Перевод с английского

ВЕСЬ МИР
ИЗДАТЕЛЬСТВО
Москва
2003

УДК 321.7
ББК 66.1(0)
К 76

Общая редакция *Мюрберг И.И.*
Переводчики: *Мюрберг И.И., Седов Л.А., Спичкин В.А., Олейник В.Т., Штейнман М.А.*

Издание осуществлено при содействии
Отдела по вопросам печати и культуры Посольства США

Данное издание выпущено в рамках проекта «Translation Project»
при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия
и Института «Открытое общество» — Будапешт

Джин Л. Коэн, Эндрю Арато

К 76 Гражданское общество и политическая теория. Пер. с англ. / Общ. ред. И.И. Мюрберг. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003. — 784 с.

ISBN 5-7777-0176-0

Эта книга принадлежит перу двух американских профессоров Колумбийского университета — политолога Джин Л. Коэн и социолога Эндрю Арато. Авторы, рассматривая концепцию гражданского общества в контексте современной политической теории, стремятся показать, как соотносятся различные нормативные модели демократии со структурами, институтами и динамикой развития гражданского общества. При этом анализируются теории гражданского общества, возникшие в XIX—XX вв., и основные направления критики данных теорий; сопоставляются взгляды и концепции крупнейших представителей социальной и политической мысли: К. Шмидта, Х. Арендт, Ю. Хабермаса, М. Фуко и др. Книга представляет собой важнейший вклад в разработку современной теории гражданского общества.

Исследование Коэн и Арато особенно актуально для России. Рекомендуется для использования в процессе преподавания и изучения политической науки. Представляет большой интерес для политиков и активистов неправительственных организаций.

УДК 321.7
ББК 66.1(0)

ISBN 5-7777-0176-0

© 1992 Massachusetts Institute of Technology
© Перевод на русский язык. Издательство «Весь Мир», 2003

Перевод на русский язык осуществлен по тексту американского издания 1997 г.

Отпечатано в России

Оглавление

Предисловие
От авторов
Введение
Часть I. Теоретический анализ концепции гражданского общества: история и современное состояние
Глава 1. Современное возрождение концепции гражданского общества
Глава 2. История понятия гражданского общества в раннесовременную эпоху и теоретический синтез
Глава 3. Развитие теории гражданского общества в XX веке
Часть II. Главные теории гражданского общества
Глава 4. Нормативная критика: Ханна Арендт
Глава 5. Историцистекая критика: Карл Шмидт, Рсйнхард Козеллек и Юрген Хабермас
Глава 6. Генеалогическая критика: Мишель Фуко
Глава 7. Критика с позиций системного подхода: Никлас Луман
Часть III. Реконструкция гражданского общества
Глава 8. Дискурсивная этика и гражданское общество
Глава 9. Социальная теория и гражданское общество
Глава 10. Социальные движения и гражданское общество
Глава 11. Гражданское неповиновение и гражданское общество
Именной указатель

Предисловие

Данная книга представляет собой труд по теории демократии. Однако в отличие от всего ранее написанного на данную тему, она не сосредоточена непосредственно на исследовании политических институтов и не ограничивается областью нормативной политической философии, хотя и то и другое занимает на ее страницах достойное место. У авторов иная, двоякая цель: продемонстрировать, что понятие гражданского общества имеет прямое отношение к современной политической теории, и предложить хотя бы общие рамки теории гражданского общества, применимой к анализу сегодняшней ситуации. Тем самым авторы надеются заполнить зияющий пробел в современных исследованиях по теории демократии. Любая теория демократии исходит из той или иной модели общества, но никто еще не поставил вопроса о том, какой тип гражданского общества наиболее соответствует современному демократическому государственному устройству [1]. Иными словами, до сих пор остается неясным, как соотносятся различные нормативные модели демократии (или различные проекты демократизации) со структурами, институтами и динамикой развития гражданского общества; одной из причин тому является недостаточная разработанность современной теории гражданского общества. Задача настоящего исследования как раз и состоит в том, чтобы приступить к разработке такой теории.

Понятие гражданского общества, которое допускает целый ряд определений и может употребляться в различных значениях, стало ныне весьма популярным благодаря той борьбе, которая ведется во многих частях света с коммунистическими и военными диктатурами. В то же время статус этого понятия применительно к условиям либеральных демократий остается весьма неопределенным. Одни отождествляют гражданское общество с фактическими достижениями Запада, исключая тем самым всякую возможность использовать концепцию гражданского общества для критического исследования дисфункций и несправедливостей, присущих нашему типу обществ. Другие видят в ней разновидность раннесов-ременной политической философии, совершенно не соответствующую многосложным реалиям нынешнего общества. Мы же утверждаем, что само понятие гражданского общества обозначает как раз ту область современной жизни Запада, для которой логика административных и экономических механизмов создает наибольшие опасности; но вместе с тем именно в этой «зоне» заложен потенциал дальнейшего развития демократии в условиях «реальных либерально-демократических режимов»[*]. Развивая данный тезис, мы продемонстрируем современность концепции гражданского общества, равно как и применимость его нормативно-критического инструментария ко всем типам нынешних обществ.

В защиту каждой из трех охарактеризованных выше позиций часто приводятся вполне серьезные аргументы, и мы намерены подробно остановиться на них. Так, мы

---

[*] Молодые читатели могут не понять иронической аллюзии, заключенной в авторском словоупотреблении («real-existing» liberal-democratic regimes) — аналогия с реальным социализмом» — понятием, широко распространенным в советской официальной пропаганде и общественно-научной литературе 70-х— первой половины 80-х гг. — Здесь *и далее примеч. пер. и ред.*

попытаемся показать, что аргументы в пользу первых двух позиций обязаны своей популярностью неадекватным трактовкам концепции гражданского общества, до сих пор бездумно возрождаемым в дискуссиях, ведущихся в странах Латинской Америки, Восточной Европы и Запада. Все эти аргументы отличает отсутствие четких представлений о том, как соотносятся между собой понятия «гражданское» и «буржуазное» общество: ведь в немецком словосочетании *bűrger-liche Gesellschaft* и в некоторых восточноевропейских языках эти термины неразличимы. Здесь перед нами не просто терминологическая проблема, так как программа, построенная на провозглашении бинарной оппозиции «гражданское общество—государство» и нацеленная на противодействие этатистским диктатурам, которые проникают во все сферы экономики и независимой социальной жизни, подчиняя их себе, отстаивает, как нам представляется, автономию и гражданского, и буржуазного. Безусловно, демократические движения Восточной Европы уповают на силу новых автономных форм дискурса, ассоциаций и солидарности, т.е. на элементы гражданского общества. Но при этом они не разграничивают в достаточной степени задачу установления жизнеспособной рыночной экономики (безотносительно к тому, какая именно форма собственности заменяет государственную собственность и государственный контроль) и проект укрепления гражданского общества по отношению к государству и высвободившимся рыночным силам. Но, как нам известно из истории стран Запада, стихийные силы капиталистической рыночной экономики способны являть собой не меньшую угрозу для социальной солидарности, социальной справедливости и даже для автономности [различных сфер общества и социальной жизни — *Пер.],* чем административная власть современного государства. Наша мысль состоит в том, что в обществах, где функционирование рыночной экономики уже обрело или обретает собственную независимую логику, только концепция гражданского общества, надлежащим образом дифференцированного от экономических структур (а значит, и от «буржуазного общества»), способна составить ядро критической политической и социальной теории. В противном случае после успешного перехода от диктатуры к демократии недифференцированное представление о гражданском обществе (воплощенное в лозунге «общество против государства») быстро утратит свой критический потенциал. Таким образом, только реконструкция понятия гражданского общества в рамках трехчастной модели (отделяющей гражданское общество как от государства, так и от экономических структур) позволяет этому понятию не только играть оппозиционную роль в условиях авторитарных режимов, но и возрождать свой критический потенциал в условиях либеральной демократии.

Начнем с рабочего определения. Под «гражданским обществом»[2] мы понимаем сферу социальной интеракции между экономикой и государством, состоящую, в первую очередь, из сфер наиболее близкого общения (в частности, семью), объединений (в частности, добровольных), социальных движений и различных форм публичной коммуникации. Современное гражданское общество создается с помощью определенных форм самоконституирования и самомобилизации. Оно институционализируется и генерализируется посредством законов и, в особенности, субъективных прав, стабилизирующих социальную дифференциацию. Самосозидание (независимая деятельность) и институционализация[3] не обязательно подразумевают друг друга, они могут осуществляться независимо друг от друга, но в долгосрочной перспективе оба этих процесса составляют неотъемлемое условие воспроизводства гражданского общества.

Было бы ошибкой отождествлять гражданское общество с социальной жизнью в целом, протекающей вне узко понимаемых государственных и экономических процессов. Во-первых, необходимо и важно отличать гражданское общество от политического общества, являющегося сферой жизни партий, политических организаций и органов публичной политики (в частности, парламентов), а также от экономического общества,

состоящего из организаций, занятых производством и распределением — обычно это фирмы, кооперативы, партнерства и т.д. Как политическое, так и экономическое общество возникает на основе гражданского общества, и их объединяет с ним ряд общих организационных и коммуникативных форм; институционализируются они посредством прав (в частности, политических прав и прав собственности), являющихся органичным продолжением тех прав, что стоят на страже гражданского общества. Но акторы политического и экономического обществ являются непосредственными участниками осуществления государственной власти и экономического производства, задача их — контролировать соответствующую сферу, управлять ею. Они не могут позволить себе поставить стратегические и инструментальные критерии в зависимость от характерных для гражданского общества типов нормативной интеграции и открытой коммуникации. Даже в своем парламентском воплощении публичная сфера политического общества предполагает наличие важных формальных и временных ограничений, налагаемых на процесс коммуникации. В свою очередь, политическая роль гражданского общества непосредственно связана не с контролем или захватом власти, а с влиянием, проводником которого являются демократические ассоциации и свободная дискуссия в интеллектуальных кругах. Подобная политическая роль неизбежно сопряжена с распыленностью и неэффективностью воздействия. Таким образом, без политического общества как некоего посредника между гражданским обществом и государством не обойтись, как не обойтись и без жесткой увязки политического общества с обществом гражданским. В принципе то же можно сказать и о взаимоотношениях между гражданским и экономическим обществом, даже если исторически, при капитализме, экономическое общество было более надежно изолировано от влияния гражданского общества, чем общество политическое, несмотря на все притязания элитарных теорий демократии. Вместе с тем легализация профсоюзов, коллективных договоров, совместного определения экономической политики и т.д. свидетельствует о влиянии гражданского общества на общество экономическое и позволяет последнему играть роль посредника между гражданским обществом и рыночной системой.

Во-вторых, дифференциация гражданского общества как от экономического, так и от политического общества позволяет предположить, что данная категория должна так или иначе включать в себя все те общественные явления, которые не являются непосредственно связанными с государством и экономикой, или хотя бы иметь отношение к этим явлениям. Но это справедливо лишь применительно к сознательно создаваемым ассоциациям, к случаям самоорганизации и организованной коммуникации. Фактически гражданское общество являет собой только один из аспектов запечатленного в социологии мира норм, ролей, образов поведения, отношений, сфер компетенции и форм зависимости; иначе говоря, оно есть особый угол зрения, позволяющий нам видеть этот мир как сознательное создание ассоциаций и как жизнь в ассоциациях. Достичь подобного ограниченного подхода к понятию гражданского общества значит очертить его отличие от социокультурного жизненного мира, который как более широкая категория «социального» включает и гражданское общество. Соответственно, под гражданским обществом понимаются такие структуры, как социализация, ассоциация и организованные формы в той мере, в какой они институционализированы или находятся в процессе институционализации.

И наконец, мы хотели бы подчеркнуть, что в условиях либерально-демократического правления было бы ошибкой считать гражданское общество по определению противостоящим экономике и государству. Наши представления об экономическом и политическом обществах (которые, нужно признать, усложняют нашу трехчастную модель) относятся к числу сфер-посредников, через которые гражданское общество способно влиять на политико-административные и экономические процессы. Антагонистическим отношение гражданского общества или его акторов к экономике или государству становится лишь тогда, когда эти последние не справляются с ролью посредников или когда институты экономичес-

кого и политического общества начинают изолировать процессы принятия решений и тех, кто эти решения принимает, от воздействия со стороны социальных организаций, инициатив и публичного обсуждения.

Структура книги

Мы намерены доказать, что главный смысл дебатов, приведших к оживлению политической и социальной теории как на Востоке, так и на Западе[4], состоит не просто в защите общества от государства и экономики, а в выяснении того, какой из разновидностей гражданского общества следует отдать предпочтение. Однако у этого вопроса есть и свой «второй план». Ныне, как никогда ранее, актуальна тема разочарования, привнесенная высказыванием Макса Вебера о том, что мы, современные люди, живем в век утраты иллюзий. Секулярные политические утопии стали, как нам представляется, продолжением великих мобилизующих религиозных мировоззрений прошлого столетия. Крушение марксизма как самой значительной из радикально-демократических и социалистических утопий нашего времени уже заставило некоторых мыслителей провозгласить конец истории и повсеместную победу весьма банальной разновидности либерализма. Теперь, когда революционная риторика коммунизма потерпела окончательное (и заслуженное) поражение, перед политологами встал вопрос о том, имеет ли вообще право на существование утопический образ мышления как таковой, а также все соответствующие ему радикальные политические проекты. Верно ли, что мобилизующим идеалам эпохи раннего утопизма, нет в наши дни иного места, кроме как на свалке истории?

Великие идеалы, порожденные эпохой демократических революций — свобода, политическое и социальное равенство, солидарность и справедливость, — уходили своими корнями во взаимоисключающие тоталитарные утопии: анархизм, либертарианство, радикальную демократию, марксизм. Трезвый подход к истории последних полутора столетий заставит всякого серьезного мыслителя отказаться от попыток воскресить любую из названных утопий в ее первозданном виде. Однако в равной степени немыслимым следует признать общество, лишенное норм поведения, общество, не вырабатывающее политических проектов; ведь при подобном положении дел неизбежен уход граждан в частную жизнь или в «реализм», а это лишь иное название для эгоизма; построенная на эгоизме политическая культура просто не обеспечит достаточной мотивации не только для развития, но и для сохранения существующих прав, демократических институтов, социальной солидарности или независимости.

Мы утверждаем, что возрождение дискурса гражданского общества дает в этом смысле некоторую надежду. Ибо сам факт возникновения этого дискурса свидетельствует о том, что коллективные акторы и симпатизирующие им теоретики все еще продолжают ориентироваться на утопические идеалы современности, такие, как основные права, свобода, равенство, демократия, солидарность и справедливость, — даже если та, революционная риторика, в контексте которой и были сформулированы данные идеалы, доживает последние дни. Ведь и само гражданское общество возникло как некая новая разновидность утопии — так называемая утопия «самоограничения», включающая в себя целый спектр дополнительных форм демократии и сложную систему гражданских, социальных и политических прав, которые должны быть совместимы с современной дифференциацией общества. Именно этот утопический идеал сыграл фундаментальную, хотя и регулятивную, роль в построении как данной книги в целом, так и ее отдельных частей.

В первых двух частях анализируются главные теории гражданского общества, возникшие в XIX—XX вв., и основные направления критики данных теорий. Во введении мы даем обзор общетеоретического значения проблемы гражданского общества, рассматривая ее через

призму трех основных дискуссий, идущих внутри современной политической теории: мы имеем в виду дискуссии между элитарной демократией и демократией участия, между либерализмом и коммунитаризмом, а также между критиками и защитниками государства всеобщего благосостояния. Данное рассмотрение опирается по большей части на американские источники. Наша цель заключается здесь не в доказательстве того, что концепция гражданского общества позволяет разрешить все относящиеся к данной теме споры, а в том, чтобы показать, что в каждом из рассмотренных случаев данная концепция открывает новые, неожиданные возможности для синтеза.

Но о какой концепции идет речь? Оставляя за скобками предложенную выше рабочую дефиницию, гл. 1 вводит концепцию гражданского общества сознательно бессистемным образом, воспроизводя тем самым всю ту неоднозначность, с которой используют это понятие интеллектуалы, состоящие в определенных социальных или политических движениях или близкие к этим движениям. Поскольку же областью наших интересов является политика, то для того, чтобы внести свой вклад в рассмотрение проблемы, следует, как нам кажется, прежде всего воспользоваться опытом современного дискурса. Исследование соответствующих политических мотиваций мы начинаем с рассмотрения четырех «идеальных типов» дискурса: польского (демократическая оппозиция), французского («вторые левые»), немецкого (реалисты-«зеленые») и латино-американского (новые демократические левые). В каждом из этих дискурсов концепция гражданского общества и составляющие ее категории играли центральную роль в попытках сформулировать нормативные проекты либерализации и демократизации. Мы не считаем рассмотренные нами типы дискурса полностью репрезентативными; и тем более не считаем мы, что эти дискурсы сами по себе содержат (или заменяют) политический анализ тех четырех контекстов, в которых перечисленные дискурсы возникли. Только в случае с Восточной Европой мы возвращаемся к анализу (теперь уже основываясь на разнообразных первичных и вторичных источниках) судеб интеллектуального проекта при наличии многообразных и непростых ограничений. Эту часть своего анализа мы завершаем сравнением данных четырех дискурсов гражданского общества и выявлением существенных различий между ними; только после этого мы ставим вопрос о том, возможно ли создать единую, обладающую критической направленностью концепцию гражданского общества, вытекающую из тех интеллектуальных контекстов, которые связаны с современными формами деятельности. В главе показано, чем различаются между собой эти разнородные и бессистемные попытки, что их объединяет и почему есть смысл рассматривать их во взаимосвязи.

В книге доказывается, что, несмотря на возрождение концепций гражданского общества, изменения, произошедшие в XX в., лишают силы основные положения этой концепции. Нормы гражданского общества — права личности, право на неприкосновенность личной жизни, на создание добровольных ассоциаций, формализованная законность, плюрализм, публичность, свобода предпринимательства — все это в западном обществе институционализировалось противоречивым и разнородным образом. Логика капиталистической частной собственности и рынка часто вступает в конфликт с плюрализмом и свободой ассоциаций, а логика бюрократизации — с логикой парламентского формирования общей воли. Принципы репрезентативного, всеобъемлющего политического процесса законотворчества под общественным контролем противоречат новым формам маргинализации и господства, сложившимся в обществе, в экономике, в государстве. Кроме того, ввиду произошедших за последний век структурных изменений любая попытка отождествить «государство» с «политическим обществом» или «гражданское общество» с «частным» представляются анахронизмом. А если так, то может ли какая-либо категория раннесовременной философии политики сохранять свое значение в современном мире?

В гл. 2 мы вкратце излагаем концептуальную историю раннесовременных версий гражданского общества и проводим теоретический анализ мастерски осуществленного Гегелем синтеза. Все эти шаги относятся, так сказать, к необходимым пролегоменам теории гражданского общества на историко-теоретическом уровне. Ведь позиция Гегеля как наиболее значительного из живших в XIX в. предшественников и вдохновителей современного анализа гражданского общества оставалась неоспоримой. Восстановить категориальное богатство понятия гражданского общества возможно лишь через анализ гегелевской концепции, вобравшей в себя все имеющиеся интерпретации данного понятия. Конечно, мы не можем претендовать на представление целостного анализа эволюции гегелевской политической философии, предполагающего учет не только всех его работ, имеющих отношение к данной теме, но, возможно, даже и полного спектра вторичной литературы, посвященной самому важному для нас сочинению — *Философии права.* Тем не менее гегелевская теория имеет решающее значение, потому что в ней реконструкция гражданского общества осуществляется на трех уровнях (на уровне законности, плюрализма и ассоциаций, публичности), а также потому, что связь между гражданским обществом и государством Гегель мыслит в терминах опосредования и взаимопроникновения. Как показано в гл. 1, современный дискурс не добавил ни одной фундаментальной категории к таким категориям, как легальность, частное, множественное, ассоциация, луб-личность и опосредование (единственное новшество составляет категория социальных движений); и наиболее продвинутые из современных авторов (например, Михник, О'Доннел и Кардозо) работают со всеми этими категориями.

Неясности, присутствующие в собственно гегелевской концепции гражданского общества (как, пожалуй, и тот факт, что проблему отчуждения системы потребностей Гегель постоянно пытается разрешить на путях этатизма), проистекают из включения им экономики в гражданское общество в качестве одного из уровней последнего. Привлечение к нашим рассуждениям концепций Грамши и Парсонса позволяет показать, что фундаментальную гегелевскую концепцию можно усовершенствовать, введя трехчастную модель дифференциации, устанавливающую разграничение как между гражданским обществом и экономикой, так и между гражданским обществом и государством. Однако в гл. *3* мы утверждаем, что *на* разработках как Грамши, так и Парсонса отрицательно сказался тот факт, что в теоретическом плане данные три сферы рассматриваются ими исключительно с позиций монизма и функционализма. Подобный подход привел Грамши к глубоко неоднозначной оценке современного гражданского общества и перспектив его развития в контексте свободного социалистического общества. Что же касается Парсонса, то комбинация нормативного и функционалистского подходов (проведенная им весьма безыскусно) оборачивается открытой апологетикой современной американской разновидности гражданского общества. Мы хотели обратить внимание читателей на то, какие опасности заложены в обеих разновидностях функционализма.

В первых трех главах показано, что концепция гражданского общества продолжает оказывать существенное влияние на главные социально-политические теории современности. В частности, в гл. 3 доказывается, что решение тех теоретических задач, осуществить которые был призван гегелевский синтез, только выиграет, если мы откажемся от свойственного Гегелю этатистского настроя и введем дифференциацию, предполагающую более четкое, чем у него, разграничение между, с одной стороны, гражданским обществом, а с другой, системой потребностей. Таким образом, теории Грамши и Парсонса представляют собой преодоление экономизма и этатизма, свойственных гегелевской политической философии.

Не обошлось и без критики возникших в XX в. трактовок гражданского общества. Многие посчитали, что эти трактовки страдают анахронизмом, нормативной непроработанностью, либо и тем и другим одновременно. Соответственно во втором разделе книга мы

воспроизводим и оцениваем четыре основных типа критики, потенциальными объектами которой, по нашему мнению, в той или иной степени являются все ныне существующие концепции гражданского общества. Конечно, возможны и другие способы концептуализации имеющихся критических подходов; кроме того, мы наверняка назвали не всех критиков концепции гражданского общества — любой анализ предполагает отбор материала. Мы же решили выделить четыре модели критики: нормативную (гл. 4), историцистскую (гл. 5), генеалогическую (гл. 6) и критику с позиций теории систем (гл. 7). За исключением историцистской модели, которую мы отождествляем с работами трех авторов, каждый из подходов описывается нами на примере работ какого-либо одного теоретика, благодаря чему достигается максимальная целостность и единство изложения. По той же причине в каждом из случаев сами мы ограничиваемся имманентной критикой, оставляя изложение собственной позиции на потом. Однако по ходу изложения мы отмечаем, что некоторые критики реконструировали один из аспектов классической (гегелевской) концепции гражданского общества, даже если в целом данная концепция оспаривалась ими. К тому же каждый из критиков сумел поставить под сомнение, по крайней мере, одну из соперничающих концепций. Так, Ханне Арендт удалось (в отличие от Шмидта) представить понятие публичной сферы как истинно политическую концепцию, а Хабермас (в противовес Арендт) смог восстановить в рамках модели опосредования бифуркацию понятия публичного; разработанная Фуко генеалогия современных властных отношений явилась противоположностью всем функционалистским моделям, а понятие дифференциации у Лушна противостоит аналогичным понятиям Шмидта и Хабермаса.

Третий раздел отличается от двух предыдущих большей систематичностью и меньшей повествовательностью. Ввиду тех затруднений, что выявились в современных политических дискуссиях, а также принимая во внимание четыре описанных типа критики концепции гражданского общества, мы проделали исследования по четырем теоретическим направлениям. В них содержатся наши ответы на наиболее важные возражения, выдвинутые в ходе столкновения взглядов названных критиков; кроме того, мы заложили основные направления реконструкции теории гражданского общества и восстановили — при помощи анализа социальных движений и гражданского неповиновения — связь этой теории с политикой.

Гл. 8 начинается с разработки нормативных основ теории гражданского общества с использованием созданной Хабермасом и его коллегами дискурсивной этики. Изложение дискурсивной этики выполняет двойную функцию. Во-первых, оно служит ответом на нормативную и генеалогическую критику, предлагая убедительное обоснование тезиса о возможности создания гражданского общества уже в наше время. Во-вторых, оно показывает, что проект институционализации дискурсов осуществим только в контексте современного гражданского общества. Именно в данном контексте мы надеемся найти более полное разрешение рассмотренной во введении антиномии ориентированного на права либерализма и коммунитаризма; при этом мы намерены учесть также и требования, выдвигаемые демократической теорией участия. Центральным тезисом гл. 8 является утверждение о том, что осуществимость прав и демократии зависит от их концептуальной и нормативной взаимосвязи, устанавливаемой несмотря на явно антитетический характер тех теоретических парадигм, которые оформляют и обосновывают то и другое.

Поскольку каждая нормативная теория демократии и каждая либеральная теория предполагает наличие определенной модели общества, задачей политологов является обогащение нормативной политической философии возможностями социально-структурного анализа. Конечно, тем, кто убежден в универсальности герменевтической методологии, для доказательства правомерности использования современной теоретической концепции гражданского общества потребуется всего лишь преобразовать

сегодняшние дискурсы в когерентную в нормативном плане теорию. Согласно их пониманию, уже того факта, что концепция гражданского общества пронизывает самосознание социальных движений, достаточно для признания гражданского общества адекватной основой для символической ориентации коллективной деятельности. Но данный «дискурс гражданского общества», даже будучи философски переосмыслен наиболее оптимальным образом, может носить чисто идеологический характер. Каковы бы ни были намерения социальных акторов, функциональные потребности современных экономических и политических систем способны сделать проекты, основанные на концепции гражданского общества, ненужными, соответствующие этой концепции идентичности — неустойчивыми, а предлагаемые ею интерпретации - односторонними. Ввиду того, что сама модель дифференциации (составляющая суть дискурса гражданского общества) становится объектом критики, первостепенную важность приобретает задача систематической реконструкции ее структурных исходных допущений. Не проанализировав с точки зрения знаний, накопленных социальными науками, структуры и динамики развития современного общества, мы не получим возможности познания того, насколько общий характер имеет заданная идентичность, а также того, какие глобальные ограничения подспудно влияют на действия социальных акторов.

Кроме того, в дальнейшей разработке нуждается тема соотношения гражданского общества, экономики и государства. Решению этой задачи посвящена гл. 9, открывающаяся изложением (с точки зрения хабермасовского различения между жизненным миром и экономическими и политическими подсистемами) введенной Грамши трехчастной модели гражданского общества. Затем мы предпринимаем попытку продемонстрировать современность этой конструкции. Гл., 9 следует воспринимать как своего рода благожелательный пересмотр идей Хабермаса. Наш собственный вклад главным образом состоит здесь в интеграции концепции гражданского общества в хабермасовскую модель со всеми необходимыми преобразованиями последней, продиктованными подобной интеграцией. Исходя из убеждения, что теория коммуникативного действия представляет на сегодняшний день наиболее продвинутый тип критической социальной теории, мы пытаемся выявить импликации данной концепции в целом на уровне политической теории. Ведь представленную нами реконструкцию гражданского общества следует рассматривать и как перевод критической теории Хабермаса на язык политики; на подобный «перевод» вдохновляют драматические сражения нашего времени, ведущиеся под знаменем его собственных (а также и наших) ценностей, таких, как свобода и солидарность. В противовес Луману мы утверждаем, что модель дифференциации и модернизации немыслима без наличия некой, в долгосрочной перспективе, культурной подосновы, на уровне которой осуществляется рационализация координирования нормативных действий. Кроме того, мы показываем, что преимуществом нашей модели является ее способность учитывать и негативные явления, связываемые в генеалогической критике с современным гражданским обществом, а также многое другое. Объектом нашего рассмотрения становится противоречивая институционализация норм гражданского общества; в то же время мы подчеркиваем как утопические характеристики данной модели, так и наличие альтернативных форм ее развития. Гл. 9 заключает это рассмотрение формулировкой предложения, исходящего из принятия вышеупомянутой трехчастной модели; данное предложение состоит в том, чтобы обеспечить рефлексивное продолжение как государства всеобщего благосостояния, так и демократической революции.

Последние две главы формулируют описанную политику с точки зрения социальных движений и, в частности, с точки зрения одной из спорных ключевых форм этих движений, а именно гражданского неповиновения. Тем самым мы не хотим сказать, что политика гражданского общества способна существовать лишь в форме социальных движений.

Нормальные институциональные формы политического участия — голосование, участие в работе политических партий, формирование групп интересов или лобби — также являются составными частями данной политики. Но только на уровне коллективного действия обнаруживается утопизм радикальной политики. Поэтому в гл. 10 мы рассматриваем соотношение коллективного действия и гражданского общества в несколько ином аспекте, чем делали это в гл. 1. Здесь центром внимания является для нас уже не дискурс активистов, а основные теоретические парадигмы, сложившиеся начиная с 60-х гг. как средство анализа социальных движений; мы показываем, что каждая из этих парадигм явным или скрытым образом предполагает существование концепции гражданского общества. Кроме того, мы доказываем, что, оставляя в стороне все функционалистские и плюралистические модели, гражданское общество следует рассматривать не только в пассивном смысле — как сеть институтов, — но и активно — как контекст самоконституирования коллективных акторов и как продукт их самоконституирования. Затем мы предпринимаем попытку доказать, что наша трехчастная структурная модель лучше всего способна служить отправной точкой анализа «новых» и старых форм коллективного действия.

В заключение мы размышляем над вопросом о том, какими должны и какими не должны быть взаимоотношения между социетальным многообразием и индивидуальной автономией, социальными движениями и либеральной демократической политической системой, а также над тем, каковы эти взаимоотношения наделе. Социальные движения не всегда характеризуются внутренним демократизмом; зачастую их действия являются нарушением демократических процедур и законов, выработанных все еще легитимным политическим строем. Какой же тип политической речи, политического действия и политической репрезентации является легитимным для акторов в контексте как общества, так и государства? Что является истинной сферой политической деятельности и где следует провести границу между публичным и частным? Как избежать опасности постоянной мобилизации? Ответы на все эти вопросы даются нами в гл. 11 при рассмотрении темы гражданского неповиновения. Прежде всего, целью наших рассуждений о гражданском неповиновении является доказательство того, что социальные движения и гражданские инициативы способны влиять на политику и формировать политическую культуру, не вступая при этом в силовое политическое единоборство и не подвергая ненужной опасности либеральные или демократические институты. Тем самым (косвенно возвращаясь к первой из упомянутых выше дискуссий) мы отвечаем на вопрос о том, что должно быть основой демократизации в контексте элитарных демократий; при этом мы избегаем ловушек, расставляемых на нашем пути фундаменталистскими теориями участия. К тому же мы снова возвращаемся к дискуссии между ориентированными на права либералами и демократами, отстаивающими теорию участия; на этот раз мы проанализировали данную дискуссию с точки зрения соответствующих форм неинституционализированной политики гражданского общества. Надеемся, что нам удалось найти если не разрешение антиномий современной политической и социальной теории, то, по крайней мере, правильное направление их переосмысления.

Примечания

[1] Исключение составляет, конечно, плюралистическая традиция политической теории. Оценку осуществляемого этой традицией подхода см. во вступлении. В числе последних работ, посвященных демократической теории, назовем: David Held, *Models of Democracy* (Stanford: Stanford University Press, 1987), Robert Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), и Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited, 2* vols. (Chatham, NJ: Chatham House, 1987).

[2] Мы отдаем себе отчет в слабостях и недостатках любых попыток дать единое определение термину, употребляемому в самых разных контекстах; у подобных попыток длинная и еще не завершенная история. Кроме того, мы полагаем, что, вырабатывая дефиницию, лучше всего показать последовательные этапы ее становления. (В предлагаемом тексте наша собственная концепция гражданского общества оформляется через политико-герменевтическое, интеллектуально-историческое и системное рассмотрение.) Но существует еще и опасность быть неправильно понятыми в случае, если в самом начале исследования не дается, по крайней мере, рабочая дефиниция. См., например: A. Kuhlmann, *West-őstlich.* Der Begriff «civil society» *Frankfurter Allgemeine,* January 9, 1991, — автор несколько искусственно противопоставляет взгляды восточноевропейских теоретиков J. Szacki и M. Szabo взглядам «американского социолога» Э. Арато. Автор статьи утверждает, что названные восточноевропейские теоретики мыслят «гражданское общество» с точки зрения юридической защиты частной сферы, неизбежно находящейся в зависимости от государственного законодательства, в то время как последний конструирует его в терминах в неполитических движений и форм воздействия на само государство. В действительности же наша концепция охватывает оба эти уровня, а различия между этими двумя интерпретациями относятся лишь к вопросу существования гражданского общества в Восточной Европе и той роли, которую оно там играло; по нашему мнению, оно существовало там скорее в виде движений или зачаточных движений, а также независимых инициатив снизу, а не в виде установленных институтов, защищенных правами и законом. Отрицание роли гражданских обществ в процессах, приведших к трансформациям 1989 г., отражает некоторые вполне реальные олигархические тенденции в новых политических обществах (а в некоторых случаях и служит для оправдания подобных тенденций).

[3] Рассмотрение этих понятий дано в: Cornelius Castoriadis, *The Imaginary institution of Society* (Cambridge: MIT Press, 1986).

[4] На Юге дебаты также набирают силу; об этом см. гл. 1. Рассмотрение *текущих* дебатов вокруг понятия гражданского общества см. во введении.

От авторов

Еще до написания самых первых вариантов глав данной книги каждая из них активно обсуждалась обоими авторами. Автором предисловия, введения и гл. 6, 8, 10 и 11 является главным образом Джин Л. Коэн; гл. 1,2, 3 и 7 написаны в основном Эндрю Арато; гл. 4, 5 и 9 являются плодом совместных усилий.

В осуществлении данного проекта каждый из авторов опирался на помощь такого значительного числа отдельных лиц и целых институтов, что перечислить здесь всех просто не представляется возможным. Для начала следует назвать тех, кому мы желали бы выразить особую признательность.

Джин Л. Коэн благодарит «Рассел Сейдж Фаундейшн» за оказанную ей интеллектуальную и институциональную поддержку, когда она была постоянным сотрудником этого фонда в 1986—1987 гг.: «Я желала бы также поблагодарить отделение политических наук Колумбийского университета за предоставленный мне отпуск, позволивший осуществить необходимые исследования. Особая благодарность факультету по исследованиям в области гуманитарных дисциплин и социальных наук Колумбийского университета за получение летних стипендий в 1987 и 1988 гг., что позволило мне провести исследования за границей. Особого упоминания заслуживают также Высшая школа исследований в области социальных наук и лично Клод Лефор и Пьер Розенваллон, возложившие на меня в 1989 г. руководство проектом по исследованиям в области социально-политической теории. В Париже я выступила с рядом лекций по материалам данной книги и получила полезные критические замечания. Приношу глубочайшую благодарность Юргену Хабермасу, который помог мне получить двухмесячную исследовательскую стипендию в Институте социальных наук им. Макса Планка в Штарнберге в 1981 г.; там я смогла познакомиться с его последними работами, оказавшими сильнейшее воздействие на мой образ мыслей, что наложило определенный отпечаток и на данную книгу. Я хотела бы поблагодарить Американский совет ученых обществ за финансирование моей поездки в Дубровник (Югославия) в 1984 и 1985 гг. для прочтения курса лекций по философии и социальным наукам. В Дубровнике я также имела возможность провести апробацию собственных изысканий в области социальных движений, дискурсивной этики и гражданского общества, встретив неоценимое участие. И наконец, следует поблагодарить Венский институт наук о человеке и лично Кшиштофа Михальского и Корнелию Клингер, пригласивших меня выступить с лекциями в рамках программы их летней школы в Кортоне (Италия) в 1989 и 1990 гг. Там я провела семинары по теме гражданского общества с интересной группой студентов выпускного курса из Соединенных Штатов, Восточной Европы и Советского Союза; их реакция на мои выступления была для меня очень важна».

Эндрю Арато желал бы поблагодарить Фонд Александра фон Гумбольдта за поддержку, оказанную в 1980—1981 гг., и Институт социальных наук им. Макса Планка в Штарнберге за предоставление ему на этот период соответствующей исследовательской базы: «Я высоко ценю помощь, оказанную мне профессором Хабермасом, являвшимся в ту пору директором названного института, а также помощь его коллег, благодаря которой я постиг теорию коммуникативного действия, которая часто упоминается в этой книге. Далее, я хочу выразить благодарность моим коллегам по работе в Институте социологии Венгерской Академии наук за интерес к моим исследованиям в области гражданского общества и за множество проведенных нами интересных дискуссий. Также я в высшей степени признателен за приглашение участвовать в работе семинаров со студентами выпускного курса, организованными Новой школой социальных исследований; на этих семинарах я имел возможность обсуждать главы из данной книги — в частности, такое

обсуждение имело место на семинаре по демократии, на проводимом для персонала семинаре по социологии и на коллоквиуме по философии. Организованные школой права (Кардозо) конференции, посвященные Гегелю и Луману, дали мне прекрасную возможность для оттачивания собственных идей. И наконец, я желал бы поблагодарить всех моих студентов, активно работавших по темам, сопряженным с проблематикой гражданского общества».

Многие друзья и коллеги высказали полезные критические замечания и внесли ценные предложения по предварительным вариантам рукописи книги. В этой связи мы хотели бы упомянуть, в частности, такие имена, как Кен Бейнс, Роберт Белла, Сейла Бенхабиб, Георгий Бенц, Ласло Брушт, Хосе Казанова, Корнелиус Касториадис, Хуан Корради, Друцилла Корнелл, Ференц Фехер, Карлос Форман, Алессандро Феррара, Джеффри Гольдфарб, Клаус Гюнтер, Юрген Хабермас, Элемер Ханкисе, Агнес Хеллер, Дик Говард, Джордж Катеб, Янош Киш, Дьёрдь Маркус, Мария Маркус, Альберто Мелуччи, Сигрид Мейшель, Клаус Оффе, Гиллермо О'Доннел, Алессандро Пиццорно, Карла Паскинелли, Ульрих Прейс, Збигнев Пельчинский, Пьер Розенваллон, Бернгардт Шлинк, Филипп Шмиттер, Альфред Степан, Иван Зеленый, Михали Вайда, Джеффри Вайнтрауб и Альбрехт Веллмер.

Особая благодарность нашим редакторам Томасу Маккарти и Лэри Коэну. Без их помощи данная книга никогда бы не вышла в свет.

Введение

Мы стоим на пороге очередного значительного преобразования самосознания современных обществ. Для обозначения данного процесса вводят самые разные понятия; в зависимости от преимущественных исследовательских интересов того или иного автора — экономических или культурных — используют различные расплывчатые термины вроде «постиндустриальное общество» или общество «постмодерна». Нас же интересует сфера политики. Но подобный подход к изменениям, происходящий в политической культуре и в социальных конфликтах, едва ли может довольствоваться терминами, приставка в которых означает «после» или «вне». В силу различных эмпирических и теоретических причин главенствовавшие прежде парадигмы распались, и вместе с ними ушли в небытие присущие им убеждения и обещания. Мы оказались в самой гуще того примечательного события, каким является возрождение политической и социальной мысли, характеризующее два последние десятилетия.

Одной из реакций на крах двух господствовавших парадигм предшествующего периода — плюрализма и неомарксизма — стала попытка возродить политическую теорию путем «возвращения к идее государства». Хотя этот подход и дал нам ряд образцов интересного теоретического и эмпирического анализа, его сосредоточенность на государстве заслонила собой столь важный аспект как возникновение новых веяний в политических дискуссиях и новых спорных вопросов внутри общества[1]. Акцент на государстве является эффективным противоядием против редукционистского функционализма, присущего многим неомарксистским и плюралистическим парадигмам, представлявшим политическую систему в виде некоего расширения, отражения или функционального инструмента экономических (классовых) или социальных (групповых) структур избирательности и господства. В этом контексте такой теоретический ход способствовал осуществлению более дифференцированного анализа. В отношении же всего, что не есть государство, эта новая парадигма продолжила редукционистскую тенденцию марксизма и неомарксизма, усматривая в классовых отношениях и классовых интересах ключ к пониманию современных форм коллективного действия. Кроме того, в рамках этого анализа нет места для теоретического осмысления таких социальных сфер, как право, ассоциации, культура и общественная жизнь. Поэтому множество весьма интересных и нормативно значимых форм современных социальных конфликтов остаются незамеченными им.

Между тем в центре внимания развивающегося ныне «дискурса гражданского общества» находятся именно новые, в целом неклассовые формы коллективного действия, ориентированные на правовые общественные институты, а также на институты ассоциаций. Эти формы обособлены не только от государства, но и от капиталистической рыночной экономики. И хотя без принятия во внимание государства и экономики мы не смогли бы осмыслить драматичные перемены, произошедшие в

Латинской Америке и особенно в Восточной Европе, понятие гражданского общества необходимо нам, если мы хотим уяснить все значение этих «переходов к демократии», равно как и самосознание соответствующих субъектов действия. Столь же необходимо это понятие в любом анализе, нацеленном на определение значения всех этих перемен для Запада, а также на установление специфически местных современных форм и предметов конфликта. Для того чтобы — после краха марксизма — наметить если и не нормативный проект, общий для таких «переходов» и для радикальных социальных инициатив в условиях существующих либеральных демократий, то по крайней мере условия плодотворного диалога между теми и другими, мы должны исследовать значение и возможные формы понятия гражданского общества.

Признаем, что, намереваясь предложить некий общий нормативный проект, мы оказываемся в этом смысле постмарксистами. Иными словами, плюралистическое ядро нашего проекта мы соотносим с универсалистским горизонтом критической теории, а не с релятивистским горизонтом деконструкции. И это вопрос не только произвольного теоретического выбора. На нас произвели воистину огромное впечатление важные события, происходящие в Восточной Европе и Латинской Америке, а также в странах с развитой капиталистической демократией, — борьба за права и их расширение, возникновение ассоциаций и выдвижение инициатив в широких народных массах, создание постоянно обновляющихся институтов и форумов критически настроенной общественности. Никакая интерпретация не в состоянии доказать справедливость всех этих устремлений без признания как общности ориентации, преодолевающей географические различия и даже различия социально-политических систем, так и определенной нормативной общности, служащей связующим звеном между правами, ассоциациями и объединениями общественности. Мы считаем, что понятие гражданского общества, будучи фактически основной категорией для множества активных участников названных событий, а также для их сторонников на пространствах от России до Чили, от Франции до Польши, дает самый надежный ключ к толкованию этих двух видов общности.

Итак, мы убеждены, что недавнее возрождение «дискурса гражданского общества» отражает самую суть всего многообразия изменений, происходящих в современной политической культуре[2]. Несмотря на разрастание этого «дискурса» и распространение самого понятия гражданского общества, до сих пор так и не создана систематическая *теория* гражданского общества. Предлагаемая книга представляет собой первый опыт такого рода. Между тем невозможно построить систематическую теорию, основываясь непосредственно на самосознании акторов, которым может решительно недоставать знания отдаленных результатов своих действий, равно как и критического анализа их возможностей и ограничений. Такая теория должна обладать внутренней связью с ходом соответствующих теоретических дебатов. На первый взгляд созданию теории гражданского общества препятствует тот факт, что предмет современных дискуссий внутри политической теории располагается в совсем иной плоскости, чем в XIX в., когда данная теория определялась оппозицией общество—государство. Однако, по нашему мнению, и в этих дискуссиях в скрытом виде присутствует проблема гражданского общества и его демократизации, служащая той теоретической почвой, на которой только и возможно разрешение их внутренних антиномий.

Из числа дискуссий последних 15-20 лет особое место занимают три. Первая из них является продолжением старого спора, ведущегося в контексте демократической теории между приверженцами моделей элитарной демократии и демократии участия[3]. Вторая дискуссия, ограниченная в основном рамками англо-американской среды, имела место между так называемым «ориентированным на права либерализмом» и «коммунитаризмом», Затрагивая некоторые из тем первой дискуссии, вторая велась совсем по-иному, ибо, в отличие от первой, представлявшей собой спор эмпириков и сторонников нормативного

подхода, она не выходила за рамки нормативной политической философии[4]. Третий спор, в котором неоконсервативные сторонники свободного рынка выступили против приверженцев государства всеобщего благосостояния, оживили дискуссию по обе стороны Атлантики[5]. Фоном для него явился печально известный кризис государства всеобщего благосостояния, наложивший свой отпечаток на политическое сознание середины 70-х гг. Все эти дискуссии связаны между собой и, как уже отмечалось, между ними существуют определенные взаимоналожения. И тем не менее каждая из них завершилась созданием специфического ряда антиномий, ведущих к возникновению некоего взаимоотчуждения и ко все большей бесплодности. Однако, как представляется, никто так и не осознал, что относительно бессистемная и разнородная дискуссия о возрождении гражданского общества имеет определенное отношение к этим дискуссиям и даже способна обеспечить выход из мучающих их антиномий. Соответственно во Введении мы намерены дать краткий обзор этих дискуссий и показать, каким образом наше исследование позволяет создать новую парадигму осмысления вопросов, поднятых их участниками.

Дискуссии в рамках современной политической теории *Элитарная демократия или демократия участия*

Не будет преувеличением сказать, что дебаты между моделями элитарной демократии и демократии участия двигались по замкнутому кругу с 1942 г, когда Шумпетер бросил перчатку сторонникам нормативного подхода[6]. Именно с тех пор заявление Шумпетера о том, что «демократический метод — это такое институциональное устроение, нацеленное на принятие политических решений, при котором индивиды приобретают власть решать в ходе конкурентной борьбы за голоса»[7], стало служить выражением сути элитарной модели демократии. Демократия определяется здесь не как тип общества или система моральных целей и даже не как принцип легитимности, а как способ избрания политических лидеров и организации правительств. Элитарная модель демократии выступает с притязаниями на реалистичность, описательность, эмпирическую точность, заявляя о себе как о единственной модели, соответствующей современным социальным условиям.

Данный подход, не допускающий ни малейших утопических иллюзий относительно возможности навсегда избавиться от феномена власти или от разделения на правителей и управляемых, полагает, что обойтись без того и другого не в силах никакое общество, а современное общество и подавно. При «реалистической» оценке демократических обществ необходимо принимать как само собой разумеющееся то, что двигателем политической системы является власть, точно так же, как двигателем экономики является прибыль. Суть политики заключена в борьбе за обретение и использование власти. Таким образом, демократические общества отличаются от недемократических теми способами, с помощью которых обретается власть и принимаются решения; пока соблюдаются основные гражданские права и на основе всеобщего избирательного права регулярно проводятся конкурентные выборы, пока смена власти принимается элитами и проходит гладко, без насилия или нарушения преемственности институтов, пока принятие решений предполагает компромисс элит и (пассивное) согласие населения — до тех пор государственное устройство может считаться демократическим. Главное здесь — это способность правительства принимать решения, добиваться их одобрения и обеспечивать организованную передачу власти, т.е. сохранять стабильность.

Предметом гордости элитарной модели демократии является ее способность осуществлять подтверждаемый на практике дескриптивно-эмпирический анализ опыта функционирования политических систем, считающихся демократическими. Здесь не притворяются, будто избиратели способны поднимать насущные политические вопросы или принимать политические решения; они не способны ни порождать дискуссию, ни

выбирать политику. Формированием совокупности интересов и принятием решений об их первоочередности ведают лидеры (политические партии)8. Более того, они занимаются отбором проблемных вопросов и структурой общественного мнения. Истинная функция голосования состоит лишь в том, чтобы выбрать одну из претендующих на власть политических элит и принять ее лидерство. Голосующие — это потребители, а партии — предприниматели, предлагающие на выбор альтернативные пакеты решений или персонал; именно они формируют спрос, оставляя потребителю лишь одно суверенное право — выступая в качестве избирателей, сказать «да» или «нет» по поводу того, кому из заранее отобранных кандидатов надлежит стать их «представителем» (последний термин, разумеется, следует понимать в самом общем смысле)9. Короче говоря, эмпирические теории демократии (элитарная, плюралистическая, корпоративистская модели и модель рационального выбора) откровенно тяготеют к тому, чтобы свести нормативное значение этого термина к набору минимальных параметров, ориентированных на такие понятия, как заключение сделок, конкуренция, получение доступа, подотчетность, которые ведут свое происхождение скорее от рынка, а не от более ранних моделей, ориентированных на понятие гражданства.

Суть данной модели демократии составляет принцип состязательности в процессе обретения политической власти и при принятии политических решений. Элемент конкуренции представлен здесь как источник творческого потенциала, созидательности, продуктивности, ответственности и способности реагировать. Голосование, играющее роль верховного арбитра, равно как и встающая перед элитами необходимость конкурировать за приобретение голосов, согласно этой модели, обеспечивают честную игру, поощряют способность властей реагировать на многочисленные требования и отчитываться перед гражданами, а также повышают их готовность к компромиссу друг с другом. Правда, данная модель демократии требует наличия определенных предпосылок, которые, как предполагается, могут постоянно воспроизводиться: речь идет о высококвалифицированном руководстве, практикующем терпимость к различиям во мнениях, об ограничении диапазона политических решений[10] и о культуре политических элит, основанной на демократическом самоконтроле[11]. Эти предпосылки, в свою очередь, предполагают наличие социального плюрализма или размежевания, институционально преобразованного демократическим путем в мирную конкуренцию за должности и влияние. И последняя из предпосылок, выступающая неотъемлемым условием существования стабильной политической системы, способной принимать решения, сводится к необходимости ограждать подобную систему от чрезмерного участия в ней населения: граждане должны считаться, если можно так выразиться, с установленным разделением труда между ними и избираемыми ими политиками[12]. Соответственно, эта модель демократии базируется на утверждении, что центральную роль во всякой современной концепции демократии — если для демократии вообще возможно найти место в сложном комплексе современных обществ — должны играть тайное голосование, гражданские права, сменяемость властей, регулярность выборов и межпартийная конкуренция.

В отношении вышеизложенного последнее утверждение представляется нам весьма убедительным. Вместе с тем убедительно выглядит также и критика элитарной модели демократии с нормативных позиций. Особенно убедительны доводы, выдвигаемые против свойственной элитарной модели тенденции возводить в ранг *демократических* принципов аполитичность, уход от общественной жизни, а также необходимость ограждения политической системы от «чрезмерных» требований населения, при том что определение указанной «чрезмерности» объявляется исключительной прерогативой элит[13]. Сторонники нормативного подхода справедливо отмечают, что обеспечить стабильность и преемственность государственного устройства — отнюдь не то же самое,

что установить демократию, С точки зрения теории политического участия элитарная модель демократии одновременно и слишком широка и слишком узка. Считать государственное устройство демократическим в случае, если оно обеспечивает конкурентные выборы и гарантирует гражданские права, не принимая во внимание, каковы его общественные институты и каково устройство частной сферы, значит распространять принцип демократической легитимности на непомерно широкий спектр обществ, ограждая их тем самым от критического анализа[14]. В то же время данная концепция демократии слишком узка, ибо она определена посредством процедур, имеющих мало общего с процедурами и исходными предпосылками добровольных соглашений и дискурсивного волеизъявления[15]. Сторонники теории политического участия утверждают даже, что «реалистическая» модель лишает концепцию демократии столь многих ее элементов, что та утрачивает всякую связь со своим изначальным смыслом[16]. Что останется, если отвергнуть идеи самоопределения, участия, политического равенства, дискурсивного процесса формирования общей политической воли среди равных, а также идею влияния независимого общественного мнения на принятие решений? Короче говоря, во имя своего реализма элитарной модели приходится поступиться тем, что всегда признавалось ядром концепции демократии, а именно принципом гражданства. Кроме того, сводя концепцию демократии к способу выбора лидеров и к процедурам, регулирующим конкуренцию и политические действия элит, эта модель приносит в жертву сами принципы демократической легитимности, на которых она тем не менее паразитирует. Она утрачивает все критерии, позволяющие отличить формальный ритуал, систематическое искажение, управляемое согласие, манипуляцию общественным мнением от реального предмета или явления[17].

Согласно модели демократии как политического участия, от хорошего лидера требуется то же, что требуется и от хорошего гражданина, — а именно активное участие в процессе управления в качестве правящего и управляемого (например, при осуществлении властных полномочий), а также участие в формировании общественного мнения и воли. Понятая таким образом демократия призвана нести демократическую политическую культуру не только элитам, но и всем гражданам. Ибо именно благодаря опыту политической деятельности люди обретают представление о гражданских добродетелях, учатся мириться с инакомыслием, укрощать фундаментализм и эгоизм и вырабатывают в себе готовность идти на компромиссы[18]. Отсюда твердое убеждение в том, что без формирования публичных пространств для активного участия граждан в процессах управления как в качестве управляемых, так и в качестве правящих, без решительного сужения пропасти между правящими и управляемыми, вплоть до полного ее уничтожения, государственные устройства будут демократическими только по названию[19].

Однако большей частью, когда дело доходит до концептуального оформления имеющихся альтернатив, сторонники теории политического участия предлагают такие институциональные модели, которые не столько дополняют, сколько подменяют собой наличные, якобы недемократические (и/или буржуазные) формы представительного. При этом, независимо от того, возвращается ли теоретик к идеализированной модели древнегреческого *полиса,* или к республиканской традиции городов-государств эпохи позднего Средневековья, или же к новым демократическим формам, выработанным в недрах рабочего движения (коммунистические советы, революционный синдикализм), любой из названных вариантов преподносится в качестве единственно возможного организационного принципа применительно ко всему обществу в целом. Соответственно основной пафос подобных моделей заключается в снятии дифференциации между обществом, государством и экономикой. Неудивительно, что приверженцы теории политического участия, в свою очередь, обвиняются оппонентами в утопизме и/или

антимодернизме[21].

Обобщая, скажем, что данная дискуссия обнажает следующую антиномию: современная теория демократии либо влечет за собой некоторые весьма недемократические механизмы адаптации к «потребностям сложных индустриальных обществ» вкупе с отказом от нормативного ядра самого понятия демократии, либо предлагает некие не слишком содержательные нормативные видения, не отвечающие институциональным требованиям современного общества[22].

Коммунитаризм или ориентированный на права либерализм

Дискуссия между политическими либералами и коммунитаристами воспроизводит некоторые из описанных выше аргументов, но в иной плоскости. С одной стороны, обе дискутирующие стороны подвергают критике элитарную/плюралистическую модель демократии[23]. И та и другая отрицают антинормативную, эмпирическую, утилитарную составляющую этой модели и стремятся выработать некую убедительную нормативную теорию демократической легитимности или справедливости и правосудия. Дискуссия же ведется вокруг путей создания такой теории. Однако, несмотря на подобный сдвиг акцентов, данная дискуссия также приводит к ряду антиномичных положений, избавиться от которых она оказывается не в состоянии.

В центре дискуссии находятся две взаимосвязанные темы, одна из которых относится к сфере эпистемологии, а другая — к сфере политики. Первая вращается вокруг вопроса о возможности создания такой формальной, универсалистской (деонтологической) концепции справедливости, которая не исходила бы из субстантивной (исторически и культурно обусловленной) концепции блага[24]. Вторая тема уделяет главное внимание вопросу о том, каким образом может быть реализована свобода в современных условиях. Проблема состоит в том, следует ли выводить идею свободы прежде всего из индивидуальных прав или же из норм, разделяемых всем сообществом[25]. Стороны дают различные, и даже противоположные, ответы на вопрос о том, каковы легитимирующие принципы конституционной демократии. При этом, однако, сама концепция либеральной демократии распадается на ряд составляющих ее частей.

Теоретики либерализма считают главным критерием легитимности в условиях конституционных демократий соблюдение индивидуальных прав и следование принципу политической нейтральности. Основным положением ориентированного на права либерализма является то, что индивиды как таковые обладают моральными правами, выступающими в качестве ограничений, которые налагаются на правительство и на других лиц и контроль над которыми осуществляется обладателями этих прав. Данные права принадлежат им не вследствие некоего общественного договора, не из соображений общественной полезности, не в силу традиции или Божьего промысла, а в силу того, что они обладают неким «собственным» качеством (моральной независимостью, человеческим достоинством), благодаря которому они и являются носителями прав[26]. Индивидуальная автономия, моральный эгалитаризм и универсализм рассматриваются либералами как неотъемлемые составные части представления о моральных правах[27]. Как таковые права составляют ядро концепции справедливости, позволяющей подтвердить притязания на легитимность любых современных государственных устройств. Закон и политические решения обязательны в той степени, в какой они уважают права индивидов[28].

Коммунитаристская критика ориентации на индивидуальные права направлена на индивидуализм, заложенный в ее исходных посылках, и на ее универсалистские притязания. Относительно первого коммунитаристы утверждают, что либеральные идеалы моральной независимости и саморазвития индивида основаны на

атомистическом, абстрактном и в конечном счете внутренне противоречивом представлении о личности как о субъекте прав[29]. А это, по утверждениям коммунитаристов, приводит к акцентированию неполитических форм свободы (негативной свободы) и к упрощенному представлению о политической идентичности, о факторах политической деятельности и об этической жизни. В противовес подобным акцентам коммунитаристы выдвигают ряд доводов эмпирического и нормативного характера. Во-первых, утверждают они, индивиды существуют в историческом и социальном контексте; они объединяются в сообщества, внутри которых и обретают свою индивидуальную и коллективную идентичность, язык, мировоззрение, моральные категории и т.д. Так, в противовес представлениям о первичности асоциального индивида по отношению к обществу, утверждается, что социальное эмпирически предшествует индивидуальному. Во-вторых, на нормативном уровне, коммунитаристы обвиняют либералов в том, что те не видят в сообществах самостоятельного источника ценностей и не признают существования общественных обязанностей и добродетелей (лояльности, гражданской добродетели), отличающихся от обязанностей перед другими и являющихся выражением абстрактного человеколюбия. Такие обязанности, как лояльность и членство в сообществе, первичны и должны быть таковыми.

Относительно универсализма либералов коммунитаристы утверждают, что нормы, признаваемые либералами как универсальные, по причине того что они основаны на всеобщности определенных человеческих качеств (достоинства или моральной автономии), на деле суть частные нормы, общепринятые в рамках отдельных сообществ. Индивиду негде искать прочных устоев для своих моральных суждений, кроме как в том сообществе, к которому он принадлежит. Наиболее решительным их утверждением является то, что не существует обязанностей, которые налагались бы абстрактной принадлежностью к человеческому роду, есть только обязанности, относящиеся к человеку как члену сообщества: истинным основанием моральной теории является сообщество и его благо, а не индивид со своими правами. Да и сами права индивидов действительны лишь в той степени, в какой они вытекают из общего блага. Соответственно, идея моральных прав есть пустой универсализм, ошибочно абстрагирующийся от сообщества — этой единственно реальной основы моральных требований. Только на базе общих представлений о благой жизни, только в рамках реально существующего этико-политического сообщества (обладающего той или иной конкретной политической культурой) мы можем прожить осмысленно нравственную жизнь и познать истинную свободу.

Таким образом, для тех из коммунитаристов, кто считают себя демократами[30], понятие свободы связано не с идеей моральных прав, а с тем, каким образом каждый из субъектов действия приходит к решению о том, чего он хочет и что он должен делать. В целом как эмпирический, так и нормативный подходы к критике тезиса о правах исходят из того, что свобода в первую очередь должна быть соотнесена не с изолированным индивидом, а с обществом, являющимся той средой, где происходит процесс индивидуации, т.е. со структурами, институтами, обычаями более широкого социального целого. Именно гражданские добродетели, а не негативная свобода, именно общее благо, в отличие от прав, именно демократическое участие, а никак не права индивидов (и соответствующая им политическая культура антагонистического типа), предполагают ответственное отношение всех членов общества к своим гражданским обязанностям, распространяющееся на общественные институты всех уровней и налагающее определенный отпечаток на характер, привычки, моральные чувства каждого из граждан. Из этого следует и то, что в своем крайнем выражении общество, в котором притязания индивидов постоянно множатся, не может представлять собой солидарное сообщество и неизбежно будет характеризоваться отчуждением, беззаконием, уходом граждан в частную жизнь,

соперничеством и отсутствием моральных устоев.

Данная дискуссия ведет к явно неразрешимой антиномии. С одной стороны, сама либеральная традиция с ее вниманием к правам индивидов и со свойственными ей иллюзиями относительно возможности политического нейтралитета оказывается источником эгоистических, разобщающих тенденций в современном обществе, а следовательно, и главным препятствием к созданию такого демократического общества, в основе которого лежали бы гражданские добродетели. Противоположная сторона выступает с убеждением, согласно которому современные общества как раз и *не* являются сообществами, выстроенными вокруг единой концепции благой жизни. Современные гражданские общества характеризуются плюрализмом жизненных форм; они структурно дифференцированы и социально разнородны. Таким образом, возможность вести нравственную жизнь находится в зависимости от обеспечения индивидуальной автономии и индивидуальных прав. Согласно этому взгляду, именно демократия с ее установкой на консенсус или по крайней мере на правление большинства, представляет опасность для свободы, если надлежащим образом не ограничить ее конституционно гарантированными основными правами, которые только и могут обеспечить ее легитимность в глазах меньшинств.

Защита государства всеобщего благосостояния или неоконсервативный антиэтатизм

Дискуссия между сторонниками государства всеобщего благосостояния и критиками последнего из числа новых приверженцев политики невмешательства, также замкнулась в порочном круге, хотя по сравнению с дискуссией по поводу демократической теории участь эта постигла ее не столь давно[31]. Аргументация в пользу государства всеобщего благосостояния строилась как на экономическом, так и на политическом основании[32]. Согласно кейнсианской экономической доктрине, политика государства всеобщего благосостояния стимулирует факторы экономического роста и предотвращает глубокие спады посредством поощрения инвестиций и стабилизации спроса. Налоговое и денежно-кредитное стимулирование инвесторов вкупе с социальным страхованием, пособиями и созданием системы общественных работ для поддержания занятости работников сглаживает шероховатости, неопределенности и риски в работе рыночного механизма, способствуя укреплению общей стабильности. Результатом подобной политики, как ожидается, должны стать высокие темпы роста, полная занятость и низкая инфляция.

Укреплению стабильности и повышению производительности государства всеобщего благосостояния должны способствовать также и политические аспекты государства всеобщего благосостояния. С одной стороны, законодательно установленное право на получение услуг от государства и на пособия помогает тем, кто ощущает на себе негативное воздействие со стороны рыночной системы, и одновременно устраняет с поля производственного конфликта потенциально опасные потребности и проблемы. С другой стороны, признание формальной роли профсоюзов в заключении коллективных договоров и в выработке публичной политики «уравновешивает» асимметричное соотношение власти между трудом и капиталом и сглаживает классовый конфликт[33]. Общее возрастание социальной справедливости должно привести к снижению числа забастовок, увеличению производительности и повсеместному согласию между трудом и капиталом относительно взаимной заинтересованности в успехе данной политико-экономической системы: рост производства и производительности труда полезны всем. Поддерживая наименее обеспеченных и создавая условия для подлинного равенства возможностей государство всеобщего благосостояния призвано в конечном счете оправдать притязания либерально-капиталистических обществ на эгали-тарность и справедливость, что в глазах защитников подобного государства является необходимым

условием, при котором гражданские и политические права могут функционировать в качестве универсальных. Такие теоретики, как Т.Х.Маршалл, вовсе не озабочены аномальностью так называемых социальных прав, но, напротив, считают их воплощением наивысшего и наиболее фундаментального типа гражданских прав[34].

Конечно, поразительные темпы роста, относительная стабильность и повышение уровня жизни в послевоенной капиталистической экономике Запада привели к тому, что вплоть до недавнего времени доводы в пользу государственного вмешательства представлялись убедительными почти всем. В новой же ситуации, характеризующейся более ограниченными возможностями роста, неоконсервативные защитники возврата к неограниченной свободе предпринимательства подвергли критике как экономические, так и политические притязания модели государства всеобщего благосостояния. К несчастью для последней, их аргументация достаточно убедительна. Конечно же, эти критики не преминули указать на высокий уровень безработицы и инфляции и низкие темпы роста, ставшие бедой западной капиталистической экономики начиная с 1970-х гг., как на свидетельство контрпродуктивности государственно-бюрократического регулирования экономики. К тому же они могут указать на успехи, имевшие место в тех областях, где проводилась их собственная политика.

На экономическом фронте против политики государств всеобщего благосостояния выдвигалось три утверждения: они лишают стимулов к работе, стимулов к инвестициям и представляют серьезную угрозу для жизнеспособности независимого среднего класса[35]. Бремя, налагаемое на капитал регулирующими и фискальными мерами, вместе со способностью профсоюзов добиваться высоких зарплат, содействуют, по мнению противников государственного вмешательства, снижению темпов роста, а в условиях жесткой конкуренции порождают представления, что инвестирование на внутренних рынках неприбыльно[36]. Утрата стимулов к работе объясняется большой социальной защищенностью и наличием гарантий на случай безработицы, позволяющих рабочим уклоняться от нежелательных работ и избегать нормального давления со стороны рынка. Рынок труда численно сокращается по мере того, как целые категории рабочего класса оказываются получателями пособий от государства всеобщего благосостояния, а трудовая этика приходит в упадок, так как рабочие становятся одновременно и более требовательны, и менее трудолюбивы. В конце концов, независимый средний класс оказывается в тисках высокого уровня налогообложения и инфляции. Появление же «нового среднего класса» профессионалов государственной службы и бюрократов высшего уровня лишь обостряет эти проблемы, ибо данные слои заинтересованы в воспроизведении и численном росте получателей пособий от государства, от наличия которых зависит их профессиональная занятость. Таким образом, антиномичность политических стратегий государства всеобщего благосостояния проявляется в нескольких отношениях: стратегии, направленные на стимулирование спроса, подрывают инвестиции; стратегии, обеспечивающие экономическую защищенность рабочих, пагубно влияют на желание работать; политика сглаживания нежелательных побочных эффектов действия нерегулируемых рыночных сил порождает еще большие экономические проблемы в лице чрезмерно разросшегося, дорогого, непроизводительного государственного сектора.

На политическом фронте неоконсерваторы защищают точку зрения, что те же самые механизмы, что были задействованы государством всеобщего благосостояния с целью сгладить конфликты и обеспечить большее равенство возможностей (а именно правовые гарантии и расширение государственного сектора), привели к новым конфликтам, нарушая права и свободы одних людей в интересах других. Ущемляя основное право либеральных рыночных систем, а именно право частной собственности, вмешательство государства и государственное регулирование подрывают как свободу предпринимательства, так и

инициативность трудящихся. Социальное обеспечение отнюдь не приносит большей справедливости или равенства возможностей, а подрывает предпосылки того и другого. Короче говоря, оно поощряет не столько преуспевание, сколько неуспех. Мало того, действуя во имя равенства, государство, с его вмешательством в повседневную жизнь своих подопечных, превращается в серьезную угрозу для их свободы, частной жизни и независимости.

Кроме того, названные механизмы, как предполагают, породили в обществе ряд усиливающихся ожиданий и растущих требований, ведущих к ситуации общей неуправляемости[37]. И действительно, сами институты обеспечения массовой демократии в государстве всеобщего благосостояния, обещавшие придать политическому конфликту приемлемые и безобидные формы (конец идеологии) и интегрировать рабочих, в частности, в политическую и экономическую систему позднего капитализма (дерадикализация) (т.е. создать всеобъемлющую соревновательную партийную систему, основанную на всеобщем избирательном праве, политике групповых интересов, коллективном договоре и широких социальных правах), приводят к опасному перенапряжению политической системы и кризису власти[38]. Короче говоря, тот бурный рост прав, который так раздражает коммунитаристов-демократев, кажется еще более пугающим для неоконсервативных критиков «этатизма». Взяв на себя обязательства, выполнить которые оно не в состоянии[39], государство порождает растущие, не могущие быть удовлетворенными ожидания, становится одновременно и чрезмерно разросшимся и слабым, кроме того, ему угрожает опасность утраты власти. Согласно этому взгляду, государству всеобщего благосостояния присуще кардинальное политическое противоречие: для того чтобы в ответ на растущие требования увеличивать свои практические возможности, государству приходится ограничивать те свободы, те виды политического участия и те права, которые и принято ассоциировать с идеей подобного государства[40].

Однако экономические и политические альтернативы, предлагаемые сторонниками неограниченной свободы, не избежали участи превращения в одну из не слишком убедительных составляющих антиномичной структуры. Экономисты, занимающиеся проблемами предложения, стремятся развенчать государство всеобщего благосостояния, чтобы таким образом покончить с ситуацией отсутствия стимулов к инвестированию, но сделать это значило бы уничтожить те самые «буферы», которые стабилизируют спрос[41]. Если во имя восстановления рабочей этики прекратить социально-экономическую поддержку рабочих и бедноты, давление рынка, безусловно, восстановится, но вместе с ним вернутся вопиющая несправедливость, неудовлетворенность, нестабильность и классовая конфронтация, характерные для капиталистической экономики в период, предшествующий становлению государств всеобщего благосостояния.

Конечно, критика государства всеобщего благосостояния зиждется на убеждении, что рынок товаров и услуг обладает неограниченным потенциалом роста и этот потенциал будет высвобожден, как только государство вновь займет подобающее ему, весьма скромное, место. Предполагается, что приватизация и отмена регулирования восстановят конкуренцию и положат конец инфляции политических требований. Однако политические установки такой политики находятся в конфликте с преследуемыми ею же целями сохранения социального мира и социальной справедливости. Неизбежно репрессивная политика по отношению к праву на ассоциации, а также попытки отмены социальных прав — от социального обеспечения до пособий по безработице, не говоря уже о благосостоянии, — вряд ли будет способствовать консенсусу. С исчезновением «угрожающих свободе» аспектов государственного вмешательства, а именно контроля над собственниками, надзора и контроля над лицами, живущими на пособие, и спиралевидного цикла социально-экономических изменений, исчезнут и все достижения социальной справедливости, равенства и прав. Более того, попытки восстановить авторитет государства посредством

ограничения его полномочий и ограждения его от давления требований со стороны народа не снизят уровня активности государства, но лишь перенесут эту активность из политической в административную сферу. Ибо если уменьшить способность демократических институтов (таких, как партийная система, выборы и парламенты) обеспечивать выражение политических конфликтов, появятся альтернативные средства, такие, как неокорпоративистские учреждения, множащиеся сейчас в Западной Европе. Данные учреждения, успешно ограждающие государство от избыточных требований, едва ли олицетворяют собой переход от государственного к рыночному регулированию. Таким образом, альтернатива «кризису» государства всеобщего благосостояния, предложенная неоконсервативными антиэтатистами, столь же внутренне противоречива, как и та болезнь, излечить которую она якобы призвана.

Соответственно перед нами возникает следующая антиномия: либо мы отдаем предпочтение социальной инженерии, патернализму и урав-нительству — короче говоря, этатизму, выбираемому во имя эгалитаризма и обеспечения социальных прав, — либо склоняемся к свободному рынку и/или к восстановлению авторитарных социально-политических форм организации и отказываемся от демократических, эгалитарных составляющих нашей политической культуры, чтобы воспрепятствовать дальнейшей бюрократизации повседневной жизни. Представляется, что либерально-демократические рыночные общества не могут сосуществовать с государством всеобщего благосостояния, но и без него они существовать не могут.

Возрождение понятия гражданского общества

Понятие гражданского общества, возникшее в ран несовременную эпоху, обрело новое рождение прежде всего в ходе борьбы демократических оппозиций в странах Восточной Европы против авторитарных социалистических однопартийных государств. Несмотря на различия экономической и геополитической точек зрения, это понятие также приложимо к «переходам от авторитарного правления» в Южной Европе и Латинской Америке — главным образом потому, что они имели общую с восточноевропейскими" государствами задачу, установление новых, стабильных демократий. Но в каком смысле данное понятие может быть приложимо к странам Запада? Не явилось ли возрождение дискуссии о гражданском обществе в Восточной и Южной Европе лишь частью общего проекта, нацеленного на обретение того, что уже достигнуто в развитых капиталистических демократиях: гражданского общества, гарантией которого служит господство закона, гражданских прав, парламентской демократии и рыночной экономики? Разве невозможно утверждать, что борьба за создание гражданского и политического общества, особенно в Восточной Европе, есть некое повторение великих демократических движений XVIII—XIX вв., породивших тот своеобразный дуализм государства и гражданского общества, который по сей день лежит в основе демократических и либеральных институтов Запада? И не является ли это признанием правоты теоретиков, выдвигающих элитарную модель демократии, неоконсерваторов или, в лучшем случае, либералов? С этой точки зрения возрождение дискуссии о гражданском обществе и есть, собственно, всего лишь возрождение и как таковое не имеет большого теоретического значения для либеральных демократий Запада. Но если так, то разве способна ориентация на гражданское общество указать выход из антиномий, поразивших социально-политическую мысль *Запада?*

Ряд взаимосвязанных проблем, проявившихся в ходе нынешнего возрождения, выходит за рамки западной модели исторического развития гражданского общества и потому преподносит важные уроки либеральным демократиям со стажем. К числу таких уроков относится концепция самоограничения, представление о гражданском обществе,

состоящем не только из институтов, но и из социальных движений, ориентация на гражданское общество как на новую площадку для процессов демократизации[42], влияние гражданского общества на общество политическое и экономическое и, наконец, понимание того, что освобождение гражданского общества вовсе не обязательно тождественно созданию буржуазного общества, скорее, речь здесь идет о выборе из множества вариантов гражданского общества. Все эти понятия указывают на то, что теория гражданского общества не может быть ограничена только лишь стадией становления новых демократий.

Идея самоограничения, которую слишком часто путают с стратегическими ограничениями освободительных движений, на самом деле основывается на том, чтобы извлекать для себя уроки по ходу применения демократических принципов. Постреволюционные или самоограничительные «революции» в Восточной Европе мотивированы уже не фундаменталистскими проектами уничтожения бюрократии, экономической рациональности или социального разделения. Движения, уходящие своими корнями в гражданское общество, узнали из революционной традиции, что подобные фундаменталистские проекты приводят к потере обществом управляемости, к падению производительности и уничтожению плюрализма в обществе — и все это приходится затем восстанавливать, прибегая, ради наведения порядка, к крайне авторитарным средствам. Такой исход чреват крахом форм самоорганизации, играющих во множестве случаев роль главных движущих сил революционного процесса; революционных обществ, советов, движений. Как это ни парадоксально, но именно самоограничение подобных акторов позволяет обеспечить устойчивость их социальной роли и влияния за пределами фазы становления.

Подобную устойчивость роли гражданского общества за пределами переходной фазы можно рассматривать вместе с такими процессами, как доместикация, демобилизация и относительная атомизация. Подобное означало бы конвергенцию в обществе, как видят ее западные сторонники плюрализма элитарной демократии. Но в ситуации поставторитаризма акторы, отвергшие фундаментализм и возведшие гражданское общество в ранг нормативного принципа, показывают нам, что у нас есть выбор. Если они и не могут сделать своей целью тотальную демократизацию государства и экономики, само по себе гражданское общество, как это впервые осознал Токвиль, является важной сферой демократизации, сферой создания демократических институтов. И если восточноевропейских оппозиционеров изначально подвели к этой альтернативе блокирующие механизмы внутри сферы государственной организации, то, несомненно, велика вероятность того, что перед лицом неизбежных разочарований (проявившихся прежде всего в Венгрии, (Восточной) Германии и Чехословакии с введением там типичных для западной демократии моделей) возрастет значение дальнейшей демократизации гражданского общества. Таким образом, акторам, действующим внутри новых политических обществ (если они по достоинству оценивают долговременную легитимность), будет полезно оказывать поддержку строительству демократических институтов внутригражданского общества, даже если подобная деятельность в перспективе может увеличить число выдвигаемых в их адрес социальных требований.

Идея демократизации гражданского общества, в отличие от идеи простого его возрождения, в высшей степени актуальна для современных западных обществ. Тенденция рассматривать внеинституциональные движения и инициативы, дополняющие устоявшиеся институты, в качестве составной части гражданского общества появилась в западноевропейском обществе раньше, чем в восточноевропейском, в которое она вскоре была перенесена — в первую очередь, посредством новых и старых движений и инициатив. Вполне возможно, что некоторые из вновь возникающих восточноевропейских конституций явятся воплощением по-новому обострившейся способности реагировать на активное

гражданское общество, и эта способность, в свою очередь, окажет влияние на конституциональное развитие Запада. Эти возможные нормативные приобретения станут подтверждением — как на западе, так и на востоке Европы — мысли о возможности существования самых разных типов гражданского общества, обладающих различной степенью институционализации, демократичности, активности. Наличие такого выбора, равно как и возможности выбирать между политической и антиполитической моделями гражданского общества, стало очевидным уже к 1980 гг. в ходе дискуссий, проходивших в рамках польской «Солидарности». Нынешняя волна экономического либерализма в Польше, Чехословакии и Венгрии с неизбежностью вынесла на поверхность другой вопрос, затрагивающий связь между экономикой и гражданским обществом и выбор между экономическим, индивидуалистическим обществом и гражданским обществом, основанным на солидарности, защищенным не только от бюрократического государства, но и от саморегулирующейся рыночной экономики. И эта дискуссия также была бы вполне уместна в западном контексте, как уместна она была в Латинской Америке; и наоборот — западные споры вокруг государства всеобщего благосостояния и «новых социальных движений» должны содержать в себе много интеллектуального материала, пригодного для восточноевропейских радикальных демократов, надеющихся сохранить источник солидарности без впадения в патернализм.

Целью нашей книги является дальнейшее развитие и систематизированное обоснование идеи гражданского общества, переосмысленной отчасти с точки зрения представлений о самоограничивающихся демократических движениях, стремящихся расширить и защитить сферу как негативной, так и позитивной свободы, атакже создать эгалитарные формы солидарности, не ущемляя при этом экономического саморегулирования. Прежде чем приступить к осуществлению поставленной задачи, нам хотелось бы пояснить, каким важным и решающим вкладом в разработку трех вышеназванных теоретических антиномий может явиться наша теория гражданского общества[43].

Гражданское общество и современная политическая теория

Может показаться, что наша позиция уже предвосхищена одной из шести теоретических традиций, участвующих в вышеописанных дебатах, а именно плюралистическим вариантом элитарно-демократической традиции внутри политической теории[44]. Ведь именно понятием «третьей сферы», обособленной от экономики и государства (то, что мы называем «гражданским обществом»), плюралисты дополнили элитарную модель демократии[45]. Согласно анализу плюралистов, глубоко структурированное гражданское общество со свойственными ему взаимопересекающимися расслоениями, взаимоналожениями членств в различных группах и высокой социальной мобильностью является неотъемлемым условием стабильного демократического государственного устройства, гарантией от постоянного преобладания одной из групп и возникновения фундаменталистских массовых движений и антидемократических идеологий[46]. Более того, полагают, что, будучи организовано таким образом, гражданское общество способно обрести влияние на политическую систему благодаря выполняемой им роли выразителя интересов, «агрегированных» политическими партиями и законодательными органами и превращенных ими в средство воздействия на принятие политических решений, также осмысленных в контексте элитарной модели демократии.

Хотя в нашем исследовании гражданского общества мы заимствуем многие элементы данного анализа, по ряду ключевых аспектов наш подход отличается от подхода плюралистов. Во-первых, мы не приемлем того взгляда, что современному гражданскому обществу более всего соответствует та «гражданская культура», которая основана на политической апатии и гражданском приватизме. Как известно, плюралисты ценят

вовлеченность в семейную жизнь, членство в частных клубах, добровольных ассоциациях и прочие подобные виды деятельности, которые отвлекают часть граждан от политического участия и массовой политической активности[47], полагая, что именно так можно обеспечить стабильность демократического устройства. Кроме того, для данной модели не имеет значения, какова внутренняя структура институтов и организаций гражданского общества[48]. Действительно, в своем стремлении заменить «утопические (основанные на демократическом участии) принципы» реалистическим подходом, плюралисты обычно склонны считать наивными попытки применить к социальным институтам эгалитарные нормы гражданского общества[49].

Мы не разделяем этого взгляда и предпочитаем в качестве основы тезис одного из главных предшественников плюралистического подхода Алексиса де Токвиля, утверждавшего, что без *активного* участия граждан в деятельности *эгалитарных* институтов, гражданских ассоциаций и других политически релевантных организаций невозможно обеспечить демократический характер политической культуры и социально-политических институтов. Опыт выработки политической воли и коллективного принятия решений имеет кардинальное значение для воспроизводства демократии именно потому, что современное гражданское общество основано на эгалитарных принципах и универсальном доступе.

Этот момент всегда подчеркивается сторонниками теории участия. От их подхода наша точка зрения отличается тем, что мы требуем еще большей, а не меньшей структурной дифференциации. Отстаиваемые радикальными демократами нормативные принципы воспринимаются нами всерьез, но истоки демократической легитимности и возможность прямого участия мы усматриваем не в некоем идеализированном, лишенном дифференциации политическом устройстве, а в высокодифференцированной модели самого гражданского общества. В результате в том что касается проблемного поля демократической теории, центр внимания переносится с описательной и/или умозрительной моделей на вопрос взаимоотношений и каналов влияния между гражданским и политическим обществом и между этими обоими и государством, с одной стороны, и на институциональное строение и внутреннюю структуру самого гражданского общества, с другой. Кроме того, мы считаем, что демократизация гражданского общества — семьи, жизни ассоциаций и публичной сферы — непременно поможет избавиться от замкнутости политических партий и представительных институтов[50].

Подобная установка открывает путь динамической концепции гражданского общества, свободной от той апологетической направленности, которая свойственна большинству аналитических исследований, предпринятых плюралистами. Отнюдь не считая социальные движения антитезой ни демократической политической системе, ни надлежащим образом организованной социальной сфере (мнение плюралистов), мы рассматриваем их как ключевую характеристику современного жизнеспособного гражданского общества и как существенную форму участия граждан в общественной жизни. Вместе с тем мы не видим в социальных движениях некоего прообраза формы гражданского участия, призванной заменить собой институциональные структуры представительной демократии (такова радикально-демократическая позиция). С нашей точки зрения, социальные движения за расширение прав, в защиту автономии гражданского общества и за его дальнейшую демократизацию призваны обеспечивать жизнеспособность демократической политической культуры. Помимо всего прочего, социальные движения привносят в публичную сферу новые темы для обсуждения и новые ценности, способствуя воспроизведению консенсуса, наличие которого предполагается элитарной/плюралистической моделью демократии, при том что его механизмы вовсе в этой модели не проработаны[51]. Движения могут и должны дополнять собой многопартийные системы, основанные на принципе соревновательности, не стремясь подменить их. Таким образом, наша концепция гражданского общества

сохраняет нормативное ядро демократической теории и в то же время остается совместимой со структурными предпосылками современности. И наконец, вводя обособление между экономикой и гражданским обществом, мы, в отличие от плюралистов, не замыкаем границы между первым и вторым из-за якобы священного принципа свободы заключения договоров или права собственности. Не стремимся мы и к тому, чтобы вновь «укоренить» экономику в обществе. Вместо этого наш анализ позволяет рассматривать влияние принципов гражданского общества на экономические институты внутри того, что мы называем экономическим обществом. Здесь, как и при рассмотрении государственного устройства, вопрос состоит в том, какие каналы и объекты влияния могут, должны существовать и существуют[52]. При этом мы можем ставить такие вопросы в рамках нашей собственное модели без риска навлечь на себя обвинения в утопизме или антимодернизме, столь часто и заслуженно выдвигавшиеся против разновидностей радикальной демократии, опирающихся на рабочий класс.

Мы утверждаем также, что с помощью новой теории гражданского общества напряжение, существующее между ориентированным на права либерализмом и коммунитаризмом (по крайней мере демократически ориентированным), может быть если не полностью преодолено, то во всякое случае значительно ослаблено. Хотя представление о правах и о демократическом политическом сообществе являются результатом развития разных традиций политической философии, ныне они являются элементами единой политической культуры. Нет необходимости противопоставляв их друг другу, хотя на эмпирическом уровне права индивида могут вступать в конфликт с правлением большинства и «интересами общества», и: чего вытекает необходимость уравновешивания того и другого[53]. Также нет необходимости считать их основанными на двух взаимно противоречивых рядах принципов или допущений, когда принять один из рядов оказывается возможным лишь в той мере, в какой он позволяет совершенствовать или защищать принципы и допущения другого ряда. Мы же, напротив, утверждаем, что лучшие черты как ориентированного на права либерализма, так и демократически ориентированного коммунитаризме представляют собой два взаимоусиливающихся и частично совпадающие ряда принципов. Для доказательства этого тезиса и преодоления соответствующих антиномий необходимо сделать два шага. Во-первых, следует показать, что существует некий философский контекст, который может обеспечить определенную политическую этику, способную удовлетворить нормативным требованиям как ориентированного на защиту прав либерализма, так и радикальной демократии. Во-вторых, следует пересмотреть концепцию гражданского общества как частной сферы, которой придерживаются обе эти теоретические парадигмы, — это позволит увидеть институциональные импликации названной этики.

Кроме того, мы защищаем принципы универсальности и автономии, с которыми связан тезис о правах, но при этом не согласны с тем, что данная позиция обязывает нас принять либо либеральное представление о нейтралитете, либо индивидуалистическую онтологию. Коммунитаристы правы, утверждая, что многое в либеральной теории, особенно традиция общественного договора от Гоббса до Роулза, базировалось либо на каком-то одном из названных принципов, либо на том и другом[54]. Однако модель этики обсуждения, принятая Хабермасом, из которой мы исходим, дает способ выработать понятия универсальности и автономии, свободные от таких предпосылок. Согласно этой модели, универсальность не означает нейтралитета по отношению ко всему множеству ценностей или жизненных форм; скорее, она указывает в первом случае на метанормы симметричной реципроктности[55], призванные играть роль регулятивных принципов, руководящих дискурсивными процессами разрешения конфликтов, а во втором случае — на те нормы или принципы, с которыми способны согласиться все, кого они потенциально затрагивают. Защищаемая здесь процедура универсализации предполагает реальный, а не

гипотетический диалог. Она не требует (в качестве условия начала беспристрастной моральной проверки принципов) абстрагирования от собственной конкретной ситуации, от интерпретаций собственных потребностей или интересов. Напротив, она настаивает на свободном изложении этих принципов. Кроме того, она требует, чтобы все, кого потенциально затрагивают институционализированные нормы (законы или политические курсы), были открыты в отношении множества перспектив. Соответственно универсализм является регулятивным принципом дискурсивного процесса, в ходе которого и посредством которого его участники совместно рассуждают о том, какие ценности, принципы и какие из интерпретаций потребностей заслуживают институционализации в качестве общих норм[56]. Так, индивид как элемент атомизированного общества, гипотетически предполагаемый процедурной (деонтологической) этикой, ни в коем случае не является основой такого подхода. Суть этой теории, исходящей из того, что индивидуальные и коллективные идентичности обретаются в результате сложных процессов социализации, сопряженных как с интернализацией социальных норм или традиций, так и с выработкой рефлективно-критических способностей в отношении норм, принципов и традиций, составляет интерсубъективная, интерактивная концепция и индивидуальности, и автономии. Следовательно, она способна на усвоение коммунитаристских представлений относительно социального ядра человеческой природы, не отказываясь при этом ни от идеи универсальности, ни от идеи моральных прав. Этика обсуждения служит философской основой для демократической легитимности, предполагающей наличие законных прав, даже если не все из этих прав выводимы из нее[57].

Хотя обладателями прав являются индивиды, из этого отнюдь не следует, что само понятие прав должно основываться на философском или методологическом индивидуализме или же, скажем, исключительно на идее негативной свободы. Несмотря на то, что большинство теоретиков либерализма и коммунитаризма полагают, будто именно такое понимание свободы и индивидуализма предпослано понятию прав как таковому, мы считаем, что лишь некоторые из прав предполагают в первую очередь негативную свободу и ни одно из прав не нуждается в атомистической концепции личности. Здесь-то и должна сказать свое слово пересмотренная концепция гражданского общества вместе с новой теорией прав. Ибо любая теория прав, любая теория демократии предполагает наличие той или иной модели общества. К сожалению, коммунитаристы и либералы соглашаются также и с тем, что *социетальным* аналогом тезиса о правах является гражданское общество, построенное как частная сфера, состоящая из совокупности автономных, но эгоистических, замкнутых исключительно на самих себя, конкурирующих друг с другом, собственнически настроенных индивидов, и задача государственного устройства состоит в том, чтобы защищать негативную свободу этих индивидов. Расходятся же они не в анализе этой формы общества, а в ее оценке.

Но это лишь один из возможных вариантов гражданского общества и, с точки зрения «выводимости» из тезиса о правах, конечно же, не единственно возможный. Подобным образом тезис о правах может определяться лишь в том случае, если понимать собственность не просто как ключевое право, но как самую суть концепции о правах, т.е. если поставить в центр представления о гражданском обществе философию собственнического индивидуализма, а затем свести гражданское общество к буржуазному[58]. Если же выработать более сложную модель гражданского общества, признавая, что, помимо индивидуальных, частных составляющих, последнее обладает и публичными компонентами, компонентами, связанными со способностью образовывать ассоциации, и осознавая к тому же, что идея моральной автономии не предполагает собственнического индивидуализма[59], то тезис о правах приобретет несколько иной вид. Короче говоря, права гарантируют не только негативную свободу, автономию разрозненных частных лиц. Они обеспечивают и автономную (свободную от государственного

контроля) *коммуникативную интеракцию* индивидов друг с другом в публичной и частной сферах гражданского общества, а также и новое отношение индивидов к публичной и политической сферам общества и государства (включая, конечно, и гражданские права). Таким образом, моральные права не являются по определению аполитичными или антиполитичными и не составляют исключительно частную сферу, по отношению к которой государство должно себя ограничивать. Напротив, права коммуникации, ассоциаций и собраний конституируют наряду с прочими правами, публичную сферу и сферу ассоциаций внутри гражданского общества как сферы *позитивной свободы,* внутри которых их участники могут коллективно обсуждать вопросы, представляющие общий интерес, согласованно действовать, утверждать новые права и оказывать влияние на политическое (и потенциально на экономическое) общество. Здесь — сфера реализации демократических и либеральных принципов. Соответственно некоторая форма обособления между гражданским обществом, государством и экономикой составляет основу как современных демократических, так и либеральных институтов. Последние предполагают личность не как социальный атом и не как члена общины, а, скорее, как члена ассоциации. Кроме того, эта концепция члена устраняет радикальное различие между философскими основаниями и социетальными предпосылками ориентированного на права либерализма и демократического коммунита-ризма. Конечно, такое понимание гражданского общества не является решением вопроса о соотношении негативной и позитивной свобод, но оно находит ему место в рамках общей социетальной и философской сферы. Именно в этой сфере мы учимся идти на компромиссы, занимать позицию отстраненной рефлексии по отношению к собственным взглядам, позволяющую нам воспринимать окружающих, учимся ценить различия, признавать или заново создавать моменты общности и приходим к пониманию того, какие аспекты наших традиций заслуживают сохранения, а какие должны быть забыты или изменены.

Это подводит нас к сути наших расхождений с неоконсервативной моделью гражданского общества. Неоконсервативный девиз «общество против государства» часто имеет в своей основе модель, согласно которой гражданское общество равнозначно рыночному или буржуазному обществу. Между тем другой вариант этого подхода признает значение культурного измерения гражданского общества. У нас есть серьезные возражения даже против этого второго варианта, стратегия которого в своем стремлении облегчить бремя ответственности, возложенное на государство, отчасти нацелена на институты, участвующие в формировании и передаче культурных ценностей (искусство, религия, наука) и в социализации (семьи, школы). Важной частью неоконсервативного тезиса о «неуправляемости» является тот довод, что избыточные материальные требования, выдвигаемые гражданами в адрес государства, порождены не только институтами социального обеспечения как таковыми, но и нашей современной политической, моральной и эстетической культурой. Последняя якобы ослабляет как традиционные ценности, так и рычаги социального контроля (такие, как семья), усмирявшие гедонизм в прошлые эпохи[60]. Согласно этой точке зрения, нам необходимо заново сак-рализовать нашу политическую культуру, возродить поколебленные традиционные ценности, такие, как самоограничение, дисциплина и уважение к авторитетам и достижениям, и укрепить «неполитические» принципы общественного устройства (семью, собственность, религию, школу), благодаря чему на смену культуре зависимости и критики придет культура, где индивиды будут полагаться на самих себя и практиковать самоограничение[61]. Таким образом, культурная политика неоконсерватизма, сопутствующая политике приватизации и отмены экономического регулирования основана на защите или воссоздании традиционалистского авторитарного жизненного мира[62].

Наше понятие гражданского общества ориентировано на иные оценки. Во-первых, мы пытаемся показать, что ресурсы смысла, авторитета и социальной интеграции подрываются

не культурной либо политической современностью (основанной на принципах критической рефлексии, дискурсивного разрешения конфликтов, равенства, автономии, участия и справедливости), а, скорее, экспансией становящейся все более нелиберальной корпоративной экономики, равно как и чрезмерным вмешательством управленческого аппарата государства в социальную сферу. А состояние зависимости возникает, по нашему мнению, как раз тогда, когда экономическая и политическая власть используется для поддержания (или, что еще хуже, для воссоздания) «традиционной» иерархичности, патриархальности или механизмов исключения внутри многих институтов гражданского общества. Мы согласны с тем, что определенные черты государства всеобщего благосостояния[63] мешают организации коллективной деятельности, разрушают горизонтальную солидарность, изолируют друг от друга отдельных индивидов, зависящих от государственного аппарата, превращая их в частных лиц. Однако столь же разрушительными последствиями чревата и неограниченная экспансия капитализма. Апелляции к семье, традиции, религии или обшине способны порождать деструктивный фундаментализм ложных сообществ, которыми так легко манипулировать сверху. Это происходит в случае неисполнения следующего условия: достижения либерализма (правовой принцип), демократии (принцип участия и обсуждения) и правосудия (предварительное условие солидарности) должны, во-первых, защищаться и, во-вторых, дополняться новыми демократическими и эгалитарными формами ассоциаций в рамках гражданского общества.

Далее, предпочтение, отдаваемое традиции, если оно сочетается с отрицанием современной универсалистской культурно-политической традиции, ведет к появлению фундаментализма. Соответственно, в рамках нашей модели возникает следующий вопрос: какие традиции, какие семейные формы, какие сообщества, какую солидарность следует защищать от разрушительного вмешательства? Даже если сам культурный модерн — это лишь одна из множества традиций, его универсальным пафосом является рефлексивное, неавторитарное отношение к традиции - отношение, которое может быть обращено и на него самого и которое свидетельствует не о гетерономии, а об автономии (так высоко ценимой неоконсерваторами). В самом деле, оказавшиеся под угрозой исчезновения традиции могут быть сохранены лишь в лоне культурного модерна, т.е. с помощью доводов, взывающих к принципам. Подобное обсуждение не означает отмены традиции, солидарности или смысла: скорее, оно представляет собой единственную приемлемую процедуру разрешения спора между соперничающими и конфликтующими между собой традициями, потребностями или интересами. Соответственно, наша модель указывает на *дальнейшую* модернизацию культуры и институтов гражданского общества как на единственно возможный способ достижения той автономии, самостоятельности и солидарности между равными, за которые так горячо ратуют неоконсервативные критики государства всеобщего благосостояния[64].

Наша концепция гражданского общества стремится прояснить смысл и другой тенденции внутри неоконсерватизма, состоящей в том, что единственной альтернативой патернализму, социальной инженерии и типичной для систем государства всеобщего благосостояния бюрократизации нашей жизни объявляется возврат к магии рынка (и, конечно, осуждение распределительной справедливости и эгалитаризма). Данное «решение» не только является политически несостоятельным и нормативно нежелательным, но к тому же основывается на ошибочном мнении, будто не существует никаких других альтернатив. Между тем наша схема создает принципиальную возможность некоего третьего подхода, не стремящегося противопоставить экономической или государственной экспансии в отношении общества соответствующий сдвиг в сторону того или другого управляющего механизма. Напротив, наша задача состоит в том, чтобы гарантировать современному государству и современной экономике автономию и в то же время защитить гражданское общество от деструктивного проникновения в него требований, исходящих из этих двух сфер,

а также от его функционал изации под их влиянием. В настоящий момент мы, конечно, обладаем лишь некоторыми элементами теории, способной тематизировать как обособление гражданского общества от государства и экономики, так и обратное влияние гражданского общества на обе эти сферы через институты внутри политического и экономического обществ. Но мы считаем, что у нашей концепции наилучшие перспективы в плане будущего теоретического развития и в плане интегрирования различных концептуальных стратегий, существующих в настоящее время. Формулируемый в рамках данной концепции проект позволит избежать корректирования результатов государственного патернализма с помощью какой-либо иной формы колонизации общества, в данном случае — нерегулируемой рыночной экономики. Этот проект направлен на претворение в жизнь социальной политики посредством ориентированных на гражданское общество программ, которые в большей степени децентрализованы и автономны, чем программы, существующие в традиционных государствах всеобщего благосостояния. Он направлен также на осуществление экономического регулирования посредством небюрократических, менее навязчивых правовых форм, «рефлексивных законов», в центре внимания которых будут процедуры, а не результаты[65]. По нашему мнению, этот синтетический проект следует описывать не только в терминах Хабермаса — как «рефлексивное продолжение государства всеобщего благосостояния», — но и с точки зрения комплементарной идеи «рефлексивного продолжения демократической революции». Первое определение уместно в контексте западных государств всеобщего благосостояния, второе — в контексте демократизации авторитарных режимов. Обе эти идеи могут и должны быть объединены. Происходящее в последнее время возрождение и развитие концепции гражданского общества до сих пор предполагало необходимость учиться на опыте «переходов к демократии». Между тем идея государства всеобщего благосостояния и либеральной демократии, продолжающих существовать и развиваться под знаком социально-политической рефлексии, должна открыть путь к обогащению интеллектуальных ресурсов демократов в Восточной Европе плодами двойной критики, направленной как на уже устоявшиеся государства всеобщего благосостояния, так и на неудовлетворенность, которую испытывают по отношению к таким государствам неоконсерваторы. Кроме того, под воздействием подобных идей теория гражданского общества должна повлиять и на все западные проекты, нацеленные на дальнейшую демократизацию либеральных демократий.

Примечания

1. Конечно, заслуга «возвращения к идее государства» в середине 40-х гг. принадлежит книге Карла Поланьи «Великое преобразование» (Karl Polanyi, *Great Transformation* [1944]. Boston: Beacon Press, 1957), послужившая для нашей работы главным пробным камнем. См. также: Peter Evans et al., eds., *Bringing the State Back In* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1985). Между тем этот акцент на государстве послужил толчком к началу крайне интересной и важной дискуссии (и нового исследования) о взаимоотношениях между женщиной и государством всеобщего благосостояния. В процессе этой дискуссии высветился новый аспект, которому ранее не уделяли внимания. Из последних работ на эту тему см.: Gretchen Ritter, Theda Skocpol, *Gender and the Origins of Modern Social Policies in Britain and the United States* (рукопись); Linda Gordon, *What Does Welfare Regulatel;* Frances Fox Piven, Richard Cloward, *Welfare Doesn't Shore up Traditional Family Roles: A Reply to Linda Gordon,* обе статьи в: *Social Research* 55, No. 4 (Winter 1988): 609—648; Cynthia Epstein, *Deceptive Distinctions: Sex, Gender and the Social Order* (New Haven: Yale University Press, 1988); Mimi Abramovitz, *Regulating the Lives of Women* (Boston: South End Press, 1988); Nancy Fraser, *Unruly Practices*

(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989); Helga Hernes, *Welfare State and Woman Power: Essays on State Feminism* (Oslo: Norwegian University Press, 1987).

2. См. гл. 1.

3. Эта дискуссия началась в середине 50-х гг. и позже возродилась как реакция на движение «новых левых». См. хронологию в: John F. Manly, «Neo-Pluralism: A Class Analysis of Pluralism I and Pluralism II», *American Political Science Review* 77, No. 2 (June 1983): 368-383. Список участников этой дискуссии обширен. Упомя нем лишь о некоторых ключевых фигурах и о работах, наилучшим образом отра жающих точку зрения каждой из сторон. В числе участвовавших в дискуссии те оретиков элитарной демократии: Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper & Row, 1942); S. M. Lipset, *Political Man* (New York: Doubleday, 1963); Robert Dahl, *Polyarchy* (New Haven: Yale University Press, 1971); William Kornhauser, *The Politics of Mass Society* (New York: Free Press, 1959); G. Almond, S. Verba, *The Civic Culture* (Boston: Little Brown, 1963). К теоретикам демократического участия относятся: Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism: A Critique* (Boston: Little Brown, 1967); Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1970); Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little Brown, 1960). Обзор этой дискуссии см. в: Quentin Skinner, «The Empirical Theorists of Democracy and Their Critics: A Plague on Both Their Houses», *Political Theory* 1 (1973): 287-306.

4. Перечень участников этой дискуссии также слишком обширен для того, чтобы представить его здесь целиком. Из лучших изложений идей «ориентированного на права либерализма» назовем два: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977). Либеральную концепцию нейтралитета см. в: Bruce Ackerman, *Social Justive in the Liberal State* (New Haven: Yale University Presss, 1980); Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1987). Лучшей и наиболее оригинальной «неокоммунитаристской» работой является написанная в более ранний период, но тем не менее актуальная для данного спора книга: Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Penguin, 1963); см. также: Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little Brown, 1960), R. Unger, *Knowledge and Politics* (New York: Macrnillan, 1975). В числе современных эпистемологических критиков либерализма: Alisdair Maclntyre, *After Vinne* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1984), Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1982). К демократам-коммунитаристам относятся: Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1975), *Philosophical Papers,* vol. 2: *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1985); Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic, 1983); Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory* (Berkeley: University of California Press, 1985). Позиции обеих участвовавших в дискуссии сторон сведены воедино в кн.: Michael Sandel, ed. *Liberalism and its Critics* (New York: New York University Press, 1984). Данная полемика послужила также толчком к началу некоторых из наиболее важных дискуссий в рамках феминистской политической и правовой теории. Если прежде споры всегда велись между феминистками радикальной, либеральной и марксистской/социалистической ориентации, то ныне сражение идет по очерченным выше направлениям. Ориентирующиеся на равноправие либеральные феминистки,

подчеркивающие тендерный нейтралитет, противостоят, с одной стороны, феминисткам-коммунитаристам, а с другой — феминисткам-деконструкционистам, ибо и те и другие настаивают на различиях, зависимости от контекста и ограниченной роли анализа прав, отрицая саму возможность нейтралитета и универсальности в области как права, так и политики. В качестве двух примеров либерально-феминистской позиции см.: Wendy Williams, *Equality's Riddle: Pregnancy and the Equal Treatment / Special Treatment Debate,* 13 N.Y.U. Rev. *Law and Social Change 325* (1984—1985), Susan Okin, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books, 1989). Классическим выражением коммун итаристско-феминистской позиции является работа: Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 1982). Деконструхционистский подход демонстрирует работа: Joan Scott, *Deconstructing Equality-versus-Difference: Of (he Uses of Poststructuralist Theory of Feminism, Feminist Studies* 14, No. 1 (Spring 1988): 33—50. Образец неомарксистского подхода к данной проблеме содержится в кн.: Catherine MacKinnon, *Toward A Feminist Theory of the State* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

5. См.: Michel Crozier et al., eds., *The Crisis of Democracy* (New York: New York University Press, 1975), Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State* (Cambridge: MIT Press, 1984).

6. Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper & Row, 1942), 232-302.

7. Ibid., 269.

8. Моделью такой политической партии является партия, вбирающая в себя самые различные элементы. О концепции подобной партии см.: Otto Kirchheimer, *The Transformation of the Western European Party System* в: Frederic S. Burin, Kurt L Shell, eds., *Politics, Law, and Social Change: Selected Essays of Otto Kirchheimer(Nvw* York: Columbia University Press, 1969), 346-371. Некоторые теоретики элитарной демократии, являющиеся также и плюралистами, включают группы интересов в политическую систему в качестве субъектов действия (см.: Dahl, *Polyarchy).* Однако мысль о том, что интересы возникают в гражданском обществе спонтанно и автономно, после чего их объединением занимаются политические партии, подвергалась критике не только марксистами, но и теоретиками неокорпоративизма. Прекрасный обзор данной критики см. в: Suzanne Berger, *Organizing Interests in Western Europe* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1981), 1-23.

9. В рамках данной модели невозможна репрезентация общественных интересов. В этой политической системе не находят отражения ни общественное мнение, ни индивидуальные интересы как таковые; объединением интересов, при данием им политического звучания занимаются элиты.

10. Согласно Шумпетеру (Schumpcter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* 292-293), не все в демократии подвластно демократическому методу. Например, судьи, федеральные службы и государственные чиновники находятся вне сферы действия этого метода, но это не значит, что они антидемократичны. Мы согласны с подобным утверждением, но с оговоркой, что вопрос о том, как далеко должны распространяться демократические принципы и в каких областях должны они действовать, не является компетенцией специалистов; скорее, это нормативно-эмпирический вопрос, и решение по нему должно выноситься в демократическом порядке. (Следует заметить, что

аргументация Шумпетера направлена против «тоталитарных» режимов, которые столь сильно преувеличивают роль политического фактора — это едва ли относится к их оценке роли демократии, — что подрывают тем самым полноту и эффективность процесса принятия политических решений.)

11. Ibid., 289-295.

12. Что именно следует считать чрезмерным участием — вопрос спорный. В то время как теоретики элитарной демократии частично солидаризируются с этой мыслью и превозносят своего рода смесь активизма и апатии (см.: Almond, Verba, *The Civic Culture;* Lipset, *Political Man)* вкупе с гражданским приватизмом, то дальше всех пошел здесь Шумпстер. Выступая против имперактивных мандатов, Шумпетер настаивает на том, что народ должен согласиться с разделением труда между лидерами и их последователями, отказаться от идеи наказов делегатам и, более того, перестать закидывать своих представителей письмами и телеграммами!

13. См.: Bachrach, *Theory of Democratic Elitism.*

14. Как показали теоретики неокорпоративизма, такие государственные устройства часто обладают мощными полуобщественными организациями, иерархически организованными, участвующими в закулисных сделках друг с другом и с государством, не являющимися демократическими по внутреннему устройству и не следующими демократическим процедурам. См. статьи в: P. Schmitter, G. Lehmbruch, eds., *Trends toward Corporatist Intermediation* (London: Sage Publica tions, 1979).

15. Jűrgen Habermas, *Legitimation and Problems in the Modern State* в: *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979), 186-187.

16. Bachrach, *Theory of Democratic Elitism.*

17. То есть она утрачивает критерии вынесения суждений о том, является ли на самом деле консенсус, та или иная процедура и т.п. тем, чем они притязают быть, См.: РЫШрре С. Schmitter, *Democratic Theory and Neocorporatist Practice, Social Research* 50, No. 4 (Winter 1983): 885-891.

18. См.: Arendt, *On Revolution;* Wolin, *Politics and Vision,* См. также: Benjamin Barber, *Strong Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1984).

19. Barber, *Strong Democracy.*

20. Это не относится к книге: Pateman, Participation and Democratic Theory.

21. Не следует забывать, что классическая демократическая теория базирова лась на недифференцированной концепции Sitilichkeit (нравственности), т.е. на главенствующем в этическом плане консенсусе по вопросу о том, что есть благо, консенсусе, к которому должен примкнуть каждый, желающий остаться в дан ном сообществе. В современном мире, характеризующемся ценностным плюрализмом и войной богов, подобная концепция является анахронизмом.

22. И элитарная, и основанная на участии модель ошибочно сводят принцип демократической легитимности к набору организационных принципов. При этом первая растворяет нормативный процедурализм в процедурах, используемых в

процессе прихода к власти; вторая же пытается выводить организационные модели из демократического принципа легитимности. См. об этой проблеме в гл. 8. См. также: Habermas, Legitimation Problems, 186—187.

23. Данная дискуссия является в некотором роде реакцией на присутствие в элитарной и плюралистической моделях демократии элементов утилитаризма. И Роулз, и Дворкин критикуют утилитаризм, утверждая, что без принципиальной концепции справедливости или теории прав, утилитарная элитарно-плюралистическая модель демократии не может претендовать на легитимность. Коммунитаристы, конечно, напрочь отрицают эту модель, но основной пафос их отрицания направлен не столько против утилитаризма теоретиков элитарной демократии, сколько против того внимания, которое уделяет правам современный либерализм.

24. См. примеч. 4.

25. Ibid.

26. Новшеством по сравнению с раннелиберальной (или в данном случае элитарно-плюралистической) традицией является то, что собственность уже не выступает здесь как центральное понятие концепции прав; она превратилась в одно из многих прав и может быть «нейтрализована». Конечно же, Роулз и Дворкин являются убежденными сторонниками государства всеобщего благо состояния.

27. Тезис о правах зиждется на следующих допущениях: 1) при вынесении суждений морального характера нет иного авторитета, кроме человеческого разума; 2) в ситуации провозглашения и защиты прав любой из индивидов должен рассматриваться в качестве равноправного участника морального диалога — доводы должны носить нравственный характер; 3) любая традиция, прерогатива или притязание должны быть открыты для критики; 4) отстаиваемые индивидами ценности, включая их права, имеют силу лишь постольку, поскольку в их пользу могут быть приведены доводы перед лицом иных моральных систем. Все ценности суть ценности индивидов. Если нечто имеет ценность для сообщества, следует доказать, что это же является ценностью и для индивидов. См.: Janos Kis, L'Egale dignite. Essaisur lesfondements des droits de l'homme (Paris: Scuil, 1989).

28. Отсюда приоритет права или справедливости по отношению к благу.

29. Иными словами, голословно утверждаемая антропологическая основа тезиса о правах - это представление о неких изолированных, самодостаточных, разобщенных индивидах, стоящих вне общества и в полной мере наделенных инструментальным разумом и автономией. Такие личности обладают независимостью в выборе собственных целей и свободны от социального контекста. Предполагается, что в подобных «необремененных» личностях находятся первоистоки свободы выбора, распространяющейся на собственные цели, образ жизни, планы и т.д. Сандел, Тейлор и Уолцср — все они критикуют данные эпистемологиче ские допущения, которые, как полагают, лежат в основе либерализма, ориентированной на права индивида. Опровержение данного тезиса как ошибочного см. в: Amy Gutman, Communitarian Critics of Liberalism, Philosophy and Public Affairs 14, No. 4 (1985), 308-322.

30. А именно Чарлз Тейлор, Майкл Уолцер и Бенджамин Барбер.

31. С конца 70-х гг. нашего века. Критику государства всеобщего благосостояния с левых позиций см. в: Offe, *Contradictions*, гл. 1 и 6.

32. Рассмотрение различных доводов как за, так и против государства всеобщего благосостояния см. в: Offe, *Contradictions*, 35—206, 252—302. Определение общества всеобщего благосостояния он дает на с. 194.

33. Ibid, 147.

34. T.H. Marshall, Class, Citizenship and Social Development (New York: Doubleday, 1964).

35. Offe, *Contradictions*, 149-154.

36. Инвесторы склонны откладывать капиталовложения либо в ожидании особых налоговых льгот, либо в надежде на устранение косвенных издержек, налагаемых теми или иными нормами регулирования. Как убедительно доказывает Клаус Оффе, независимо от того, имеются ли в наличии или нет те или иные факторы, препятствующие инвестированию, — такие, как присущие капиталистической экономике тенденции к кризису, включая перенакопление, цикличность деловой активности или неконтролируемые технологические изменения (ничто из перечисленного никак не связано с государством всеобщего благосо стояния), — суть дела в том, что частные инвесторы обладают возможностью определяюше влиять на действительность, поэтому их представления создают эту действительность. Все, что воспринимается ими как непосильное бремя, и есть непосильное бремя, которое на деле приведет к уменьшению их склонности к инвестированию. См.: Offe, *Contradictions,* 151.

37. См. в особенности: Crozier et al., eds., *The Crisis of Democracy*.

38. Huntington, The United States в: Crozier et al., eds., *The Crisis of Democracy*, 73.

39. См.; James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State* (New York: St. Martin's Press, 1973); Habermas, Legitimation Crisis, Part II; Offe, *Contradictions*, 35-64.

40. О причинах подобной ситуации см.: Offe, *Contradictions*, 67-76.

41. Claus Offe, *Disorganized Capitalism* (Cambridge: MIT Press, 1985), 84.

42. К их числу относится и семья, существующая в рамках гражданского общества. См. нашу дискуссию о Гегеле в гл. 2.

43. Эти дискуссии, в свою очередь, оказались весьма полезными для развития нашей концепции.

44. См. примеч. 8.

45. Плюралисты, хотя они и не пользуются этим термином, включают добровольные ассоциации, группы по интересам, свободную прессу и основные права в социеталъную сферу, т.е. сферу, отличающуюся от экономики. Наиболее сложной из моделей, существующих в рамках плюралистической теории, является

трехмастная модель Толкотта Парсонса (см. гл. 3).

46. См. Kornhauser, *The Politics of Mass Society*.

47. Это совершенно противоречит духу Алексиса де Токвиля, который часто цитируется плюралистами как один из наиболее значительных их предшественников.

48. Не имеет значения, является ли нуклеарная семья патриархальной, а группы по интересам — сильно бюрократизированными или иерархически организованными.

49. Анализ этих норм см. в гл. 8.

50. В этом смысле мы не согласны с Норберто Боббио, стремящимся сделать демократизацию гражданского общества приложением к структурам элитарной демократии, которые он считает чем-то изначально данным и неизменным. Мы попытаемся показать, что носящая неизбежно оборонительный характер стратегия демократизации исключительно гражданского общества обречена на поражение и что возможны, хотя и в различной степени, взаимодополняющие стратегии демократизации государства, экономики и гражданского общества. Ведь демократизация гражданского общества должна сама по себе открывать путь в политику. Элитарная демократия, напротив, призвана либо подавлять демократизирующие тенденции гражданского общества, либо творчески реагировать на них, а значит, видоизменяться. См.: Norberto Bobbio, *The Future of Democracy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), а также наше рассмотрение взглядов Боббио в гл. 3.

51. Несмотря на различия между сторонниками элитарной теории (Шумпетер) и плюралистами (Даль) (не видящими угрозы разделению труда между гражданами и политиками в оказании влияния на политические партии и представителей конгресса со стороны заинтересованных групп), и те и другие признают важность наличия консенсуса по вопросу об основных процедурах политической системы. См. также: Dahl, *Democracy and Its Critics,* 221.

52. См. гл. 9.

53. Эту проблему мы рассматриваем в гл. 8 в связи с взаимоотношениями между моральной автономией и политическими нормами и в гл. 11 в связи с вопросом о гражданском неповиновении в рамках «почти справедливого, почти демократического» государственного устройства.

54. Ни Гоббс, ни Локк не исходили из идеи нейтралитета, но они, несомненно, основывали собственные теории на методологическом и онтологическом индивидуализме. С другой стороны, теоретики, такие, как Роулз и Акерман, приветствуют принцип нейтралитета, равно как и некую разновидность методологического индивидуализма, но не разделяют индивидуалистической онтологии.

55. См. гл. 8.

56. См. гл. 8. Исключаются здесь лишь те интерпретации потребностей и те жизненные формы, которые несовместимы с метанормами симметричной взаимности, — т.е. жизненные формы, отвергающие равную заботу о других и уважение к другим, заставляющие людей молчать, доминирующие над ними, клевещущие на них и вообще обращающиеся с людьми как с простым средством достижения каких-либо целей.

57. Данный момент подробно рассмотрен нами в гл, 8, но мы не одиноки в утверждении, что тезис о правах можно защищать и не разделяя теории собственнического индивидуализма или представлений о частно-индивидуальном процессе универсализации. В последнее время были предложены два новых способа защиты либеральной теории нейтралитета, сопряженных с диалогическим обоснованием прав и неконсеквенциалистской концепцией нейтралитета. Не принимая изначальных ограничений, налагаемых на диалог этими теориями с целью поддержания концепции, мы считаем интересным то обстоятельство, что обе эти теории исходят из идеи коммуникативного взаимодействия как основополагающей по отношению к теориям политической справедливости или прав. См.: Ackerman, SodalJustice in the Liberal State; Larmore, Patterns of Amoral Complexity.

58. На деле это не либеральная, а крайне либертарианская точка зрения. См.: Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (New York: Basic Books, 1974).

59. Иной взгляд на автономию см. в гл. 8.

60. См.: Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism (New York: Basic Books, 1976). Белл не является консерватором в строгом смысле слова, так как выступает за либеральную демократию и за социализм в сфере экономики. Обзор неоконсервативных позиций в отношении культуры см. в: Peter Steinfels, The Neo-Conservatives (New York: Simon and Schuster, 1979).

61. Аргумент в пользу рссакрализации политики см.: Edward Shils, Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1981). Выражение сожалений по поводу нашей гедонистической культуры, а также выступление в защиту идеи возрождения семейной жизни см. в: Christopher Lasch, The Culture of Narcissism (New York: Norton, 1979) и Haven in a Heartless World (New York: Basic Books, 1977). Критическое рассмотрение модернистской культуры критицизма см. в: Bell, Cultural Contradictions of Capitalism; Alvin Gouldner, The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class (New York: Seabury, 1979).

62. Данная тема разрабатывается в серии книг об «опосредующих структурах», изданных при содействии Американского института предпринимательства (American Enterprise Institute). См.: JohnNeuhaus, Peter Berger, To Empower People - The Role of Mediating Structures in Public Policy (Washington: American Enterprise Institute, 1978), Michael Novak, ed., Democracy and Mediating Structures (Washington: American Enterprise Institute, 1990), Nathan Glazer, The Limits of Social Policy (Cambridge: Harvard University Press, 1988). Превосходный анализ изложенной в этих книгах неоконсервативной позиции см. в: Robert Devigne, Recasting Conservatism (неопубликованная докторская диссертация), Columbia University, 1990.

63. Однако, конечно, не все его черты. Нам решительно непонятно, в каком смысле утверждается, будто социальное обеспечение, медицинское страхование, программы профессионального обучения безработных, пособия по безработице и помощь семьям, например детские учреждения или отпуск по уходу за детьми, ведут не к самостоятельности, а к зависимости, даже если определенные административные требования, предъявляемые к таким программам, как AFDC (Aid to Families with Dependent Children, Помощь семьям с детьми-иждивенцами) (подобные правилу «мужчина в доме»), открыто создают зависимость и являются унизительными. Но все это — эмпирические вопросы. Лежащий в их основе теоретический вопрос касается того, каков символический смысл социальных служб и социальной поддержки — поддержка «неудачников» или благосостояние всех членов сообщества.

64. Эти же соображения можно противопоставить попыткам положить в основу политической стратегии теории постмодернизма. «Постмодернизмом» называют направление, во главе которого стоят такие французские мыслители, как Жак Деррида, Жак Лакан и Жан-Франсуа Лиотар. Превосходный обзор этого направления см. в: Peter Dewes, Logics of Disintegration (London: Verso, 1987). См. также попытку разработать на основе этого общего подхода политическую стратегию: Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics (London: Verso, 1985). Постмодернизм основывается на полностью модернизированном жизненном мире и не имеет ничего общего с традиционализмом. Критические исследования модернистской логики и дуализма лежащей в ее основе философии субъекта являются в высшей степени продуктивными (хотя критически настроенные теоретики проводили аналогичные исследования за много лет до пика популярности постмодернизма). Однако политические приложения подобных идей не слишком обнадеживают — прежде всего потому, что они отдают предпочтение одной стороне дуализма в ущерб другой. Следствием этого является защита различий в противовес равенству, особенности в противовес всеобщности, ответственности в противовес правам, взаимосвязанности в противовес самостоятелности, конкретному мышлению в противовес абстрактной рефлексии. По нашему мнению, это порождает тенденцию выплескивать вместе с водой младенца. Задача же состоит в том, чтобы сформулировать второй ряд принципов таким образом, чтобы не уничтожать и не устанавливать при этом иерархической последовательности для различий, множественностей или особенностей. Например, нам следует мыслить о равенстве, не настаивая, однако, на тождественности, о всеобщности, не уничтожая множественности, об автономии и правах на основе философии коммуникативной интеракции, а не атомистического индивидуализма. Кроме того, культурные принципы современной эпохи сами по себе не являются ответственными за одностороннее их применение или интерпретацию. Все эти принципы открыты для новых интерпретаций. Но принять сторону различия, особенности и ситуационности как таковых означало бы лишиться теоретического инструментария, необходимого для объяснения того, почему мы должны мириться с различием, признавать его, вступать с ним в коммуникативную связь, или же поступать противоположным образом.

65. Развитие этой концепции см. в гл. 9.

I Часть
Теоретический анализ концепции гражданского общества: история и современное состояние

Глава 1.
Современное возрождение концепции гражданского общества

В последнее время то и дело приходится слышать о *воскрешении, восстановлении, возрождении, реконструкции* или *ренессансе* гражданского общества. Данные термины, указывающие на связь ныне возникающей политической парадигмы с основными направлениями начала современной эпохи, обманчивы в одном существенном отношении: ими обозначают не только нечто *относящееся к современной эпохе,* но и нечто принципиально *новое.* Иллюстрацией этой мысли (правда, весьма и весьма предварительной) может послужить простая хронология, отчасти позаимствованная нами у Карла Поланьи. Согласно Поланьи, на протяжении почти всего XIX в. силы, представляющие капиталистическую рыночную саморегулирующуюся экономику, занимали наступательную позицию, заявляя о собственном тождестве с либеральным обществом, находящемся в процессе освобождения от абсолюта стско-патерналистского государства. Поланьи, однако, справедливо подчеркивает, что с конца XIX в. происходит некий поворот, имевший довольно длительное продолжение и в XX в. Теперь уже элиты, олицетворявшие логику и цели современного государства, с успехом претендовали на роль выразителей интересов разнородного спектра социальных групп и тенденций, противостоящих разрушительным тенденциям капиталистической рыночной экономики. Но и Поланьи не мог предвидеть того, что данная этатистская стадия со временем также обнаружит собственные пределы. На протяжении вот уже более полутора десятилетий гражданские инициативы, ассоциации и движения демонстрируют усиливающуюся тенденцию к защите и расширению многообразно понимаемой социетальной сферы, формы и проекты которой явственно отмежевываются от государственности.

Эта установка на «общество в противовес государству» до сих пор несет в себе две существенные неясности. Во-первых, в то время как заметно увеличивающееся число коллективных акторов отказываются в своих программах от комму нитаризма, другие продолжают отстаивать, бросая вызов фундаментальным принципам современности, идеализированную версию Gemeinschaft*, древнего общинного устройства, с его традиционной солидарностью и коллективизмом. Во-вторых, существуют различные неоконсервативные, неолиберальные и либертарианские инициативы (они редко оформляются в движения, хотя за ними и стоят значительные силы), отождествляющие «общество» с рыночной экономикой. Все эти направления представляют собой регрессивные разновидности антигосударственности. Первое отступает в эпоху до современного государства, уничтожая тем самым существенные предпосылки современности как таковой; второе стремится к повторению уже провалившегося эксперимента, связанного с реа-

лизацией классической капиталистической модели полностью саморегулирующейся рыночной экономики. Первое направление не имеет никаких шансов добиться хотя бы временного успеха, несмотря на то что и впредь будет играть определенную роль внутри большинства социальных движений. Второе направление, там, где оно успешно, несет в себе угрозу превращения истории в постоянные колебания между экономическим либерализмом и патерналистской государственностью.

Нам представляется, что в настоящее время уже проявляется ряд важных черт третьего, оформляющегося, проекта, в котором важную роль играет заимствованная в классической политической теории и обновленная категория *гражданского общества.* Речь идет о попытках разработать некую программу, в которой ценности и интересы автономного общества противостоят *как* современному государству, *так* и капиталистической экономике, не впадая при этом в новую разновидность традиционализма. Выходя за рамки антиномий государства и рынка, общественного и личного, Gesellschaft* и Gemeinschaft** и, как мы увидим ниже, реформы и революции, идея защиты *и* демократизации гражданского общества лучше всего характеризует поистине новую, общую для всех тягу к современным формам самоорганизации и самоконституирования.

Проблемы саморефлексии и самосознания внутри самих этих движений и инициатив порой мешают им четко осознать собственное отличие от коммунитаризма или либертарианства. В лучшем случае данное отличие представляется им их внутренней проблемой. Такого рода конфликты лежат в основе многих смысловых неясностей, сопряженных с понятием гражданского общества. Вместе со многими другими участниками подобных конфликтов мы занимаем в данной книге позицию однозначной поддержки *современного* гражданского общества, способного сохранять собственную автономию и формы солидарности в противовес современной *экономике,* равно как и государству.

Такого рода проект порожден самой реальностью социально-политических конфликтов. В данной главе мы намерены развить данную мысль через исследование ряда дискуссий, приведших к возрождению категории гражданского общества (хотя и в несхожих версиях) в целях критической интерпретации политических контекстов Востока и Запада, Севера и Юга. Не ставя перед собой задачу полного изложения всех взглядов по данному поводу в каждом из названных контекстов, мы сознательно выделяем в каждом из них перспективы, сопоставимые с перспективами, присутствующими во всех остальных контекстах. В этих формах интерпретации и самоинтерпретации мы попытаемся нащупать общие тенденции, альтернативные модели, значимые различия, а также концептуальные неясности. Остальная часть книги, мы надеемся, станет определенным вкладом в дальнейшее развитие дискурса гражданского общества и тем самым пойдет на пользу действующим лицам и интерпретаторам, представленным в данной главе.

Польская демократическая оппозиция

Наиболее драматичным образом противостояние гражданского общества и государства проявилось в Восточной Европе, особенно в идеологии польской оппозиции, начиная с 1976 г. до появления на свет «Солидарности» и далее. Характер противостояния хорошо известен: общество *против* государства, нация *против* государства, социальный строй *против*

---

* Общность (*нем.).*

** Общество и общность *(нем.).*

политической системы, *pays reel против pays legal* или *officiel,* общественная жизнь *против* государства, частная жизнь *против* общественного давления и т.д. В основе противостояния всегда лежала идея защиты и/или самоорганизации жизни общества перед лицом тоталитарного или авторитарного государства. Теоретическую разработку подобной концепции осуществил Адам Михник, назвавший свое детище «новым эволюционизмом»[1]. К тому же он установил, при каких исторических условиях возникает возможность появления этого последнего: такие условия создавали поражение идущей снизу потенциально тотальной революции (Венгрия в 1956 г.) и крах процесса реформирования сверху (Чехословакия в 1968 г.)[2]. Из этих поражений Михник вынес два урока. Во-первых, трансформация центрально-восточноевропейской системы советского типа была возможна лишь в пределах, очерченных рамками союзнического договора (поставленного под угрозу в Венгрии в 1956 г.), а также условиями сохранения господства над государственными институтами со стороны коммунистической партии советского типа (отрицанием которого, правда, вылившимся в различные формы, явились и Венгрия 1956-го, и Чехословакия 1968 г.). Во-вторых, для реализации реально возможного не годилась ни стратегия революции снизу, ни стратегия реформы сверху.

В этом контексте попытка взглянуть на ситуацию с точки зрения гражданского общества имеет целью двойную переориентацию. Во-первых, такое противопоставление общества и государства обозначает не только позиции враждующих сторон, но и сдвиг в определении объекта демократизации — теперь это уже не социальная система в целом, а общество, находящееся за пределами собственно государственных институтов. Таким образом, данная концепция, определенно подразумевающая отрицание государственно-административных форм проникновения в различные сферы общественной жизни, вместе с тем изначально заключает в себе также и идею самоограничения: ведущая роль партии в государственной сфере (пусть даже последняя при этом сужается) не подлежит сомнению.

Во-вторых, данная концепция также содержит в себе указание на то, что агентом или субъектом трансформации должно являться независимое или, скорее, самоорганизующееся общество, имеющее своей целью не социальную революцию, а структурную реформу, осуществляемую в результате организованного давления снизу. Два названные аспекта сводятся воедино в термине «самоограничивающаяся революция», пущенным в оборот Яцеком Куронем в период деятельности «Солидарности». В ту пору новая концепция обрела поистине самостоятельное существование, продемонстрировав свою необычайную способность обеспечить самопонимание новым типам участников социального действия. Вместе с тем следует отметить, что «новый эволюционизм» или «самоограничительная революция» явила собой как стратегический, так и нормативной разрыв с революционной традицией, чья логика была оценена как недемократическая и не совместимая с самоорганизацией общества[3]. Все масштабные революции — от французской до русской и китайской - не только осуществляли демобилизацию тех социальных сил, которые их изначально питали, но и устанавливали условия диктатуры, нацеленные на то, чтобы впредь душить подобные силы в зародыше. Цель проекта «самоограничительной революции», конечно же, была прямо противоположной; речь шла о создании снизу высоко разветвленного, организованного, автономного и способного к самомобилизации гражданского общества.

Оставляя на время в стороне общую теоретическую связность данной концепции, отметим некоторые серьезные неясности, проявившиеся в процессе ее выработки в среде польской демократической оппозиции[4]. Тождественны ли термины «общество» и «гражданское общество»?

В конце концов, оба они обозначают все множество форм существования независимых групп (ассоциации, институты, коллективы, лоббистские группы), а также форм независимого общественного мнения и коммуникации. Говоря иначе, как может

гражданское общество одновременно являться и действующей силой социальной трансформации и ее результатом? Конечно, можно попытаться разрешить это затруднение посредством введения различия между обществом и гражданским обществом. В этом случае последнее явится частным случаем первого — обществом, институционализированным при помощи правовых механизмов или прав, примером чему может служить Гданьское и последующие соглашения августа-сентября 1980 г.[5]. Но все это не устраняет неясности, поскольку в контексте авторитарного социалистического государства (т.е. в отсутствие независимых судов, в отсутствие ясного и недвусмысленного свода законов, в отсутствие организаций профессиональных юристов) «права» с легкостью отменяются — и не только в принципе, но и в политической практике, немыслимой без постоянной демонстрации отменяемости прав. Кроме того, институциональная преемственность, очевидно, достижима и без прав, посредством просвещения общественности и самоорганизации — свидетельство тому живучесть развивавшихся в течение двенадцати лет, начиная с 1976г., автономных форм культуры[6].

Другой ряд концептуальных трудностей связан с интерпретацией понятия общества, социальной самоорганизации в предполагаемом тоталитарном контексте. Согласно одной точке зрения (Михник), здесь следует выделить такое явление, как исчезновение социальной солидарности, приводящее к атомизации, единственное исключение из которого представляют особые институциональные образования (церковь) или отдельные исторические периоды (1956, 1970—1971 гг. и период после 1976 г.). В рамках другой, более соответствующей теории нового эволюционизма точки зрения подчеркивалась неспособность тоталитаризма, каковыми бы ни были его намерения, достичь настоящей атомизации общества и полностью дезорганизовать семьи, группы «лицом к лицу» и культурные структуры[7]. Однако данная позиция требует разработки некой парадигмы, способной заменить тоталитаризм в качестве теоретической основы «нового эволюционизма» — но этого так и не было сделано.

В принципе более серьезным является отсутствие ясности в вопросе о том, какой тип гражданского общества надлежит создать или воссоздать. Путаница в понятиях происходит главным образом от всеобщего нежелания занять открыто критическую позицию в отношении либеральной модели гражданского общества, несмотря на участие в солида-ристском рабочем движении, во многих отношениях не совместимым с этой моделью. В 80-х гг. все больше людей (в их числе издатели *Республики* Крол и Спивак) стало склоняться к той разновидности либеральной модели, в основе которой лежал экономический индивидуализм и возведение свободы собственности и предпринимательства в ранг основных прав. Даже в рядах тех, кто был близок к «Солидарности» в ее прославленный начальный период (1980—1981), существовали разногласия в толковании различных концепций гражданского общества. С одной стороны, культурные модели (Войцицкий) противопоставлялись политическим концепциям (Комитет Защиты Рабочих или КОР), с другой стороны, шли жаркие споры вокруг того, какой уровень демократизма необходим общественным движениям и институтам. Если плюралистический характер будущего гражданского общества в целом ни у кого не оставлял сомнений[8], то необходимость единой, всеохватывающей организации, отвечающей интересам этого плюрализма, признавалась как временная[9]. Но после того, как такая организация возникнет и устоит перед лицом «тоталитарной» власти, легко ли будет отделаться от этой тенденции к унитаризму и всеобъемлемости?

Еще труднее оказалось сформулировать дуалистическую схему гражданское общество-государство, особенно в практической политике. Должно ли было гражданское общество в лице «Солидарности» демонстрировать полную аполитичность, незаинтересованность в обладании «властью», или же оно должно было перерасти в самоуправляемую республику, делающую государство в прежнем смысле слова более или менее ненужным? Порой

отдельные аспекты обоих концепций можно найти в работах одного и того же автора[10]. Не явится: ли самокоординируемая система общества отрицанием идеи самоограничения в случае, если однопартийному государству будет отведена роль представителя советской власти, ведающей военными делами, полицией и внешней политикой и превращенной отчасти в профессиональную бюрократию?[11] Если же данная дуалистическая концепция нуждается в институциональных механизмах достижения компромисса между социетальными организациями и однопартийными государственными институтами, какой тогда смысл может иметь идея создания некой гибридной системы, основанной на обществе нового типа, стоящем бок о бок с нереформированным однопартийным государством? Если же следует надеяться на реформу государственных институтов, особенно самой партии, и даже содействовать этой реформе; если же можно смотреть на партийных прагматиков хоть и не как на союзников, но как на партнеров, то как сохранить столь усердно пропагандируемую независимость и самостоятельность движения?[12] Какой смысл был бы в этом, если по многим вопросам партийные прагматики и отдельные сектора движения оказываются ближе друг к другу, чем потенциально расходящиеся элементы антигосударственной оппозиции? В ответ на это достаточно заметить, что только организованное общество, сознающее собственную идентичность, способно на компромисс, ибо только такое единство вело к появлению потенциальных партнеров в партии. Серьезные проблемы с идентичностью, возникшие у правящей партии, вряд ли могли быть разрешены перед лицом организованного общества, успешно восстанавливающего собственную легитимность. Не обретя новой идентичности, партийные прагматики утратили всякую свободу действий. А без легитимности единственной свободой действия, остающейся у партийного руководства, была свобода применения неприкрытой власти верховного владыки[13].

Многие из отмеченных трудностей были связаны с неспособностью перестроить гражданское общество или, по крайней мере воссоздать некую стабильную его разновидность. Между тем сама эта неспособность породила новую конфигурацию социальных отношений, которую также можно было переосмыслить в терминах новой модели противостояния государства и общества. Таким образом, в условиях провала «нормализации» основной формой, на которую ориентировались теоретики-активисты типа Михника, оставалась изначальная концепция «нового эволюционизма». Несомненно, тот факт, что при военном положении теперь уже государство начинало (с неохотой) практиковать самоограничение, придал новую силу идее о том, что возможно так или иначе защищать независимость общества. Согласно Михнику, «независимое гражданское общество» не было уничтожено. «Данная ситуация напоминает не коммунистическую систему после победоносного завершения ею усмирения, а демократию после военного переворота»[14].

Несмотря на возвращение к метафорам военного времени, таким, как «драматическая схватка между тоталитарной властью и обществом, ищущим путей достижения автономии» и «непрекращающаяся война между организованным гражданским обществом и аппаратом власти»[15], новизна ситуации состояла в появлении признаков самостоятельной культурной модели независимого общества. Основными видами независимой деятельности были издательская деятельность, лекции, диспуты и преподавательская деятельность. В течение нескольких лет, кажется, существовала надежда на выработку морального базиса демократических структур и демократической практики, т.е. демократической политической культуры. Государство-армия, будучи совершенно не в силах как-либо противостоять этим тенденциям, вместе с тем с успехом нейтрализовало своего главного политического оппонента — подпольную «Солидарность». Последняя, однако, продолжала существовать и играть определенную роль, будучи связана с функционированием независимой культуры.

Тем не менее в данном контексте демократической оппозиции, действующей в рамках парадигмы гражданского общества, пришлось столкнуться с вопросом о том, как и когда существование и даже драматическое разрастание независимой культуры, идеологически становящейся все более плюралистичной, сможет послужить основанием для возрождения легальных политических организаций, способных выдвигать действенные требования. Неспособность правящего режима обуздать экономический кризис — такого же, каким он воспользовался в 1980—1981 гг. для слома сопротивления населения — открывала новые возможности для оппозиции. Стратегия восстановления легитимности режима посредством относительно свободного референдума, позволяющего получить свободу действий и навязать стране программу жесткой экономии, потерпела крах в 1987 г. при наличии лишь частично организовавшейся оппозиции. В этой ситуации, усугубляющейся забастовочными движениями, имевшими место весной и летом 1988 г., стало ясно, что для проведения серьезной политики режиму необходимы партнеры и что только воссозданная «Солидарность» обладает достаточным числом сторонников, чтобы стать таким заслуживающим доверия партнером.

С точки зрения руководства «Солидарности», в обстановке экономического кризиса, перед лицом перспектив одновременного ослабления (в процессе непрерывной поляризации) и режима, и оппозиции было бы несомненно контрпродуктивным не способствовать осуществляемым сверху реформам и не пытаться воспользоваться этими реформами в той мере, в какой те обеспечивали реальные выигрыши в плане институционализации истинно гражданского общества[16]. После «снятия» в результате переговоров второй забастовочной волны, проблема свелась к следующему; способен ли режим на достаточно серьезные уступки, эквивалентные уступкам другой стороны, позволившим легитимировать меры жесткой экономии, необходимые для успеха экономической реформы? В то время как такие уступки должны были, пусть даже в минимальной степени, но легализовать элементы гражданского общества, было совершенно неясно, можно ли будет найти такую разновидность последних, которая была бы достаточно демократичной для населения и вместе с тем приемлемой для режима. Кроме того, оставалось неясным, можно ли будет сохранить минимальное единство общества, охватывающего различные интересы и все более дифференцирующиеся идеологии, даже в чрезвычайной ситуации, когда уже не будет иных альтернатив, кроме одной: радикальное изменение, либо социальный упадок. Но можно ли было концептуализировать радикальное изменение, оставаясь в рамках противостояния гражданского общества и государства?

Идеология «вторых левых» во Франции

Проблема демократизации формулируется в терминах восстановления гражданского общества не только применительно к авторитарным режимам. Категория гражданского общества возродилась во Франции в середине 70-х гг., именно она стала главной отправной точкой в демократических проектах значительных групп интеллектуалов и разнообразных коллективных сил[17]. Конечно, именно в их среде критика тоталитаризма и симпатии к Восточной Европе возымели наибольшее интеллектуальное значение[18]. Здесь также тоталитаризм был определен как поглощение партией/государством независимой социальной жизни «гражданского общества», следствием чего является подмена всех социальных связей огосударствленными отношениями. Ясно, что данный французский «дискурс» по поводу гражданского общества проистекал из сочувственного отношения к развитию событий в Восточной Европе. Но могла ли разработанная таким путем категория быть применимой и к западному капиталистическому обществу с многопартийным

парламентским государством?

Во Франции в обоснование такого теоретического развития приводилось три довода. Во-первых, и здесь аналогия с Восточной Европой проявилась в наибольшей мере, политическую культуру левых во Франции — а к их числу принадлежала не только коммунистическая партия — можно считать глубоко связанной с феноменом тоталитаризма, т.е. ориентированной на государство политической культурой, истоки которой заключались в революционных идеях, навеянных фантазиями о бесклассовом и бесконфликтном обществе[19]. Как это ни парадоксально, но левые, самим своим существованием олицетворяющие социетальное разнообразие, конфликт и оппозицию, именно это и отрицают, надеясь использовать государство в качестве инструмента прогресса, в качестве созидателя хорошего, не пораженного конфликтами общества.

Во-вторых, во французской политической жизни реальная роль централизованного современного государства традиционно более значительна, чем в большинстве других западных демократий. С довольно большой натяжкой можно все же сказать, что «тоталитарная» тенденция государства подавляет здесь многие стороны независимого «гражданского общества»[20]. И, наконец, в-третьих, вслед за идеями Герберта Марку-зе или их более утонченным французским вариантом в работах Корнели-уса Касториадиса, написанных в 50-х и в начале 60-х гг., можно было (опять-таки с заметным преувеличением) говорить о том, что «капитализм стал более "тоталитарным", погружая все сферы социальной деятельности в единый поток экономической деятельности»[21].

Два последних тезиса относительно государства и капитализма сливаются в третьем тезисе, согласно которому любая автономная социальная солидарность рушится под влиянием административного проникновения в общество, осуществляемого (капиталистическим) государством всеобщего благоденствия. Конечно, данное направление мысли не позволяет включить Францию в теоретическую парадигму, почерпнутую из анализа положения на Востоке Европы. П. Розанваллон и П. Вивре предупреждают нас, что даже три этих тезиса в совокупности ничего не добавляют к предложенному Маркузе пониманию капиталистических демократий как тоталитарных. Но данное ограничение оборачивается преимуществом: если на Востоке, в целиком тоталитарных обществах, никакая внутренняя оппозиция просто немыслима, то во французском обществе тоталитарным течениям противостоят противоположные тенденции, связанные с восстановлением *гражданского* и *политического* общества.

Примечательно, что в контексте французской дискуссии было сохранено трехчастное токвилевское деление на гражданское общество, политическое общество и государство. *Гражданское* общество определяется в терминах межклассовых общественных ассоциаций, таких, как группы соседей, самодеятельные службы взаимопомощи, местные обслуживающие структуры[22]. В более динамичном варианте гражданское общество изображается в виде некоего пространства для социального экспериментирования, цель которого — развитие новых форм жизни, новых типов солидарности, новых социальных связей в процессе труда и кооперации[23]. В отличие от него *политическое* общество рассматривается как такое пространство, в рамках которого определяется автономия групп, выявляются межгрупповые конфликты, имеют место дискуссии и дебаты, связанные с осуществлением коллективного выбора[24]. Таким образом, понятие политического общества имеет своей главной составляющей публичную сферу, но так как особое внимание уделяется этим понятием конфликту (а также переговорам и компромиссам), оно все же не вполне сводится к ней.

Также несводимы друг к другу гражданское и политическое общество. Исключение понятия политического общества, либо отношение к нему как к гражданскому обществу равносильно жесткому противопоставлению гражданского общества государству. Последняя альтернатива разнообразно (и несколько путанно) описывается Вивре и

Розенвалло-ном в качестве выбора одной из альтернатив этатизму либерализма, аполитичного и утопического анархизма или корпоративизма[25]. Тем не менее без политического опосредования невозможно неопределенно долгое время сохранять целостность гражданского общества перед лицом государства; данная модель содержит в себе предпосылку возврата к этатизму. Но защита и развитие *только* политического общества, стремление непосредственно политизировать все гражданские структуры ведет к чрезмерно политизированному демократическому или *auto-gestionaire* (построенному на принципе самоуправления) утопизму той разновидности, историческими представителями которой были концепции политического анархизма и основанного на советской власти коммунизма. Между тем сомнительна сама возможность сохранения форм самоорганизации и политического общества без защиты и развития независимых, но аполитичных форм солидарности, взаимодействия и групповой жизни.

Жесткое концептуальное различение между гражданским и политическим обществом трудно сохранить в той специфической форме, в какой оно существует в контексте французской дискуссии. Ведь и там и там имеют место солидарность и конфликт, равно как и структуры публичной коммуникации. Вместе с тем чисто политически данное различение имеет приемлемый смысл, поскольку предполагает переориентацию демократической политики с государства на *общество,* не вызывая при этом чрезмерной политизации последнего. Таким образом, удается избежать буквального перевода революционной традиции на язык демократической теории: Вивре и Розенваллон пытаются думать как о демократизации, так и о самоограничении демократии. Иными словами, в рамках модели, сохраняющей «демократические» характеристики публичности и политического влияния непрофессиональных действующих лиц, т.е. граждан, присутствуют и существенные признаки либеральной модели гражданского общества как сферы частных, добровольных ассоциаций, возможность которых обеспечивается путем закрепления прав[26].

Дело, однако, не только в том, чтобы рекомендовать переход (типичный для социал-демократии) от революции к демократическому реформизму. Оба полюса старой дилеммы «революция или реформа» ориентировались посредством структуры требований, выдвигаемых в адрес государства[27], и общества, понимаемого в терминах классового противостояния. Переориентация на гражданское и политическое общества переносит центр тяжести демократизации с государства на общество, понимаемое как группы, ассоциации и прежде всего публичное пространство. Как утверждает Клод Лефор, действующими субъектами, на которые опирается эта стратегия, являются не классы, а сложившиеся в рамках гражданского общества социальные движения[28]. В понимании Вивре и Розенваллона, эти последние обретают политический статус через совершающиеся в политическом обществе опосредования — реконструкцию *политических партий* (с заменой утративших свой идеологический характер партий, ориентирующихся на всех без различия) и возрождение *публичных форумов* по проведению обсуждений и дебатов (что означает конец гегемонии устоявшихся средств массовой информации и политической коммуникации, сводящейся к измерению непубличных мнений посредством, например, опросов).

Концепция Вивре и Розенваллона призвана была обеспечить самосознание одного из отрядов французских левых — так называемых «вторых левых», ориентированных на состоявшую в 70-х гг. в рядах социалистической партии группу Рокара и на профсоюзное объединение ФДКТ. По мере развития первоначальной концепции роль реконструирования гражданского общества в плане политической истории того периода, перелом в которой был ознаменован приходом к власти социалистической партии, стала обретать все более главенствующее место. Теперь целостность гражданского общества приходилось отстаивать даже перед лицом контролируемых социалистами государства и политического общества. Однако поскольку политическое общество понималось в терминах посредничества между гражданским обществом и государством, его реорга-

низация предполагала перестройку и более фундаментальных социальных связей. Одно из сильных течений, существовавших тогда в победившем французском социализме, явно представляло угрозу именно для этого пласта, так как было связано с кейнсианской разновидностью этатизма. Как энергично доказывал Пьер Розенваллон, государство всеобщего благоденствия дезорганизует прежде всего все социальные структуры, ассоциации и товарищества, подменяя их государственно-административными отношениями. В странах, где государство всеобщего благоденствия достигло наивысших стадий развития, оно показало себя не только как возрастающее неэффективная и неумелая стратегия руководства обществом; что еще важнее, его первоначальные успехи обернулись настоящим кризисом солидарности, ибо подменяли системно организованными функциями всевозможные виды взаимоподдержки, самопомощи и горизонтальной кооперации. Таким образом, перевоплощение человеческих отношений в социальный этатизм вполне соответствует тому, что происходит в результате функционирования капиталистической рыночной экономики; поэтому программа, ориентированная на гражданское общество, должна являть собой не только нечто третье по сравнению с социальным этатизмом и неолиберализмом, но и быть путем, качественно отличным от этих двух, которые при всей их взаимной противоположности, представляются сходными по их воздействию на отношения солидарности.

Что, однако, крайне туманно обозначено в данном анализе, так это природа альтернативы, базирующейся на гражданском обществе; описание ее практически не выходит за рамки требования: «больше гражданского общества», означающего создание новых структур, новых форм опосредования и новых типов ассоциаций, понимаемых как источники местной солидарности и солидарности на межличностном уровне. Очевидно, данная общая посылка совместима с самыми разными формами гражданского общества. Розенваллон отмечает, что в 60-х — 70-х гг. коммунитаризм потерпел поражение, и стремится избежать корпоративист-ской версии возвращения к обществу[29]. Однако он скептически относится к самой возможности выработки теоретического решения проблемы примирения индивидуальной автономии и новых спонтанных форм солидарности, т.е. к некой модели, выходящей за рамки этатизма, неолиберализма, корпоративизма и коммунитаризма. В общем он убедительно утверждает, что отношения между (нерегрессивным) сокращением требований, выдвигаемых в адрес государства всеобщего благоденствия, и созданием новых форм социабельности носят взаимодополнительный характер. Между тем приведенный им перечень последних является ограниченным. Он отмечает наличие новых форм частных коллективных служб и подпольных форм нерыночных, не ориентированных на государство структур экономической жизни[30] и подчеркивает значение этих форм, но считает их лишь первыми и наиболее примитивными разновидностями того, что реально необходимо. Энергично утверждается потребность в подобных новых формах порождаемых обществом легальных структур, которые не являлись бы ни этатистскими, ни индивидуалистическими, но об их правовом статусе и об их взаимоотношениях с существующим частным и публичным (государственным) правом мало что сообщается. Туманно постулируются проекты формирования новых социальных норм, новых культурных идентичностей и новой публичной сферы, но ничего не говорится о том, какое отношение к любому из них имеют новые социальные акторы (движения). Кроме того, имеется существенная неясность в вопросе о роли солидарных и конфликтных отношений в создании новой формы социабельности.

Более убедительно выглядит представленный анализ в трактовке проблемы компромисса. Розенваллон постулирует необходимость компромисса 1) с капиталистическими предпринимателями (содействие рациональности и мобильности в использовании капитала ради осуществления самоуправления и организации свободного времени), 2) с бюрократическим государством (снижение уровня требований к государству ради признания

им форм автономных коллективных служб) и 3) внутри самого общества — создание новых демократичных форм ведения публичных дебатов, переговоров и объединения интересов. Однако остается непонятным, каким образом оба упомянутых посткейнскианских, постсоциал-демократических проекта — проекта периода «после всеобщего благоденствия» (управление посредством самоуправления и внутрисоциального регулирования) — смогли бы возыметь существенное воздействие, способное произвести на свет некую силу, на которую опирались бы названные виды компромисса. Соотношение этих двух проектов, предположительно представляющих политическое (самоуправление) и гражданское (внутрисоциальное регулирование) общество, в высшей степени неясно.

Политическое общество вводится в данный контекст не столько в качестве политического переосмысления гражданского общества, сколько в качестве полностью конкурирующей с ним модели. Но тяготеющее то к публичной дискуссии, то к самоуправлению политическое общество демонстрирует всю свою проблематичность, ибо последнее понимание несет в себе угрозу ассимиляции политического общества сферой труда или, в лучшем случае, индустриальной демократией. Соответственно идея внутрисоциального регулирования, колеблющаяся между индивидуалистической и «солидаристской» концепциями гражданского общества, содержит риск частичной утраты достигнутого, а именно, критического понимания этатистской логики индивидуализма. Хотя законное место понятия защиты индивидуальных прав содержится в нормативной концепции современного гражданского общества, но (подобно тому, как индустриальная демократия может быть переосмыслена по аналогии с демократическим политическим обществом)[31], в контексте критики огосударствления и «экономизации» общества необходимо, по признанию Розенваллона, подчеркнуть такие моменты, как солидарность и публичность. К сожалению, именно критический потенциал двух данных понятий остался недооцененным в рамках той традиции французских аналитиков, которую мы ассоциируем с термином «вторые левые», Вполне возможно, что непредвиденное возникновение в данной среде форм неолиберализма объяснимо, помимо всего прочего, теоретическими слабостями изначальной концепции, т.е. трудностью формулирования адекватных концепций гражданского и политического общества и характера их взаимоотношений.

Теория западногерманских «зеленых»

При интерпретации политики западных демократий в терминах категории гражданского общества непосредственная интеллектуальная связь с «антитоталитарными» или антиавторитарными сражениями за демократию не так уж необходима. Неплохой пример тому — Западная Германия, где, в отличие от Франции, диссиденты Восточной Европы имеют лишь слабое и неопределенное влияние. Здесь не возникало и необходимости различения радикальной политики и политики авторитарной массовой партии ленинистского типа. Правда, даже в Западной Германии можно было говорить о наличии определенного влияния французских «вторых левых» (особенно через сочинения Горца) и о этатистско-авторитарной и даже репрессивной политической культуре Германской социал-демократической партии[32]. Тем не менее на наш взгляд, воскрешение интереса к гражданскому обществу в Германии, как и происшедшее ранее обращение к гражданскому обществу во Франции, связано с двумя взаимосвязанными, затронувшими все западные демократии, включая Соединенные Штаты, событиями: речь идет о кризисе государства всеобщего благоденствия и о возникновении неоконсервативной критики «социального этатизма».

Под государством всеобщего благоденствия понимали часто не только механизм политизации экономики, но и размывание четких границ между государством и

обществом. Однако кризис государства всеобщего благоденствия порождает сомнения в том, все так же ли эффективно и легитимно государственное вмешательство в капиталистическую экономику и в различные сферы гражданского общества: семью, образование, институты культуры и пр. Как указывал целый ряд леворадикальных авторов в 70-х гг.[33], государственное вмешательство в капиталистическую экономику в конечном счете порождает неразрешимые фискальные и административные проблемы; в то же время политическое вмешательство *со стороны капиталистической экономики* (особенно в ситуации снижения ее эффективности) не так просто легитимировать в контексте демократических норм. Данные предсказания оправдались самым решительным образом; фактически, их взяли на вооружение консервативные оппоненты государства всеобщего благоденствия, изобличавшие его в падении продуктивности, выжимании прибылей, разрушении традиций и авторитетов и неуправляемости[34]. Однако первоначальная политическая альтернатива, предложенная некоторыми из названных радикальных авторов, — демократический этатизм, строящийся на политизации экономики и общества и одновременно порывающий с частнокапиталистическим накоплением, — была отброшена как раз в то время когда подтвердился диагноз относительно конца процесса роста, гарантируемого государством всеобщего благосостояния. По крайней мере в Германии причиной подобных поразительных перемен в самосознании одного из ключевых авторов, Клауса Оффе, было появление двух самостоятельных программ, противопоставлявших общество государству: вызов государству всеобщего благоденствия был брошен одновременно неоконсерваторами и новыми социальными движениями. Объединяющим моментом этих двух течений явился ряд аспектов экономического анализа проблем государства всеобщего благоденствия. И что еще важнее, оба эти выступления готовы были выйти за пределы критического анализа, сосредоточенного на неэффективности и дисфункциях государства всеобщего благоденствия, и предложить законченную, нормативно обоснованную критику негативных последствий его функционирования — даже применительно к наиболее успешным периодам его существования.

Оставляя в стороне содержащийся в данных двух про!раммах экономический анализ[35], можно сказать, что эти программы явились прямой противоположностью друг другу в том, что касается модели противостояния гражданского общества и государства. Неоконсервативный анализ делает упор на подрыве властного авторитета в результате политической манипуляции неполитическими сферами общества. Соответственно авторитет может быть воссоздан только при условии восстановления *неоспоримых* экономических, нравственных и познавательных критериев. Согласно этой программе, гражданское общество должно быть возрождено, но возрождение его понимается здесь как защита не только от государства, но и, что еще важнее, от политики. Таким образом, неоконсерваторы имеют в виду модель деполитизированного гражданского общества[36]. В данной неоконсервативной интерпретации особое место занимает отождествление свободы гражданского общества со свободой рынка. Все, что остается за пределами рынка, подлежит реинтеграции посредством консервативной, возвращенной в лоно традиции культурной модели, а также через жизненный мир, сам по себе способствующий интеграции рыночного общества. Однако очевидно и то, что данная модель стремится усилить государство, особенно его авторитарную разновидность[37]. В рамках неоконсервативной модели следует переосмыслить границы, отделяющие государство от общества, дабы получить меньшее по размерам, но более сильное государство, предназначенное для не столь всеохватывающих, но зато гораздо более эффективных и авторитарных форм деятельности. Неоконсерваторам, несмотря на то что они явно стремились именно к такому результату, удалось, вместе с тем, канализировать и сплотить изрядную долю антиавторитарных политических устремлений,

сформированных многообразными последствиями, которые имело вторжение государства всеобщего благоденствия в различные сферы жизни.

Начало альтернативной программе реставрации гражданского общества должно положить, согласно Клаусу Оффе, признание того, что «социальный этатизм» или «этатизм ради всеобщего благоденствия» действительно возымел катастрофические последствия для целых слоев общества, для образов жизни, для форм участия, солидарности и автономии. В данном пункте его анализ вторит критике этатизма «вторыми левыми» во Франции. Программа новых социальных движений за реконструкцию гражданского общества, называемая Оффе «неэтатистским социализмом»[38], не содержит никаких уступок ни экономическому «уходу в частную жизнь» («приватизму»), ни этатистскому авторитаризму. Эта программа стремится политизировать институты гражданского общества таким образом, чтобы избежать при этом сковывающего воздействия представительно-бюрократических политических институтов; тем самым она *восстанавливает* гражданское общество, и последнее уже не зависит от постоянно усиливающихся регулирования, контроля и вмешательств извне. Для того чтобы освободиться от государства, само гражданское общество (охватываемые им институты труда, производства, распределения, семейных отношений, отношений с природой, да и сами характеризующие его критерии рациональности и прогресса) должно быть политизировано с помощью процедур, принадлежащих к некой промежуточной сфере — промежуточной между, с одной стороны, «частными» занятиями и интересами и институциональными, санкционированными государством видами политической деятельности, с другой»[39].

В рамках данной концепции необходимо выделить две не вполне согласующиеся между собой черты. Она отталкивается от защиты современных ценностей — правда, это ценности «постматериальные», полученные в наследство от «новых левых» 60-х гг. и противопоставляющие потреблению, эффективности и росту участие в общественной жизни, автономию и солидарность. Таким образом, здесь модель гражданского общества является, по сути, социальной, оформленной в терминах культуры, в отличие от модели экономической или политической. Однако, с другой стороны, это и модель гражданского общества, унаследованная от антиавторитарной ипостаси марксистской традиции, предполагающей демократизацию главным образом в сфере труда. Это также и модель французских авторов, склонных называть ее моделью *политического* общества; но Оффе, в отличие от них, защищая эту модель, различает *политическое* и *гражданское* общество с точки зрения принадлежности их к альтернативным и противостоящим друг другу сценариям — сценарию левых и сценарию неоконсерваторов. *Гражданское* общество, как его понимают Розенваллон и Вивре, отождествляется здесь с обществом частным, и, значит, все, что не входит в сферу частного, должно быть политизировано. Кроме того, новое «политическое» общество являет собой, в понимании Оффе, некую модель демократии, альтернативную институтам либеральной демократии, притом остается неясным, должны ли мы рассматривать их как противоположности или как потенциально дополняющие друг друга элементы.

Представленная Оффе программа восстановления гражданского общества в большей степени, нежели работы «вторых левых» во Франции, сохраняет связь с классической марксистской концепцией, относящей политическую экономию к сфере гражданского общества. Модель политизированного гражданского общества возвращает нас к стремлению раннего Маркса переосмыслить политическую демократию и повседневность. И, что еще важнее, Оффе действует в рамках Марксовой критики либеральной демократии. В его понимании, либеральная демократия представляет собой посредника между государством и гражданским обществом, находящимся в наше время на грани краха. Между

тем здесь гражданское общество выступает как общество капиталистическое, буржуазное, а либеральная демократия (частная разновидность «политического общества») рассматривается также как принцип, опосредующий два такие предположительно несовместимые понятия, как капитализм и демократия[40]. Вслед за Макферсоном Оффе указывает на многопартийную систему как на специфический механизм, играющий роль посредника между государством и гражданским обществом, примиряющего в процессе этого опосредования демократию и капитализм. Между тем вместе с кризисом государства всеобщего благоденствия начался кризис и главного современного института многопартийной системы — партии с неопределенными ориентациями: в отличие от предшественников она никогда не могла играть роль генератора коллективных идентичностей в обществе, играющем по правилам игры с нулевой суммой; когда таковое образуется, она будет неуклонно утрачивать способность удовлетворять интересы разнообразных избирательских когорт.

Конфликт между демократической легитимностью и недемократическим экономическим строем может быть разрешен одним из двух «вне-институциональных» путей[41] — антидемократичным (представляющим интересы правящих элит) и радикально демократическим (представляющим интересы рядовых граждан). Первый тип, предусматривающий выявление и разрешение конфликта, минуя либерально-демократические каналы, представлен неокорпоративизмом. В ситуации, когда частные организации начинают выполнять общественные функции, Оффе описывает неокорпоративизм как более высокую степень слияния государства и общества, общественного и частного, чем само государственное вмешательство[42]. Эта мысль служит подтверждением точки зрения Вивре и Розенваллона, согласно которой, неокорпоративизм означает исчезновение политического общества как такового, т.е. всех опосредовании, стабилизирующих дифференциацию между гражданским обществом и государством.

Радикально-демократическое «вне институциональное» решение проблемы несостоятельности либеральной демократии предусматривает противоположные последствия: не слияние, а еще большую дифференциацию. Придание новых сил политическому обществу или политической разновидности гражданского общества, способное реализоваться в форме гражданских инициатив и социальных движений, представляет собой обновленную модель дифференциации государства и общества. Эту альтернативу Оффе описывает по-разному и несколько непоследовательно — как реакцию либо на несостоятельность многопартийной системы, либо на успехи (правда, с тенденцией исключать посторонних) неокорпоративизма. Однако в обоих случаях можно говорить о восстановлении гражданского (или политического) общества *вне* установленных институциональных рамок, несущих в себе угрозу исчезновения всех независимых форм социальной жизни.

Из этого анализа неясно, на какой основе следует восстанавливать (политическое) гражданское общество, если слияние *государства* и *общества* уже состоялось[43]. Поскольку же не предполагается никакого революционного взрыва, следует так или иначе обнаружить основания для новых независимых структур в лоне старого общества — на уровне норм и/или неогосударствленных форм ассоциаций[44]. Предложенная Оффе модель восстановления гражданского общества более подчеркнуто отдает здесь ведущую роль социальным движениям, чем две описанные выше формы анализа. Социальным движениям приписывается главная роль во всех типах анализа, но только в модели Оффе осуществляется перенос центра тяжести на социальные движения с двух других альтернатив — неполитических ассоциаций, институтов и форм жизни, с одной стороны, и либерально-демократической, парламентской политики, с другой. Хотя речь здесь идет не столько, может быть, об упущениях, сколько об акцентах, отношение политической разновидности

гражданского общества к его неполитическому субстрату, представленному ассоциациями, почти не исследовано (а без этого невозможно ставить вопрос о происхождении движений); в то же время соотношение двух названных парадигм политики хотя и исследовано, но исследовано не до окончательных выводов.

Вместе с реалистически мыслящей фракцией «зеленых» Оффе, конечно, подразумевает, что в практической политике формы организации, опирающиеся на партии и на движения, носят взаимодополняющий характер, так же как парламентские и массовые формы политики и политика в массе рядовых избирателей. Однако предыдущая критика им либеральной демократии колебалась между концепцией, утверждающей прямую противоположность либерализма и демократии, и концепцией, трактующей либеральную демократию как несовершенный демократический мостик, связующий волю граждан с государством. Обе версии все же оставляют возможность осуществления тайной надежды классической марксистской теории на политическое общество, являющееся воплощением всех экономических и политических сил в единой институциональной системе[45]. Подобная утопия, ставящая себя выше дуализма государства и гражданского общества, не нуждается в посредниках между тем и этим — и менее всего в посредниках либерально-демократического плана. Под влиянием нового самоограничения современных социальных движений, стремящихся ограничить, но не уничтожить существующую разновидность современного государства, Оффе, кажется, оставил эту утопическую позицию. Критика им принципа правления большинства[46] позволяет ему поставить на обсуждение отношения между «внеинституциональньш» политическим импульсом новых социальных движений и потребностью в конституционных переменах в рамках структуры либеральной демократии. Поскольку же данная критика в действительности направлена против централизованных форм правления большинства, воплощением которых является либерально-демократическое национальное государство, Оффе предлагает дополнить правление большинства не столько классически либеральными формами защиты меньшинств, сколько различными федеральными, децентрализованными, квази-аристократическими (в смысле институтов самоизбираемости непосредственно вовлеченных лиц), а в другом месте также и представительными формами. Конечно, все эти дополняющие формы демократии должны были бы основываться на определенной форме правления большинства. Неясным в его анализе остается все та же проблема соотношения двух политических обществ, в данном случае — централизованного и дополняющего — и, в частности, того, каким образом можно трансформировать официальную, институциональную, централизованную форму или, по крайней мере сделать ее более восприимчивой, податливой для *влияния* других форм. Предложение (все еще неясное и, вероятно, неосуществимое) заставить правление большинства выяснить собственные границы с помощью реинституционализации *pouvoir constituant**,* при всей своей важности, обходит стороной вопрос о структуре парламента, партийной демократии. В результате создается впечатление (к слову, такое впечатление оставляют и некоторые другие из представленных выше аналитических изысканий), что, хотя либеральная демократия в силу своей деполитизирующей направленности, кажется, и представляет опасность для автономии гражданского общества в его политической разновидности, но, в конечном счете, институционализация гражданского общества невозможна без наличия в его распоряжении некоторых структурных возможностей, носителем которых, по крайней мере на Западе, является либеральная демократия.

---

* Учредительная власть *(франц.).*

От латиноамериканских диктатур к гражданскому обществу

Понятие гражданского общества возникло также и в лоне нескольких «авторитарно-бюрократических» режимов в качестве ключевого термина в контексте самосознания субъектов демократического действия, а также в качестве важного элемента анализа перехода к демократии[47]. Из всех дискуссий, описывающихся здесь, данная дискуссия была наиболее содержательной, открытой и синтезирующей. Конечно, все, что мы можем, это лишь наметить контуры данного дискурса, ознаменовавшего, как нам представляется, зарождение новой политической культуры; что же до интеграции данной дискуссии в состав разнообразных относящихся сюда политических и социальных контекстов, то эта задача лежит вне нашей компетенции. Тем не менее нас впечатляет поразительно единый характер дискуссии и обнаруживающиеся в ней параллели с событиями в других местах.

Основное внимание латиноамериканских теоретиков и их союзников приковано к теме трансформации военно-бюрократического авторитарного правления нового типа, включающей, во-первых, период «либерализации» (понимаемой как реставрация и/или расширение прав индивидов и групп); и, во-вторых, стадию демократизации (понимаемой в плане установления принципа гражданства, основанного, по меньшей мере, на «процедурном минимуме» участия). Но подобные переходы рассматриваются как в значительной мере зависящие от «воскрешения гражданского общества»[48]. Гражданское общество понимается здесь как сеть групп и ассоциаций, промежуточная между (в некоторых версиях эта сеть не «между», а «включающая в себя»), с одной стороны, семьями и группами типа «лицом к лицу», а с другой, собственно государственными организациями, — сеть, играющая роль посредника между индивидуумом и государством, сферой частного и сферой публичного. В отличие от клана, клики, камарильи и клиентелы, ассоциации гражданского общества сами по себе обладают качеством публичности, гражданственности, что связано с их «признанным правом на существование» и с их способностью «открыто рассуждать об... общих делах и публично выступать в защиту обоснованных интересов»[49]. Другие многозначительно добавляют к понятию представления интересов понятие самовыражения и предлагают включить в это понятие, наряду с признанными ассоциациями, и движения[50]. Часто высказывается мысль о том, что завершающим моментом «воскрешения» гражданского общества становится возникновение высокомобилизованной и концентрированной формы «массовой мобилизации» и «народного восстания», в ходе которого различные слои гражданского общества, пусть на время, но все же вырабатывают единую коллективную идентичность.

Используемая здесь категория *масса* вводит в заблуждение по двум причинам. Во-первых, представленный анализ свидетельствует о том, что в либерализованных авторитарных государствах гражданское общество приходит в движение не все сразу, а слой за слоем, и слои эти обладают выраженными отличиями и мобилизуются друг за другом; группы интеллектуалов, организации среднего класса, организации по защите прав человека, профессиональные ассоциации, движения промышленных рабочих и т.д. (очередность может быть и иной)[51]. Даже в условиях высокой степени мобилизации в рамках последних переходов к демократии различные группы, ассоциации и организации не сливались в единую маесу, как это случалось в предшествующий «популистский» период, зачастую приводя к диктатуре. Во-вторых, форумы воскрешенного гражданского общества, как правило, являются не «массовыми», а «публичными», включая в себя все разновидности собраний — от интеллектуальных дискуссий в университетах, книжных магазинах, кафе и пр. до народных форм ассоциаций и собраний, — составляя в совокупности новую среду, в которой «в ходе размышлений на повседневные темы может происходить обучение гражданству, "тренировка на гражданина"»[52]. Характерно, что эти

публичные формы, как правило, воспринимались, а не были обойдены стороной в высокой степени мобилизованными движениями, противостоящими новым диктатурам. И это понятно, ибо после того как публичные дискуссии были низведены авторитаризмом до положения контролируемых государством, ограниченных «кодексов и условий», восстановление данной сферы приобрело большое значение, пусть на время, но снижая привлекательность используемых в рамках популистского дискурса упрощений. Тем не менее применительно к понятию гражданского общества различие между высоким и низким уровнями мобилизации, а также между единой коллективной идентичностью и идентичностями более частного порядка сохраняет свое значение.

Оставляя в стороне некоторые различия в работах соответствующих авторов в том, что касается как самого содержания, так и роли концепции гражданского общества, можно сказать, что в целом все это аналитическое направление характеризуется рядом неясностей. Согласно одной интерпретации, типичной для рассмотрений наиболее репрессивных режимов, таких, как Аргентина, авторитарные режимы атомизиру-ют, деполитизируют общество, вынуждая население к уходу в частную жизнь и превращая публичную сферу в область манипуляций и контроля[53]. Согласно другой интерпретации, существующей лишь кое-где (например, в Бразилии), гражданское общество или его участники сохраняются при авторитарном правлении в форме ассоциаций по интересам, автономных организаций, местных органов управления и церковной жизни[54]. Согласно третьему направлению интерпетаций, «воскрешение гражданского общества», стимулирующее процессы демократизации, возможно и в том, и в другом случае, и при наличии сохраняющихся форм признанных ассоциаций, и в отсутствие таковых, и с воспоминаниями о прежней мобилизации масс, и без них[55]. Как говорит Франси-ско Уеффорт из Бразилии, «мы хотим гражданского общества, нам необходимо защищаться от предстающего перед нашим взором государственного монстра. А это значит, что если такового и не существует, необходимо его придумать. Если он мал, нам необходимо его преувеличить... Одним словом, мы хотим гражданского общества, потому что хотим свободы»[56]. Согласно этой интерпретации, перекликающейся с доводами, звучавшими в Польше, социальные основы гражданского общества, начиная с семьи и друзей и кончая церковью, никогда не исчезали ни при одной из южных диктатур.

Данная стратегия «придумывания» и «преувеличения» представляется особенно предпочтительной ввиду того, что бюрократическо-автори-тарным режимам никак не удается разрешить проблему собственной легитимности[57]. Создание или реконструкция элементов гражданского общества, которым косвенно способствовало как уменьшение страха перед самостоятельной деятельностью, так и сокращение связанных с ней издержек, становится средством решения этой проблемы[58]. Хотя, как ожидается, такие действия сверху всегда осуществляются в тщательно очерченных границах, задача завоевания легитимности не позволяет превращать их в полный фарс; так что введенные таким путем элементы реальной демократизации являются по определению непредсказуе-мыми, и удержание их в каких-то заранее установленных рамках оказывается невозможным[59].

Неясно, однако, как влияет степень развитости гражданского общества в условиях авторитарного правления на процесс перехода или на стабильность и характер результата этого перехода. Представляется вероятным, что на характер самого мобилизованного гражданского общества влияют альтернативные модели: оно оказывается более однородным там, где не существовало или не сохранилось никаких предварительных структур, более плюралистичным и структурированным — там, где гражданское общество не приходилось создавать с нуля, после высокой степени атомизации общества. Данные различия чреваты многими следствиями.

В связи с рассмотрением вариантов переходов от бюрократическо-ав-торитарных систем

полезно было бы вычленить такие процессы, как *инициация, консолидация* и *завершение.* Вопрос о том, какую именно роль играет гражданское общество в процессе инициации начала перехода, остается открытым для обсуждения. Главенствующая точка зрения, опирающаяся на большой объем сравнительных данных, настаивает на том, что начало процессу кладут прежде всего внутренние расхождения в самом авторитарном режиме, хотя все аналитики соглашаются в том, что, коль скоро такие расхождения приводят к «приоткрытости» или либерализации, воскрешение гражданского общества бывает уже не так легко удержать в рамках; с этого момента гражданское общество начинает играть важную роль во всех последующих шагах[60]. Однако некоторые интерпретаторы как будто утверждают, что там, где существенную роль в крушении авторитарного режима играет мобилизация, весь процесс «свержения» или «уничтожения» с самого начала в большой мере зависит от связей режима с гражданским обществом[61]. Представление, согласно которому проблема легитимности является ахиллесовой пятой авторитарных режимов периода после Второй мировой войны[62], наводит на мысль, что истоки нестабильности режимов и тяги к либерализации следует искать в отношениях правителей к группам и мнениям, находящимся вне сферы управления.

Определенные черты гражданского общества играют не меньшую роль в периоды откатов, в частности военных путчей, чем в процессах инициации и ускорения перехода. В то время как некоторые аналитики опасаются чрезмерной мобилизации, видя в ней повод для переворота и мотив для консолидации правящих элит, господствующая точка зрения подчеркивает цену конфликта с мобилизованным гражданским обществом как используемый реформаторами фактор сдерживания сторонников жесткого курса[63]. К этому можно было бы добавить, что имеет значение не только степень мобилизованности, но и структура формирований, ибо легче подчинить себе общество, не имеющее глубоких организованных корней и связей, даже если оно поверхностно мобилизовано, чем хорошо структурированное общество.

В равной степени важен вопрос о том, способно ли давление мобилизованного общества довести до завершения процесс перехода к демократической политике. Представляется очевидным, что эволюционная стратегия предполагает важные процессы переговоров, торга с теми из авторитарных правителей, кто хочет и может ограничить собственное правление, тогда как на более продвинутой стадии любой переход к демократии должен включать в себя организацию выборов. Между тем и в том, и в другом случае неясно, каким образом гражданские ассоциации, социальные движения, низовые организации или даже средства коммуникации могут подменить собой выдвижение политических элементов, способных мыслить стратегически. На деле, стратегия низов сама по себе никогда не приводила к успеху.

Помимо различных вариантов идеологии реформы сверху, желающие понять роль политических организаций в переходе от авторитарного правления, могут ознакомиться с двумя формами дискурса, один из которых диалектический, а другой — более аналитичен. Согласно первому, так как бюрократическо-автор и тарные режимы уничтожают либо серьезно искажают все типы опосредовании между частной сферой и государством (включая общественные организации, а также институты политического гражданства), первичной задачей демократизации является восстановление этих опосредовании[64]. Конечно, диалектическая версия дискурса гражданского общества часто отождествляет демократизацию с восстановлением этих опосредовании. Согласно этой версии, политические акторы, способные играть роль посредников между обществом и государством, возникают в процессе организаций новых социальных ассоциаций и движений в качестве органичного продолжения последних. Но и сами режимы, стремясь к легитимности, зачастую становятся инициаторами процесса реконструирования опосредовании, выводя их за рамки полуполитических, учрежденных государством «бю-

рократических междусобойчиков или официальных выразителей социальных интересов», не сумевших на деле подменить собой социетадь-ные группы давления[65]. В результате члены оппозиции оказываются перед выбором: проявить либо «слабоумие» и отказаться от той или иной степени социальной автономии просто потому, что она является дарованной и даже принимается правительствами, либо «оппортунизм» слишком быстрого принятия ограниченной автономии, предопределяющей вступление в сотрудничество без предварительного изучения того, каковы в данном случае реальные возможности демократизации[66]. Альтернативой и тому, и другому представляется попытка организовать и защитить новую сферу гражданского общества не в качестве опосредования, а саму по себе — в качестве *политической* сферы: «Если политике предстоит обрести новый смысл, следует выработать и новую сферу свободы политической деятельности. Для политической Бразилии такой сферой свободы явилось гражданское общество, ранее либо игнорировавшееся, либо понимаемое как инертная масса»[67]. С этой точки зрения, естественно относиться даже к политическим партиям и ассоциациям как к недифференцированным частям разнородного поля самоорганизации[68]. В рамках бразильского антиполитического экстремизма, соединяющего в себе взгляды «мирского анархизма и католической теории солидарности», партий следует более опасаться, нежели доверять им, из-за их склонности принимать предлагаемые государством правила игры. Поскольку же самоорганизация должна дополняться политическими и законодательными мероприятиями, эти последние должны быть результатом движений за прямое участие, организуемых в связи с конкретными вопросами, представляющими особый интерес для их собственных сторонников[69].

Однако перед лицом непоколебленной авторитарной власти высокий уровень неопосредованной мобилизации, символом которого является образ гражданского общества как «политической знаменитости *apertura*[*]»[70], способен иметь демобилизующие последствия. Лишившись возможности преодолеть поляризацию, гражданское общество может порушить государственные инициативы, не выдвигая собственной внятной альтернативы. Как это было в Бразилии и Чили, страх перед режимом может легко уступить место страху общества перед самим собой, страху перед теми последствиями, которыми чревато бессилие его власти[71]. И в теории, и на практике вторая стратегия приходит к утверждению необходимости для завершения перехода к демократии ориентации на политическое сообщество. Эта стратегия является интеллектуально-аналитической, поскольку не рассматривает институты политического общества — партии, выборные механизмы, формы ведения торга и законотворчества—в качестве составных частей, либо органичного продолжения процесса самоорганизации гражданского общества[72].

Если отождествление гражданского общества в первую очередь с либерализацией, а политического общества — с демократизацией представляется заблуждением, то утверждение, согласно которому «полная демократизация должна распространяться на политическое сообщество»[73], является несомненно справедливым. Без политического сообщества невозможно ни осуществлять необходимых для перехода переговоров, ни устанавливать механизмы социетального контроля над поставторитарным государством — это показал анализ выборов и политических партий. В рамках тех диктатур, при которых были сохранены, пусть даже в резко ограниченном виде, выборные механизмы, существовала возможность направить социальное давление в сторону существенного, хотя и постепенного, политического изменения («декомпрессии»)[74] -даже в ситуации нетронутого, не ослабленного внешним воздействием авторитарного строя. Подобное имело место в

---

[*]Начало, открытие *(лат.)*.

Бразилии. Аналогичным образом, сохранение — правда, в урезанном виде — политических партий являлось в некоторых странах (Бразилии, Уругвае и, в последнее время, в Чили) естественным центром переговорного процесса[75]. И это понятно: ведь партии и выборы дают возможность вновь мобилизовать гражданское общество в ряде случаев, когда демобилизация явилась следствием провала более ранних выступлений против авторитарного правления[76]. Там, где это было возможно, активизация политического сообщества играет ключевую роль в предотвращении поляризующих, представляющих собой игру с нулевой или даже отрицательной суммой конфронтации между организованными гражданскими обществами и авторитарными режимами, сохраняющими определенную преемственность с прошлым[77].

Сколь бы велика ни была потребность в политическом сообществе, *поворот к политическому сообществу чреват потенциально демобилизующими последствиями для гражданского общества,* что неоднократно отмечалось многими участниками и наблюдателями данного процесса. В этой связи Кардозо справедливо обращает внимание на двойственную природу политических партий: хотя присущие им внутренние противоречия между спонтанностью движения и администрированием, участием рядовых членов и элитарностью, демократическими формами и стратегическим расчетом создают возможность осуществления ими посреднических функций, эти противоречия оказываются для них непреодолимыми[78]. Между тем в двух случаях элитарный, административный и стратегический аспекты могут приобрести главенствующее значение: речь идет о пактах и выборах. Многие авторы справедливо подчеркивают, что пакты, выступая порой в роли необходимых «недемократических» полумер, являются в переходный период важным средством избежания насилия и сопряженных с ним рисков[79]. В то же время не вполне оправданным представляется утверждение, согласно которому пакты между оппозиционными партиями и элементами режима там, где они возможны, являются к тому же и желательными, особенно когда принято с ходу допускать, что они, как правило, являются верхушечными, непубличными и нацеленными на решительное отстранение от существующих в политической системе конфликтов. Нарушение при заключении таких пактов норм демократии[80] может иметь долговременные негативные последствия для политической культуры. Ко всему сказанному следует, пожалуй, добавить, что пакты, гарантирующие соблюдение определенных интересов существующих правителей, способны иметь неоднозначные последствия для гражданского общества — здесь все зависит от времени их заключения. Заключенные на ранних стадиях переходного процесса, пакты способны привнести элементы либерализации, что сделает возможной воссоздание фажданского общества. В этом случае, в условиях появления новых действующих лиц и активизации публичных сфер возникает высокая вероятность того, что изначальный пакт будет в конечном счете отброшен[81]. Однако, если заключение пакта происходит поздно, после восстановления, а, возможно, и подъема гражданского общества и если данный пакт к тому же содержит гарантии сохранения власти за заключившими его партиями, включая и представителей оппозиции, тогда уже сама цель его заключения подразумевает исключение третьих сторон и демобилизацию, и такая ситуация может оказаться долговременной. Результатом такого хода событий зачастую является не процесс дальнейшей демократизации, а возрождение популизма.

Единственной разновидностью «поздних» пактов, способной избежать подобной участи, является та, при которой оппозиционные группы ищут уступок не для самих себя, а для общества в целом. Подобный характер могут иметь в первую очередь пакты, заключенные с целью организации выборов и установления правил избирательной кампании. Но выборы, даже когда они сами по себе не устанавливают жестких правил ограничения участия, могут иметь весьма неясный результат с точки зрения мобилизации гражданского общества.

Ряд аналитиков задает отчасти риторический вопрос: зачем правящим элитам

соглашаться на выборы, грозящие положить конец их правлению? Ответ состоит в том, что эти элиты рассчитывают направить политику в сторону «от кипения гражданского общества», а возможно даже и выиграть выборы, внеся раскол в оппозицию и заручившись, благодаря этому, поддержкой электората[82]. Когда выборы выходят из-под контроля лишь постепенно, как в Бразилии, элита уповает на замедление темпов изменений, имея при этом возможность обрести процедурную легитимность. Эти надежды на победу и обретение легитимности большей частью не сбываются, в отличие от надежд на демобилизацию, а, где можно, и на постепенность[83]. Переход к электоральным партиям, характеризующимся менее интенсивной, но более общедоступной и абстрактной формой политической идентификации, а также меньшей степенью прямого участия, способствует снижению ценности движений и ассоциаций с их более частными и в то же время более интенсивными формами организации и участия. Тенденция современных выборов, при всей их зависимости от специфики действующих электоральных правил, состоит в снижении численности политических партий, способных эффективно участвовать в выборах. В свою очередь, партии, имеющие шансы на успех, потенциально способны — особенно в спокойный переходный период — сдерживать движения гражданского общества, могущие повлиять на результаты выборов или даже вовсе сорвать их проведение[84]. Кроме того, основные партии объединяет общая заинтересованность в получении силами, близкими к авторитарному режиму, большей доли голосов, чем того требует принцип представительства; тем самым они рассчитывают избежать подавляющей победы оппозиции[85]. Таким образом, назвать скрытой формой переговоров между правящими режимами и оппозиционными партиями, оставляющих место и время для «пересмотра роли каждой из сторон»[86], можно не только процессы, ведущие к безудержному электоральному соперничеству, знаменующему конец диктатуры, но и сами выборы. И в то время как недостаточная легитимность и плебисцитный потенциал частично ограниченных выборов действительно могут породить социетальную мобилизацию и процессы обучения тому, что выходит за официальные рамки, либерально-демократическая легитимность открытой конфронтации оставляет куда меньше шансов для такого исхода[87]. Возможно, что там, где гражданское общество недостаточно развито и пассивно или только зарождается, выборы способны вовлечь в организованную политику ранее не охваченные ею слои; но при высокой степени мобилизации гражданского общества вполне может произойти и обратное — партии окажутся «не только и не столько факторами мобилизации, сколько орудиями социально-политического контроля»[88].

Опыт ряда стран не оставляет сомнений в том, что наивысший уровень мобилизации гражданского общества не может сохраняться в течение длительного времени[89]. Но можно ли ставить знак равенства между гражданским обществом и подобной мобилизацией? Не является ли тот факт, что в некоторых странах оно способно существовать лишь в этой форме, свидетельством его слабости? В вопросе о том, что наступает или может наступить вслед за демобилизацией, царит изрядная теоретическая неопределенность. Речь идет о том, уцелеет ли что-либо вообще от «воскресшего гражданского общества» после того, как сделают свое дело и демобилизуют «народный подъем»[90] выборочные репрессии, кооптации, манипуляции, внутренние конфликты, усталость, разочарование, оформление оппозиции в партийные и электоральные системы. Одна из существующих трактовок этого вопроса ставит в центр внимания деполитизацию, возвращение в частную жизнь и возникновение политических гетто, ставящие под угрозу демократическую консолидацию и ослабляющие способность общества противостоять возрождению авторитаризма. Вывод о том, что в некоторых странах (в число которых, что примечательно, входят Чили и Уругвай)[91] чрезмерно развитая система партий усугубляет зависимость и недоразвитость гражданского общества, более соответствует именно этому направлению мысли, чем подчеркивание того факта, что в ряде других стран жизнь гражданских ассоциаций продолжается даже в условиях авторитаризма. Если отождествлять демобилизацию с

атомизацией гражданского общества, трудно понять, каким образом можно говорить о переходе к демократии, а не о циклическом чередовании демократии и диктатуры, при котором ни та ни другая не могут достичь стабилизации — отчасти потому, что *внутри* каждой из этих форм правления существует своя цикличность политизации и деполитизации гражданского общества. Поэтому мысль о разрыве данного порочного круга[92] должна выходить за рамки данной альтернативы полностью мобилизованного или полностью демобилизованного и ушедшего в частную жизнь гражданского общества.

Демобилизация народного подъема необязательно (по крайней мере с точки зрения логики) должна означать конец политически значимого гражданского общества. Необязательно также забывается все то, что было усвоено в предыдущих циклах. В данном контексте важно, что некоторые интерпретаторы усматривают в появлении новой формы дифференциации между фактическим социетальным плюрализмом и плюрализмом демократическим смену ценностей, трансформацию коллективной идентичности групп и институтов[93]. Плюрализм первого типа присутствовал в большинстве обсуждаемых обществ, плюрализм же второго типа явился продуктом исключительно позднейших сражений с авторитарными режимами, приведших к вытеснению образа *via revolucionaria** демократическими идеологиями[94]. После поражения иллюзорных революций и обретения опыта жизни при диктатуре, к демократии все чаще стали относиться не как к средству реализации интересов отдельных секторов общества, а как к самоцели[95]. Но для того чтобы она стала самоцелью также и для неэлитарных групп, потребовалась и действительно произошла переориентация на гражданское общество. «Осознание ценности демократии неразрывно связано в оппозиционной среде с открытием гражданского общества как политического пространства»[96]. В связи с этим с неизбежностью возникает вопрос: что произойдет с ценностью демократии, когда пространство гражданского общества сократится за счет расширения политического сообщества?

Практически, здесь различимы три возможности: 1) с восстановлением демократии (а в этом процессе главную роль будет играть политическое сообщество) гражданское общество утратит свою ценность для социальных действующих сил; 2) возникнет чрезмерно политизированное гражданское общество, которое будет подспудно, от лица своих отдельных секторов стремиться уничтожить само социетальное многообразие и/или обесценивать опосредования между самим собой и государством; 3) возникнет саморефлексивное гражданское общество, которое пробле-матизирует и нормативизирует само себя, а также ограничивает себя в своих отношениях с политическим сообществом.

Саморефлексивная модель гражданского общества предполагает идею не только самоограничения, но и самоусиления гражданского общества. А это влечет за собой определенные последствия как для гражданского, так и для политического общества. Данная модель несовместима с либерально-индивидуалистической концепцией гражданского общества, предполагающей как полную деполитизацию, так и зависимость его от сил рыночной экономики: «социальное неравенство и слабость индивида перед лицом бизнеса и бюрократии». Кардозо выдвигает альтернативу, объединяющую радикально-демократическое упование на коллективную субъективность и самоорганизацию (не отказывающуюся, однако, от прав индивида) с демократически-реформистским признанием необходимости государства. Этот «дуалистический» синтез служит первым подступом (конечно же, нуждающимся в дальнейшем развитии) к идее расширения социальной ответственности со стороны управленческих организаций и бюрократии при возрастании общественного контроля за их деятельностью. Без этого гражданское общество останется беззащитным и «частным в строгом смысле этого слова»[97].

Подобный пересмотр взаимоотношений государства и гражданского общества в рамках

---

* Революционный путь *(исп.)*.

демократии, который еще предстоит осуществить, изменит и саму модель политического общества, а вместе с ней и модель политических партий. Теперь их задачей станет наведение «подвижных мостов с обеих сторон антиномии»[98]. Эту идею трудно объяснить, если трактовать ее как «противопоставление широко распространенным представлениям о том, что партии неаутентичны и не могут служить механизмом отбора чаяний избирателей»[99]. Скорее, здесь уместней говорить об отказе от выбора между элитарным и радикально-демократическим, между стратегическим и нормативно-демократическим аспектами двойственности современных партий. Напротив, видимо, сама эта двойственность, будучи осознана, позволяет сделать гражданское общество более восприимчивым к необходимости обдумывания стратегии, равно как и привнести в государство и на предприятия элементы демократического способа принятия решений[100].

Сделанные Кардозо наброски развития демократической теории обладают, при всей их отрывочности, рядом достоинств. Он смоделировал цель перехода, не теряющую из виду предпосылок консолидации демократии и ремобилизации на ее защиту. Она хорошо сочетается с институциональными аспектами выдвигаемой О'Доннеллом идеи о создании основанной на гражданском обществе демократической политической культуры. И наконец, эта модель не ограничивает демократию только лишь политической сферой (т.е. выходит за рамки элитарной демократии или элитарного плюрализма), указывая возможность вырваться из исторического цикла, причем таким образом, чтобы лозунг «больше демократии» не превратился в уловку диктатуры левых или в предлог для диктатуры правых.

Возвращение в Восточную Европу конца 80-х гг.

Как указывалось выше, повторное открытие в Польше гражданского общества произошло в результате усвоения опыта двух негативных событий: провала попытки изменить все революционным путем снизу (Венгрия, 1956 г.) и провала всеохватывающих реформ сверху (Чехословакии, 1968 г.). Польские реформаторы сочли радикальное изменение общества все еще возможным при условии выбора некоего третьего пути. Таковой должен был включать в себя два момента: движущая сила перемен должна была организовываться «снизу», а объектом перемен должно быть не государство, а гражданское общество, рассмотренное в контексте программы самоограничения. Заметим, что новая стратегия, согласно собственным ее установкам, была открыта для опробования нового опыта. После того как в декабре 1981 г. «Солидарность» сделалась объектом репрессий, с неизбежностью встал вопрос о том, не является ли данный третий — и, по-видимому, последний — путь также невозможным для обществ советского типа. (Очевидно, это был^последний из путей, опирающихся на дуалистическую концепцию, жестко противопоставлявшую друг другу государство и гражданское общество.)

В Польше данная дуалистическая формулировка была подвергнута уничтожающей критике со стороны Ядвиги Станишкис. Ниже мы приведем основные положения ее критики:

1. Поляризация общества и государства в Польше связана с политической историей этой страны, в которой государство олицетворялось тремя иностранными имперскими правительствами.
2. Польская культура уцелела несмотря на все разделы, сохраняя независимыми от государства собственные традиции и обычаи, собственный менталитет, свою систему образования и вероисповедания.
3. Между тем ее стратегия всегда носила чисто оборонительный характер и была

неприспособленной для настоящих социальных изменений.

4. Посттоталитарное государство более изощренно и всепроникающе, более незаметно и разлагающе по своему воздействию, чем открыто репрессивные государства прошлого. Поэтому изоляция государства от общества в принципе невозможна.
5. На эмпирическом уровне единство общества иллюзорно, и навязываемое обществу популистско-солидаристское единообразие (таковым объявляется шестнадцати месячный опыт деятельности «Солидарности») нежелательно.
6. Единство государства и партии также иллюзорно и, со стратегической точки зрения, едва ли желательно. Понятие неизбежной противоположности государства и общества не позволяет воспользоваться внутренними трещинами и противоречиями в государстве и в партии. Попытки реформизма сверху, ограничивающегося правящими структурами, должны, следовательно, рассматриваться как заведомо иллюзорные, а компромисс с ними можно воспринимать только как стратегический, т.е. в принципе неустойчивый. Оппозиционные группы, покинувшие партию, неизменно в нее возвращаются.
7. Под эгидой дуалистической концепции народная мобилизация и конфликт способны вылиться лишь в ритуализированные формы обуздания оппозиции: они не смогут реализовать никакие серьезные перемены в существующей системе[101].

Станишкис была не права относительно мобилизующих возможностей дихотомической концепции противопоставления общества и государства. Ведь во многих отношениях эта концепция самореализовалась: в период, когда легально существовала «Солидарность» (1980—1981), польское общество было, по крайней мере в тенденции, организованным по ложным линиям противопоставления гражданского общества и (однопартийного) государства, несмотря на то что на каждом из этих полюсов происходили свои конфликты. Однако, оглядываясь назад, можно сказать, что одно следствие анализа Станишкис реализовалось: дихотомическая концепция усугубила тот тип поляризации, который обусловил невозможность какого-либо компромиссного решения, как бы ни желала его та часть «Солидарности», которую возглавлял Лех Валенса. Для компромисса нужны партнеры, и, видимо, они должны быть реформистами; и еще нужны институты, способные сыграть роль (политических) посредников. В ситуации же радикальной поляризации, активно подавляемой структурами режима, но приветствуемой идеологами «Солидарности», не могло возникнуть ни того, ни другого. Таким образом, выигрышная в нормативном и эмоциональном плане дуалистическая концепция изначального проекта самоосвобождения гражданского общества являлась частью такого построения, которое привело к стратегическому краху.

Поразительно то, что в 80-х гг. данный проект не только не был отброшен, но и был распространен на две другие страны: Венгрию и Советский Союз. Это обусловливалось, помимо присущей основным идеям этого проекта нормативной полноценности, еще двумя причинами. Одна из них носила геополитический характер: в международной экономике и политическом климате, в рамках которого данный проект изначально привел к патовой ситуации, произошли важные перемены. Другая причина была теоретической, связанной с расширением первоначальной схемы за счет включения в нее категории политического сообщества.

Изменение международной обстановки явилось следствием кризиса советской модели экономического развития не только на периферии, но и в центре имперской системы. Советский Союз исчерпал возможности экстенсивного развития, основанного на постоянном расширении базы добычи полезных ископаемых и изыскании новых трудовых ресурсов; решающим вызовом ему служила угроза беспредельного военно-технологического соревнования с Соединенными Штатами, выиграть которое Советский Союз был не в состоянии[102]. Помимо перемен в экономике, указанная ситуация характеризовалась тремя

новыми процессами: провалом нормализации в Польше, появлением в Советском Союзе реформаторов наверху и началом кризиса кадаровской консолидации в Венгрии.

Ссылка на Советский Союз сама по себе говорит о том, что, ввиду изменения общей ситуации, стратегия реформ снизу, так же как и сверху, возродилась, несмотря на пессимистические ожидания польских оппозиционеров конца 70-х, находившихся под впечатлением от чешского опыта и атмосферы брежневской эпохи. Примечательно, что стратегию реформ сверху, инициированную некоторыми слоями правящей партии, теперь дополнили и стратегией реконструкции независимого гражданского общества. И именно в этом дополнении часто усматривали различие между *радикальной* реформой и просто реформой. Согласно этому направлению мысли, в прошлом попытки изменений в советской экономике постигала неудача, потому что: 1) они затрагивали только экономику, 2) они были неглубокими даже в чисто экономической сфере, 3) единственной их движущей силой был правящий класс наверху, исключающий все низовые силы[103], Все эти факторы связаны друг с другом. Соглашаясь с тем, что наиглавнейшей целью являлась экономическая реформа, достаточно «далекоидущая» для того, чтобы дать реальные результаты, элитарные реформисты теперь утверждали, что таковая возможна только в условиях трансформации и других сфер жизни с участием, помимо партийно-государственной элиты, и других действующих лиц. На деле это утверждение означало, что гражданское общество является частью той среды, которая необходима для нового типа экономической координации, и создать таковую без движений за возрождение гражданского общества и в самом этом обществе невозможно.

Данное утверждение применимо не только к системе, унаследованной командой Горбачева от консервативной брежневской эпохи, при которой даже формальное устранение командной структуры требовало мобилизации сил, действующих извне руководящего аппарата. Оно применимо также и к реформированной системе Кадара, успех которой объяснялся не столько трансформацией командной системы в систему неформального бюрократического контроля, сколько частичной приватизацией[104]. Из работ венгерских экономистов, легальных ученых, политологов и социологов становится ясно, почему гражданское общество включается в два уровня предпосылок, необходимых для «радикальных реформ».

Во-первых, мы выяснили, что проведение реформ исключительно сверху из-за консервативно-бюрократического сопротивления не может быть распланировано или проведено с достаточной последовательностью[105]. Не застрахован этот процесс и от откатов назад, причиной которых могут быть бюрократические контратаки в ситуации даже второстепенной по важности перегруппировки руководства. Таким образом, для проведения наиболее последовательной и решительной экономической реформы нужны независимые движущие силы. Однако, поскольку социальные движения вряд ли способны играть роль факторов экономических реформ (из-за тех жертв, которые такие реформы влекут за собой), необходимы политические уступки движениям (профсоюзы, формы индустриальной демократии, право на забастовки), а также институционализация коллективных экономических действующих сил (легальность представительств по интересам, новые формы собственности)[106].

Во-вторых, и соответствующие уступки, и институционализация действующих сил требуют законов, прав и организаций по защите интересов. Эти черты гражданского общества также необходимы и для того, чтобы противостоять стихийному вмешательству в экономику, освобожденную уже от командно-административного стиля с его прерогативами, со стороны неофициальных, внезаконных видов бюрократического регулирования, усугубляющих слабости унаследованной от прошлого «экономики дефицита»[107]. Необходимы связно сформулированные и полностью публичные законы и права, равно как и независимые суды и юридические процедуры, обеспечивающие предсказуемость и регулярность деятельности

экономических субъектов и защищающие их от произвола действующего аппарата, пользующегося наличием правовых неувязок и пробелов и «дыр в законах»[108]. Но одни только законы и права были бы бессильны перед лицом администраторов, привыкших обходить все формальные установления в силу того, что в их руках находится контроль за применением и исполнением законов. Права и законы должны подкрепляться наличием ассоциаций по защите интересов, а также открытой публичной сферы. Эти ассоциации и эта публичная сфера необходимы также для создания противовеса ранее существовавшим монополистическим лобби (берущим свое начало отчасти в управленческом аппарате, а отчасти в умеренно децентрализованных структурах промышленности), взявшим теперь под свой контроль процессы торга вокруг инвестиций, субсидий, налоговых льгот и даже цен, а это усугубляло присущие экономике дефицита нехватку ресурсов и расточительность их использования.

Когда реконструкция гражданского общества осуществлялась в качестве составной части осуществляемых сверху реформ (так, в частности, было в Советском Союзе), ожидалось, что она будет происходить в строго очерченных границах. Единственными подлежащими реконструкции элементами гражданского общества были те, от которых напрямую зависела экономическая рациональность; независимым действующим лицам надлежало выполнять лишь строго определенные необходимые задачи. Но обе поставленные задачи обладали внутренней противоречивостью. Экономические законы и права являются таковыми лишь в контексте *Rechtssftiattichkeit*[*] (конституционализма), что значительно расширяет их смысл. Ассоциации, чья компетентность в оказании открытого экономического давления не вызывает сомнений, обладают к тому же способностью и необходимыми мотивами для того, чтобы решать и другие социально-политические проблемы. Также непросто предотвратить вторжения в самые разные проблемные области со стороны публичной сферы, которой в данной ситуации отводилась узкая роль критического оружия, направленного против экономической расточительности, коррупции и сопротивления переменам. Все отклонения от заданного курса предполагали постепенное освобождение общества от страхов, а освобождение от страхов, в свою очередь, становилось стимулом к новым отклонениям. Наконец, те движения, которые легко «ввести в берега», не способны играть важную роль в преодолении сопротивления реформам, а те, что способны играть такую роль, являются непредсказуемыми и неконтролируемыми. Этим лучше всего объясняются постоянные метания Советского Союза между мерами, обеспечивающими движение вперед, и мерами, воскрешающими прошлые обычаи, между демократизацией и авторитарным централизмом. Режим желает радикальной реформы, которая дает возможность возродить гражданское общество и даже способствует такому возрождению, но в то же время он желает сохранить за собой прерогативу определения границ того, что можно или нельзя менять, отделяющих возможное, включая структуру и динамику самого гражданского общества.

Тем не менее и в контексте такого метания продолжается процесс социальной мобилизации и создания по крайней мере некоторых элементов того, что сами акторы охарактеризовали как гражданское общество. Уровень достигнутой к настоящему моменту самоорганизации общества несколько лет назад считался бы чем-то совершенно немыслимым. Но отнюдь не ясно, к чему все это приведет: к радикальной реформе или к безнадежной поляризации и созданию тупиковой ситуации[109]. Если извращенный характер реформ сверху состоит в том, что они заменяют официальную командную систему системой неофициального бюрократического регулирования, то движение к гражданскому обществу является необходимым, но недостаточным условием излечения от

---

[*] Правовая государственность *(нем.)*.

этого недуга. Как показал польский опыт, даже организованное и мобилизованное гражданское общество не способно — особенно в контексте самоограничения — непосредственно воздействовать на остающееся неизменным однопартийное государство и преодолевать сопротивление аппарата политико-экономического управления, последним оплотом которого становится нереконструированная бюрократическая экономика.

Этот урок вдохновил некоторых на перенос польского проекта радикальной реформы в Венгрию, особенно после введения в Польше военного положения. Ключевые представители венгерской оппозиции[110] пересмотрели данную программу в духе радикального минимализма, предусматривавшего, однако, что изменения в обществе должны сопровождаться непременными, правда, не столь радикальными, переменами в партий но-государствен но и сфере. На первых порах это означало придание статуса прав уже отвоеванным элементам открытости и дифференцированности венгерского общества и перевод государства, действующего по собственному произволу *(Massnahmenstaat*)* в статус авторитарно-правового *(Rechtsstaat**),* т.е. самоограничивающего, по крайней мере в том, что касается предоставляемых им прав. Второй вариант, разработанный в период усугубления кризиса и достижения некоторого успеха в плане вовлечения интеллектуалов в оппозиционную деятельность, предложил независимым социальным силам потребовать плюрализма в сфере частного права (гражданского общества) и полного развития *Rechtsstaatlichkeit* в сфере публичного права[111]. В конце концов, в 1987 г., когда уже зашатались основы кадаровской системы, была выдвинута детальная модель радикальной реформы. Она появилась под названием «Общественный договор», подразумевая необходимость реставрации всех аспектов гражданского общества, а также такую реформу политической системы, которая включала бы в себя элементы истинного парламентаризма, наличие ответственного правительства и изменение места и роли коммунистической партии, за которой сохранялись некоторые из ее прерогатив — но лишь в контексте конституционной легальности. Для нас же имеют значение не столько эти положения в их точной формулировке, сколько структура события, ибо она представляла собой призыв к дискуссии, переговорам и компромиссам. Сторонники выдвинутого в «Общественном договоре» подхода попытались перевести дуалистический проект, полученный в наследство от Польши, на язык модели, связывающей радикальную реконструкцию гражданского общества с менее радикальной, но тем не менее принципиальной реформой политической сферы. Идея состояла не в том, чтобы отказаться от цели установления парламентской демократии, а в том, чтобы объединить два различных уровня изменений — изменения в гражданском обществе и изменения в государственной сфере — так, чтобы произошло их взаимоусиление и одновременно создались условия для необходимой смены «среды» протекания институционализации истинно рыночной экономики.

«Общественный договор» сохранил в себе важные связи с польской политикой «нового эволюционизма», утверждая — вопреки многим тогдашним подходам, все еще апеллировавшим к режиму и имевшимся в нем реформистским силам[112], — что продвижение реформ ложится прежде всего на плечи групп, ассоциаций и, по сути своей, движений, находящихся вне официальных институтов. В Венгрии, однако, эта идея звучала парадоксально ввиду отсутствия там чего-либо, хотя бы отдаленно напоминающего

---

* Государство, принимающее различные меры *(нем.).*

** Правовое государство *(нем.).*

польский уровень общественной самоорганизации[113].

Как ни странно, политические результаты в Венгрии оказались более радикальными, чем в Польше. Ведь после смещения Кадара в мае 1988 г. Венгерская коммунистическая партия пошла на ряд быстрых уступок: установление фактической открытости публичной сферы, принятие закона об ассоциациях и о праве на забастовку, а также закона, разрешающего создание партий, первоначально, однако, не как электоральных организаций. Дальше больше, и к февралю 1989 г. партия согласилась с необходимостью проведения ничем не ограниченных выборов на многопартийной основе, а в июне 1989г. вступила в переговоры на тему электоральных правил и процедур с восемью или девятью зачаточными партийными формированиями, объединенными в «круглый стол оппозиции».

Существуют два вида понимания логики этих перемен. Первый (Ф. Кесег) представляет собой точку зрения оперяющихся организаций независимого общества, делающих упор на внутренний распад правящей партии (явившийся следствием экономического кризиса, а также дестабилизирующего воздействия на нее проводимой Советским Союзом политики невмешательства), из-за которого у нее не хватило сил даже на противостояние относительно незначительному социальному давлению. Это утверждение, кажется, и впрямь подтверждается историей нескольких ключевых уступок, когда все начиналось с простого предложения о кооптации, которое переросло в бурю общественной критики и завершилось капитуляцией режима[114]. Но подобное прочтение не отводит достаточного места для столь важного стоящего вне оппозиции субъекта действия, каким являлись реформаторские группировки внутри партии, сыгравшие активную роль в «проталкивании» со своей стороны нескольких из этих уступок.

Второе прочтение (И. Киш) стремилось устранить эту недооценку, обращая внимание на попытки набирающей влияние реформистской фракции найти легитимных, энергичных партнеров внутри общества, с помощью которых можно было бы двинуть экономические реформы, реализуя новую программу жесткой экономии. Сам по себе этот поиск партнеров мог привести только к попыткам кооптации в свой состав определенных социальных сил, находящихся в процессе формирования; но в условиях снижения легитимности режима настоятельная потребность нахождения жизнеспособных партнеров оборачивалась необходимостью существования истинно независимых формирований, действующих в открытом, конкурентном политическом пространстве[115]. Согласно этому анализу, поиск партнеров подвел режим или его господствующую фракцию к открытию этого пространства для возникновения политического общества.

Полезно сравнить эту ситуацию с периодом 1980—1981 гг. в Польше. Тогда именно «Солидарность» искала «исторического компромисса» с режимом, но безуспешно, особенно в части создания посреднических институтов[116]. Ее собственная поляризующая концепция и вера режима в возможность «нормализации» и в собственную способность осуществить экономическую реформу, сыграли решающую роль в провале компромисса. Видимо, тогда, в отличие от 1988 г., «Солидарность», опираясь на поддержку всего общества, оказалась настолько сильна, что режим не смог позволить ей принять действительное участие в формировании политики. К 1990 г. имеющие вес представители прежнего режима, как в Венгрии, так и в Польше, сами согласились с идеей далеко идущего компромисса с относительно более слабыми оппонентами, за чем последовало создание посреднических институтов, потребовавших участия независимых действующих лиц. Поэтому они и обратились к деятелям гражданского общества, активно стремясь их преобразовать и по ходу этого преобразования стимулировать рождение и консолидацию политических движущих сил (как они надеялись), не имеющих никаких корней в гражданском обществе (или только лишь ослабленные корни). Для того чтобы подобная перемена в рамках существующего устройства оппозиционной политики оправдала себя, была сделана уступка в виде конкурентных политических процедур, ведущих к выборам. Ввиду того риска, каким являлось проведение выборов для выживания установленных режимов, элиты, неохотно

согласившиеся на данный процесс, стремились обеспечить собственное выживание путем внесения в компромисс ограничительных элементов (Польша) или путем превращения в членов находящегося в процессе становления нового политического сообщества (Венгрия)[117].

Нас интересует не правильность подобных оценок, а воздействие на гражданское общество поворота к политическому сообществу. В настоящее время в Восточной Европе отмечено четыре идеальных типа существенных перемен: реформа, радикальная реформа снизу (или «новая эволюция»), политический переход к новой системе и то, что в последнее время называют «революцией»[118]. В каждом из этих типов имеются свои акторы, собственные патологии и собственные формы потенциальной самокорректировки. Каждому присущ свой выбор какой-то из сторон проблемы гражданского общества. Стратегия реформ, по-прежнему доминирующая в Советском Союзе, имеет свои движущие силы в лице осуществляющих модернизацию деятелей государства. Патология этого пути состоит в замене им формально-бюрократического, ориентированного на собственное усмотрение правления его неформальными вариантами, которые вообще не способны улучшить функционирование экономики, а в ситуации, существующей ныне в Советском Союзе, они могут ее даже ослабить. Воображаемая корректировка положения дел состоит в повороте к гражданскому обществу, который вовлечет в процесс реформирования коллективных субъектов действия (группы, ассоциации, движения и общественность), находящихся вне государственной сферы. В Советском Союзе даже переход к характерным для политического общества электоральным механизмам прошел без возникновения независимых *политических* субъектов и даже воспрепятствовал их появлению, хотя и способствовал самоорганизации и мобилизации неофициальных участников гражданского общества. Так, выборы начала 1989 г. и отличающиеся противоречивостью и непоследовательностью сессии Съезда народных депутатов[119], приводили не столько к сопоставлению и сближению различных позиций, сколько к такой мобилизации, которая с самого начала была поляризующей и становилась все более таковой по мере продолжающейся стагнации экономической реформы. В отсутствии как репрессивного насилия, так и посреднической роли парламента, конфликт все чаще выплескивался на улицы.

Поляризация, как мы уже видели на опыте Польши, являет собой специфическую патологию, сопровождающую переход к гражданскому обществу и появление действующих лиц гражданского общества; она имеет место, при том что этот переход все равно влечет за собой драматические последствия процессов социетального обучения, и в частности формирования демократической политической культуры. В Польше поляризация сопровождалась чрезмерной унификацией гражданского общества, в котором одно-единственное движение стало носителем разнородных и даже соперничающих между собой социальных интересов и идентичностей, что в известном смысле препятствовало (пусть даже и вопреки желанию его участников) становлению социетального, а затем и политического плюрализма. В многонациональном обществе, таком, как Советский Союз, еще более негативные последствия для стратегии движения к гражданскому обществу имела вторая форма поляризации — поляризация между соперничающими этническими или национальными группами или между демократическими и национальными движениями[120]. В данном контексте появление способных к переговорам, компромиссам и истинному парламентаризму политических группировок являет некоторую надежду на мирные решения, которые возможны лишь при условии, если будут найдены институциональные средства, связывающие эти группировки с усиливающимися течениями социального конфликта, содержащего в себе национальные, экономические и политические проблемы. Вопрос состоит в том, каким образом смогут разрешить свой конфликт с режимом и поладить друг с другом все более мобилизующиеся группы гражданского общества. В данной ситуации единственной альтернативой принципу господства права и многопартийного парламентаризма является

лишь неуклонный рост разрушительной поляризации, которая в условиях России как центра рушащейся империи способна, в конце концов, вылиться либо в патовую ситуацию в противостоянии общественных сил и государства, которое они не в состоянии опрокинуть, либо в столкновение демократических и консервативно-националистических движений — а, возможно, и в то и в другое сразу[121].

В Польше и Венгрии это предполагаемое корректирование поляризации уже осуществилось в форме поворота к политическому сообществу. Это означает, что представители движущих сил переходного процесса станут во все большей степени играть роль деятелей политического сообщества, и, по крайней мере на начальных стадиях в их число будут входить реформаторы из коммунистической партии. Свойственны ли и данной модели определенные патологии и, если да, то каковы пути их корректирования?

Как мы уже видели на примере процессов перехода в Латинской Америке, одной из нескольких причин поворота правительственных элит к возрождающемуся политическому сообществу, их участия в этом возрождении является стремление способствовать демобилизации гражданского общества. Они идут на это с целью как защитить себя и весь процесс перехода от напора экономических требований, так и исключить из политического процесса тех участников и те формы мобилизации, которые способны привести к вытеснению из данного процесса их самих. Не пользуясь социальной поддержкой, способной превратить их в действующих лиц гражданского общества (весьма сомнительное исключение составляет здесь профсоюзная бюрократия), элиты прежних правящих партий или, скорее, их реформистское крыло, надеются достичь этой цели посредством самопревращения в электоральные партии с социально-демократической идеологией. Таким образом, очевидно, что обращению к политическому сообществу присущи такие патологии, как демобилизация гражданского общества и неспособность заменить его мобилизационные формы институционализированными. Это представляет серьезную проблему для Восточной Европы, в которой атомизация, разрыв социальных связей, распад солидарности и ассоциаций превосходит ныне даже то, что имело место в недавнее правление авторитарно-бюрократических режимов; гражданское общество существует там сейчас разве что в мобилизационной форме, возможности которой в плане восстановления социальной интеграции весьма ограниченны. По этой причине конструкция, которая упускает институциональное строительство в рамках гражданского общества, является в высшей степени неблагоприятной для становления демократической политической культуры, и наоборот — там, где этот тип культуры продолжает развиваться, он принесет с собой серьезные проблемы легитимности новых политических элит.

Попытки присутствующих в среде старых элит реформистских элементов деполитизировать и даже фрагментировать гражданское общество вполне понятны. Для них это вопрос не только сохранения свободы рук в формировании экономической политики, но и вопрос их собственного выживания в качестве политической силы. Корни их затруднений, конечно, лежат глубже; возможно, они связаны с основной тенденцией, действующей в современном политическом сообществе, состоящем из партий и парламентов. Новые главные партии Венгрии, Польши и Чехословакии, появившиеся в лоне гражданского общества, несущие на себе некоторые связанные с их происхождением черты и не соглашающиеся называться «партиями», тем не менее породили упования на то, что им удастся противостоять присущим современным политическим партиям «олигархическим» тенденциям[122]. Однако, несмотря на это (или же вследствие этого), их часто критикуют за подмену одного элитарного правления другим, за невнимание к гражданским инициативам и социальным движениям и даже за усиление государственного контроля над властями на местах и над публичной сферой, равно как и за то, что принятие ключевых

экономических решений они не предваряют консультациями с обществом[123]. Знаменательно, что попытки отмести такие обвинения при помощи ссылки на парламентский суверенитет привели лишь к новым сетованиям на парламентский абсолютизм и даже к гипертрофированным обвинениям в многопартийной диктатуре.

Даже если такая элитарная демократия, при которой народное участие ограничивается периодическими голосованиями, не является идеалом для ведущих участников многих заинтересованных партий и групп, существующих в рамках этой демократии, разбираемая ситуация во многих отношениях склоняется именно к такой форме. За это опять-таки ответственны требования экономического переходного периода, коим некоторые придают суровый вид, представляя их как отрицающую принципы солидарности, индивидуалистическую разновидность гражданского (т.е. буржуазного) общества[124]. В Венгрии в еще большей степени, чем в Польше, подобные воззрения усиливаются разделяемыми всеми главными партиями концепциями парламентского суверенитета, основанными на так называемой вестминстерской модели. Но примет ли население, привыкшее к социальным гарантиям, как легитимные те мероприятия, которыми будет вводиться новая политика жесткой экономии, основанная лишь на решении элит — пусть даже те и обладают официальным электоральным мандатом? Исторический опыт латиноамериканского популизма красноречиво свидетельствует о том, что подобные попытки не имеют успеха, независимо от того, получили ли их авторы поддержку на выборах или нет. Существует опасность того, что ответом на элитаризм со стороны демобилизованных или неразвитых, наполовину атомизированных, разрозненных гражданских обществ, станет популизм, имеющий глубокие корни в странах Восточной Европы.

Некоторые сравнения и проблемы

Было бы неправомерным приравнять один к другому все рассмотренные выше проекты. Модели гражданского общества, возникшие в столь различных контекстах, обладают существенными отличиями. Ведь любая частная интерпретация, стремящаяся постичь смысл данных разнообразных сочетаний структурных и исторических моментов и пытающаяся служить путеводителем по ним, неизбежно сталкивается с трудностями. И все же не обойтись без некой теоретической рамки, способной зафиксировать то, чем в конце концов является общая дискуссия, пересекающая любые границы. Ложное объединение даст лишь иллюзорные решения, поэтому нам необходимо исследовать весь спектр имеющихся сегодня дискурсов, Но прежде чем сделать это, следует, по крайней мере обосновать предпринятое здесь рассмотрение различных проектов реконструкции гражданского общества в качестве единого проблемного поля, элементы которого объединены между собой не только общей терминологией, применяемой к различным контекстам. Это обоснование мы дадим в два этапа.

Во-первых, мы утверждаем, что на уровне кругообращения разновидностей дискурса можно различить общий интеллектуальный фон. В рамках критической социальной теории заметная роль принадлежит ныне постмарксистскому интеллектуальному настрою, придающему дискуссии о гражданском обществе истинно международное звучание. Во-вторых, мы представляем две интеллектуальные позиции, связанные с кризисом марксизма, но не сводимые к нему. Эти позиции общие для социальных действующих лиц во всех четырех политических контекстах, рассмотренных нами выше. Речь идет о таких позициях, как: 1) критика государства, 2) желание выйти за рамки альтернативы «реформа или революция» в ее классическим понимании.

Кризис марксизма превратился ныне в силу различных как локальных, так и глобальных причин в явление всемирного масштаба. Применительно к развитым капиталистическим странам одной из главных причин тому стала стойкая неспособность марксистской теории

найти объяснение относительной стабильности и постоянного совершенствования существующей системы. Другой главной причиной является несомненный конец той эпохи, когда представлялось возможным (и тем более, желательным), что рабочий класс — или любой другой отдельный социальный слой или группировка — способен играть роль глобального субъекта социального изменения. В Латинской Америке роль решающего фактора сыграло понимание марксизма как революционного пути, не только не приведшего к созданию некоего социалистического содружества, но и в некоторых случаях сознательно способствовавшего развалу либеральной демократии и возникновению правых диктатур. Там, где победили так называемые социалистические революции, их результаты вряд ли способны вдохновить кого-либо на то, чтобы последовать их примеру. За крахом советской модели в Восточной Европе последовало всеобщее признание ее неэффективной и негуманной. Подобное развитие событий, нашедшее отражение в деятельности диссидентов и в их интеллектуальных воззрениях, дискредитировало цели большинства коммунистов Запада и Юга, а также ультралевых группировок, унаследовавших марксистскую атрибутику. Знаменательно, что маркистские теории и аналитические подходы постоянно демонстрируют несостоятельность в плане осмысления структуры обществ советского типа, в плане выработки верных ориентации для тех, кто желает трансформировать эти общества[125].

Конечно, всегда существовала возможность перейти с марксистской позиции на любую другую — будь то либерализм и неоконсерватизм или религиозный фундаментализм. Но если мы не хотим подменить марксистский догматизм догматизмом антимарксистским, если мы не хотим поставить на место апологетики одной формы господства апологетику другой его формы, то мы должны признать, что Марксу удалось-таки выработать некий критический подход к изучению капиталистического общества, которому суждено сохранять актуальность, пока это общество будет продолжать свое существование. Зачастую это означает возврат или реконструкцию некоторых из его основополагающих концепций, открывающих путь к созданию теоретических проектов, выходящих далеко за рамки нормативных и аналитических следствий любых из версий классической Марксовой теории, включая разновидности неомарксизма, представленные в творчестве Лукача, Грамши и старшего поколения Франкфуртской школы. Такие теоретические проекты мы хотели бы отнести к разряду *постмарксистских*[126]*.* Объединяющим моментом для всех постмарксистов, несмотря на терминологические различия, является пересмотр ими Марксова отождествления гражданского общества с обществом буржуазным, равно как и его различных политических проектов, направленных на воссоединение государства и общества[127]. Постмарксисты не только констатируют, как это делал Грамши[128], устойчивость гражданского общества в условиях капиталистических демократий, делающую революцию в классическом марксистском смысле маловероятной, но и считают, что с нормативной точки зрения сохранение гражданского общества является желательным. В то же время постмарксизм отличается от всех разновидностей неолиберализма (по-своему также отождествляющих гражданское общество с буржуазным) попытками поставить на повестку дня радикально-демократическую или радикально-плюралистическую трансформацию существующих разновидностей гражданского общества.

Мы утверждаем, что понятие гражданского общества в том виде, в каком его использовали приводимые нами источники, принадлежит к интеллектуальной сфере постмарксизма (и, вероятно, даже «постграмшизма») и даже является частью постмарксистской политической культуры. Современная дискуссия вокруг гражданского общества получила распространение во всем мире благодаря поначалу циркуляции постмарксистских идей. Впервые в новейшей истории такое широкое принятие этого понятия, позволившее вступить в диалог социальным критикам Востока и Запада, Севера и

Юга, стало возможным по причине общности существующих в этих регионах проблем и проектов.

Две из таких проблем/проектов обнаружимы в уже приведенных нами источниках. Прежде всего речь идет о критике государства и поиске «постэтатистской» политики. Неспособность режимов советского типа, латиноамериканских диктатур и даже государств всеобщего благосостояния разрешить все или некоторые ключевые социальные проблемы и нежелательность существующих способов их разрешения рассматривается во всех относящихся к делу источниках. Было время, когда ответом на подобные диагнозы служило требование создания более рационального государства — диктатуры пролетариата, т.е. государства левого, а не правого толка — или (в случае, когда речь шла о государстве всеобщего благосостояния) требование усиления государства, «национализации» большего числа сфер жизни. Кажется, опыт последнего времени — экспериментов с диктатурами, национализацией предприятий крупной промышленности и последствий проникновения в общественную жизнь бюрократий центра — не позволяет относиться к прежним решениям как к весомым и значимым. Все явственней обнаруживается невозможность рассматривать государство либо как пассивный синтез множества социальных сил, либо как некий нейтральный инструмент в руках любого из классов, которому удалось занять в данный момент позицию социального доминирования или через выборы продвинуть свою партию во власть. «Возвращение государства» должно означать признание того, что современное государство обладает собственной логикой и что оно представляет собой независимую совокупность интересов[129]. В отличие от XIX в., когда царил дух великого протеста против саморегулирующейся капиталистической рыночной экономики, теперь ясно, что государство не может быть нейтральным посредником, с помощью которого общество воздействует на себя самое в порядке саморефлексии[130].

Что касается, альтернативы «реформа или революция», то она была дискредитирована в силу того, что и реформистские, и революционные партии несут часть ответственности за наш нынешний кризис. Во всех проведенных нами конкретных ситуациях открыто или неявно отвергается утопия, какой является революция, мечта о единой искусственно насаждаемой извне модели благого общества, полностью порывающего с настоящим и свободного от конфликтов и социальных различий. Подобная модель даже в принципе несовместима с любым современным представлением о демократии. В то же время наши конкретные примеры показывают, что в рассматриваемых случаях речь идет о чем-то большем, чем реформирование посредством простого приращения; имеется в виду структурный или радикальный реформизм. Вместе с тем даже два последних термина (являющиеся изобретением Горца[131]) не исчерпывают содержания исследуемого явления. Сегодня и революция, и реформа воспринимаются большинством в терминах этатистской логики (за эту логику их и порицают); а мысль так или иначе объединить революцию и реформу — ведь именно ее все же подразумевает термин «радикальный реформизм» — начинает теперь казаться неприемлемой. Термин «новый эволюционизм» как слишком неопределенный не может служить здесь заменой, представляется, что более подходят термины «самоограничивающаяся революция» или «самоограничивающийся радикализм». Суть выработанных столь различными аналитиками, как Я. Куронь, А. Горц, Н. Боббио и Ю. Хабермас, концепций состоит в том, что объектом радикальной реконструкции — равно как и ее субъектами (субъектами множественными, не объединенными) — становится уже не государство, а общество. Соответственно по отношению к существующим структурам государства и экономики (на Западе — капиталистической) нужно и даже желательно осуществлять новый вид самоограничения. Эта идея, как и предлагалось в «Общественном договоре», сохраняется в виде двух временных режимов изменений (режим государства и режим гражданского общества), сохраняется она даже и в повороте внимания к политическому сообществу,

подразумевающему подчеркнуть нереволюционное замедление темпов изменений за счет переговоров и выборов. На Западе эта же идея вполне отчетливо просматривается в соединении Розенваллоном перестройки гражданского общества с необходимостью нахождения компромиссов по вопросам структуры государства и экономики. Гражданское общество в состоянии способствовать изменению этих структур, но оно не должно устранять все аспекты их автономного функционирования.

Интересно, что именно восточноевропейское направление, наиболее антимарксистски настроенное из трех названных направлений, чаще других использует термин «революция» для обозначения перехода от авторитарного правления. Однако следует отметить, что в таком употреблении данный термин отличается по смыслу от того, какой вкладывался в него в связи с французской и русской революциями. Свойственная революциям устремленность к совершенному и прозрачному общественному устройству однозначно отрицается как ведущая к укреплению государства и даже неизбежно террористическая. Некоторые авторы переопределяют значение данного термина в более консервативном духе, стремясь закрепить все еще сохранившиеся (или воображаемые) значения из более ранней политической культуры или традиций, обесцененные советским опытом, либо заботясь о сохранении какой-то другой традиции (например, классического либерализма)[132]. Другие авторы, отталкиваясь исключительно от опыта потерпевшей поражение венгерской революции 1956 г., стремятся осмыслить происходящий переход как чисто «политическую революцию», ведущую к установлению новой формы демократического суверенитета, этакого *novus ordo seclorum*[133], Первая из названных тенденций, отчасти возвращаясь к тому понятию революции, которое имело место до современной эпохи и означало попытку восстановить прежнее положение дел, рискует не заметить все, то есть истинно нового в современных проектах трансформации. Она возвращает доверие взглядам, в которых используются понятия «реставрация» и «контрреволюция». Вторая тенденция упускает в этих проектах их явно выраженные самоограничение и эволюционность. Это неоднократно проявилось в поиске компромисса и переходных решений и в сознательном принятии замедления темпов перемен, Как ни странно, учитывая характер прежних режимов, их наследники не стремятся ни к полной экспроприации личной собственности представителей прежних элит, ни к тотальному исключению их из политической и профессиональной деятельности. Конечно, подобные меры отклоняются осмысленно, сознательно, даже невзирая на попытки реванша со стороны прежней власти. Самоограничивающаяся революция избегает тотального уничтожения своего врага; уничтожить его неизбежно означало бы поставить на место суверена самого себя[134] и лишить тем самым общество возможности самоорганизации и самозащиты.

Понятие «самоограничивающейся революции» (равно как и его неполные синонимы — «мирная» или «бархатная» революция) избавлено от слабых сторон таких понятий, как «консервативная» и «народная» революция. Вместо того, чтобы возвращаться к возникшему в современную эпоху понятию «революция» с его тоталитарным направлением, это понятие распространяет саморефлективный и самокритичный дискурс современности на его наиболее важный политический компонент — революцию[135].

Мы уже отмечали, что более или менее единая позиция принятия антиэтатистской, самоограничиваюшейся революции, обнаруженная нами в самых разных источниках, выражена не в виде единой категориальной системы или единой модели реконструирования гражданского общества. Порой в рамках единого культурно-политического контекста обнаруживается несколько вариантов данной позиции, а предлагаемые в различных контекстах проекты и подавно отличаются большим разнообразием. В то же время всем им присуще общее ядро в виде понятия гражданского общества или, точнее, некоторых компонентов этого понятия. Все соглашаются на том, что гражданское общество представляет собой

некую сферу, отличную от государства и даже противостоящую ему. Все концепции включают в себя, хотя почти всегда бессистемно, те или иные комбинации мер правовой защиты, добровольные ассоциации, и формы выражения независимого общественного мнения. Кое-какие из концепций включают семьи и неформальные группы. Некоторые включают и движения и даже приравнивают гражданское общество к этим движениям; другие (как, например, концепция польского автора Войцицкого) исключают движения и даже страшатся этого включения как проявления неприемлемой политизации. В текстах, касающихся четырех политических проектов, мы, однако, не нашли всестороннего подхода к рассмотрению отношений между категориями, относящимися к гражданскому обществу, или хотя бы связи между гражданским обществом как движением и гражданским обществом как институтом. Несомненно, однако, что в различных текстах и контекстах акценты зачастую расставлены по-разному, даже если при этом мало что добавляется к классическому набору категорий, состоящему из законов, ассоциаций и общественности (или намеренно исключается из этого списка)[136].

Существуют два основных вопроса, характеризующих существенные категориальные сдвиги. Во-первых, включать или не включать в понятие гражданского общества экономику (модель Гегеля и модель Грамши)? Во-вторых, следует ли ввести дифференциацию между гражданским и политическим обществами (модель Токвиля и модель Гегеля)? Неолибералы и авторы с неомарксистской подоплекой склонны включать сферу экономики в состав гражданского общества, хотя и но противоположным причинам. Первые, как на Западе, так и (в возрастающей степени) на Востоке говорят о тождестве понятий «гражданское» и «буржуазное», сторонятся таких моделей прав, в которых собственность не стоит на первом месте, и отрицают политизацию общества и формирование социальных движений, требующих от государства экономического перераспределения. Хотя и проявляя обоснованную озабоченность относительно последствий связи между популизмом и этатизмом, эта интеллектуальная тенденция забывает о разрушительности воздействия саморегулируемого рынка на культурную ткань общества, так хорошо описанного Карлом Поланьи. Те представители Восточной Европы, кого ненависть ко всем видам государственного вмешательства заставляет забыть этот урок, стремятся к воссоединению не с той Европой, какой она является ныне, Европой, стоящей перед экологическими и социальными проблемами, порожденными капиталистической экономикой, а с Европой прошлых времен; тем самым они вступают на путь повторения уже известных бед.

Второй реликтовый марксистский подход, представителями которого являются Андре Горц и, до известной степени, даже Клаус Оффе, учитывает эти разрушительные последствия, но недостаточно принимает во внимание катастрофические последствия уничтожения экономической рациональности, коим чревата политизация производства и распределения. В то время как неолибералы сводят гражданское общество к обществу экономическому, неомарксисты либо сводят будущую (посткапиталистическую) экономику к обществу политическому, либо на манер социалистов-утопистов предлагают создание некой экономики, погруженной в общество. Работа Горца *«Прощание с рабочим классом»* объединяет эти два подхода. В предпочитаемой нами формулировке Оффе и его коллег из числа «зеленых реалистов» экономическая сфера, основанная на взаимности, сотрудничестве и самодеятельности *(Eigenarbeit),* соединена с подлинной, хотя и контролируемой макроэкономическими стратегиями, рыночной экономикой. Согласно этой формулировке, экономическая деятельность, понимаемая субстантивно, включена (хотя бы отчасти) в гражданское общество, но экономика как формальный процесс находится вне его[137].

Однако, когда гражданское общество в облике социального движения находится в процессе собственной организации и институционали-зации, лишь немногие авторы говорят о его единстве с экономическим обществом или даже о связи с ним. Ни тени подобного

редукционизма не найти, к примеру, в работах Михника и Куроня. Напротив, они последовательно подчеркивают независимость правовых структур, свободных ассоциаций и настоящей общественной жизни, в которых они видят предвестников солидаристского гражданского общества. Несомненно, главную роль в этих суждениях играло то, что минорным аккордом в них звучала идея освобождения экономики от государственного контроля. Если не считать утопию полной демократизации производства, на которой продолжал настаивать Куронь вплоть до середины 60-х гг., теоретики польской демократической оппозиции вынуждены были осознать перед лицом суровой действительности, что только восстановление рынка, не связанного ни с какими моделями погружения в социум, способно обуздать кризис в Польше и породить жизнеспособную современную экономику. Даже если в их предложениях определенную роль играет производственная демократия, это сопровождается признанием, что таковая должна быть совместимой с обеспечением потребности в квалифицированном менеджменте, действующем в ситуации, где предполагается рациональный расчет. Понятно, что в контексте Восточной Европы вред, наносимый солидарности общества полностью автономной капиталистической рыночной экономикой (что отрицалось неолиберальными авторами), не мог быть в ряду главных тем ведущих авторов демократической оппозиции. И тем не менее движение «Солидарность», благодаря его социальной природе, а также связям с католической синдикалистской традицией, демонстрировано некоторую восприимчивость к такого рода опасности. Примечательно, что интеллектуально-политический путь, проделанный такими латиноамериканскими авторами, как О'Доннел и Кардозо, демонстрирует много общего с творческим путем Куроня и Михника. Еще в 1978 г. О'Доннел продолжал говорить о «гражданском обществе», понимая под ним, в духе неомарксизма, общество буржуазное. Предложенные им тогда опосредования между гражданским обществом и государством (нация, пуэбло* и гражданство) соответствовали лишь недоразвитой структуре обществ, бедой которых являются периодические смены циклов популистского единения и авторитарной атомизации. В последующее десятилетие, под влиянием новых форм самоорганизации и борьбы за демократию, О'Доннел и П. Шмиттер полностью сменили собственную терминологию и стали использовать термин «гражданское общество» для описания сферы, промежуточной между экономикой и государством, характеризующейся прежде всего наличием общественности и ассоциаций. Кроме того, провал популистско-авторитарных начинаний привел к отрицанию обратного отнесения экономики к социальным или политическим институтам. Изящный анализ, проведенный Кардозо, усматривает роль промышленной демократии в установлении наблюдательных пунктов социального контроля, осуществляемого без ущерба для экономической рациональности.

В целом же ни в Латинской Америке, ни в Восточной Европе взаимосвязь гражданского общества и рыночной экономики не получила надлежащего осмысления[138]. Однако подобный анализ является необходимой предпосылкой выработки любой серьезной концептуальной альтернативы опасностям экономического либерализма и ложным посулам утопического социализма[139]. Без такой альтернативы есть основания ожидать дальнейших колебаний между рынком и государством как факторами либерализации, а также возвращения практики игнорирования разрушительного воздействия того и другого на социальную солидарность и индивидуальную независимость.

Столь же важным является расхождение по вопросу о связях между гражданским обществом и государством. Описанные нами французские теории склонны рассматривать гражданское и политическое общества как две сферы, вторая из которых опосредует

---

* Поселение, группа индейских народов (исн.), в данном контексте — община.

отношения первой с государством. Согласно такому пониманию, для того чтобы сохранить и обновить основы жизни ассоциаций и повысить эффективность взаимодействий этих последних с государством, необходимо реконструировать как гражданское, так и политическое общество. В большинстве аналитических работ восточноевропейских авторов, принадлежащих к демократической оппозиции, а также в ряде работ латиноамериканских авторов (например, Ф. Уеффорта) категория гражданского общества включает в себя уровни политических посредников, И наконец, в совсем других моделях категории «гражданское» и «политическое» выступают скорее как альтернативы того типа гражданского общества, которое является предпочтительным или возможным. Так, например, в работах Клауса Оффе выбор делается между неоконсервативным (деполитизированным) и радикально-демократическим (политическим) гражданским обществом. В аргументации О'Доннела и Шмиттера представлена последовательность временных фаз, где деполитизированное гражданское общество являет собой нормальную фазу, способную выжить даже при авторитарном правлении, в то время как политическое гражданское общество существует лишь в исключительной фазе мобилизации или восстания. Здесь циклическая последовательность типов гражданского общества представляет еще одну разновидность политического цикла смены авторитарного и демократического режимов. Движение от демобилизованного к мобилизованному гражданскому обществу означает конец авторитарного режима; демобилизованное гражданское общество предполагает сначала стабилизацию демократии и лишь в конечном счете появление возможности возврата диктатуры. Даже в некоторых восточноевропейских аналитических работах (в Польше написанных интеллектуалами-католиками) предлагается выбор между неполитической и политической интерпретациями, цель которого — особо подчеркнуть значение антиполитической альтернативы в обществе, крайне уставшем от предшествующих форм политизации.

Даже если на минуту предположить, что неистребимая альтернатива политического и гражданского общества проистекает либо из нежелательной политической поляризации, инициатива которой принадлежит неоконсерваторам, либо из столь же нежелательных процессов циклической сменяемости данных обществ, мы все равно останемся один на один с двумя конкурирующими моделями, отражающими потребность в объединении дополитических уровней общественной жизни с политическими формами, способными обеспечивать общественную жизнь вне сферы публичного политического авторитета, каковой является государство. А это предполагает, с одной стороны, наличие модели гражданского общества, включающей в число своих категорий политическую публичную сферу, а с другой — наличие теоретической схемы, делающей возможной четкую дифференциацию гражданского и политического обществ. В определенном смысле данный выбор есть вопрос наследования определенных интеллектуальных традиций. Немецкая традиция, идущая от Гегеля и Маркса, представляла собой кульминацию процесса дифференциации единого классического топоса, политического общества или общества граждан *(citizen society),* на государство и деполитизированное гражданское общество. В этой традиции есть место опосредованиям между гражданским обществом и государством в рамках каждой из сфер, но нет места для какой-либо независимой сферы, заключенной между ними и обладающей собственными институтами и собственной динамикой. В отличие от данной традиции, французская традиция, идущая от Токвиля, никогда не разрушала старой категории политического общества, предоставив ей право существовать в одном ряду с категориями гражданского общества и государства. И наконец, самая путаная итальянская традиция, восходящая к Грамши, пользуется всеми тремя терминами, но при этом имеет тенденцию отождествлять политическое общество с государством, и в этом отождествлении слышны отголоски традиционного, досовременного употребления этого термина.

Не менее важное значение для выбора одного из двух типов категоризации имеет учет требований, выдвигаемых текущей политикой. Как в Латинской Америке, так и в Восточной Европе противопоставление гражданского общества и государства явилось концептуально двойственным результатом периода самоорганизации общества, приведшего к поляризации демократических и авторитарных сил. Независимое общество было достаточно сильным для того чтобы не только выжить, но и бросить вызов легитимности авторитарного государства. Но оно не было достаточно сильным для того, чтобы можно было принудить его к подлинным компромиссам или обеспечить уход от авторитарного правления. С появлением новых реальных возможностей для переговоров, компромиссов и даже договоров относительно демонтажа авторитарных правительств с применением электоральных сценариев категория гражданского общества стала казаться многим авторам (Кардозо, Киш, Степан) непригодной для описания тех организованных социальных сил, что вступали в процесс политического торга действующими лицами государства. Это привело к воскрешению категории политического общества (или ее эквивалентов) — даже там, где существовало сильное влияние Гегеля, Маркса и Грамши. Некоторые авторы выдвигают нормативные причины такого сдвига, подчеркивая, что поворот к политическому обществу создает возможность желательной плюрализации оппозиции, помещение которой на уровень гражданского общества, как утверждают, влечет за собой унификацию до степени полного монолитного слияния в рамках единого грандиозного общественного движения[140].

Таким образом, выбор одной из двух теоретических схем не может базироваться на интеллектуальной истории, на текущих политических соображениях или даже на комбинации того и другого: нужны дополнительные системные параметры, а их мы рассмотрим в последующих главах. Сейчас же ограничимся замечанием о том, что выбор любого из подходов до сих пор страдал недостаточной мотивированностью. В частности, теми, кто полагает, что гражданское и политическое общества резко дифференцированы друг от друга, не было представлено систематического анализа отличий структур и форм действия, соответствующих гражданскому обществу, от структур и форм действия, соответствующих политическому обществу. Можно предположить, что сторонникам такой дифференциации, чтобы обрастить живой плотью отличия «гражданского» от «политического», придется вернуться к старым различиям, таким, как движения и элиты, влияние и власть. Но как раз этого они, возможно, и не хотят делать в силу подспудных нормативных или идеологических причин.

В аналитическом и нормативном планах эти два подхода действительно представляются различными. С аналитической точки зрения, различие между гражданским и политическим обществом помогает избежать определенного редукционизма, согласно которому обладающая стратегическим значением политическая деятельность является простым продуктом социетальных ассоциаций и движений, либо есть нечто необязательное. Как это ни парадоксально, недифференцированная концепция гражданского общества ставит нас перед жестким выбором между деполитизацией общества (при этом политическое измерение приписывается государству) и его сверхполитизацией (при этом все аспекты гражданского общества рассматриваются как политические или как подлежащие политизации). С другой стороны, различие между гражданским и политическим высвечивает тот факт, что изменения в одной из этих сфер не вызывают автоматических изменений в другой. Ведь требования, выдвигаемые в соответствующих проектах перемен, могут быть даже взаимно противоположными и конфликтующими между собой.

С нормативной точки зрения отношение к политическому обществу как к посреднической сфере внутри многоуровневого гражданского общества обладает преимуществом возможного установления приоритета нестратегических сфер солидарности, ассоциации и коммуникации. Различение гражданского и политического

обеспечивает этим сферам нормативное равенство. Не ставя реконструкцию гражданского общества в автоматическую зависимость от наличия политических организаций и их деятельности, оно тем не менее позволяет освобождать действующих лиц политического общества от нормативного бремени создавать и укреплять гражданские институты, способные ограничить их собственную свободу действия. Это серьезная проблема, ибо хотя активисты гражданского общества, кажется, узнают на собственных ошибках, что достичь своей цели без возвращения к политическому обществу им ье удастся, к сожалению, как свидетельствует история элитарной демократии, обратного понимания со стороны политического сообщества не наблюдается[141]. Пройдет немало времени, прежде чем жизнеспособность демократического политического общества глубоко укоренится в независимых, дополитических ассоциациях и общественных организациях.

Ввиду того, что рассматриваемые две концепции обладают дополняющими друг друга нормативными и аналитическими преимуществами — одна рассматривает политическое общество как посредника, а другая подчеркивает аналитическую дифференцированность гражданского и политического, — мы предлагаем пользоваться обеими концепциями, а порой объединять их. Мы считаем это уместным, поскольку нагла методология соединяет в себе герменевтический и аналитический подходы.

Вопрос о взаимоотношении гражданского и политического обществ связан с вопросом о локусе демократизации. Во всех относящихся к этой теме источниках либеральная демократия рассматривается как необходимое условие для осуществления контроля общества над современным государством. Кроме того, все они считают либеральную демократию не совместимой с той демократической пирамидой, в основании которой лежит прямое участие. Кроме того, они распрощались с давнишней мечтой об упразднении государства. Тем не менее на Западе эти новые акценты выступают, как правило, вместе со старыми: сознанием того, что современные либеральные демократии имеют элитарный характер. Данные положения вкупе с определенным обесцениванием (хотя и не с отбрасыванием) идеи индустриальной демократии заставили многих теоретиков Запада перенести сферу осуществления проекта «демократизации* элитарной демократии с государства на гражданское общество[142]. В программе «зеленых», в том виде, как она представлена у Оффе, это изменение было сформулировано также на организационном уровне в попытке соединить стратегии, основанные на партиях, со стратегиями, ориентированными на движения. Вообще же, все те, кто стремится демократизировать гражданское общество, понимают под ним совокупность движений и институтов.

То же можно сказать и относительно Восточной Европы и Латинской Америки, где движения носили до сих пор более глобальный, всесторонний характер, чем на Западе. Правда, в условиях диктатуры перенос проекта демократизации в сферу гражданского общества производил впечатление некоторой скованности и искусственности: сфера государства (не говоря уж об экономике) и потенциального парламентского опосредования выдвинулась за рамки проекта не в результате нормативного выбора, а в силу стратегической необходимости. Отдаленная цель достижения парламентской демократии, как правило, принималась всеми за исключением тех, кто апеллировал к иной (для одних — более высокой, для других — ущербной) политической культуре и традиции. Когда же кризис данных режимов превратил эту цель во вполне осуществимую задачу обозримого будущего, для многих проект демократизации переместился в сферу политического общества. Некоторые авторы даже попытались противопоставить ориентированную на гражданское общество «либерализацию» «демократизации», местом осуществления которой должно было стать прежде всего политическое общество[143]. В Восточной Европе теоретические представления о западноевропейской либеральной демократии как об элитарной были либо забыты, либо отвергнуты в пользу почерпнутых из учебников представлений об основах гражданственности. Возрождение экономического либерализма также усилило недоверие к общественным

организациям из-за их способности выдвигать новым политическим элитам требования, ведущие к неприемлемым экономическим затратам. Многие из тех, кто стремятся ограничить демократизацию, критикуют общественные организации, такие, как «Солидарность», за недемократичность. Некоторые считают, что демократизация общества препятствует созданию подлинно современного государства, способного к эффективному принятию решений[144].

Существуют, конечно, и противоположные тенденции, коренящиеся в том, что польская и отчасти венгерская оппозиция имела характер движения. Есть тенденция выстраивать не столько в теории, сколько на практике дуалистическую стратегию, рассматривающую различные формы демократии и демократизации в гражданском и политическом обществе как взаимодополняющие и играющие каждая свою незаменимую роль в проекте «больше демократии». Ближе других к четкой формулировке такой программы подошел Кардозо, теоретик из Латинской Америки. По крайней мере первоначально дуализм профсоюза и партии, в терминах которого артикулировало себя победоносное движение Солидарность, благоприятствовал похожей формулировке. Даже после раскола в этой партии-движении две образовавшиеся в результате новые организации — либерально-демократическая «Гражданское движение демократического действия (РОАД)» и правая «Платформа центра» -сохранили изначальную двойственность, как и все новые динамичные организации в Венгрии (Венгерский демократический форум — MDF, Союз свободных демократов — SzDSz, ФИДЕС*, — Союз молодых демократов) и в Чехословакии (Гражданский форум, Общественность против насилия). Организационные модели этих новых политических «партий», ни одна из которых формально партией не называется, приблизили их, по крайней мере на начальных стадиях, к той дуалистической модели, к которой стремились — и, как правило, безуспешно, — новые социальные движения Запада, особенно «зеленые».

Между тем сегодня тенденция состоит в профессионализации и «пар-тизации» новых партий. Правда, некоторые все еще настаивают на установлении более сложных связей с различными формами гражданского общества в рамках усиления дифференциации с ними. Такого рода связи предполагают как прагматическую открытость «политического» к «гражданскому», так и укрепление последнего, что позволило бы ему функционировать в институционализированных формах. Иными словами, требуются такие программы, которые бы не только обеспечили непрерывный процесс политического обмена с находящимися вне партийно-политической сферы организациями и инициативами, но и усилили бы гражданское общество по сравнению с находящимся в процессе становления экономическим сообществом[145]. Только такая программа способна предложить что-то действительно новое для современных моделей политики Запада и тем самым преодолеть слабости выбора как экономического либерализма, так и элитарной демократии или прямого демократического фундаментализма.

Но даже если подобная новая стратегия, ориентированная на гражданское общество, корни которой могут быть обнаружены в рассмотренных нами разновидностях политического дискурса, и возникает, то вовсе не является самоочевидной истиной, что ее следует предпочесть обновленному либерализму (переживающему сейчас бурный подъем) или радикально-эгалитарной демократии (находящейся на спаде). Если же будет доказано, что с нормативной точки зрения она является более предпочтительной, чем эти последние, то более сложные теоретические соображения, как вполне может оказаться, продемонстрируют, что именно данные привлекательные элементы политики гражданского общества не совместимы с развивающейся современностью. Для того

* Ныне бывший ФИДЕС называется Венгерская гражданская партия (ВГП) (возглавляет коалицию правящих партий).

чтобы рассмотреть данные вопросы надлежащим образом, мы переходим от обсуждения практической роли современных движущих сил к теоретической реконструкции и критике понятия гражданского общества.

Примечания

1. Правда, писал он не совсем как теоретик, а, скорее, как эссеист. См., в частности: Adam Michnik. *A New Evolutionism* в *Letters from Prison and Other Essays* (Berkeley: University of California Press, 1985).
2. Последние в принципе также являются потенциально безграничными в силу драматической внутренней демократизации правящей партии.
3. Michnik, *Letters from Prison,* 86, 88, 95.
4. A. Arato, *The Democratic Theory of the Polish Opposition: Normative Intentions and Strategic Ambiguities, Working Papers of the Helen Kellogg Institute* (Notre Dame, 1984).
5. Michnik, *Letters from Prison,* 111, 124.
6. Ibid., 77.
7. K. Wojcick, *The Reconstruction of Society, Telos,* No. 47 (Spring 1981): 98-104.
8. *Not to Lure the Wolves out to the Woods: An Interview with Jacek Kuron, Telos,* No. 47 (Spring 1981), 93-97.
9. Одни признавали такую необходимость критически, другие — с энтузиазмом. Эту двойственность помогает проиллюстрировать введенное Туреном различие между (объединенным) социальным движением и движением, реконструирующим (плюралистическое) общество. См.: A. Touraine et al., *Solidarity. Poland 1980—1981* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1983).
10. Ср., например, Michnik, *Letters from Prison,* 89—90, 129 и 158.
11. См. интервью с Яцеком Куронем, процитированное в примеч. 8.
12. Michnik, *Letters from Prison,* 146—147.
13. Обстоятельный анализ проблем реконструкции гражданского общества в начальный период существования Солидарности (1980—1981) см. в: A. Arato, *Civil Society against the State: Poland 1980-198!, Telos,* No. 47 (Spring 1981): 23-47, *Empirevs. Civil Society: Poland 1981-1982, Telos,* No. 50 (Winter 1981-1982): 19-48.
14. Michnik, *Letters from Prison,* 81.
15. Ibid.,57, 79.
16. Руководство «Солидарности» вступило в переговоры с целью возвращения легальности профсоюзному движению. Действуя преимущественно в духе ориентации на гражданское общество, принятой в качестве стратегии в августе 1980 г., оно желало избегать любого разделения обязанностей, способного возложить на него ответственность без наделения соответствующей властью. Занятие одной трети мест в нижней палате посредством контролируемых выборов — такова бы ла та цена, которую платил режим за легализацию «Солидарности», в то время как формула свободно избираемой верхней палаты являлась компромиссом, на котором сошлись стороны. Какие результаты принесут эти договоренности, не мог предвидеть никто из их участников. Помимо всего прочего, результатом явился сдвиг стратегии «Солидарности», а также отчасти и ее идентичности в сторону политического общества.
17. Речь идет в первую очередь о Клоде Лсфоре, Андре Горце, Алене Турене, Жаке Жильяре, Пьере Розенваллоне и Патрике Вивре. Для каждого из этих интеллектуалов 1968 год стал поворотным пунктом в политике левых, из которого они сделали не авторитарные, а демократически-либеральные выводы. Все они в

той или иной степени были связаны с профсоюзом ФДКТ (Французской демократической конфедерацией труда) и рокаровским крылом социалистической партии 70-х гг. Не слишком удачным термином «вторые левые» это направление было награждено его сторонниками, тогда как оппоненты называли их порой «американскими левыми» — вероятно, из-за того, что они уделяли большое значение новым социальным движениям и гражданскому обществу. Об истории см.: Herve Hamon, Patrick Rotman, *La deuxieme gauche* (Paris: Editions Ramsay, 1982).

18. Возможно, вопрос о том, почему так случилось, заслуживает особого изучения. Нам следовало бы обратить внимание на то значение, которое имела на всем протяжении 70-х гг. необновленная коммунистическая партия, и на общее влияние прогосударственной якобинской политической культуры, отличающее Францию от других западноевропейских стран. Очевидно, важную роль сыграла и борьба вокруг наследия мая 1968 г., и попытки социалистической партии определиться в своем отличии от господствующей во Франции левой традиции.
19. Pierre Rosanvallon, Patrick Viveret, Pour une nouvelle culture politique (Paris: Seuil, 1977), 22-24.
20. Ibid., 7,129. Эта мысль, впервые высказанная Токвилем, была использована плюралистической политической теорией в 60-е гг. для обоснования французской исключительности и существования во Франции радикальных движений.
21. Ibid., 112.
22. Pierre Rosanvallon, La crise de l'Etat-providence, rev. ed. (Paris: Seuil, 1981), 117.
23. Pierre Rosanvallon, Viveret, Pour une nouvelle culture politique, 113ff.
24. Ibid., SOS, 129.
25. Ibid., 129-130.
26. Ibid., 97-98.
27. Ibid., 112; См. также; Claude Lefort, Politics and Human Rights в The Political Reforms of Modern Society (Cambridge: MIT Press, 1986), 266.
28. Lefort, Politics and Human Rights.
29. Rosanvallon, La crise de l'Etat-providence, 120—121, 136.
30. См.: Andre Gorz, Farewell to the Working Class (Boston: South End Press, 1982).
31. См. гл. 9.
32. Claus Offe, Volker Gransow, Political Culture and Social Democratic Administration в Offe, Contradictions of the Welfare Slate (Cambridge: MIT Press, 1984).
33. В частности, Джеймс О'Коннор, Юрген Хабермас и Клаус Оффе.
34. Michel Crazier et al., eds., The Crisis of Democracy (New York: New York University Press, 1975).
35. См.: Offe, Contradictions, chaps. 2, 6, 8.
36. Claus Offe, The New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics, Social Research 52, No. 4 (1985): 819-820.
37. Offe, Contradictions, 289-290.
38. Ibid.,250.
39. Offe, The New Social Movements, 820.
40. Offe, Contradictionc,182-183.. Данный тип рассуждения старше двух ранее приводимых, в нем сохраняется что-то от защиты демократической государственности раннего Оффе. Государство рассматривается здесь как демократическое в том смысле, что оно основано на всеобщем избирательном праве, и, что довольно любопытно, либерально-демократические институты делают его вроде бы менее демократичным. Эта позиция совпадает с позицией Карла Шмидта. Другой тип рассуждения Оффе, превращающий либеральную демократию в «мостик» между гражданином и государством, не ведет к таким заключениям. См.: *Contradictions,* 163ff.
41. Как полагают некоторые явно антидемократически настроенные либералы,

этот конфликт можно в принципе разрешить, усилив элитарность элитарной демократии с целью осуществления «реставрации авторитета». Однако, при существующих демократических стандартах легитимации вовсе не является очевидным, что подобное решение возможно без введения диктатуры, способной на время освободиться от избыточных парламентских и внепарламентских требований.

42. Claus Offe, Disorganized Capitalism (Cambridge: MIT Press, 1985), 224-226.
43. Об этом неоднократно говорит и сам Оффе; см., например, Contradictions, 250.
44. См. гл. 9 и !0. Мы считаем, что ключ к данной проблеме дает значимое совпадение категорий жизненного мира и гражданского общества — особенно в трехсоставной модели общества: государство — экономика — гражданское общество.
45. Offe, Contradictions, 246.
46. См.: Offe, Disorganized Capitalism, chap. 9.
47. Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter, eels., Transitions from Authoritarian Rule, 4vo!s. (Baltimore: Johns Hopkins, 1986).
48. O'Donnell, Schmitter. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies в Transitions, vol. 4, 48ff.
49. Schmitter, An Introduction to Southern European Transitions from Authoritarian Rule в Transitions, vol. 1, 6—7.
50. Alfred Stepan, Rethinking Military Politics: Brazil and the Southern Cone (Prince ton: Princeton University Press, 1988), 3—4.
51. O'Donnell, Schmitter, Tentative Conclusions, 49—52.
52. Ibid., 51,53.
53. Ibid.,48.
54. Schmitter, Introduction to Southern European Transitions, 6—7; G. Pasquino, The Demise of the First Fascist Regime and Italy's Transition to Democracy: 1943—1948, N. Diamandouros, Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece: 1974—1983 в Transitions, vol. 1, 46, 58, 154; M.A. Garreton, The Political Evolution of the Chilean Military Regime and Problems of the Transition to Democracy в Transitions, vol. 2, 116—117; O'Donnell, Schmitter, Tentative Conclusions, 21—22. Конечно же, южноевропейские примеры не соответствуют модели бюрократического авторитаризма, разработанной О'Доннеллом.
55. O'Donnell, Schmitter, «Tentative Conclusions», 55.
56. F. Weffort, Why Democracy? в Alfred Stepan, ed., Democratizing Brazil (Princeton: Princeton University Press, 1989), 349.
57. Данное положение актуально также и для элитарно-авторитарных мечтаний «северных» неоконсерваторов, многие из которых являлись убежденными сторонниками бюрократически-авторитарно-либеральных диктатур «Юга» - типа той, что имела место в Чили.
58. G. O'Donnell, Tensions in the Bureaucratic-Authoritarian State and the Problem of Democracy б D. Collier, ed., The New Authoritarianism in Latin America (Princeton: Princeton University Press, 1979), 313ff.; F. H. Cardoso, Associated-Dependent Development and Democratic Theory в Stepan, ed., Democratizing Brasil, 312ff.
59. O'Dormell, Tensions in the Bureaucratic-Authoritarian State, 317.
60. O'Donnell, Schmitter, Tentative Conclusions, 48.
61. Diamandouros, Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece, 154. Правда, в случае с Грецией речь идет о несколько ином типе режима.
62. O'Donnell, Schmitter, Tentative Conclusions, 15.
63. В одной и той же фразе О'Доннел и Шмитгер утверждают, что «относительное отсутствие общественного подъема снижает вероятность того, что вследствие переворота возникнет регрессивное движение», и что «там, где власть народа или народ на улицах,

вдохновители подобных переворотов, скорее всего, задумаются, боясь спровоцировать гражданскую войну» (Tentative Conclusions, 55).

64. O'Donnell, Tensions in the Bureaucratic-Authoritarian State, 2871Г. В этой работе О'Доннел называет «гражданским обществом» только частную сферу, используя терминологию раннего марксизма, от которой он вскоре отказывается. Уже сам этот анализ, подчеркивающий роль механизмов посредничества как глас граждан ского общества, молчаливого во всех прочих случаях, является разрывом с марксовой концептуализацией проблемы в целом и неявным обращением к гегельянству.
65. Cardoso, On the Characterization of Authoritarian Regimes in Latin America в Collier, ed., The New Authoritarianism, 37, 43—44.
66. O'Donnell, Tensions in the Bureaucratic-Authoritarian State, 317.
67. Wenort, Why Democracy?, 329.
68. Cardoso, Associated-Dependent Development and Democratic Theory, 319. Подобное он справедливо называет возвратом к иной концепции, правда, при этом ошибочно отождествляет «латиноамериканскую концепцию гражданского общества» с политическим обществом.
69. Ibid., 313-314; Stepan, Rethinking Military Politics, 5.
70. Stepan, Rethinking Military Politics.
71. Эту мысль высказал Хуан Корради в лекции на семинаре о демократии на аспирантском отделении Новой школы социальных исследований, прочитанной весной 1987 г.
72. Stepan, Rethinking Military Politics, 3—5.
73. Ср. с. 5 и 6 книги Степана. Гражданское общество как цель демократизации и одновременно как движущая сила этого процесса имеет решающее значение, если посмотреть на вещи шире, как это делает сам автор в другом месте. См.: Stepan, Paths Toward Redemocratization: Theoretical and Comparative Considerations в: O'Donnell, Schmitter, eds., Transitions, vol. 3, 78—79. Ср. также с. IX и XI предисловия к Democratizing Brazil.
74. B. Lamounier, Authoritarian Brazil Revisited: The Impact of Elections on the Abertura в Stepan, ed., Democratizing Brazil, 55.
75. Stepan, Paths Toward Redemocratization, 79—81; O'Donnell, Schmitter, Tentative Conclusions, 37—39.
76. Cardoso, Associated-Dependent Development, 45ff.; Lamounier, Authoritarian Brazil Revisited, 63.
77. Stepan, State Power and the Strength of Civil Society in the Southern Cone of Latin America в Peter Evans et al., eds., Bringing the Slate Back In (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1985).
78. Cardoso, Associated-Dependent Development, 319—320. Эту же проблему отмечают и все исследователи немецких «зеленых». См. гл. 10,
79. O'Donnell, Schmitter, Tentative Conclusions, 37ff.
80. Ibid., 42.
81. Ibid., 42,47.
82. Ibid., 57-58.
83. Lamounier, Authoritarian Brazil Revisited, 55.
84. O'Donnell, Schmitter, Tentative Conclusions, 58—59.
85. Ibid., 62.
86. Lamounier, Authoritarian Brazil Revisited, 69, 71.
87. Ibid., 62-63.
88. Ibid., 58.
89. O'Donnell, Schmitter, Tentative Conclusions, 26, 55—56.

90. Ср.: A. Hirschman, Shifting Involvements (Princeton: Princeton University Press, 1982).
91. См.: Garreton, The Political Evolution of the Chilean Military Regime; а также: C.G. Gillespie. Uruguay's Transition from Collegia/ Military-Technocratic Rule E Transitions, vol. 2.
92. O'Donneli, Introduction to the Latin American CasesE Transitions, vol. 3, 15—17.
93. Ibid.
94. Norbert Lechner, De la revolution a la democratic (Le debat intellectuel en Amerique du Sud), Esprit (July 1986): 1—13; Robert Barros, The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America, Telos (Summer 1986): 49—70; Jose Casanova, Never Again, (неопубликованная рукопись).
95. Weffort, Why Democracy?, 332-333, 335-337.
96. Ibid., 345.
97. Cardoso, Associated-Dependent Development, 323—324.
98. Ibid., 339.
99. Ibid., 321.
100. Мы говорим здесь о развитии форм политического и экономического сообществ, открытых для влияния со стороны гражданского общества. В течение многих лет наши собственные идеи на данную тему отличались близостью с моделью, разрабатываемой Кардозо. См.: Cardoso, Social Movements, Civil Society and the Problem of Sovereignty, Praxis Internationale, No. 5 (October 1985): 266—283; Civil Society and Social Theory, Thesis Eleven, No. 21 (1988), 40—64; Politics and the Reconstruction of Civil Society в Axel Honneth et al., eds., Zwischenbetrachtungen im Process der Aufkla'rung. Jurgen Habermas zum 60. Geburtsiag (Frankfurt: Suhrkamp, 1989). Нашу нынешнюю концепцию см. в гл. 9 и 10.
101. J. Staniszkis, On Some Contradictions of Socialist Society, Soviet Studies (April 1979): 184—186; Poland's Self-limiting Revolution (Princeton: Princeton University Press, 1984): 36—67, 144—145. См. также частично пересекающуюся с данной критикой Критику Э. Арато (A. Arato, The Democratic Theory of the Polish Opposition: Normative Intentions and Strategic Ambiguities, Working Papers of the Helen Kellogg Institute (Notre Dame, 1984), в которой речь идет о реконструкции, теории гражданского общества, а не об отказе, как у Станишкис, от этой теории.
102. Для отдаленных регионов Советский Союз был главным гарантом доступности ключевых материальных ресурсов, несмотря на неэкономичное (нерациональное и расточительное) их использование. Данная гарантия причиняла взаимный вред. Основную модель ее функционирования см. в: J. Kornai, Contradictions and Dilemmas (Cambridge: MIT Press, 1986); анализ кризиса данной модели см. в G. Markus, Planning the Crisis: Remarks on the Economic System of Soviet-type Societies, Praxis International 1, No. 3 (October 1981), 240—257; T. Bauer, From Cycles to Crisis?: Recent Developments in East European Planned Economies and the Theory of Investment Crisis n: A. Arato, F. Feher, eds., Crisis and Reform (Transaction Books, в печати). Об исчерпанности модели гиперэксплуатации ресурсов и вытекающих из этого последствиях см.: J. Kis, Forra vilag, Beszelo, No. 26 (1989): 5—12. Первая серьезная теоретическая статья, в которой говорилось о начале «общего экономического кризиса» советского блока, была опубликована r 1982 г. Т. Бауэром; она была переведена под заголовком: T. Bauer, The Second Economic Reform and Ownership Relations, Eastern European Economics 23, No. 1—2 (1984).
103. См. лекцию в Новой школе социальных исследований, 22 февраля 1988 г., напечатанную в New York Times, Feb. 28, 1988. См. также: A. Nove, What's Happening in Moscow, National Interest (Summer, 1987).
104. См. прежде всего: J. Kornai, The Hungarian Reform Process: Visions, Hopes, and

Realities, Journal of Economic Literature 24 (December 1986): 1687—1737.

105. T. Bauer, A masodik gazdasagi reform es a tulajdonviszonyok, Mozgo Vilag (November 1982): 17-42.
106. Бауэр наиболее ясно представлял себе этот вопрос по крайней мере в 1982 г.
107. Kornai, The Hungarian Reform Process.
108. Tamas Sarkozy, Gazdasagpolitika, Szervezetrendszer, Jogpolitika (Budapest: Kossuth konyvkiado, 1987).
109. Хуже того, это, может быть, лишь одна из тех ничем не опосредованных поляризаций, которыми чревата ситуация в советском обществе; поляризация возможна между национальными окраинами и центром, между националистами и демократическими силами в самом центре России, а также и в других отношениях.
110. В частности, Я. Киш и издатели Beszelo. См.: Kis, Gondolatok a kozeljovorol (Размышления о ближайшем будущем), Beszelo, No. 3 (June 1982): 7—27.
111. J. Kis, Korlatainkrol es lehetosegeinkml (О наших пределах и наших возможностях), в A Motion Tandaskozds (подпольное издание), 1985.
112. См. коллективный труд: *Fordulat es reform* (Поворотный пункт и реформа), и M. Bihari, *Reform es democracia,* опубликованы в *Medvetanc,* No. 2 (Budapest, 1987), 5-129, 165-225.
113. Даже говоря о Польше, где на переговорах в начале 1989 г. была достигнута компромиссная формулировка, имеющая поразительное сходство с формулировками «Общественного договора», нельзя сказать, что это случилось в основном в результате давления снизу, фактически в предыдущий период такое давление привело к патовой ситуации. Забастовочное движение 1988 г., при всей его важности, было гораздо слабее движения 1980 г., и все же (вопреки намерениям лидеров «Солидарности») оно достигло гораздо более разностороннего результата. Речь идет не только о (ре)легализации профсоюзов, но и получении значительной свободы на выборах, что подготовило почву «плебисцитному» поражению в июне 1989 г. коммунистической партии; в итоге «Солидарность» получила контроль над верхней палатой, был образован комбинированный законодательный орган, при котором оппозиция обладала правом вето относительно всех законодательных актов, правящая партия получила право выбирать президента республики. Результатом неожиданно для всех участников процесса стало формирование возглавляемой «Солидарностью» правительственной коалиции.
114. См.: L. Bruszt, *On the Road to a Constitutional State?* (неопубликованная рукопись), 1989.
115. Kis, *Forr a vilag,* а также его *A visszaszdmalds megkezdodott, Beszelo,* No. 27 (1989). Он утверждает что в Польше, где уже существовала мощная социальная организация, не нужно было приносить в жертву жизнеспособность ее как партнера (несмотря на вызовы снизу), даже если ей приходилось принимать ограничения на процесс политической конкуренции. В Венгрии же, где новые организации могли стать истинно популярными лишь в контексте открытых выборов, всякое такое ограничение способно было стать роковым для нарождающихся партий, кроме того, оно делало их бесполезными в глазах реформаторов из коммунистической партии.
116. См.: Arato, *Civil Society against the State] Empire vs. Civil Society.*
117. Мы определенно не решились бы проинтерпретировать действия реформистских лидеров и их групп как результат замысла более широких элит сохранить или преобразовать свою наличную экономическую власть в новые типы собственности и полномочий. Ср. замечательную новую книгу: E. Hankiss, *Keleteuropai altemativak* (Budapest; Kozgazdasagi csjogi kiado, 1989), 300 и гл. 9. Соответствующим превращением малочисленной политической элиты было политическое превращение из партии-государства в успешную электоральную и даже президентскую партию. То, что в Венгрии

подобного превращения не получилось, не означает, что оно не являлось важнейшим из мотивов, движущих ведущими реформаторами, или что в числе мотивов руководства вообще присутствовали иные и (вероятно) более удачные формы экономического превращения. В ситуации перехода, в ожидании иного набора различных экономических правил побольшей части неорганизованные экономические элиты имели возможность предпринимать разрозненные попытки преобразования, из-за чего они не оказали сопротивления данному типу перехода, хотя они и могли бы это сделать. Те же критические замечания могут быть отнесены и на счет несколько иного анализа: E. Szalai, *Elites and System Change in Hungary, Praxis International* 10, No. 1—2 (April—July 1990); 74—79. Салаи исследует несколько иную элиту, участвующую в иных политических союзах, и не верит в то, на чем настаивает Ханкиш — что трансформированная таким образом система могла бы привести к появлению действенной рыночной экономики. См. также его работу *Az uj elite* (Новая элита), Beszelo, No. 27 (1989).

118. В некоторых случаях речь идет о комбинации нескольких из них. Многие пользуются термином «революция» для описания всех названных вариантов, кроме первого — реформы сверху. Поскольку дефиниции всегда обладают исторической тенденциозностью, мы считаем, что «революция» — не самое подходящее определение в случае с Польшей, Венгрией или Советским Союзом — по крайней мере по трем причинам: 1) из-за необходимого самоограничения, постепенности процесса, с которой согласны все действующие лица не только из-за теряющих значение геополитических мотивов, но и по принципиальным соображениям; 2) из-за отрицания большинством основных действующих лиц свойственной революциям логики усиления государства, впервые открытой Токвилем; 3) из-за существенной связи восточноевропейских движений с движениями на Западе и особенно на Юге, стремящимся к выходу за рамки альтернативы «реформа или революция» по крайней мере в традиционном смысле этих слов. Контраргумент исходит из одной-единствснной модели венгерской революции, 1956 г. Различие между демократической оппозицией, имевшей к 1989 г. тринадцатилетнюю историю, и движением против нереконструированного сталинистского режима очевидны, даже если сегодня, после того как были осуществлены и другие важные перемены, многие из целей, поставленных в 1956 г., вновь стоят на повестке дня. (Правда, не все. Например, теперь не идет речи о радикальной индустриальной демократии). Восстание 1956 г., как все великие революции, не имело самоограничительного характера; скорее, ему были присущи черты гражданской войны, а это как раз то, чего сегодняшние движения отчаянно стремятся избежать. Отсюда ни «мирная революция» в Восточной Германии, ни «бархатная революция» в Чехословакии не могут рассматриваться как ненасильственная разновидность модели 1956 г. Интересно, что до сих пор остается открытым вопрос о том, представляют ли эти «революции» более или менее радикальные модели демократизации, чем нереволюционные польский и венгерский пути. См.: A. Arato, *Revolution, Civil Society and Democracy, Praxis International* 10, No. 1—2 (April-July 1990): 24-38.

119. Мы имеем в виду, с одной стороны, замечательную открытость проходивших на ней обсуждений, а с другой, продолжающийся контроль над процессом, в частности, выбора в Верховный Совет (реальный законодательный орган) — контроль, осуществлявшийся сначала консервативным партийным аппаратом, а затем узкой группой горбачевских чиновников.

120. Националистическую мобилизацию, особенно ее агрессивно-обособленную разновидность, мы считаем патологией гражданского общества. В Восточной Европе и Советском Союзе она имеет сложную историю, отражая помимо законных национально-этнических обид различных меньшинств и колонизированных народов следующие аспекты: 1) Незавершенность и поверхностный характер процессов модернизации коммунистических режимов, способных подавлять традиционные обычаи,

символику и идеологию, но не способных по-настоящему преобразовывать их. 2) Все более масштабное использование — по мере упадка марксистско-ленинских форм легитимации — националистических и исторических форм самовыражения и самообоснования. 3) Снижение уровня безопасности и экономический спад, характерные для переходного периода, все более затрудняющие защиту собственных материальных интересов. Даже тем, на ком данные изменения отражались наиболее негативным образом, нелегко было решиться противостоять им, поскольку они являлись предпосылками разрушения ненавистных режимов. В результате возникала тенденция мобилизации не вокруг материальных интересов, а вокруг символов, движущей силой мобилизации служили не интересы, а самоопределение. 4) Тот факт, что апелляции к самоорганизующемуся гражданскому обществу подразумевают общую возможность появления новых идентичностей, но лишь у тех, кто способен активно участвовать в жизни организаций и ассоциаций. Для не вовлеченных в этот процесс восстановление гражданского бщества и его ассоциаций оказывается лишь путем к атомизации, все более неустойчивой в условиях угасания государственного патернализма. Для этих слоев апелляции к национальной идентичности и националистической мобилизации рождают надежду на «иллюзорную общность».

121. В момент написания данного текста невозможно было предвидеть ряда важных последовавших позже событий. В настоящее время в Советском Союзе сложились жизнеспособные парламентарные опосредования, но лишь на республиканском уровне, включая, как это ни странно, Российскую Федеративную Социалистическую Республику. Данная ситуация, отражающая факт появления множества гражданских обществ — по одному на каждую республику, — сама по себе не дает решения проблемы опосредования на уровне общества в целом и не спасает от угрозы (множественной) поляризации. Она лишь преобразует эту проблему в проблему отношений между республиканскими правительствами, за каждым из которых стоит свое собственное гражданское общество, и центральным правительством, внутренняя структура которого не обладает достаточной посреднической способностью. Что еще хуже, эта неспособность (будем, надеяться, временная) центрального и республиканских правительств прийти к согласию относительно экономических реформ воспроизводит теперь ту же структуру конфликта, но уже на уровне экономики, углубляя политические и культурные деления. До тех пор пока не созданы институты опосредования, предполагающие наличие истинного конституционализма и парламентаризма, убедительным образом утверждающие федеральную или конфедсральную структуру, вряд ли можно ожидать реальных многочисленных и устойчивых результатов. (Данное примечание добавлено осенью 1991 г.)

122. См., например: Z. Bujak, West of Centre, East European Reporter 4, No. 3 (Autumn/Winter 1990). Эта позиция не осталась без возражений. В Чехословакии Я. Урбан энергично отстаивал необходимость превращения «Гражданского форума» в партию западноевропейского типа. См.: J. Urban The Crisis of Civil Forum, Uncaptive Minds 3, No. 4 (August—October 1990). Этот вопрос выходит за рамки других идеологических различий, например в Венгрии Союзу свободных демократов (SzDSz) более подходит форма «современной» партии, ФИДЕСу (Союз молодых демократов) — по-видимому, меньше. Внутри правящей правой партии Венгерского демократического форума (ВДФ или MDF), кажется, представлены обе позиции.

123. Lena Kolarska-Bobinska, The Changing Face of Civil Society in Eastern Europe (неопубликованная рукопись), 1990. О Венгрии см.: E Miszlivetz, The Injuries of East Central Europe: Is the Auto-therapy of Civil Society Possible? (неопубликованная

рукопись), 1990; о Чехии см. интервью с Ладиславом Гейданеком, опубликованное под заголовком Democracy without Opposition Is Nonsense, East European Reporter 4, No. 3 (Autumn/Winter 1990), 96. Общетеоретическую оценку рассматриваемых событий см. в Arato, Revolution, Civil Society, and Democracy.

124. Д. М. Тамащ уделил ряд страниц обоснованию этой позиции. См., например: G. M. Tamas, Glemp biboros into szava, Elet es irodalom 33, No. 36 (September 1989). Во всех трех ведущих партиях имеются важные силы и кроме них много экономистов и творцов экономической политики, ее разделяющих.

125. Анализ лучших из этих теорий см. в следующих статьях Э. Арато: A. Arato, Autoritarer Sozialismus und die Frankfurter Schule в A. Honncth, A. Wellmer, eds., Die Frankfurter Schule und die Folgen (Berlin: tie Gruyter, 1986); Bahro's Alternative: from Western to Eastern Marxism, обзор: U. Wolter, ed., Bahro: Critical Responses, Telos, No. 48 (Summer 1981): 153—168; Critical Sociology and Authoritarian State Socialism в D. Held, J.Thompson, eds., Habermas: Critical Debates (Cambridge: MIT Press, 1982); Immanent Critique and Authoritarian Socialism., Canadian Journal of Political and Social Theory 1, No. 1-2 (Winter-Spring 1983): 146-162; The Budapest School and Actually Existing Socialism, Theory and Society, No. 16 (1987); Facing Russia: Castoriadis and Soviet Society, Revue europeenne des sciences sociales 37, No, 86, 269—291.

126. См.: A. Arato, Marxism in East Europe в Tom Bottomore, ed. Dictionary of Marxism (Oxford: Blackwell, 1983), и Marxism ъЗ. Eatwelletal.,eds., The New Palgrave: A Dictionary of Economics (London: Macrnillan, 1987).

127. См.: Jean L. Cohen. Class and Civil Society. The Limits of Marx's Critical Theory (Amherst: University of Massachusetts Press, 1982).

128. См. гл. 3.

129. См.: Evans et al., eds., Bringing the State Back In.

130. См.: Jiirgen Habermas, The New Obscurity в The New Conservatism (Cambridge: MIT Press, 1989).

131. См.: Andre Gorz, Strategy for Labor (Boston: Beacon Press, 1967).

132. Представителем данной тенденции является Д. М. Тамаш; правда, он формулирует ее в терминах «бескровной и легальной» революции, которая в конечном счете будет соединена с «реформой» сверху — после создания легитимных форм власти. Его концепция, противостоящая любым представлениям о «социальной революции», намеренно оставляет открытой возможность того, что современные ему обладатели власти обратят ее в обладание экономической собственностью. См.: «Tajkep csata elott» (Пейзаж перед битвой), Elet es irodalom, August 4, 1989, а также его речь на публичном митинге SzDSz, опубликованную в Szabad Demokratak, No. 4-5 (1989).

133. Данная позиция была сформулирована Агнес Геллер и Ференцем Фехером на различных митингах и конференциях, но, насколько нам известно, до сих пор нигде не опубликована. Политическая революция определяется ими как слом наличной структуры господства либо как замена одного властителя (или одной формы господства) другим. Даже эта вторая, более убедительная версия является одновременно и слишком широкой, и слишком узкой для описания изменений, произошедших в большинстве стран Восточной Европы: слишком широкой, потому что не принимает во внимание преемственность в структурах политического правления, искореняемых лишь постепенно (особенно это относится к правлению прежних парламентов и правящей партии в роли pouvoir constituant, а также к сохранению правомочности полученной в наследство системы права); слишком узкой она является потому, что означенные трансформации предполагают тотальную смену системы и отнюдь не ограничиваются

сферой политики. Интересно, что их определение наилучшим образом соответствует наиболее насильственному и наименее радикальному случаю, а именно румынскому.

134. В блестящем исследовании, появившимся на свет слишком поздно, из-за чего мы не смогли его включить в настоящий труд, Ульрих Прейс показал, что восточноевропейские революции разошлись с моделью верховной власти, предложенной Карлом Шмидтом, моделью, установленной, по его мнению, французской революцией, особенно в ее руссоистско-якобинской самоинтерпретации (Ulrich Prcuss. The Influence of Carl Schmitt on the Legal Discourse of the Federal Republicof Germany, материалы конференции: Challenge of Carl Schmitt and Democratic Theory, Spring 1990, Graduate Faculty, New School for Social Research, New York).

135. Видимо, ныне в некоторых странах типа Венгрии термин «революция» стали употреблять в старомодном смысле. Элементы, свойственные эпохе до нового времени (возврат, реставрация), соединены здесь, чтобы компенсировать с их помощью отсутствие демократической легитимности, укорененной в гражданском обществе, с элементами революционной семантики, впервые привнесенными якобинцами и их союзниками. Принадлежащее к данному движению крыло МДФ, явившееся (главным, но не единственным) инициатором возврата подобной фразеологии, к сожалению, вынуждается самой логикой собственного положения не только изобретать себе врагов, но и стремится осуществить внезаконное возмездие за былое. К счастью, призывы, сформулированные в духе революционной фразеологии, не находят достаточного отзыва в среде, характеризующейся «постреволюционностью», т. е. нашей сегодняшней концепцией самоограничения. Однако было бы глупо отрицать опасности, кроющиеся в революционной демагогии, в ситуации ухудшения экономического положения, предшествующего началу его улучшения. В этом смысле серьезным предупреждением всем нам является превращение Валенсы в выразителя «правых» устремлений к «ускорению» перемен.

136. См. гл. 2. Конечно, добавлением, привнесенным некоторыми (в том числе нами) являются семьи и движения.

137. Это различие отчетливо выражено в большом эссе Поланьи: Polanyi, The Economy as an Instituted Process в G. Dalton, ed., Primitive, Archaic and Modern Economies. The Essays of Karl Polanyi (Boston: Beacon Press, 1968).

138. Еще недавно сторонники гражданского общества в Венгрии настаивали на множественности форм собственности в процессе приватизации как одном из процессов, с помощью которого гражданское общество способно укорениться в контексте нового, находящегося в становлении экономического общества. См. последние работы на эту тему в кн.: E. Szalai, Gazdasdg es hatalom (Budapest: Aula Kiado, 1990), где наилучшим образом освещается данный вопрос с точки зрения теории демократии, а также дается строгий экономический анализ. По нашему мнению, в отношениях между гражданским обществом и обществом экономическим институт собственности может играть роль, аналогичную той, которую играют политические партии в отношении политического общества. Частная собственность и политические организации достигает лишь дифференциации от гражданского общества, в то время как для ее утверждения гражданского начала в роли посредника между экономической и политической сферами необходимы истинно плюралистические формы собственности, равно как и демократические партии. Без такого посредничества гражданское общество становится буржуазным и атомизируется, а демократии обретают элитарный характер.

139. См. гл. 6 и A. Arato, Civil Society, History, and Socialism: Reply to John Keane, Praxis International 9, No. 1-2 (April-July 1989); 133-152.

140. Такова точка зрения Киша. Идея многоуровневого гражданского общества,

включающая в себя и его политические «механизмы» опосредования, способна в принципе удовлетворять интеллектуальным потребностям периода обращения к политике в более традиционном смысле. Если верно то, что участники гражданского общества часто подчеркивают «горизонтальную» модель, ставящую на одну доску все ассоциации и организации, то «вертикальный» аспект концепции политического общества присутствует в старой гегельянской идее опосредования. Однако плюралистическая организация также возможна (хотя бы в принципе) для гражданского общества, разделяемого альтернативными интересами и идентичностями, как возможна монолитность в рамках политического общества. Правда, в условиях приобретения гражданским обществом — перед лицом враждебного и более или менее единого авторитарного государства — функции политического общества (примером чего является Польша) постоянно предсказываемая плюрализация общества так никогда и не выходит из своей начальной стадии. Представляется, однако, что тут даже в своей парламентской форме плюрализация политического общества также сильно запаздывает. Причиной этому может служить политическое общество, сложившееся в форме политического опосредования единого гражданского общества. С другой стороны, слишком ранняя чрезмерная плюрализация политического общества — как это было в Венгрии, где проект перехода более исходит из консенсуса, чем это кажется с позиций политических конфликтов, — способна иметь такие отрицательные последствия, как дальнейшее усиление демобилизации общества, негодующего по поводу неоправданной агрессивности и политической демагогии.

141. Ср. критику Тамашем независимой социетальной самоорганизации в: G. M. Tamas, Uncaptive Minds. Подобные призывы к новому этатизму в форме парламентского абсолютизма слышны в обеих ведущих венгерских партиях; ту же точку зрения представляет И. Чурка (ныне председатель крайней правой Партии венгерской жизни и справедливости. — Ред.) насчет независимости прессы, которую он надеется заменить партийно-политическим контролем, осуществляемым парламентской de facto властью. И в том и в другом случае суждения строятся на признании того, что социетальная организация является властью, а также на том утверждении, что единственной легитимной властью является власть, полученная в результате общенациональных выборов.

142. Эта позиция в одном решительно отличается от плюралистического корректирования концепции элитарной демократии, принадлежащей Шумпетеру. Даль (Dahl) и другие, пытаясь включить гражданское общество и его «влияние» на политическое общество в свою концепцию элитарной демократии, исходили из общей демобилизации гражданского общества, из отсутствия социальных движений, из синдрома ухода граждан в личную жизнь, из достижения консенсуса при минимальнрой степени участия в гражданском обществе и из ограничения участия одной его частной формой, а именно группами давления.

143. См.: Stepan, Rethinking Military Politics, а также Введение к: Stepan, ed., Democratizing Brazil. Эта аргументация непоследовательна, ибо даже если бы институционализация гражданского общества являлась лишь результатом либерализации, движения гражданского общества все равно играли бы важную роль как в становлении самого политического общества, так и в общем процессе демократизации.

144. Tamas, Tajdjkep csata elott.

145. В данном контексте Кардозо с его вниманием к индустриальной демократии во многом перекликается с восточноевропейскими источниками, в которых выражена надежда на дальнейшую институционализацию социальной автономии прежде всего путем создания истинно плюралистической структуры частной собственности, которая включала бы в себя не только частное владение в узком смысле, но и владения наемных работников,

некоммерческих организаций и местных органов управления, а также рядовых граждан, участвующих в создании новых фондов взаимопомощи. Подобные установления важны не только в нормативном смысле, проистекающем из теории демократии, они являются лучшим способом достижения необходимого ускорения процессов приватизации и демонополизации экономических систем восточноевропейских стран. См.: Szalai, Gazdasag es hatalom.

Глава 2
История понятия гражданского общества в раннесовременную эпоху и теоретический синтез

Очерк истории понятия гражданского общества в раннесовременную эпоху

Говоря о политических моделях нашего времени, пользующихся понятием гражданского общества, следует отметить, что эти модели не только являются взаимно противоречивыми, но и демонстрируют относительную категориальную скудость. Кроме того, нуждается в прояснении вопрос о связи данных моделей с имеющимися богатыми традициями интерпретации понятия гражданского общества. Поскольку же эти традиции до сих пор не выявлены, остаются неисследованными также различия, существующие между новыми версиями указанного понятия и их историческими предшественниками. Таким образом, перенос в настоящее унаследованной от прошлого (или даже от нескольких различных типов прошлого) теоретической схемы, восприятие этой схемы как адекватной современным условиям является, по сути, актом произвольным и бездоказательным.

Первым важным шагом к восполнению названных упущений может, по нашему мнению, послужить предпринятое нами здесь освещение концептуальной истории понятия «гражданское общество». Такая история призвана прежде всего углубить и расширить категориальную структуру, используемую в современных исследованиях. Кроме того, она должна вычленить в данном понятии досовременные и современные слои, указать на его толкования, представляющиеся сомнительными и неадекватными для нашего времени. Концептуальная история не в состоянии устранить противоречия современного использования понятия, но она тем не менее способна помочь увидеть, чем чреваты указанные противоречия и какой выбор из предлагаемых историей вариантов представляется ныне неприемлемым. Наконец, концептуальная история помогает уяснить место понятия «гражданское общество» в его различных употреблениях в той политической культуре, мотивационная сила которой еще не исчерпала себя, т.е. в политической культуре эпохи демократических революций. В свою очередь возрождение понятия гражданского общества является фактором, способствующим укреплению этой особой политической культуры.

Впервые понятие гражданского общества встречается у Аристотеля, называвшего его *politike koinonia* — политической общностью/сообществом. «Калькой» этого термина в латинском языке и явилось выражение «societas civilis» (гражданское общество). Данное понятие служило определением *полиса,* под которым подразумевался *телос*[*] человека как «политического животного» — *zoon politikon. Politike koinonia* определялось как публичная этико-политическая общность свободных и равных граждан, существующая в условиях основанной на законе системы правления. Между тем сам закон считался выражением *этоса,* совокупности общезначимых норм и ценностей, определяющих не только политические процедуры, но и содержательную сторону жизни, строящуюся в соответствии

[*] Цель *(греч.).*

с развитыми представлениями о совершенных добродетелях и формах общения[1]. Сегодня символическим выражением того, как далеко мы ушли от греков, может послужить указание на отсутствие в понятии *politike koinonia* целого ряда смысловых нюансов и логических оппозиций. Прежде всего, понятие Аристотеля не улавливает устанавливаемого нами различия между государством и обществом. Может показаться, будто опровержением этого утверждения является наличие у Аристотеля понятийной оппозиции *polis-oikos,* но *oikos,* домашнее хозяйство, означал в его философии остаточную категорию, ту природную среду, на фоне которой существовал *polls. Politike koinonia* логически являет собой лишь один *koinonia* из многих (возможно, к их числу принадлежит и *oikos,* и все вообще виды человеческих ассоциаций — от профессиональных до дружеских и пр. группировок); существовало и более глубокое понимание, согласно которому *politike koinonia* есть всеохватывающая система социальных отношений, за пределами которой находятся лишь природные связи[2]. Поэтому не следует думать, будто *polis* и *oikos* представляют две (разные) системы социальных или политических отношений. Во-первых, *oikos* не являлся правовым образованием; управлялся не законом, а методами деспотического правления или господством владыки-хозяина. Во-вторых, множество домашних хозяйств не предполагало наличия некой системы: теоретически они должны были взаимодействовать между собой исключительно через *polis:* ведь через своих глав она *были включены в polis.* Что же касается экономических отношений за рамками домашних хозяйств, то они считались чем-то дополнительным, а когда эти отношения получали чрезмерное развитие, то это рассматривалось как некая патология[3].

Вследствие этого понятие *politike koinonia* отличалось парадоксальностью. Этим термином обозначали одновременно и определенное одно *koinonia* в ряду многих, и *koinonia* как некое целое, части которого находятся вне его. Ключом к разрешению данного парадокса являлось то, что у греков отсутствовало второе различие: между обществом и сообществом. Как общее понятие *koinonia* служило для обозначения всех видов ассоциаций, независимо от того, насколько сплоченный, интенсивный и личностный характер носили взаимоотношения в рамках каждой из них. Применительно к понятию *politike koinonia* это означало, что последнее заведомо включало в себя все многообразие ассоциаций, групп и форм взаимодействия; отсюда сходство его с современным понятием «общества». Но и многообразие, и различия оказались составными частями модели, предполагавшей существование монолитной организации граждан, способных к полному единству действий, — а это ближе к нашему пониманию «сообщества», «сообщества обществ» («community of societies»). *Politike koinonia* представляло собой — по крайней мере в теории — уникальный коллектив, некую целостную организацию, объединенную общими целями, в основе которых лежало единство *этоса.* Участие всех граждан в «господстве и подчинении» представляло собой относительно незначительную теоретическую проблему, так как предполагало наличие единства целей, вытекающего из единого образа жизни[4].

В том, что описанные представления Аристотеля являются идеализированными, не приходится сомневаться[5]. Но для нас важно, что именно *это* понятие положило начало традиции политической философии. Римский аналог *politike koinonia — societas civilis* — мы оставляем здесь без внимания, ибо, насколько мы можем судить, в сочинениях римлян данному понятию принадлежит лишь второстепенная роль. Более значимыми являлись средневековые латинские адаптации рассматриваемого понятия, последовавшие за переводами сочинений Аристотеля Вильемом из Мербеке и Леонардо Бруни. Хотя в ряде ранних интерпретаций, авторство которых принадлежало Альберту Великому и Фоме Аквинскому, наблюдалась тенденция ограничить понятие *societas civilis* обозначением средневекового города-государства (ближайшего аналога античного *полиса)*[6]*,* столь корректное употребление данного термина не прижилось — вероятно, в силу того, что исконно греческое понятие распространялось также и на следующий уровень — уровень верховной власти. Лишь

в Италии города-государства приблизились к полному суверенитету, но и это был суверенитет *de facto,* а не *dejure.* В результате, когда введенное греками понятие стали широко использовать, то в различных источниках появился термин *societas civilis sive res publica*[*7], которым обозначали все — от феодального уклада, предполагающего наличие множества разрозненных суверенных сообществ (наследственных владений, корпоративных объединений, самоуправляющихся городов), до средневековых царств и империй. Незаметно столь расширительное толкование термина породило такую степень *плюрализации* изначального понятия, что его уже едва ли можно было снова собрать в единое целое под знаменем идеи некоего организованного коллективного целого, такого, скажем, как *respublica Christiana*[**].

Второй понятийный сдвиг, теперь уже в сторону *дуализации,* проявился в момент одновременного возрождения монархической автономии и публичного права, благодаря чему возникло намерение (надо сказать, неосуществимое) приспособить старинную идею республики (которую отождествляли с *societas civilis)* к *Standestaat*[***] с целью обеспечения равновесия между новыми полномочиями монарха и силой организованных корпоративных сословий, объединивших в своих рядах всех тех, кто обладал властью и определенным статусом в феодальном обществе. Однако, как неустанно подчеркивает Отто Бруннер[8], речь в данном случае шла не о разделении на государство и общество; гражданское или политическое общество понималось здесь как дуалистическая организация самого государства: с одной стороны, «государь», с другой — «страна», «народ», «нация» (на деле, под каждым из этих терминов понимались привилегированные сословия). Если согласиться с утверждением Маркса в 1843 г. о том, что старое корпоративное общество было непосредственно политическим, тогда в эпоху, предшествующую абсолютизму, понятие гражданского общества, по крайней мере в этом смысле, соответствовало своему прообразу — греческому *politike koinonia* (несмотря на огромные различия, имеющиеся между двумя рассматриваемыми общественными формациями).

Переход к абсолютизму обозначил водораздел между традиционным и современным понятиями гражданского общества. Причина здесь в двух хорошо известных и взаимодополняющих процессах. Речь идет, во-первых, о том, что постепенное становление системы единоличного правления суверена там, где ранее имело место сосуществование монарха в качестве *primus inter pares*[****] рядом со множеством других обладателей власти (система классического феодализма), и превращение старшего партнера в дуалистической системе власти *(Standestaaf)* в монопольного владельца легитимных средств насилия заложили основы современного государства. Во-вторых, деполитизация прежних обладателей власти — сословий и корпораций — не лишила их организационно-корпоративного статуса, породив тем самым истинно сословное общество. Правда, данное разделение на государство и неполитическое общество могло происходить и происходило также и другими путями (дополнявшими порой вышеописанный исторический процесс). Одним из таких путей являлось, например, появление независимых религиозных институтов, к которым государства светского типа (такие, как североамериканское государство)[9] относились с терпимостью. Другой путь состоял в становлении новых форм частной экономической деятельности вне сферы меркантилистской политики государства (например, Великобритания). Однако, по нашему мнению, в историческом плане не только наиболее ранним, но и наиболее существенным (по крайней мере на европейском

---

[*] Гражданское общество или общественное (общее) дело (республика) *(лат.).*

[**] Христианская республика (государство) *(лат.).*

[***] Сословное государство *(нем.).*

[****] Первый среди равных *(лат.).*

континенте) являлся именно переход от корпораций эпохи *Stdndestaat* к корпорациям деполитизированного сословного общества. Еще до того, как абсолютистскому государству удалось — во имя обретения статуса единого субъекта государства — дезорганизовать и уравнять между собой своих корпоративных соперников, началось и встречное движение по реорганизации «общества» как некоего противовеса государству; таковое вылилось в организацию ассоциаций и форм общественной жизни, способных черпать свои силы из независимости сословий, из религиозного раскола, а также из экономического предпринимательства; но каковыми бы ни были их источники, все они являлись воплощениеим новых эгалитарных и светских организационных принципов[10]. Для нас, по крайней мере в том, что касается нашего предмета, несомненным является то, что установившее новые формы общественной жизни «общество» эпохи Просвещения явилось раннемодернистским прототипом гражданского общества.

Конечно, политическая философия, стремящаяся сохранить отождествление гражданского и политического общества, не сразу заметила появление новой формы социетальной публичиной сферы. Было выдвинуто три или четыре альтернативных видения создавшегося положения. Во-первых, можно было, как это сделал Жан Воден, попытаться продолжить (невзирая на вполне очевидные для себя самого радикальные исторические перемены) придерживаться сословно-государстве нического *(standestaatliche)* представления о *res publica sive socletos civilis sive societas politicus*[*] . Перенесенное на структуру «абсолютная монархия — сословное общество», это представление давало ложную интерпретацию этому новому формулирующемуся типу дуальности, хотя в иных случаях Боден выступал в ее защиту. Как бы то ни было, указанная модель продолжала существовать в Германии и в XVIII в.[11].

Во-вторых, современное государство можно было отождествить с общественным благосостоянием (commonwealth) или гражданским/политическим обществом. Такова была позиция Гоббса, полагавшего, что власть суверена является единственным гарантом «социальной» связи между отдельно взятыми людьми, по природе своей асоциальными, но рациональными[12]. Согласно теории Гоббса, общественный договор приводит к созданию государства, но не общества. И только государство своей властью обеспечивает то слияние (fusion) отдельных людей, которое и является обществом. Хотя эти идеи Гоббса явились всего лишь приближением к воззрениям греков, разработавших концепцию политического общества как некой неделимой системы власти, вскоре Гоббс пришел к осознанию того, что данная античная концепция исходила из представления о некоем вытекающем из *этоса* нравственном законе, а не позитивном праве, сводящемся только к законодательным актам и властным указам. Поэтому позже, в «Левиафане», он практически обошелся без понятия гражданского общества (т.е. без того нормативного представления, согласно которому «политическое тело» составляют свободные и равные индивиды). Тем не менее отождествление государства и гражданского общества сохранилось кое-где в англо-американской литературе вплоть до наших дней.

Третье альтернативное видение данной проблемы предполагало разрушение старой формулы *societas civilis sive politicus sive respublica,* с сохранением отождествления политического общества с обществом гражданским, но с противопоставлением обоих государству. Локк, определяя продукт общественного договора как «политическое или гражданское общество»[13], кажется, продолжает линию раннего Гоббса, не представляющую собой разрыва с прежней традицией. На первый взгляд его концепция подразумевает даже и очевидное отождествление «политического тела» с правительством[14]. Между тем, Локк определенно стремится провести различие между «правительством» и «обществом». Передача власти обществу для него не то же самое, что передача власти правительству, «которое общество поставило над собой»[15]; еще

[*] Республика или гражданское общество, или политическое общество *(лат.)*

более отчетливое различие устанавливает он (в отличие от Гоббса) между «разрушением общества» и «разрушением правящей инстанции»[16]. Характерно, однако, что в данном вопросе Локк сохраняет тесную связь с античным понятием, говоря об *обществе единой политики,* возникающем в результате «соглашения о том, чтобы соединиться и действовать как одно тело». Данная способность существовать и действовать как одно тело все еще приписывается им законодательной власти правительства. Разрушение законодательной власти он предлагает считать концом общества; однако при этом Локк непоследовательно приписывает тому же самому обществу способность создания нового законодательного органа в случае разрушения старого или же в случае, когда старый орган утратил доверие.

Концепция Монтескье отличалась большей историчностью. В ней соединились характерное для XVIII в. представление о двух типах договора (общественном и государственном) и существовавшее в римском праве разделение гражданского и публичного права (последнее именовалось Монтескье «государственным правом»[17]). Если государственное право регулирует взаимоотношения правителей с теми, кем они правят, то в компетенции гражданского права находятся вопросы отношений между членами общества. Соответственно, Монтескье, вслед за итальянским автором Гравиной, вводит различие между правительством *(l'etat politique)* и обществом *(l'etat civile)*[18]. В представленной Монтескье концепции общества мы сталкиваемся с измененной терминологией. В контексте монархического правления (являвшегося, в его представлении, *современным* государством!) под обществом понимаются то «промежуточные власти», то «политические сообщества», то «общества либо сообщества», полученные в наследство от эпохи сословного раздвоения[19].

Таким образом, выработанная Монтескье антиабсолютистская стратегия в еще большей степени опиралась на идею общества, построенного по образцу общества традиционного, иерархического, какое он и стремился возродить к политической жизни, чем даже локковское понятие политического общества, в котором по крайней мере присутствовало представление об изначальном равенстве статусов. Стоя на позициях Просвещения, Монтескье в полемических целях, хотя и весьма непоследовательно, говорил о будущем разделении государства и общества, в то время как Локк изменил само определение общества в плане идеи выводимого из всеобщего естественного права формального равенства. Несмотря на известную идеологичность их концепций (Монтескье все еще являлся выразителем мировоззрения привилегированных, но деполити-зированных сословий; Локк же отражал в своем учении мировоззрение нового статусного строя, все более основывающегося на частной собственности), в концептуальном плане оба этих философа проделали важную подготовительную работу, создавшую предпосылки для модернизации понятия гражданского общества. Разработанные ими концептуальные системы по своему значению выходили за те идеологические рамки, которыми ограничивалось их первоначальное изложение.

Заслуга осуществления синтеза многих из тех идей, которые были выработаны по данному вопросу в XVIII в., принадлежит Гегелю, сумевшему свить воедино до известной степени торчащие в разные стороны нити «национального» развития. Вместе с тем было бы заблуждением считать, что пересмотр концепции гражданского общества был осуществлен исключительно Гегелем[20]. Прежде чем начать разговор об осуществленном им синтезе и о судьбе этого синтеза, вспомним о тех, кто тоже внес свой вклад в решение этой задачи:

1) Концепция, названная нами выше просвещенческим представлением об «обществе» (как противовесе государству) быстро вышла за пределы того, что было изначально предложено в теориях Локка и Монтескье. Как это ни парадоксально, новое понятие часто сосуществовало с более традиционным отождествлением гражданского и

политического общества с государством; пример тому — Руссо (а впоследствии Кант)[21]. Во Франции оба эти течения приняли участие в растущем противостоянии как развивающемуся в обществе плюрализму (предполагавшему отождествление прав групп или коллективов с сословными правами), так и монархическому абсолютизму. Таким образом, можно сказать, что по мере того, как в существовавших тогда салонах, кафе, масонских ложах и клубах складывалось полемическое представление о «противостоянии общества государству»[22], и антиабсолютистская риторика (Монтескье), и борьба с привилегиями (Вольтер) слились в едином представлении о противостоянии (гражданского) общества, состоявшего из формально равных, независимых индивидов — этих единственных обладателей прав, государству. Полное свое самостоятельное развитие эта концепция получила в ряде революционных концепций естественного права. В сочинении Томаса Пейна «Здравый смысл», в различных американских биллях о правах, во французской Деларации прав человека и гражданина — всюду проводилось четкое противопоставление индивидуалистического, эгалитарного общества правительству (и даже конституционному государству!), и в качестве единственного источника легитимной власти признавалось общество[23].

2) После «славной революции» в Англии не совсем четкое локковское отделение общества от правительства постепенно было вовсе размыто. То, что раньше считали «обществом», теперь приобрело черты государства с последующим слиянием парламентской представительной и исполнительной ветвей власти[24]. Термин «общество» как противоположность «государству» стал обозначать исключительно высшее, благородное общество, этакий заповедник хороших манер и влиятельности, лишенный какого бы то ни было политического звучания. Вообще же термин «гражданское общество» сохранился как традиционно тождественный политическому обществу или государству. Новый оттенок этому тождеству был придан мыслителями шотландского Просвещения - в частности, Фергюсоном, Юмом и Смитом, — усматривавшими существенный признак гражданского или «цивилизованного» общества не в его политической организации, а в организации им материальной цивилизации. Этим был сделан шаг в направлении дальнейшего отождествления (или редуцирования) — речь идет о сведении гражданского общества к обществу экономическому, что представляет собой обратное предпринятому в свое время Аристотелем, исключившим экономику из *politike koinonia*[25].

3) Французские и британские концепции оказали большое воздействие на Германию через работы Канта, Фихте и целого ряда менее значительных авторов. Однако с точки зрения подготовки почвы для появления теории Гегеля немалую роль сыграл также и определенный интеллектуальный консерватизм, характерный как для политической, так и для идейной истории Германии. Мы имеем в виду сохранение в понятии «neustandische Gesellschaft»* характерного для Монтескье внимания к промежуточным структурам или силам: *Stande* или сословия (в частности, *der burgerliche Stand***) должны были основываться на профессиональной мобильности и заслугах, а не на происхождении и наследовании; кроме того, речь идет об определенной разновидности конституционализма, представлявшего собой модернизацию, а не устранение присущей *Stdndestaat* дуальности26. Тем не менее попытка модернизировать понятие сословий была оттеснена на задний план тем воздействием, которое возымело кантовское переосмысление понятия гражданского общества. Под гражданским обществом Кант понимал общество, основанное на универсальных правах человека, выходящих за рамки любых частных правовых или политических систем. В кантовской философии истории постулировалось некое всеобщее

* Новосословное общество *(нем.)*.

** Буржуазное сословие *(нем.)*.

гражданское общество, основанное на принципе господства права, как *телос* человеческого развития. Кант однозначно отметал (в духе французской революции) любые компромиссы с корпоративными и сословными силами эпохи абсолютизма[27]. На место прежнего понятия Кант, а за ним и Фихте поставили понятие гражданского общества, *staatsbtirgerliche Gesellschaft***,* осмысленное ими в духе французской *Декларации* 1789 г.[28]. В частности, в работах Фихте, согласно Манфреду Райделю, впервые были предложены два современных понятия: резкое разграничение государства и общества и осмысление самого общества с позиций индивидуализма и универсализма. В осуществлении этого перехода молодой Фихте двигался от либерализма в направлении радикальной демократии.

Оба эти направления немецких дискуссий о гражданском обществе — универсализм Канта и Фихте и плюрализм более консервативных мыслителей — были объединены в концепции Гегеля. Но при осуществлении своего великого синтеза Гегель заимствовал и элементы других направлений, в частности, выработанное шотландской школой понятие цивилизованного или экономического общества. Возможно, гегелевская *концепция* гражданского общества была и не первой современной концепцией, но мы полагаем, что автором первой современной *теории* гражданского общества был Гегель, Кроме того гегелевский синтез по сей день не утратил своей роли как источник теоретического вдохновения. Несмотря на наличие несогласных с нами теоретиков (Райдель, Лу-ман), мы намерены доказывать, что ряд возникших после Гегеля важных теоретических традиций продолжал развиваться в рамках разработанной им аналитической модели — независимо от того, делалось ли это со ссылками на Гегеля или нет. Поэтому мы хотели бы представить Гегеля не с точки зрения концептуальной истории, анализирующей герменевтическую структуру наших понятий, а как важнейшего теоретического предшественника некоторых позднейших подходов, сохранивших вплоть до наших дней способность к глобальному интеллектуальному освоению действительности.

Гегелевский синтез

Все представленные выше исторические направления развития концепции гражданского общества находят свое отражение в гегелевской «Rechtsphilosophie» («Философии права»), Гегель является образцовым теоретиком гражданского общества вследствие синтезирующей направленности своего творчества и, самое главное, вследствие того, что ему первому удалось наиболее успешно изложить концепцию гражданского общества в виде теории высокоразвитого и сложного социального устройства.

Та мысль, что Гегелем была предпринята попытка (имевшая как нормативный, так и описательный характер) соединить идею античного *этоса* с современным пониманием свободы личности, является ныне общим местом. Но следует подчеркнуть также и то, что, согласно этой концепции, современное государство соединило, могло соединить или по крайней мере должно было соединять в себе признаки однородного, единого античного политического общества и множественность автономных социальных субъектов Позднего Средневековья. Антично-государственный аспект данной концепции, почерпнутый у Аристотеля и других мыслителей классической эпохи, должен был покоиться на двух столпах — нравственной жизни *(ethos* или *Sitilichkeif)* и публичной свободе. Средневековая составляющая гегелевской теории, привнесенная идеями Монтескье, а также целым рядом немецких мыслителей, усиливала внимание ее создателя к институтам-посредникам в системе современного государства[29]. Что же касается современных привнесений, то они представлены тремя основными чертами. Во-первых, Гегель заимствовал в традиции естественного права и у Канта универсалистское опре-

*** Государственно-гражданское общество (нем.).

деление индивида как носителя прав и субъекта нравственного сознания. Во-вторых, он обобщил введенное Просвещением противопоставление государства и гражданского общества таким образом, который предусматривал их взаимопроникновение. В-третьих, у Фергюсона и новой науки — политической экономии — он позаимствовал разработанный ими подход к гражданскому обществу как к вместилищу, носителю материальной цивилизации. Особенно поражает то, что ему удалось встроить все эти элементы в единую — правда, не свободную от антиномий — систему.

Одним из тех противоречий, которые пронизывают все творчество Гегеля, является противоречие между системой философии и социальной теорией. В политическом аспекте данное противоречие заявило о себе как антиномия этатистского и антиэтатистского подходов, пронизывающая и учение о гражданском обществе, и учение о государстве[30]. В гегелевской социальной теории современное общество выступает одновременно и как мир отчуждения, и как непрестанный поиск путей социальной интеграции. Созданная им философская система, напротив, заявляет, что завершением данного поиска явилось современное ему государство. Правда, остается до конца неясным, имеет ли он в виду возможное и желаемое, либо еще не существующее, но необходимое, либо уже существующее государство. При этом ориентированные на государство следствия гегелевского системотворчества достаточно очевидны даже в самой неубедительной версии изложения им этой идеи — той, когда он ставит знак тождества между возможной и желательной формой государства и модернизирующейся, конституционной разновидностью бюрократической монархии. Однако в то же время постоянно выдвигаемые Гегелем доводы против монархического абсолютизма и революционного республиканизма возрождают свойственное антиэтатизму внимание к институтам-посредникам, ограничивающим всевластие бюрократии и отвоевывающим определенную территорию для публичной свободы. Это направление его мысли совместимо лишь с косвенным (и так и не получившим систематизированного вида) отрицанием им того утверждения, что стремление к социальной интеграции способно привести к появлению институтов, подобных «нашим современным государствам», в которых граждане лишь в «ограниченной мере принимают участие во всеобщих делах государства»[31].

Данное противоречие проходит через весь гегелевский анализ гражданского общества в виде двух взаимосвязанных вопросов: 1) Возможна ли Sittlichkeit или нравственная жизнь исключительно в виде некоего передаваемого по наследству безусловного *этоса,* которому каждый отдельно взятый субъект должен лишь подчиняться, дабы соответствовать собственной идентичности, или же можно мыслить нравственность на временный манер, как нечто такое, что может и должно подвергать себя самое сомнению и критике наравне со множеством других подлежащих нормативной оценке форм жизни? 2) Следует ли рассматривать гражданское общество как Sittlichkeit либо как Antisittlichkeit — или же как динамичное сочетание обоих этих «моментов»?

Между этими вопросами существует глубинная взаимосвязь, и может казаться, что в конечном счете оба они суть один и тот же вопрос. Попытку найти ответ на них следует начинать с одной из основных категорий «Философии права». Гегель различал объективный дух (objektiver Geist), рационально реконструированные интерсубъективные структуры смысла («духа»), воплощенные в институтах («в объективном») в виде трех аспектов: абстрактное право, мораль и Sittlichkeit (нравственная жизнь). Различия между ними были не столько содержательными (хотя содержание все более обогащается по мере продвижения от одного уровня к другому), сколько являлись различиями между тремя уровнями моральной аргументации. Абстрактное право представляет собой утверждение, отправляющееся от догматически принимаемых принципов, как это имеет место в теориях естественного права. Мораль — уровень, явно соотнесенный с кантовской этикой — отражает саморефлексию отдельного морального субъекта и является отправной точкой для универсалистского

практического суждения, И наконец, Sittlichkeit представляет собой разновидность практического разума, призванную посредством саморефлексии поднять нормативное содержание и логику унаследованных институтов и традиций на уровень всеобщности. Только Sittlichkeit дает возможность рассматривать нормативные вопросы (включая вопросы «прав» и «моральности») на уровне конкретных, исторически складывающихся институтов и порядков, являющих собой, по крайней мере в соответствии с гегелевским пониманием современного мира, институционализацию или актуализацию свободы[32]. Нравственность, в свою очередь, дифференцируется Гегелем совершенно неповторимым образом: два «раздвоения» — oikos-polis и государство-общество — соединены им в рамках триады — семья-гражданское общество-государство[33]. Гражданское общество (burgerliche Gesellschaft) получает у него различные определения, но самое красноречивое из них — это определение гражданского общества как нравственности или субстанции в своем раздвоении (Entzweiung) и явлении (Erscheinung)[34].

Чтобы понять это определение гражданского общества, мы должны более пристально рассмотреть понятие «Sittlichkeit». Чарлз Тейлор несомненно прав — по крайней мере относительно одного из аспектов гегелевского текста — в интерпретации данного понятия «как норм публичной жизни общества... поддерживаемых нашей деятельностью и, вместе с тем, изначально данных нам»[35]. Согласно Тейлору, «в Stttlichkeit не существует пропасти между должным и сущим, между Sollen и Sein»[36]. В общей концептуальной схеме Гегеля постоянно подчеркивается полное тождество (рациональной) воли субъекта с законами и институтами[37], что делает невозможными или по крайней мере неразумными любые конфликты между частной и всеобщей волей, между субъектом и объектом, между правом и обязанностью[38].

Не столь убедителен Тейлор в своей трактовке *Moralitat* (мораль) и *Sittlichkeit* (нравственность) как всего лишь членов оппозиции. Современная нравственность, как ее понимает Гегель, отличается ото всех типов античного этоса, ибо на высшем, т.е. институционализированном уровне ей присущи два других этических аспекта — права и всеобщая мораль. Ведь согласно Гегелю, институционализованное пространство создается для частной морали, которая не должна становиться «предметом позитивного законодательства»[39]. Исходя из этого Гегель мог бы сделать и следующий шаг — шаг к признанию в качестве величайшего достижения современного мира возможности институционализованно-го конфликта между теорией и практикой, между нормами и реальностью. То, что он не сделал этого шага, позволяет Тейлору причислить его к «античным» философам, что совершенно противоречит гегелевской самооценке. Тейлор, конечно, ставит в центр внимания лишь главное направление гегелевской мысли, а не всю его антиномичную философию в целом. Собственное гегелевское определение Sittlichkeit в большей мере акцентирует производство и воспроизводство Sittlichkeit в результате самосознательной деятельности[40]. Следует ли искать основания для такой деятельности только в Sittlichkeit, или также и в Moralitat, или, по крайней мере в современном мире, — в некой разновидности нравственности, которая, помимо конфликта между *сущим* и *должным,* включает в себя и мораль? Если мы говорим, что Sittlichkeit как норма общественной жизни является данностью, то гегелевский авторитет ведет нас только лишь к фиксированию институционального существования данных норм — возможно, лишь в форме дискурса или в виде легитимации и идеологий. Сам Гегель отмечает, что зачастую они вступают «в противоречие с фактами» (являются «контрфактическими»), например, так происходит в случае с принципами и применением позитивного права. К сожалению, для Гегеля остался незамеченным тот факт, что современное гражданское общество характеризуется конфликтом не только различных видов морали (кажется, это он иногда замечает), но и нормативных концепций самой политики. Таким образом, он не увидел возможности создания новой разновидности Sittlichkeit, той, что заключала бы в себе множество форм

жизни; принятие этой разновидности позволило бы консенсусу сохраниться лишь на процедурном уровне, но и такой консенсус способен породить некоторую общность исходных содержательных посылок и даже общую идентичность. Совершенно очевидно, что он не допускает возможности конфликта между институционализированной нормой, этой действительной основой морального противостояния, и реальным функционированием институтов. В первую очередь именно по этой причине его философия и его представления о социальной действительности остаются открытыми для имманентной критики.

Вследствие внутренней разделенности своей институциональной сферы гражданское общество и является той преимущественной зоной, где возникает конфликт *сущего* и *должного.* Наша цель — показать, что в гегелевской теории эта разделенность сохраняется даже в сфере государства, в которой, как он утверждает, достигают примирения все антиномии[41]. Хотя Гегель периодически намекает на то, что ни одно из реально существующих государств нельзя считать осуществлением рациональности, он вместе с тем полагает, что этическая *(sittliche)* субстанция, определяемая в терминах тождества рациональной саморефлексии и реально существующих институтов, является «wirkliche Geist einer Familier und einers Volks»[42]. Примечательно, что в его определении Sittlichkeit отсутствует гражданское общество и присутствует семья и государство (последнее исключительно как народ). Гражданское общество достаточно закономерно появляется в следующем же абзаце лишь как «абстрактное» и «внешнее» проявление Sittlichkeit[43]. В разделе о переходе от семьи к гражданскому обществу говорится об «исчезновении нравственного» и возрождении его как «видимости»[44]. Далее Гегель, говоря о гражданском обществе, утверждает, что «нравственность теряется здесь в своих крайностях»[45].

Итак, гражданское общество представляет собой тот уровень Sittlichkeit, на котором вновь возникают такие оппозиции, как «должное-сущее», «субъект-объект», «права-обязанности» и даже «разумное-действительное». Однако не составит труда показать, что данный уровень Sittlichkeit являет собой его собственную противоположность, Gegen- или Antisittlichkeit («контрнравственность»)[46]. Многое в гегелевском рассмотрении гражданского общества указывает на то, что присущая, как он полагает, нравственности в семье естественность подвергается распаду в мире эгоизма и отчуждения. Однако когда Гегель говорит об этических корнях государства, он имеет в виду семью и корпорацию, причем последняя «составляет второй существующий в гражданском обществе *нравственный* корень государства»[47]. В этом заключается истинный смысл подхода к гражданскому обществу как «раздвоению нравственности», как к Sittlichkeit и Antisittlichkeit одновременно, при котором единство субстанциальной нравственности (согласно окончательному суждению Гегеля о гражданском обществе) достигается лишь в видимости.

Прослеживая процесс развития Гегелем категорий гражданского общества, начиная с системы потребностей и системы законов и кончая полицией (общей властью) и корпорациями и даже далее — сословным собранием и общественным мнением, мы получаем описание современного общества в виде диалектики Sittlichkeit и Antisittlichkeit. Лишь иллюзорная цель построения системы положила конец этому (в высшей степени непоследовательному) изображению государства как окончательного воплощения нравственности, правда, не являющейся более чем-то естественно данным[48].

Здесь мы должны завершить наши размышления о необычайной важности двойственного понимания гегелевской концепции гражданского общества. Если бы мы интерпретировали эту концепцию только как отчуждение, социальную интеграцию, пришлось бы мыслить исключительно на уровне семьи и государства. Следовательно, при рассмотрении гражданского общества на первый план должны были бы выйти нормативные или

критические аспекты этой теории, а трансцендентный вариант критики[49] принял бы вид либо романтического коммунализма, нормативным стандартом которого были бы непосредственно личностные отношения, либо этатизма, самолегитимация которого могла бы принять различные республиканские или националистические формы. Если же, однако, трактовать гражданское общество исключительно с точки зрения возникающих в данном контексте форм социальной интеграции, на первый план выйдут описательные и тенденциозно конформистские элементы этой теории и совершенно уйдут из вида те негативные аспекты буржуазного гражданского общества, подробное описание которых Гегель дал одним из первых. Богатство и мощь гегелевской социальной теории в том и состоит, что с ее помощью удается избежать как трансцендентной критики *гражданского* общества, так и апологии *буржуазного* общества.

Многие интерпретаторы Гегеля изображают интеграцию современного общества в виде ряда опосредовании между гражданским обществом и государством. Однако вступая на этот путь, они становятся заложниками государственнической составляющей гегелевской концепции. Между тем вопрос об опосредовании должен формулироваться иначе — если только мы не собираемся заведомо соглашаться с тем утверждением, что самой важной частью гегелевской концепции является подход к государству (но к какому именно из его элементов?) как к наивысшему, самому полному и всеобщему уровню социальной интеграции. На более абстрактном уровне уже должно выясниться, что речь идет об опосредовании между Antisittlichkeit и Sittlichkeit. Однако на более конкретном уровне опосредованию подлежит пространство, отделяющее *частное* от *общественного,* если под первым понимать то исчезающее состояние, в котором размывается социальная интеграция семьи прежде, чем начинают возникать посреднические свойства гражданского общества. Таким образом, мы утверждаем, что опосредование между Antisittlichkeit и Sittlichkeit находит свое наивысшее выражение в понятии общественной жизни, непоследовательно отождествляемой Гегелем с государственной властью[50]. После критики молодым Марксом гегелевской философии государства от этого отождествления мало что осталось — разве только одна мелкая деталь: роль этатизма в критике капиталистической рыночной экономики, развернувшейся на протяжении последующих полутора столетий, включая критику, исходившую от последователей Маркса[51]. Между тем и у Гегеля, и у Маркса этатизм находится в постоянной борьбе с антиэтатистскими тенденциями.

Как известно любому, кто знаком с произведениями Гоббса, исход ной посылкой этатизма является отождествление той части общества, которая находится вне государства, с состоянием эгоистической конкуренции и конфликта. К такому же выводу приводит нас и известное Марксово отождествление гражданского общества с обществом буржуазным[52]. Основой для данной теоретической позиции послужил не только традиционный перевод на немецкий язык *societas civilis* как *burgerliche Gesellschaft.* Сам Гегель не раз отождествлял *burgerlich* с буржуазным[53]; термин *Burger* в значении *citoyen*[*] никогда не употребляется им, когда речь идет о прилагательном. Утверждая, что индивиды как *Burger* гражданского общества — «внешнего государства»[54] — являются частными лицами[55], Гегель тем самым способствует принципиальному разрыву с изначальным смыслом понятия гражданского общества как общества граждан. В то же время если в данном контексте понимать буржуа как *homo oeconotnicus,* то он определенно явится лишь одной из сторон того конкретного лица[56], которого Гегель определяет как субъекта гражданского общества. Конечно, первое определение конкретного лица — это «целостность потребностей и смешение природной необходимости и произвола (*Willkur)»* (там же). Но это лишь исходная точка для последующего гегелевского рассуждения: ведь система потребностей есть только

[*] Гражданин *(фр.).*

первый уровень гражданского общества. Когда же рассуждение переходит на второй уровень, уровень «исполнения законов» и «всеобщей власти и корпорации», конкретное лицо предстает перед нами уже в ином обличье, как субъект права, клиент всеобщей власти и член ассоциации[57]. И лишь на уровне системы потребностей, описание которой Гегель берет из политической экономии[58], гражданское общество последовательно изображается именно как Antisittlichkeit. Например, когда Гегель определяет гражданское общество как систему «теряющейся в своих крайностях нравственности»[59], он имеет в виду такое состояние, при котором одна из крайностей — эгоистический индивидуализм — интегрируется посредством абстрактной всеобщности (всеобщей взаимозависимости) с другой, совершенно чуждой воле индивидов крайностью. Соответственно гражданское общество как «достижение современного мира»[60] влечет за собой создание нового типа рыночной экономики, интегрирующей «воления» преследующих собственные интересы субъектов посредством некоего объективного и «внешнего» процесса, в результате которого достигается некая непреднамеренная и неожиданная для участников этого процесса всеобщность[61]. Этот объективный процесс может быть постигнут одной из наук, возникших в современном мире, а именно политической экономией, в которой Гегель усматривал полную аналогию естествознанию[62].

Гегелевская модель интеграции на уровне системы потребностей исходит из данного Адамом Смитом описания саморегулирующегося рынка как некой невидимой руки, связывающей эгоистические интересы с общим благом. Но эти рассуждения носят не столько экономический, сколько социологический характер — пусть даже в основе их лежит тезис об обеспечиваемом современной рыночной экономикой процессе бурного экономического роста[63]. В этой связи он рассматривает три уровня интеграции: интеграцию потребностей, работы и «сословий». В современном обществе потребности становятся все более абстрактными, принимая денежное выражение, благодаря чему становится возможным количественное соизмерение потребностей отдельных индивидов. Именно монетаризация создает возможность всеобщего признания и удовлетворения потребностей. Гегель видит и обратную сторону данного процесса: придание потребностям абстрактного вида создает возможности для их неограниченного роста. Результатом же подобного безграничного росте потребностей может стать лишь такое положение, при котором роскошная и расточительная жизнь одних сочетается с крайней нуждой других с неспособностью их удовлетворять даже самые насущные из своих потребностей[64]. Работа в современном обществе служит опосредованием между особенным и всеобщим, совершающимся в процессе созданя стоимости (особенная работа индивида создает продукты, соизмеримые по своей стоимости с продуктами труда всех других индивидов), а также разделения труда, ведущего к «зависимости и взаимоотношениям людей»[65]. И в этом процессе Гегель также выделяет обратную сторону: на этот раз речь идет о *зависимости* и *нужде* класса, связанного с формами все более одностороннего и ограниченного труда, ведущего «к неспособности чувствовать и наслаждаться всей свободой, и особенно духовными *(geistigen)* преимуществами гражданского общества»[66]. И наконец, Гегель выдвигает теорию стратификации, согласно которой дифференцированнные социальные слои гражданского общества, все еще называемые им *Stande* (сословия) интегрируют индивидов как членов «одного из моментов гражданского общества» с собственной добропорядочностью и представлениями о сословной чести *(Standesehre)*[67].

Гегель подчеркивает, что имеет в виду современные сословия, к которым индивиды причисляют себя свободно, они собственными усилиями пролагают себе путь в это сословие, а не приписываются к нему в силу своего происхождения[68]. Вместе с тем очевидно, что ему были известны не все современные принципы стратификации и что он ведет речь лишь о социально-экономических классах[69]. Рабочий класс — а это, как

показал Авинери, единственный класс, непосредственно называемый им новым термином *класс (Klasse),* — не отнесен им ни к сельскохозяйственному, ни к деловому, ни к всеобщему (т.е. бюрократическому) сословиям, составляющим его схему[70]. Это является серьезным упущением в частности потому, что Гегель заявляет о соответствии предложенного им сословного деления делению экономическому. На деле же ему не удалось открыть действительно современных форм стратификации, основанных на социально-экономическом разграничении интересов и на тех разграничительных линиях, по которым происходит разделение общества на конфликтующие стороны. Причиной этой неудачи явилась неспособность его к адекватному определению сути различия между дифференциацией и интеграцией. Поэтому, когда ему пришлось столкнуться с все более явным вычленением класса — жертвы нищеты и отчуждения труда, теоретический инструментарий Гегеля подвел его, и он (как выяснилось, ошибочно) стал подходить к этому классу лишь с точки зрения его неспособности интегрироваться в гражданское общество, неспособности внести свой вклад в процесс интеграции гражданского общества.

Строго говоря, интеграция через сословия не относится к уровню «системы потребностей», на котором интеграция является функцией некоторых объективных, непроизвольных процессов. Это явствует из того факта, что осуществленный Гегелем в этой области анализ попросту дублирует тот, который в других местах проводился им по отношению к семье (земледельческое сословие[71]), корпорации (промышленное сословие[72]) и к всеобщей власти (бюрократическое сословие[73]). К социально-экономическому уровню относится лишь та часть его анализа, где Гегель рассматривает обратную сторону процесса появления новых групп, статус которых не приписывается им от рождения. Соответственно появление рабочего класса знаменует новую, порожденную гражданским обществом форму неравенства[74], при которой отсутствие наследства и других видов нетрудовых доходов, а также и наследование специфического образа жизни делают невозможной принадлежность к определенному сословию и оставляют индивида беззащитным перед лицом неподконтрольной ему экономической стихии[75].

Вместе взятые потребности, труд и расслоение достигают в гражданском обществе уровня всеобщности лишь ценой огромных социальных издержек. Гегель отчетливо осознает это, несмотря на то, что он не способен оценить, насколько велик соответствующий такому положению потенциал конфликта. В отличие от некоторых известных ему экономистов (в частности, Рикардо), он не готов выделять проблему конфликта применительно к рабочему классу[76] — видимо, вследствие убеждения в том, что современный принцип стратификации относится только к сословиям (например, новым типам статусных групп)[77]. Вместе с тем он понимал, что «системная интеграция» гражданского общества является чрезвычайно неустойчивой; правда, этот вопрос не рассматривался им в категориях теории действия. При всем том он лучше любого политэконома понимал, что социальная интеграция должна происходить вне системы потребностей, дабы тем самым создать условия для функционирования рыночной экономики. Однако в отличие от представителей политической философии раннесовременного периода, являвшихся продолжателями традиции естественного права, он не ограничивает этот уровень интеграции осуществлением власти суверена, сферой государства, или, в другом варианте, семейной сферой. Именно в качестве сознательной оппозиции этим теоретическим положениям была выдвинута им теория социальной интеграции, ставшая одним из краеугольных камней современной социологии; по крайней мере в рамках этой теории вырабатывались концептуальные парадигмы Дюркгейма, Парсонса, Хабер-маса и др.

Гегелевская теория социальной интеграции состоит из шести уровней: правовой основы *(Rechtspflege);* всеобщей власти *(Polizei),* корпорации; (бюрократической) исполнительной власти; собрания сословных представителей или законодательного собрания;

общественного мнения. Хотя первые три уровня являются составными частями теории гражданского общества, а три вторых принадлежат к теории государства или, точнее, к области конституционного права, все в целом построение имеет вполне целостный вид[78]. Возможно, здесь есть смысл выделить две линии рассуждений, хотя сам Гегель, постоянно меняя их, двигаясь от одной к другой, делает их неразличимыми. Остановимся на этом двухуровневом рассмотрении социальной интеграции.

Как уже говорилось, система потребностей сама является у Гегеля интегрированной, но при этом интеграция имеет «внешний» (не зависящий от воли и сознания), незавершенный (не совсем всеобщий) и противоречивый характер. За пределами системы потребностей интеграция происходит, следуя двум различным логическим линиям: согласно логике государственного вмешательства в общественную сферу и логике порождения общественной солидарности, коллективной идентичности и общественной воли в рамках самого гражданского общества. По ходу изложения развитие двух этих логик просматривается весьма четко: одна линия — всеобщее государство, всеобщая власть, государь, исполнительная власть — отражает логику государственного вмешательства; другая — сословия, корпорация, собрание сословных представителей, общественное мнение — соответствует логике самопорождения солидарности и идентичности.

Эти две линии рассмотрения трудно отделить друг от друга лишь при рассмотрении отправления правосудия. В гегелевском изложении этот уровень являет возможность всеобщего (или, по крайней мере общезначимого) разрешения столкновений частных элементов гражданского общества. Здесь начинается преодоление *Gegensittlichkeit* как разделения частного и всеобщего, правда, в форме, способной породить лишь ограниченную коллективную идентичность. Правовая личность отождествляется с коллективной только в форме абстрактных обязательств. Гегель не просто признает неэкономические предпосылки экономики в современном смысле слова, в законе о собственности и договоре[79], но и считает, что их воздействие распространяется далеко за пределы экономики. В частности, издание правового кодекса и, более того, публичность судопроизводства являются событиями, обладающими всеобщим содержанием, событиями, обусловливающими появление всеобщего чувства справедливости[80]. Полный смысл этих рассуждений помогает прояснить гегелевское понимание концепции общественности *(Offentlichkeit),* выходящей за рамки присущего римскому праву разделению на общественное и частное. Подробный анализ этой концепции мы дадим ниже, здесь же лишь подчеркнем, что Гегель усматривает наличие функциональной связи между современным законом и системой потребностей: одно необходимо для появления и воспроизводства другого. Однако он настаивает на том, что институционализация субъективных прав и объективного закона защищает свободу и достоинство современных субъектов таким способом, который может быть взаимно признан частными лицами, а не изолированными индивидами, столкнувшимися в некоем публичном процессе[81]. По мнению Гегеля, институционализация прав индивида в виде закона требует и государственного действия (он явно предпочитает кодификацию в виде *статутов* практике вынесения судебных приговоров, исходя из прецедентов[82]), и автономных культурных процессов. Он не является ни правовым позитивистом, ни теоретиком естественного права, ни представителем историзма. Для Гегеля всеобщие права характеризуются не только исторически ограниченной действительностью, даже если они и возникают в ходе культурного развития и могут получить всеобщее признание лишь в процессе образования *(Bildung),* возможность которого обеспечивается гражданским обществом[83].

Однако всеобщие права не обретают объективного существования, не будучи воплощены в виде законов *(gesetzt als Gesetz),* что влечет за собой организацию судопроизводства, проведение кодификации и учреждение публичной власти *(offentliche Macht),* Без порождающих все это автономных культурных процессов права не могут получить действительности или признания. А без различных необходимых шагов со стороны

государства и его органов невозможно ни истинное определение прав, ни установление их системной взаимосвязи с другими правами[84]. Только соединение того и другого обладает обязательной силой. Гегель мудро признает возможность возникновения несогласованности между этими аспектами[85] — культурным и политическим — «между содержанием закона и принципом правоты»[86]. Однако в рамках анализа права он может предложить лишь некоторые формальные и процедурные требования, которые не должны нарушать законодатели и судьи — в частности, требование гласности и формальной всеобщности закона. Вероятно, он ожидает большей согласованности между принципом прав и позитивным законом в том, что касается содержательных правовых норм (правил) — согласованности, достигаемой благодаря законотворческому потенциалу, которым обладают другие институциональные опосредования его теории.

Интеграция с помощью государства

Гегель не может твердо говорить о наличии социетальной интеграции между социетальной и этатистской стратегиями, выходя за рамки собственного анализа правоприменения. В последующей части его рассуждения[87] две названные стратегии отождествляются с различными институциональными устройствами. Этатистская тенденция гегелевской философии, предвосхищая Маркса и особенно марксизм, находится в явной связи с представлениями о гражданском обществе как *Gegensittlichkeit,* основанном на системе потребностей[88]. Патологические последствия функционирования системы потребностей, к коим относятся крайние проявления богатства и нищеты, нужды и роскоши, а также возникновение реальной угрозы человечности и самому существованию класса непосредственных тружеников, обусловливают необходимость выработки определенных мер — тем самым Гегель предвосхищает некоторые черты государства всеобщего благосостояния[89]. В частности, по его мнению, обязанностью государственной бюрократии (всеобщего сословия, класса государственных служащих) является борьба с дисфункциями, возникающими вследствие реализации системы потребностей; это противодействие может быть двояким:

1) Всеобщему сословию надлежит стать ключевым механизмом борьбы с межсословным антагонизмом. В этом пункте гегелевскому анализу не достает упоминания о классе, известном Гегелю и в качестве продукта современного экономического строя, и в качестве объекта, существование которого поставлено этим строем под угрозу. Тем не менее утверждение о том, что сословия являются источником как интеграции, так и антагонизма социальных слоев, действительно является важным шагом на пути к возникновению социологии конфликта. В этой связи Гегель утверждает, что почетность государственной службы и те экономические условия, в которых она осуществляется, имеет своим следствием то, что особенный или «частный интерес находит свое удовлетворение в работе на пользу всеобщего»[90]. Требование, чтобы чиновник жил на жалованье, а также требование свободного доступа к должностям и создание ограничений, препятствующих превращению государственных должностей в частные вотчины, — все это не позволяет чиновникам образовывать ту разновидность корыстных, закрытых сословий, наличие которых было характерно для традиционных бюрократий. Воспитание государственных служащих придает самому понятию государственной службы качество бесстрастности и справедливости[91]. Таким образом, согласно Гегелю, всеобщее сословие (посвящающее себя служению правящей власти) оказывается в уникально выгодном положении с точки зрения возможностей разрешения межсословного антагонизма.

Нет нужды пересказывать здесь блестящую критику Марксом (в 1843г.) несостоятельности гегелевских представлений о всеобщем сословии, вскрывающую

частный, сословно-ограниченный характер его интересов и его сознания. Подобный самообман стал возможен для Гегеля отчасти вследствие этатистской направленности его идей, отчасти же и из-за того, что он не находил нужным рассматривать социальный антагонизм, связанный с существованием «класса непосредственных тружеников». Он полагал, что рабочие, будучи неспособными к внутриклассовой интеграции, оказываются вследствие этого неспособными и к межклассовому конфликту. Показателем дисфункций, возникающих в результате бедственного положения этого класса, является существование некой отчужденной массы, черни *(Pobel),* для интеграции которой необходимо осуществление таких мер, целью которых было бы возникновение не однородных групп, а индивидов (т.е. клиентов). Если же при проведении анализа не принимать во внимание этот беднейший слой, мысль о том, что бюрократизация представляет общий интерес, может показаться весьма правдоподобной — стоит только примирить ее с интересами землевладельцев[92].

Рассмотрение государственных служащих Гегель осуществляет на двух уровнях своего анализа — на уровне системы потребностей гражданского общества и на уровне государственной исполнительной власти. Обоснованием такого двухуровневого подхода служит тот факт, что бюрократия является одновременно социальным слоем и государственным институтом[93]. Но предлагаемое Гегелем теоретическое решение не позволяет установить, что данное сословие отличается от прочих в двух отношениях. Во-первых, оно порождается государством, а не общественным разделением труда. Во-вторых, с точки зрения институциональной принадлежности государственная бюрократия является частью не собрания сословных представителей, а исполнительной власти. Таким образом, к ней неприложимо утверждение Гегеля об удачности двойного значения немецкого термина *Stande*[94]*,* обозначающего как социальные слои, так и совещательный орган. Называя бюрократию сословием *(Stand),* Гегель упускает возможность открыть для себя вторую (характерную главным образом для современности) форму стратификации, конститутивным принципом которой является политическая власть. И что еще более существенно, избранный им подход заслоняет собой предмет нашего рассмотрения — государственнический принцип рассматриваемой здесь формы социальной интеграции.

Тот способ, которым бюрократии предназначено осуществить интеграцию антагонистических сословий, определяет и некоторые из последствий этого процесса. Государственная исполнительная власть или политическая бюрократия выполняет функцию «подведения особенного под всеобщее» посредством применения законов. Гегель принимает парламентское допущение, согласно которому собрание сословных представителей способно служить выразителем народной и всеобщей воли. Но он считает, что в гражданском обществе возродятся все частные интересы, поэтому вне государственной сферы как таковой бюрократия должна выступать в качестве проводника всеобщности. Между тем тот факт, что он находит необходимым признать нужность местных общинных властей *(Gemeindeni)* и корпораций, играющих роль препятствия к «привнесению субъективного произвола в доверенную чиновникам власть»[95], свидетельствует об осознании Гегелем того обстоятельства, что действительность может совсем не совпадать с его собственным идеализированным ее описанием. Таким образом, изображение бюрократии как сословия гражданского общества является не только способом сокрытия действительных масштабов того государственного вмешательства, за которое он ратует, но и приемом, рассчитанным на то, чтобы переложить ответственность за сбои в функционировании и даже за авторитарное вмешателъство с государства на определенную социальную группу и на субъективный произвол ее членов.

2) Свое дальнейшее развитие модель интеграции, осуществляемой посредством

государственного вмешательства, получила в учении о полиции или о всеобщей власти. К сожалению, современное понимание термина «полиция» не обладает всеми теми значениями, которые вкладывал в него Гегель. Употребляя слово «полиция» в раннеабсолютистском духе, он считает, что полиция предназначена не только для предотвращения преступлений и гражданских правонарушений, не только для поддержания общественного порядка. Между тем и в выражение «всеобщая власть» Гегель вкладывает смысл, не охватываемый целиком в разделе о полиции. Поэтому, пожалуй, следует просто перечислить все те значения, которые он вкладывает в это понятие, как-то: надзор (связанный с преступностью и гражданскими правонарушениями)[96]; вмешательство в экономику в виде контроля над ценами и осуществления регулирования в основных отраслях промышленности[97]; обеспечение общественного призрения посредством образования, воспитания в частных приютах[98]; общественные работы[99] и основание колоний[100].

Идея, заставляющая его связывать воедино столь разнородные сферы, не вполне логична. В гегелевском понимании, функционирование системы потребностей находится в зависимости от двух различных факторов: центробежной дисфункциональности, основанной на субъективном произволе и беспечности отдельных индивидов, *и* систематичности внешних воздействий, исходящих главным образом от всемирной конкуренции и разделения труда. Полиция олицетворяет государственное вмешательство в гражданское общество, чтобы, как-то компенсируя указанные *оба* фактора, но не устраняя порождающие их самим динамизмом системы потребностей причины, служить интересам справедливости и порядка. В результате центробежные и разобщающие последствия конфликта оказываются смягченными, но не совсем устраненными. «Предотвращение преступлений» и наказание преступников сами по себе не устраняют преступлений, но держат их в приемлемых границах. Система мер по социальному обеспечению и народному образованию не устраняет конфликта и отчуждения, но эти меры способны предотвратить вырождение трудящихся в чернь *(Pobel).* При помощи этих мер, а также при помощи контроля над ценами и производством Гегель стремится компенсировать дисфункцию, являющуюся побочным эффектом действия нового типа рыночной экономики как важнейшей составляющей современного гражданского общества. Детали его анализа не всегда проясняют вопрос о том, выступает ли он за докапиталистические формы патерналистского вмешательства в экономику или же предвосхищает некоторые черты современного государства всеобщего благосостояния. Между тем из его общей концепции следует тезис о последующей компенсации последствий функционирования истинно рыночной системы, а не о предваряющей деятельности государства, целью которой должно являться нахождение замены для рыночных функций.

Этатистский характер учения о полиции проявляется в других местах. Гегель не проводит систематического различения между государственным вмешательством в форме руководства экономикой (например, в виде контроля над ценами в условиях рыночного ценообразования) и вмешательством в неэкономические сферы жизни (скажем, в виде надзора). Если в ситуации сбоя в рыночном механизме обе эти меры представляют собой компенсацию post facto, то надзор и другие формы социального контроля являются предваряющими в отношении неэкономических форм жизни, так как они, по замечанию Токвиля, подменяют горизонтальные социальные связи огосударствленными отношениями[101]. Аналогичным предваряющим характером отличаются роли, выполняемые всеобщей властью, когда та имеет дело с опекунством и воспитанием[102]. Конечно, проблема состоит не в том, что Гегель надеется уберечь от нищеты сирот и детей бедняков, а в том, что о средствах осуществления данной задачи он говорит как о «праве» общества в целом, а не как о правах соответствующих индивидов, семей и общин. Здесь опять имеет место подмена Гегелем горизонтального

социального взаимодействия и солидарности вертикальными связями, в основе которых лежит государственный патернализм. Даже если бы был верен тезис о том, что гражданское общество разрушает семейные связи, защищавшие индивида в обществе классической (досовременной) эпохи, мысль о том, что «для *бедных* место семьи занимает всеобщая власть» (государство)[103] является мистифицированным отражением мер, не порождающих социальную солидарность, а подменяющих ее.

Социальная интеграция посредством гражданского общества

Гегель не утверждает, что на данном уровне общество достигает состояния всеобъемлющей социальной унификации. Мало того, достигаемая на этом этапе форма всеобщности как бы насаждается, является разновидностью «внешнего» контроля[104]. В гражданском обществе государство дано нам лишь в форме внешности, а метафизическое сравнение гражданского общества со «всеобщей семьей» является совершенно неуместным в рамках теории полиции или всеобщей власти. Данная метафора принадлежит к другому срезу гегелевской концепции социальной интеграции; она относится к тому солидаристскому уровню, на котором рассматривается семья корпорация, собрание сословных представителей и общественное мнение. Но так как Гегель (ошибочно) считает, что в гражданском обществе интегрирующая роль семьи подвергается отрицанию[105], корпорация становится, в его понимании, исходным моментом самоинтеграции гражданского общества. Здесь, как и в случае с полицией и сословиями, закономерно встает вопрос о том, воскрешает ли гегелевская теория корпорации досовременную форму социальности или же она является предвосхищением постлиберальной формы социальной интеграции. К этому вопросу мы вернемся позже, здесь же ограничимся замечанием, что Гегель одновременно и жестко порицал революционную и либеральную критику прежних корпоративных устройств и высказывался в пользу некой, резко отличающейся от прежней формы корпоративной организации[106]. Ведь предлагаемая и защищаемая им разновидность корпорации была открыта для вступления в нее и выхода из нее и основывалась не на аскриптивном или наследственном принципе, а по сути своей на добровольных и необязательных для всех основаниях и не предполагающих того, что члены корпорации будут поступаться своими частными правами в пользу прав корпоративного целого. Однако в отличие от современного профсоюза, и наниматели, и нанятые должны были бы стать членами корпораций в экономической сфере. Кроме того, Гегель не ограничивает корпоративную организацию названной сферой: разработанное им понятие охватывает также научное сообщество, церкви и местные советы[107].

Первичными функциями корпорации являются в гегелевской теории социализация и воспитание. В частности, предполагается, что к компетенции ассоциаций бизнеса будет относиться как професиональная подготовка, так и воспитание в духе гражданственности. Так, при условии осуществления упомянутой модернизации структуры корпоративной сферы последняя будет способствовать преодолению созданного гражданским обществом разрыва между буржуа и гражданами; этой цели она достигает посредством воспитания в людях интернализован-ных представлений об общем благе и формирования в них гражданских добродетелей. Предполагается, что в ходе такого воспитания сложатся отношения солидарности, которые будут оказывать влияние на мотивационные структуры деятельности отдельных личностей и приведут к замене эгоистичных интересов и идентификаций коллективными. В этом плане перед Гегелем стояла та же проблема, что и перед Руссо, а именно: каким образом возможно (применительно к современной личности) осуществить переход от частного к общему. Но предложенное им решение существенно отличается от руссоистского, ибо Гегель не

считал, что от реальностей современного крупного государства или современного гражданского общества, характеризующегося динамичной системой потребностей, можно просто отмахнуться, вообразив, что ее не существует или что индивиды, совершенно эгоистичные в своей частной жизни, способны достичь всеобщности в сфере политической. По его убеждению, всеобщность достижима лишь через ряд последовательных шагов, состоящих в придании некоего общественного духа тому, что в юридическом смысле является частной сферой. Те самые корпорации, которые хотел исключить из жизни общества Руссо, а также его предшественники (приверженцы философии естественного права) и последователи (революционные республиканцы), — эти же корпорации, согласно гегелевской теории, призваны, — на том уровне, где имеется реальная возможность ресоциализации, — заменить особенное ограниченной формой всеобщего.

Если корпорация является важнейшим шагом на пути к формированию того направления гегелевской мысли, которое ставит в центр внимания самоинтеграцию общества, тем не менее и она не вполне свободна от антиномичности, характеризующей его политическую позицию в целом. Гегель, как Монтескье (до него), как и Токвиль (после него), искал некое промежуточное положение власти между индивидом и государством; ок боялся бессилия по отношению к власти атомизированных субъектов и стремился к установлению контроля над угрозой произвола со стороны государственной бюрократии[108]. Но в то же время, в соответствии с собственным учением о государстве он выступал за такую модель социализации, которая сделала бы возможным переход к той разновидности патриотизма, для которого центральным объектом было бы государство. В связи с этим Гегель стремился обеспечить в повседневной жизни общества плавный переход от *Geist* (духа) корпорации как школы патриотизма к *Geist* государства, в котором патриотизму надлежит достичь своей полной «всеобщности»[109]. Конечно, многое зависит оттого, базируется ли включенная в данное рассмотрение концепция государства на публичном, парламентском утверждении идентичности или на бюрократически-монархическом насаждении единства. Поскольку же на государственном уровне данная антиномия не находит своего разрешения, роль корпорации в политическом воспитания также становится неясной. В свою очередь эта неясность влияет на понимание отношения между корпорацией и всеобщей властью; как показал Хайман, Гегелю так и не удалось сделать решающий выбор между средневековым учением, предполагающим независимость корпораций и личность как субъект права, и концепцией римского права, подчеркивающей роль государственного контроля и надзора[110].

При всех неясностях гегелевского учения о корпорации, нельзя не заметить, что смысловой центр его иной, чем в учении о полиции. Порой, и полиция, и корпорация именуются им второй семьей. Кроме того, они обладают некоторыми общими функциями, например, воспитательной. Далее, в равной мере убедительными представляются нормативные обоснования и того, и другого. Корпорация представляет собой вторую семью, семью малую и достаточно определенную с точки зрения целей ее жизнедеятельности, что создает условия для подлинной вовлеченности в эту жизнедеятельность всех членов «семьи». Последние, однако, составляют лишь какую-то часть населения; поэтому корпорация с неизбежностью оказывается выразителем интереса, являющегося особенным в сравнении с интересами других групп и всех тех, кто не «инкорпорирован», — хотя самим членам корпорации данный интерес представляется всеобщим. Тем не менее корпорация способна порождать внутреннюю мотивацию, не зависящую от обеспечивающих послушание внешних санкций. В отличие от корпораций, регулирующая роль полиции является всеобщей по своему характеру и должна не допускать формирование под ее эгидой каких-то объединений, преследующих частные интересы. Однако деятельность полиции основывается-таки на внешних санкциях, не предполагает участия тех, кого эта деятельность затрагивает, и не ведет к

формированию автономной мотивации.

Как показывает сравнение полиции и корпорации, этатистская направленность гегелевской мысли связана не только с некой разновидностью политического оппортунизма, но также и с идеей всеобщности, без которой невозможна никакая современная концепция справедливости. У Гегеля были все основания, для того чтобы не делать определенного нормативного выбора между полицией и корпорацией, между абстрактной всеобщностью и субстанциальной особенностью. В гражданском обществе эти моменты разделены; Гегелю же принадлежит тезис о том, что воссоединить их способно лишь государство. Только в этом случае корпорация как второй (после семьи) этический источник государства приобретет качество всеобщности.

Предложенная нами трактовка Гегеля противостоит тем интерпретациям, согласно которым антиномии гражданского общества находят разрешение на предположительно более высоком уровне государства. Мы же склонны утверждать, что философию Гегеля более плодотворно было бы интерпретировать как дуалистическую и антиномичную на обоих уровнях. Те черты его философии, которые мы довольно условно обозначили как «этатизм» и «солидаризм», присутствуют в анализе им *как* гражданского общества, *так* и государства. Соответственно через призму этих двух подходов можно проанализировать и само учение о государстве. *Таким образом было бы ошибкой противопоставлять этатистский аспект философии Гегеля квазилиберальным идеям, согласно которым гражданское общество, в отличие от государства, является единственным источником истинных норм.* Подобный взгляд представляется тем более уязвимым в связи с тем, что важным посредническим институтам гражданского общества неизбежно присущ некоторый партикуляризм. Поэтому переход к ключевой норме современности — всеобщности — неосуществим без доли участия в этом процессе государственных институтов. Даже подчеркивая тот факт, что в уставы современных корпораций может быть внесено положение о защите индивидуальных прав членов корпорации, утверждение всеобщих прав в качестве позитивного закона происходит, как мы уже видели, при участии государства. Но о какой из ипостасей государства идет здесь речь? Суть вопроса состоит в том, является ли, согласно гегелевской теории, отправной точкой и источником высшего уровня социальной интеграции и общей воли собрание сословных представителей и *общественное* мнение или же бюрократия в исполнительной власти и *публичная* администрация.

Повторим, что в гегелевском понимании полиция олицетворяет собой проникновение государства в гражданское общество. Аналогичным образом, собрание сословных представителей являет собой проникновение гражданского общества в государство. Однако гражданское общество, представленное в государстве собранием сословных представителей, уже организовано; для Гегеля присутствие внутри государства атомизированного гражданского общества является крайне нежелательным. Согласно вольному, но убедительному переводу Нокса:

> «Государство же есть существенно организация таких членов, которые *для себя* суть *круги...* Представление, которое вновь разлагает на множество индивидов уже существующие в виде упомянутых кругов общности на той стадии, когда они вступают в область политики, обретают точку зрения *конкретной всеобщности,* — это представление разделяет тем самым гражданскую и политическую жизнь и заставляет последнюю, так сказать, повисать в воздухе, ибо ее базисом оказывается, согласно этому воззрению, только абстрактная единичность произвола и мнения...»[111].

Данное представление напрямую связывает сословие и корпорации гражданского общества с собранием сословных представителей. Если сначала Гегель подчеркивал взаимосвязь между сословиями и законодательством, о которой свидетельствует

немецкий термин Stande, на деле наиболее важным теоретическим основанием собрания является корпорация, существование которой является единственным реальным подтверждением тезиса о том, что в атомизированном, в противном случае, гражданском обществе возможны организация и сообщество. Депутаты соответственно природе гражданского общества направляются его различными корпорациями[112]. Ранее это утверждение звучало как в ограниченном, так и в расширенном виде. В гегелевском рассуждении возникает и такой атавизм, как прямое представительство земледельческого сословия (под которым он вдруг начинает понимать исключительно землевладельческую знать), как это было в собраниях сословного государства *(Standestaat).* С другой стороны, сословие фабрикантов представлено в нем депутатами от ассоциаций, общин и корпораций *(Genossenschaften, Gemeinden, Korporationen),* которые все являются ассоциациями корпоративного типа. Гегель даже не видит необходимости указать на то, что при данном положении из политической жизни практически исключается один из классов, класс трудящихся, по его мнению, полностью дезорганизованный; Гегель не считает нужным как-либо обосновывать такое исключение[113]. Однако более важным, чем эти конформистские и консервативные черты, являются для взглядов Гегеля выдвигаемые им доводы в пользу собственной версии представительного правления. Согласно Гегелю, когда гражданское общество избирает своих политических депутатов, «оно делает это... не как атомистически распавшееся на единичные лица и собравшееся на мгновение только для единичного временного акта без дальнейшей связи»[114]. Скорее, в процессе обсуждения кандидатур и выбора депутатов общественные ассоциации и собрания обретают связь с политикой; и это же самое действо дает политике основания в организованной общественной жизни. Именно на этом уровне, в этом месте, где происходит взаимопроникновение гражданского общества и государства, Гегель вновь обнаруживает античный *topos политического* общества и осуществляет его интеграцию в свою систему (правда, прямо он об этом не говорит).

Собрание сословных представителей берет на себя завершение той работы, которая была начата корпорацией, — правда, уже в масштабе общества в целом, так сказать, на уровне «всеобщности» (именно так звучит английский перевод данной идеи). Эта работа состоит в порождении публичной сферы — и даже, более того, — публичной идентичности[115]. И снова, по аналогии с учением о корпорации, легислатура рассматривается здесь как некий опосредующий орган — на этот раз речь идет об опосредовании между правительством *(Regierung)* и народом, состоящим из индивидов и ассоциаций[116]. Первое благодаря этому не становится тиранией, а второй уже не является простым скоплением, массой, обладающей неорганизованными и потому опасными мнениями. Конечно же, Гегель подчеркивает ту роль, которую играет в законодательстве и даже в создании конституции собрание сословных представителей[117], но в основном его внимание неизменно приковано к фигуре законодателя и даже более того, к поиску надлежащей опосредующей законодательной сферы. Категория публичности сама по себе является указанием на то, что легитимными субъектами законотворчества являются лишь истинные представители общественности. Вводимые ими законы могут быть признаны легитимными лишь в том случае, если строго соблюдаются процедуры публичного обсуждения. Поскольку Гегель настаивает на том, чтобы процедура обсуждения была подлинной, на том, чтобы стремление депутатов к всестороннему рассмотрению законов не встречало на своем пути никаких препятствий, он — в противовес принципу традиционного *Standeestaat* — решительно отвергает *мандаты-обязательства.* Ибо, по его замыслу, собрание должно «осуществлять живую, направленную на взаимное осведомление и совещание деятельность»[118].

Сформулированное Гегелем требование подлинной публичности законотворчества

(равно как и судопроизводства) имеет под собой и ряд дополнительных важных оснований. Он стремится развивать знания, касающиеся публичной сферы в обществе, и желает (пусть и не всегда последовательно) сделать собрание сословных представителей открытым для влияния общественного мнения. В своем отношении к общественному мнению Гегель столь же неоднозначен, как и Токвиль. Общественное мнение, определяемое им как «формальная объективная свобода, заключающаяся в том, что единичные лица как таковые имеют и выражают свое *собственное* суждение, мнение и подают свои советы, касающиеся всеобщих дел» (причем эти суждения «проявляются в совместности»)[119], является внутренне противоречивым и «заслуживает в одинаковой степени как *уважения,* так и *презрения (geachtet als verachtet)»*[120]*.* Уважения общественное мнение заслуживает потому, что в нем присутствует — правда, в замутненном виде — разумное как некая «существенная основа», которая непосредственно не дана общественному мнению и лишь «светится» в конкретной эмпирической форме его выражения. Таким образом, интерпретация общественного мнения является прерогативой интеллектуальных и политических элит[121]. Ради облегчения задачи формирования общественного мнения Гегель выступает в поддержку широких свобод «публичного сообщения» (особенно свободы слова и печати) и не слишком беспокоится о связанных с этим возможных издержках. Ведь он полагает, что истинная публичность дебатов вокруг законотворчества служит подходящей предпосылкой для преобразования общественного мнения и освобождения его ото всего произвольного и наносного, благодаря чему «публичное сообщение» обретает определенные «гарантии безопасности»[122]. Вместе с тем он имеет в виду и то, что дебаты в собрании сословных представителей способны настолько преобразовать общественное мнение, что его основное содержание и присущие ему рациональные элементы будут подняты на более высокий уровень. В этом смысле не только занимающаяся законотворчеством политическая общественность *контролирует* общественное мнение, как особо подчеркивает Гегель, важную роль в становлении общественной жизни в политическом смысле играет также и дополитическая публичная сфера.

Разработанное Гегелем понятие общественного мнения не свободно от тех же антиномий, что присущи его политической философии в целом. В данном контексте этатистская направленность его мысли заявляет о себе как стремление поставить под контроль общественное мнение, как стремление лишить его собственной власти, дабы оно не мешало управлению государством. С другой стороны, свойственная Гегелю солидаристская тенденция заставляет его говорить о том, что промежуточная между государством и обществом парламентская форма, открытая для контроля со стороны общественности, означает переход общественного мнения на более высокий уровень рациональности. С этатистской точки зрения, общественное мнение, в конечном счете, представляет собой определенную опасность, и потому для политических (в том числе и парламентских) элит правильной будет тактика манипулирования им. С точки зрения же солидаризма, общественное мнение является предпосылкой общеполитической жизни, и в этом смысле для элит правильней было бы вести публичный диалог с ним, в ходе которого истина устанавливалась бы с помощью более или менее убедительной аргументации, а не являлась бы неоспоримым достоянием какой-то одной из сторон. Сфере публичности, создаваемой собранием сословных представителей, именно потому принадлежит определенная роль в просвещении и воспитании общественного мнения, что заключенная в ней истина не является заранее известной, а возникает в ходе самой дискуссии одновременно с возникновением тех свойственных государственным деятелям добродетелей, которые могут служить образцом для подражания со стороны широкой общественности[123]. Кое-что в рассуждениях Гегеля позволяет сделать вывод о том, что в государствах, законодательство которых носит истинно публичный характер, должна

измениться и сама структура общественного мнения: «То, что должно быть значимым теперь, значимо уже не посредством силы и в незначительной степени как следствие привычки и нравов, а преимущественно благодаря пониманию и доводам *(Einsicht und* Grunde)»[124]. Однако в иных случаях данная диалогическая модель рационального политического рассуждения ограничивается рамками парламентской публичности. И тогда этатистская составляющая гегелевской философии, зиждущаяся наложной аналогии между поиском научной истины и достижением нормативной истины в политике, не позволяет ему распространить эту модель на всю публичную сферу.

Здесь, как и в гегелевской политической теории вообще, главный вопрос сводится к тому, в чем заключается общественная свобода и какова ее природа. Мы согласны с интерпретацией, в соответствии с которой свое политическое учение Гегель стремился вырабатывать с помощью целого ряда опосредовании, релятивизирующих имевшееся в римском праве различение частного и публичного права[125]. Но принять эту интерпретацию мы можем при двух оговорках.

Во-первых, данные опосредования видятся нами как два различных ряда: государственные служащие — полиция — государь и сословия — корпорация — собрание сословных представителей — общественное мнение. Наличие двух рядов отражает присутствие в философии Гегеля противоречивых тенденций. Ведь даже в самом способе опосредования ими сфер, регулируемых частным и публичным правом, имеются существенные различия. Первый ряд предполагает использование категорий публичного права как в частном, так и в публичном качестве. Второй ряд предполагает развитие структур публичности внутри совокупностей, подлежащих компетенции частного права, и принятие ими на себя общественных функций, присущих таким структурам[126]. Этот второй ряд аналогичен модели, согласно которой конституционные права представляют собой права частных лиц, находящиеся в ведении публичного права[127]. Однако стоит только разделить эти два ряда, и понимание публичной сферы у Гегеля становится расплывчатым. Какая из ее парадигм является здесь преимущественной — парадигма публичной власти или парадигма публичного сообщения? Если же сохраняют силу обе парадигмы, то каково их взаимоотношение?

Во-вторых, мы не приемлем ни заложенного в данной интерпретации молчаливого отождествления государства и общественной сферы, ни представления о том, будто каждый последующий шаг гегелевского рассмотрения однозначно представляет собой (даже в логике его собственных суждений) более высокий по сравнению с предшествующим уровень общественной жизни. Ибо для Гегеля высшей целью общественной жизни несомненно являлось порождение всеобщей разумной идентичности, приравниваемой им к патриотическому этосу государства. Неясно только, приписывается ли порождение этого этоса государственной сфере, подчиняющейся исполнительной власти и связанной лишь с проецированием государства на гражданское общество, или же сфере, находящейся в ведении законодательной инстанции, питаемой такими независимыми социетальными источниками, как корпорация и общественное мнение. Это затруднение невозможно разрешить, исходя лишь из проблемы опосредования частной и публичной сфер, такими опосредованиями могут служить большинство категорий гегелевской теории Sittlichkeit, начиная с системы потребностей. Разрешить его можно, лишь связав процесс порождения современной, разумной коллективной идентичности с понятием общественной свободы, неоднократно привлекавшимся Гегелем в данном контексте, т.е. с процессом, допускающим действенное участие индивидов в свободном формировании смысла понятия «мы». Очевидно, что общественная свобода есть нечто существенно большее, чем та, что дана субъектам системы потребностей, неспособным участвовать в формировании какого бы то ни было коллективного самоопределения. Но Гегель высказывает серьезные сомнения также и по вопросу о том, способно ли современное государство как таковое служить

пространством для реализации общественной свободы, и эти сомнения находятся в прямом противоречии с этатистской тенденцией его философии.

Следует еще раз подчеркнуть, что, хотя Гегель нигде не дает систематизированной концепции публичной сферы *(Offentlichkeit),* категориям публичной власти, общественной свободы, общественного духа, общественного мнения и публичности принадлежит ключевая роль в его работах. Вспомним тезис Илтинга, согласно которому «Философия права» имеет своей главной целью осуществление синтеза негативной свободы современного либерализма и позитивной свободы античного республиканства. Относящиеся к публичной сфере категории олицетворяют те важные направления, по которым могло осуществляется утверждение республиканства в философии Гегеля после его предполагаемого перехода на позиции консерватизма. Но и здесь есть существенные расхождения с античным республиканством. Не ограничивая формирование общественной свободы одним-единственным социальным уровнем — политическим обществом, — Гегель разрабатывал современную теорию республики, в которой решающая роль принадлежала сразу нескольким уровням, включая публичные права частных лиц, публичность судопроизводства, общественную жизнь в корпорациях и взаимодействие между общественным мнением и публичным обсуждением в законодательных органах. Не все из названных процессов имеют целью публичную политику. Но все они являются этапами познания, ведущими к формированию общественной идентичности. Все они обеспечивают свободное публичное участие всех заинтересованных лиц в принятии соответствующих решений[128]. Общественное значение действий полиции, порой отождествляемой им со всеобщей *(allgemeine)* и даже с общественной *(offentliche)* властью, для Гегеля несомненно. То же можно сказать и о действиях исполнительной власти, а в *Rechtsstaat* — также и о действиях государя. Однако в подобных случаях Гегель не говорит ни о формировании общественного духа, ни об актуализации общественной свободы. На деле, как отмечалось в другом месте, там, где Гегель наиболее непосредственно касается темы общественной свободы, он противопоставляет принадлежащую гражданскому обществу корпорацию современному государству:

«В наших современных государствах *(modernen Staaten)* граждане лишь в ограниченной мере принимают участие во всеобщих *(allgemeinen)* делах государства; однако нравственному человеку необходимо предоставить кроме его частной цели и деятельность всеобщую. Это всеобщее, которое современное государство не всегда ему предоставляет, он находит в корпорации»[129].

В данном отрывке Гегель не только констатирует наличие напряженности между современным государством и общественной жизнью, но и по-иному, чем классики античности, определяет сферу публичной свободы. По его словам, «столпы публичной свободы» *(offentlishe Freiheit)*[130] — это корпорации. Однако для Гегеля возможная в корпорации публичная свобода, предполагающая относительно высокую степень участия, в обществе в целом не может играть первостепенной роли. Пельчинский и другие совершенно справедливо утверждают, что Гегелю казалось, будто он доказал, что «[современное] государство являет собой актуализацию конкретной свободы»[131]. Как правило, это утверждение подкрепляется указанием на то, что собрание сословных представителей, эта истинная корпорация корпораций, обладает большей всеобщностью по сравнению с неизбежно партикуляристскими общественными ассоциациями. Но при этом оно маскирует истинный характер современного государства как иерархии учреждений, как монопольного владельца средств принуждения, как принудительной ассоциации. Перевернув несомненную с точки зрения социологии иерархию современного государства, сделав законодательную власть первичной, а исполнительную вторичной, Гегель создает искусственную конструкцию легитимации как

в смысле обоснования вопреки фактам определенной структуры власти, так и в смысле установления ряда открытых для критики нормативных требований. Возможные объекты такой критики начинают вырисовываться тогда, когда, например, то собрание, на основе которого формируются нормативные требования государства, характеризуется как проникновение в государство гражданского общества.

Гегель, творец социальной теории, которому не было равных в его эпоху, несомненно разбирался в социологии современного ему государства. К счастью, в нашем распоряжении имеется проделанная Итлингом тщательная реконструкция перехода Гегеля от своей первоначальной концепции, подчеркивающей свободу гражданина в государстве, к концепции, подчеркивающей свободу государства[132]. Этот сдвиг вполне мог иметь независимую интеллектуальную мотивацию, подкрепленную впоследствии гегелевской реакцией на Карлсбадские постановления. Гегель был знаком и с абсолютистской, и с революционной разновидностями этатизма, отметая и ту и другую, о чем свидетельствуют многие высказывания в его «Философии права». Будет ли преувеличением считать, что реакционный поворот в прусской политике заставил его (как несколько позже Токвиля) осознать, что те черты двух современных государств, которые казались ему отклонениями, в действительности свойственны идеальному типу этого государства? Будь так, переход к институтам гражданского общества как столпам публичной свободы был бы логичным и единственно возможным с точки зрения ее укрепления посредством парламентских институтов государства. Таким образом? Гегель в своем зрелом сочинении не только узрел ограниченность возможности свободы гражданина в государстве, но и, по словам Илтинга, расширил свободы *(Freiheitsrechte)* гражданского общества, включив в них права участия *(Teilnehmerrechte).*

Наиболее очевидным возражением на наше прочтение Гегеля было бы то, что сам он не признавал двойственности своей философии и, во имя сохранения системы, должен был отрицать эту двойственность. Подобное возражение не представляется нам серьезным (как бы там ни было, реконструкция Илтинга его опровергает), равно как не интересуют нас системостроительные цели гегелевского творчества. Нас интересует исключительно возможность перестроить концепцию Гегеля в свете заключенной в его политической философии, возможно, в ее подтексте, антиномии, с тем чтобы увидеть, как возникала в виде наиболее институционально разработанной концепции новая теория гражданского общества, у которой до сих пор есть чему поучиться. Поэтому наиболее серьезным возражением на произведенную нами реконструкцию является утверждение типа того, что было выдвинуто молодым Марксом в 1843 г., а именно, что особо выделенные нами аспекты представляют собой отнюдь не современные элементы философии Гегеля — в отличие от таких современных составляющих ее, как концепция системы потребностей, с одной стороны, и концепция бюрократии, с другой. В данном прочтении гегелевская «корпорация» 'выглядит как попытка спасти *средневековую* корпоративную доктрину; его собрание сословных представителей -как желание увековечить институты *Standestaat,* его представление об общественном мнении — как стремление сохранить *раннебуржуазную* общественную сферу; и, возможно, сама идея общественной свободы -как воспроизведение *античных,* городов-государств. Соответственно современные черты гегелевской социальной теории нам следовало бы искать в его критическом описании капиталистической экономики (Лукач) или в предвосхищении им государства всеобщего благосостояния (Авинери).

Конечно, каждый благосклонный интерпретатор Гегеля пытается толковать его в рамках своей концепции и даже записать его в союзники. Предлагаемая нами теория гражданского общества не составляет здесь исключения. Вместе с тем мы полагаем, что с точки зрения последующей социальной и интеллектуальной истории подчеркиваемые нами категории не являлись неким атавизмом ни во времена Гегеля, ни тем более в

постлиберальную (а теперь также и в постэтатистскую) эпоху. В этом плане важные, пусть и не окончательные, доказательства дает история социальной теории. Если теория системы потребностей получила плодотворное развитие в рамках марксистской традиции, а теория бюрократии стала краеугольным камнем творчества Вебера и его последователей, то представлению о гражданском обществе как о главной области социальной интеграции и общественной свободы суждено было сыграть столь же плодотворную роль в теоретической традиции, заложенной Токви-лем, продолженной Дюркгеймом, английским, французским и американским плюрализмом, а также Грамши, и достигшей своей наивысшей точки в работах Парсонса и Хабермаса. По нашему мнению, эта традиция интерпретации продемонстрировала по меньшей мере то, что основные категории гегелевской «Философии права» вполне переводимы на язык современной науки. И если верить свидетельствам общественных деятелей Востока и Запада, Севера и Юга, подобные реконструированные аналитические понятия все еще не исчерпали своего критического и конструктивного потенциала.

Примечания

1. Manfred Riedel, *Gesellschaft, burgerliche* в O. Brunner, W. Gonze, R. Kosellcck, eds., *Geschichtliche Grundbegriffe,* Bd. 2 (Stuttgart: Klett, 1975).
2. Niklas Luhmann, *Gesellschaft* в *Soziologische Au/klarung,* Bd. 1 (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970), 138.
3. K. Polanyi, *Aristotle Discovers the Economy в G.* Dalton, ed., *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi* (Boston: Beacon Press, 1968).
4. Вряд ли следует напоминать о том, что в таком сообществе, как полис, гражданство распространялось далеко не на всех; им не могли обладать иностранцы, женщины и, обычно, представители физического труда.
5. M.I. Finley, *Politics in the Ancient World* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1983).
6. Riedel, «Gesellschaft, burgerliche»,
7. O. Brunner, *Land und Herrschaft,* 5. Aufl. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesclschaft, 1973), pt. 2, 115.
8. В частности, в своих дебатах с Герке и Хинтце. См.: *Land und Herrschaft,* 156ff., 161ff.
9. G. Jeliinck, *The Declaration of the Rights of Man and Citizen* (New York: Henry Holt, 1901).
10. Reinhart Kosellcck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge: MIT Press, 1988); первоначально издана как: *Kritik und Krise* (Freiburg: Karl Alber Verlag, 1959).
11. Riedel, *Gesellschaft, burgerliche,* 740.
12. Talcott Parsons, *The Structure of Social Acton* (New York: Free Press, 1949), 89ff.
13. John Locke, *The Second Treatise on Government* [1690] (Indianapolis: Hackett, 1980), chap. 7.
14. Ibid., chap. 8.
15. Ibid., chap.4.
16. Ibid., chap. 19.
17. Montesquieu, The Spirit of the Laws [1748] (New York: Harpers, 1949), I (3), 5.
18. Ibid., 6. Перевод на английский язык Ньюджента грешит серьезными искажениями смысла.
19. Ibid.,II(4);V(10, 11).

20. Z. A. Pelczynski, ed., Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1971).
21. Для Руссо гражданское общество фактически является обществом граждан; политическая свобода означает для него участие свободных и равных граждан в отношениях управления и подчинения.
22. См.: Koselleck, Critique and Crisis.
23. Такое «общество» противопоставляется также и семье. Это неудачное противопоставление, ибо сопряжено с тендерным неравенством, в основе которого лежит тот факт, что только мужчины причислялись к гражданскому обществу, а роль женщины ограничивалась заботой о домашнем очаге. Таким образом не смотря на то, что эгалитарные нормы нового гражданского общества задумывались как противовес иерархическим принципам, статусам и кастовости, вся эта конструкция покоилась на сохраняемой в новой, всеобъемлющей форме системе тендерной кастовости. В отличие от собственности, которую в принципе мог приобрести каждый и с которой, согласно Локку, каждый и начинал свой путь (Локк имел в виду обладание собственным телом), половая принадлежность как условие участия в гражданском обществе вступала в прямое противоречие с его собственными принципами.
24. Koselleck, Kritik und Arise, 46; Werner Conze, Die Spannungsfeld von Staat und Gesellschaft im Vormartz в Conze, ed., Staat und Gesellschaft im deutschen Vormartz 1815-1848 (Stuttgart: Klett, 1962), 208.
25. Riedel, Gesellschaft, burgerliche, 748-750.
26. Ibid., 740—742; W. Conze, Sozialgeschichte в H. U. Wehler, ed., Moderns Deutsche Sozialgeschichte (Konigstein: Atheneum, 1981).
27. Riedel, Gesellschaft, burgerliche, 758-761.
28. Ibid., 764.
29. G. Heiman, The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine в Pelczynski, ed., Hegel's Political Philosophy, 111-135.
30. В своей, пожалуй, наиболее выдающейся из всех работ, посвященных политической теории, молодой Маркс уделил огромное внимание имеющейся у Гегеля связи между государственничеством и системотворчеством: см. его произведение *К критике гегелевской философии права*.
31. G. W. F. Hegel, Grundllnien der Philosophic des Rechts, в: Werke,vol.7 (Frankfurt: Suhrkamp, 1970; далее Rechtsphilosophie) par. 255 addendum. Перевод Т М. Нокса (T.M. Knox, Hegel's Philosophy of Right (New York: Oxford University Press, 1967; далее — PR) не вполне точен. Здесь и ниже цит. по: Г. В. Ф. Гегель Философия права, М.: Мысль, 1990. С. 227-228.
32. PR, par. 4, 142. С. 67, 200.
33. В определенном смысле Гегель, изображая семью (дом) в виде естественной предпосылки гражданского общества, следует Аристотелю, но та форма семьи, которую имеет в виду он, весьма отличается от обозначаемой термином oikos «расширенной» семьи. Гегель берет за основу буржуазную нуклеарную семью, лишенную множества тех экономических функций, которые принадлежали более ранней форме семьи и которые теперь взял на себя рынок. Соответственно, по мере расширения сферы внесемейных экономических функций главы хозяйств стали взаимодействовать между собой не только в сфере политики, но и в сфере экономики.
34. PR, par. 33. С. 93.
35. Charles Taylor, Hegel (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1975), 382.

36. Ibid., 376.
37. PR, par. 147, 151, 155. С. 201, 205, 207.
38. Конечно, он не может принять этого тождества на традиционных, нерефлексивных основаниях и предупреждает против опасности восприятия этоса по привычке. Однако как это ни удивительно, у него всегда оставалось незыблемое убеждение, что наличный этос, подвергшись рефлексии, проявит свою разумность. Но что если результатом подобной тщательной рефлексии явится вывод о неразумности этоса? В этом аспекте становится очевидным, что кантовская концепция практического разума куда более современна, чем гегелевская.
39. PR, par. 213. С. 250.
40. PR, par. 142. С. 200.
41. Не исчезает это разделение и на уровне семьи. В самом гегелевском рассмотрении реальной буржуазной семьи ощущается напряженность между нормативной моделью моногамной буржуазной семьи, воплощающей собой сообщество, построенное на любви и предполагающее взаимопризнанное равенство между представителями каждого из поколений семьи, и патриархальной иерархической структурой, воспроизведенной в законах.
42. Действительный дух семьи и народа, PR, par. 156. С. 207.
43. PR, par. 157. С. 208.
44. PR, pax. 181. С. 226.
45. PR, par. 184. С. 229. Конечно, уровень Sittlichkeit, на котором, по мнению Гегеля, нет напряженности между сущим и должным, между общим благом и частным интересом, между правом и обязанностью, — это не уровень государства, как полагал Тейлор, а уровень семьи, этот «естественный» уровень Sittlichkeit.
46. Z. A. Pelczynski, The Hegelian Conception of the State в Pelczynski, ed., Hegel's Political Philosophy, 12. Здесь и в других местах Пельчинский подчеркивает возрождение внутри гражданского общества позитивной социальной интеграции. Русское издание Философии права не содержит терминологических эквивалентов понятиям Gegensittlichkeit или Antisittlichkeit. — Примеч. пер.
47. PR, par. 255. С. 277.
48. Результатом иллюзии системотворчества является и то, что семья предстает в виде естественной, непосредственной формы Sitllichkeit, являющейся не чем-то, что внутри гражданского общества, и не чем-то, что к нему относится, а чем-то внешним по отношению к нему, предшествующим ему. Характерное гегелевское изображение нравственности в виде триады требует пояснений. Гегель противопоставляет семью и гражданскому обществу, и государству, но это лишь первая из оппозиций, о которых идет речь в данном контексте. Сама по себе дифференциация на семью и гражданское общество, образующие систему потребностей, не слишком удивительна, ибо принятая в рыночной экономике исключительная ориентация на индивидуальную корысть участников рынка, интеграция которых происходит посредством обезличенных отношений, кажется чем-то особо отличающимся от взаимности чувства (любви), общности цели (дети) и интересов (семейная собственность), лежащих в основе представлений Гегеля о моногамной семье. Однако в отличие от марксовой концепции, гегелевская теория гражданского общества не ограничивается системой потребностей. Наоборот, наиболее важным открытием Гегеля в том, что касается гражданского общества, является установление им того, что оно строится по принципу добровольной ассоциации и предполагает новые формы солидарности, равноправного участия, членства и нравственности. Именно ассоциации гражданского общества (корпорации, сословия) служат той почвой, на которой складываются новые формы

солидарности, коллективной идентичности и общих интересов. К числу наиболее важных их функций относится смягчение центробежных тенденций системы потребностей, объединение индивидов в интересах осуществления общих целей и ограничения эгоистических наклонностей. Именно поэтому Гегель называет корпорацию «второй семьей» (PR, par. 252. С. 275). Почему же в таком случае, вместо того чтобы рассматривать семью как добровольную ассоциацию par excellence, Гегель и вовсе исключает ее из гражданского общества, притом что он повсеместно использует слово «семья» как метафору солидарности? (Так, гражданское общество Гегель называет всеобщей семьей, корпорацию — второй семьей [PR, par. 238, 239. С. 268, 269], а государство — «самосознательной нравственной субстанцией, объединяющей принцип семьи с принципом гражданского общества. То же сущностное единство, которое проявляется в семье чувством любви, обретает... форму сознательной всеобщности» [Enzyclopadie der Phitosophischen Wissenschaften (1830) (Hamburg: Meiner Verlag, 1969), par. 595].) Этому мы видим две причины — логическую и идеологическую. Ввиду системности гегелевского подхода и принимая за отправную точку рассуждения правовое лицо, порождаемое системой абстрактных прав атомизированного индивида-собственника, действительно приходишь к мнению, что предполагается наличие некой предпосылки, а именно, некоего буквально порождающего индивида контекста, а таковым сама система потребностей быть не может. Субстанциальное существование индивидуального предполагает и некое «естественное всеобщее» (род и его воспроизведение), а каждый индивид изначально размещен, порожден в контексте семьи. Соответственно, Гегель усматривает в семье логическую предпосылку гражданского общества. Однако для изображения семьи как дорсфлсксивной, естественной формы нравственной жизни требуется еще один шаг. Гегель признает, что естественный фактор, половая связь, поднимается моногамной семьей до уровня духовной значимости — взаимности любви и атмосферы доверия. — но все это, утверждает он, существует в дорефлсксивной форме — в форме чувства. Семья является первой формой, в которой единство индивидов актуализируется как сообщество, построенное на любви. Однако через институт моногамного брака устанавливается нерушимая личная связь, приводящая к личной моральной привязанности и общности личных и частных интересов. Короче, моногамная семья сплачивает воли и интересы своих членов, придавая постоянство объединяющим и взаиморасполагающим свойствам любви. Но в моногамной буржуазной семье нет ничего естественного; она суть историческая, институциональная и правовая конструкция, о чем Гегелю было несомненно известно. Кажется, он считает се естественным сообществом, так как полагает, что, несмотря на физическое различие полов, здесь нет конфликта интересов, «предстающего в то же самое время и как различие интеллектуального и морального свойства» *(Encyclopedia der Philosophischen Wissenschoften,* par. 519). Ведь полагается, что семейные связи, единство семьи настолько всеохватывающи, что возникает как бы единый человек, благодаря чему то, что *один* человек представляет семейную собственность, приобретает этический интерес. То, что Гегель явно исходит из патриархальной, буржуазной, моногамной семьи, не подлежит сомнению. Не столь очевидная теоретическая мотивация исключения семьи из гражданского общества — это двойное допущение, согласно которому, участвующий в системе потребностей индивид не может быть этой системой порожден и единственная поистине важная динамика конфликта антагонистических интересов порождается системой потребностей, образуемой экономическими субъектами. Соответственно, может показаться, что члены семьи не имеют собственных отдельных интересов, пока они находятся в лоне семьи. Отсюда нерушимость связей моногамной семьи. Но единственным человеком, никогда

не покидающим семью, является, конечно же, жена. Дети, вырастая, покидают семью, чтобы вступить в свою вторую семью, гражданское общество, где они свободны действовать сообразно собственным интересам. Но создаются новые семьи, и снова женщины как бы отстраняются от гражданского общества. Конечно, Гегель прямо не говорит о том, что акторами системы потребностей являются только мужчины, вместо этого он говорит о главах хозяйств. Но само по себе исключение семьи из гражданского общества и разговор о полной гармонии интересов внутри нес имеет смысл только если полагать, что один из двух взрослых членов семьи не имеет собственных интересов и никогда не получает статуса юридического лица или по крайней мере утрачивает этот статус по вступлении в брак (а таково было в то время правовое положение замужних женщин повсеместно в Европе). Поэтому на долю мужчины выпадало участие в гражданском обществе и представление в системе потребностей интересов семьи как собственника. Возможна и третья причина исключения семьи, как ее понимал Гегель, из гражданского общества; Гегель никогда не тематизировал се, но имело бы большой смысл это сделать. Патриархальная семья не похожа ни на одну другую ассоциацию гражданского общества, ибо полагается, что в ней не имеет место примирение различных частных интересов, а царит изначальное единство интересов. Но еще в ней также отсутствуют и два принципа интеграции, типичные для современного гражданского общества: контракт (и типичная для рыночного механизма системная интеграция) и добровольная ассоциация. Несмотря на такую метафору, как брачный контракт, семья не является договором в обычном смысле слова. Вступить в нее можно на основе свободного договора, но она отчасти нерушима, а такие важные ее члены, как дети, и вовсе вступают в нее без контракта. Ведь в другом месте Гегель прямо отметает кантовское представление о семье как о договорном отношении. Вместе с тем *патриархальная* семья не является такой же добровольной ассоциацией, как другие, ибо ее внутренняя структура и способ интеграции расходятся с основным эгалитарным и горизонтальным способом социальной интеграции, являющимся основным принципом координации взаимодействий в добровольной ассоциации. Вместо этого патриахальная семья интегрируется по иерархическому принципу и сохраняет половую кастовость, основанную на отсутствии равного и автономного статуса у женщин. Для того чтобы семья вошла в гражданское общество, она должна отказаться от патриархальной формы и стать хотя бы в принципе эгалитарной. Конечно, если говорить о детях, то в отношении их равенство и автономия есть цели, а не исходное положение, но речь идет не об этом. Таким образом, семья, как ее видел Гегель, должна быть исключена из гражданского общества и рассматриваться как естественная, дорефлексивная форма нравственной жизни, несмотря на все свои очевидные социальные, правовые и культурные параметры. И все же мы считаем, что лучше было бы включить семью в гражданское общество в качестве его первичной ассоциации. Это решение во многом превзошло бы гегелевское и с теоретической, и с нормативной точек зрения. Ибо тогда семья заняла бы ключевое место в гражданском обществе, послужив, если представить ее в эгалитарном виде, образцом горизонтальной солидарности, коллективной идентичности и равного доступа к участию в ее жизни всех ее обладающих автономией членов; а это фундаментальная задача всех прочих ассоциаций гражданского общества в деле наиболее полного развития гражданских добродетелей и гражданской ответственности по отношению к политической системе.

49. T. W. Adorno, Cultural Criticism and Society в Prisms (Cambridge: MIT Press, 1981).
50. Об исторических корнях этой непоследовательности и о присущей Гегелю республиканской тенденции см.: К.-Н. Ilting, The Structure of Hegel's Philosophy of Right в Pelczynski, ed., Hegel's Political Philosophy и Hegel's Philosophy of the State and

Marx's Early Critique в Z. A. Pelczynski, ed., The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1984).

51. K. Polanyi, Great Transformation [1944] (Boston: Beacon Press, 1957) представляет собой одновременно и яркий анализ, и симптом этого этатистского направления.
52. Jean L. Cohen, Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory (Amherst: University of Massachusetts Press, i982).
53. См., напр.: PR, par. 190. С. 135.
54. PR, par. 187. С. 231.
55. PR, par. 183. С. 228.
56. PR, par. 182.
57. Только применительно к системе потребностей Гегель мог утверждать, что «в гражданском обществе каждый для себя — цель, все остальные для него ничто». См. PR, par. 182, add. С. 228.
58. Georg Lukacs, The Young Hegel, (Cambridge: MIT Press, 1975); Shlomo Avinery, Hegel's Theory of the Modern State (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1972).
59. PR, par. 184. С. 229.
60. Ibid.
61. Это и есть то, что Хабермас называет «системной интеграцией» (PR, par. 187, 199. С. 231-233, 240)
62. PR, par. 189 и add. С. 234-235.
63. PR,par. 243. С. 271.
64. PR, par. 195. С. 238.
65. PR, par. 196, 198. С. 238-239.
66. PR, par. 243. С. 271. См.: Avinery, Hegel's Theory, 108-109, 149 passim.
67. PR, par. 207. С. 245.
68. PR, par. 206, 207. С. 244-245.
69. См.: Cohen, Class and Civil Society.
70. Здесь предвосхищен Маркс, и данная формулировка, согласно которой пролетариат существует в рамках гражданского общества, но не является его частью, окажет влияние на Маркса.
71. PR, par. 203. С. 241-243.
72. PR, par. 204. С. 243.
73. PR, par. 205. С. 243-244.
74. PR, par. 200. С. 240.
75. PR, par. 24l.C. 270.
76. Между тем он обозначил проблему конфликтного управления со стороны публичной власти (par. 236. С. 266—268).
77. Дело в том, что в гегелевском понятии гражданского общества присутствуют два различных вида интеграции — системная интеграция и социальная интеграция. См. гл. 3 о Парсонсе и гл. 9 о Хабермасе.
78. Присутствующее в политических воззрениях Гегеля противоречие этатизма и антиэтатизма проявляется в последовательности изложения вопроса. Если в параграфе 273, в набросках рассуждений о государстве, он идет от законодательной к исполнительной власти, а, в конечном счете, к власти государства как наивысшему уровню власти, то реальное изложение в параграфах 275—320 движется от власти государя к исполнительной и, наконец, к собственно законодательной власти, получив свое наивысшее выражение в учении об общественном мнении. Конечно же, законодательная власть является гражданским обществом в государстве!
79. PR, par. 213, 218. С. 250-251, 256.

80. PR, par. 2]5, 216, 224. С. 252-253, 260.
81. PR, par. 217. С. 254-256,
82. РЛ, par. 211.С. 247-249.
83. PR, par. 209. С. 246-247.
84. PR, par. 211,216. С. 246-249, 253-254.
85. Это противоположно тейлоровской интерпретации понятия Sittlichkeit, согласно которой «цель, к которой стремится высшая этика, уже реализована» (Hegel, 383).
86. PR, par. 212. С. 250.
87. Это утверждение является справедливым и для более ранней части рассуждения, хотя нам следует признать, что часть системы потребностей — а именно раздел о сословиях, в котором уже просматриваются две логики, — принадлежит, хотя бы отчасти, к более позднему рассмотрению социальной, а не системной интеграции.
88. О развитии этой модели гражданского общества см.: Cohen, Class and Civil Society.
89. Это подчеркивает Авинери, см.: Avinery, Hegel's Theory of the Modern State.
90. PR, par. 205. С. 243-244.
91. PR, par. 296. С. 335.
92. И это сделать тоже не так просто, как казалось Марксу в 1843 г. Об этом нам смог бы поведать сам автор *Восемнадцатого брюмера*.
93. Так, Гегель явно не страдает от того, чем, по замечанию Никласа Лумана, страдают пользующиеся дихотомией государства/общества теоретики, вынужденные заниматься бессмысленным выстраиванием реальных индивидов по ту или другую сторону общественного разлома.
94. PR, par. 303. С. 343-344.
95. PR, par. 295. С. 334-335.
96. PR, par. 234. С. 266.
97. PR, par. 236. С. 266-268.
98. PR, par. 239. С. 269.
99. PR,par. 245. С. 272.
100. PR, par. 248. С. 273—274.
101. *The Old Regime and the French Revolution* (1856).
102. PR, par. 239, 240. С. 269.
103. PR, par. 241, 239. С. 269—270.
104. PR, par. 249. С. 274.
105. См. Rechtsphitosophie, par. 238. Если бы главной заботой Гегеля была демократизация, а не интеграция, тогда, вероятно, семья в ее эгалитарной форме заняла бы свое место в гражданском обществе и служила бы ярким примером горизонтальных, солидарных связей для других добровольных ассоциаций. Проблема состоит в том, что Гегель не стремился проследить все следствия современной ему концепции добровольных ассоциаций. Конечно, он знал, что последняя отличается от представлений об общине, так как предполагает наличие у ее членов не только общегрупповых интересов, но и индивидуальных, особенных. Знал он и то, что добровольная ассоциация не сводится к либеральной модели группы по интересам, ибо она способна порождать новые типы связей, солидарности и даже коллективных идентичностсй. Понятие добровольная означает, что допускает ся свободное вступление и выход из такого рода ассоциаций. Понятие ассоциация (предполагается, что это ассоциация равных) означает, что таковая должна предоставлять одинаковые голоса каждому из своих членов и гарантировать им взаимное признание в качестве носителей единой коллективной идентичности. Лишь в демократической, эгалитарной ассоциации, вступление в которую и выход из

которой основаны на всеобщих критериях, в ассоциации, где каждому принадлежит равный голос, социальная интеграция способна быть такой эффективной, как это представлял себе Гегель. Но для того чтобы достичь этой цели, а именно осуществить самоинтеграцию гражданского общества на полностью модернизированной основе, необходимо отказаться от привнесенных Гегелем ограничений относительно набора и типов добровольных ассоциаций гражданского общества.

106. См.: Heiman, Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine.
107. T. M. Knox, примечания переводчика к Hegel's Philosophy of Right, 360.
108. PR, par. 295. C. 334-335.
109. PR, par. 289. C. 330-331.
110. Heiman, Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine, 125ff.
111. PR, par. 303. C. 343-344.
112. PR, par. 31l.C. 349-350.
113. Этот вопрос Гегель затрагивает исключительно в плане полемики, направленной против демократического, т.е. всеобщего участия в политике всех членов гражданского общества. Говоря его же словами, его собственное желание включать в политику только тех, кто уже организован, представляет собой сильный довод. Непонятно, почему он не высказывает пожелания об организации в ассоциации, корпорации и сообщества всех членов гражданского общества, с тем чтобы все могли участвовать в политической жизни и выборах депутатов. Далее, голосование неорганизованных людей за депутатов, которые сами по себе уже организованы (как это было при жизни Гегеля в Англии или Америке, ибо уже тогда существовали политические партии), могло бы не иметь тех последствий, которых опасался Гегель — появления на политической арене атоми-зированных мнений. Другое дело, что в контексте либерализма XIX в. участие демократического электората в его тогдашнем виде влечет за собой проблему «трудностей с решениями» или «неуправляемости», что явственно показали дебаты вокруг воззрений Карла Шмидта. Подобное было возможно лишь в случае, если утрачивала силу одна из ключевых, согласно пониманию Гегеля, составляющих законотворчества, а именно рациональное, публичное обсуждение и рассмотрение. См.: Karl Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy [1923] (Cambridge: MIT Press, 1985).
114. PR, par. 308. C. 346-347.
115. PR, par. 301. C. 340-342.
116. PR, par. 302. C. 342-343.
117. PR, par. 298. C. 330-331.
118. PR, par. 309. C. 347-348.
119. PR, par. 316. C. 352.
120. PR, par. 318. C. 354.
121. Справедливо обращая наше внимание на то, что общественное мнение непостоянно и им легко манипулировать, Гегель вместе с тем настойчиво утверждает, что именно общественное мнение является выразителем и посредником при распространении основополагающих истин политики. Достойно сожаления то, что прерогативу интерпретации этих истин он отдает политическим лидерам и теоретикам. Следование общественному мнению, как в жизни, так и в науке, он считает участью посредственностей. В то же время он не видит ничего зазорного в пассивном восприятии общественным мнением взглядов элиты. (PR, par. 318 — C. 354).
122. PR, par. 319. C. 354-357.
123. PR, par. 315. C. 351-352.
124. PR, par. 316. C. 352.
125. См.: Heiman, Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine, 129—135. Не столь ясен в сущности аналогичный довод Илтинга, согласно которому

«гражданское общество и государство» являются у Гегеля «двумя различными сферами публичной жизни» (The Structure of Hegel's Philosophy of Right, 107).

126. См.: Jurgen Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere [1962] (Cambridge: MIT Press, 1989).
127. См.: Jellinek, Declaration of the Rights of Man and Citizen, 2—3, 49.
128. Критика Гегелем якобинства и республиканства основана на его альтернативной их воззрениям теории гражданского общества. Резкое противопоставление якобинством и республиканством личного эгоизма и гражданских добродетелей соответствовало модели, представляющей общество разделенным жестким дуализмом общественного и личного, что оставляло лишь морализаторскую возможность преодоления особенных интересов и частных пристрастий. В отсутствие опосредовании между уровнем индивида и уровнем политического сообщества, логика подобного морализаторства, по мнению Гегеля, в конечном счете вела к террору. См. Введение в Knox, ed., Hegel's Philosophy of Right, 22.
129. PR, par. 255. С. 277—278. Цитировано в: Pelczynski, Political Community and Individual Freedom, 72, в переводе Нокса (который нам пришлось переделать).
130. PR, par. 265. С. 291.
131. Цит. по; Pelczynski, Political Community and Individual Freedom, 76.
132. Hegel's Concept of the State and Marx's Early Critique, 100—103.

Глава 3
Развитие теории гражданского общества в XX веке

Несостоятельность гегелевского синтеза и крах его исходных системных посылок не означают конца теории гражданского общества. Однако в дальнейшем теоретики предпочитали рассматривать исключительно частные аспекты многоуровневой гегелевской концепции и, развивая их, игнорировали все остальные аспекты. Маркс подчеркивал негативные стороны гражданского общества, его атомизм и негуманистичность; но при этом ему удалось углубить анализ экономической стороны *системы потребностей* и намного превзойти Гегеля в анализе социальных последствий капиталистического развития[1]. Токвиль же очистил дискуссию о *публичности* от всех неясностей, увидел в добровольных ассоциациях современный эквивалент анахроничной корпорации и доказал, что гражданское общество совместимо с демократией — правда, данное доказательство он осуществил применительно к ситуации современной ему Америки, которую считал нетипичным представителем современного общества. Грамши изменил редукционистскую направленность Марксова анализа, поставив в центр своего рассмотрения вопрос об *ассоциациях я культурных опосредованиях* и найдя современные эквиваленты гегелевских корпораций и сословий. И наконец, Парсонс поставил в центр своих исследований понятие *социальной интеграции,* в которой он усматривал целый ряд институтов, составляющих то, что он называл «социетальным сообществом». Будучи ближе других к Гегелю в своей склонности к системотворчеству, Парсонс попытался синтезировать нормативные притязания традиции с аналогичными притязаниями современности. Уступки, которые он делал идеологии (и в этом также напоминая Гегеля), явились той ценой, которую ему пришлось заплатить за провал предпринятой попытки.

Основное внимание в данной главе мы намерены уделить двум предпринятым в XX в. попыткам разработать теорию гражданского общества на заложенном Гегелем фундаменте. Анализ этих попыток представляется нам наилучшей стратегией определения жизненности любой из тех форм теоретизирования, которые изначально связаны с проблематикой раннесовременных государств и индустриального общества; убедительность своих эмпирических обобщений подобные формы теоретизирования черпают из уцелевших идеологий и институтов прежних эпох, таких, как города-государства, *Standestaaten*[*] и сословные общества.

Соседство в данной главе таких фигур, как Парсонс и Грамши, оправданно. И тот и другой находились под влиянием Гегеля и при этом оба они вносили коррективы в его теорию, проводя различие между гражданским обществом и экономикой, гражданским обществом и государством. Один преодолел либеральный редукционизм, другой - редукционизм марксистский. Оба склонны интерпретировать гражданское общество в

[*] Сословные государства *(нем.).*

духе функционализма — как сферу, ответственную за социальную интеграцию целого. В то же время оба хотя и невнятно, но признают нормативные достижения современного гражданского общества. Решающие различия между ними, связанные с тем, что они представляют различные теоретические традиции и занимают различные политические позиции, состоят в том, каким образом осуществляет каждый из них соединение нормативной и функциональной теорий. Парсонс отождествляет нормативно желательное с настоящим, реально функционирующим гражданским обществом, становясь тем самым в неубедительную позицию апологета современного американского общества. В отличие от него Грамши, ставя во главу угла в качестве нормативно желательного будущее (социалистическое) гражданское общество, склонен рассматривать функционирование современного ему гражданского общества лишь как систему господства, которую он полностью отрицает. Соединение в его воззрениях избыточной утопии с избыточным реализмом не позволяет ему по-настоящему быть критичным в отношении Советского Союза, этой революционной страны, в которой оказалось уничтожено не только буржуазное, но и какое бы то ни было гражданское общество. Таким образом, оба оказываются недостаточно критичными по отношению к собственной идеологической традиции, и как следствие ни один из них не может полностью осознать двойственность современного гражданского общества — его свободолюбивых обещаний и его причастности к гетерономии.

Парсонс: гражданское общество между традицией и современностью

Традиция классической социологии, завершителем которой явился Толкотт Парсонс, редко пользовалась понятием гражданского общества, ибо несомненно, что это понятие воспринималось ею как некий пережиток дискурса о делах человеческих, предпринятого еще до возникновения социальных наук. Тем более примечательным явилось возрождение этого понятия в трудах Парсонса. Правда, здесь оно возникло в новом обличье и к тому же в контексте новой модели дифференциации. Парсонсовская концепция социетального сообщества, под которой он понимает нечто, отличное от экономики, государственного устройства и культурной сферы, представляет собой синтез либеральной концепции гражданского общества, обособленного от государства, и акцента на социальную интеграцию, солидарность и сообщество, характерного для тех социологических традиций, родоначальниками которых являлись Дюркгейм и Теннис. Этот синтез, в котором и индивидуации, и интеграции принадлежит одинаково центральная роль, влечет за собой (что весьма примечательно) сознательно осуществляемый частичный возврат к гегелевской теории гражданского общества[2]. Хотя Парсонс, в отличие от Гегеля и подобно Грамши, проводит различие между социетальным сообществом и экономикой, равно как и государством, преемственность между его концепцией и гегелевской все же более явственна, чем различия между ними.

Для Парсонса, как и для Гегеля, современное общество структурируется нормативными структурами плюрализма и законностью. У Парсонса, как и у Гегеля, идет речь о публичности и участии, но им отведена второстепенная роль. Кроме того, Парсонс, подобно Гегелю, готов говорить лишь об одной-единственной разновидности современного общества (в его случае это Соединенные Штаты) как о более или менее совершенном воплощении заложенного в современности потенциала, «Завершение общества... называемого современным», состоится, когда получат свое разрешение интеграционные проблемы *данного* общества или *данного* типа общества. И наконец, Парсонс сознает, сколь многим обязано современное общество историческому проекту эпохи демократических революций, хотя и полагает, что благодаря развитым странам Запада данный проект полностью завершен и потому уже не существует как проект: «На-

иболее привилегированные общества конца двадцатого века в такой степени преуспели в институционализации наиболее «либеральных» и «прогрессивных» ценностей того времени, что предсказать их успех столетие назад не смог бы никто»[3]. Что же касается борьбы этих обществ за демократизацию, то она в целом была отнесена к XIX в.[4].

Последний тезис, согласно которому ценности эпохи революций были воплощены в действительность, делает парсонсовскую концепцию современного общества объектом обвинений в «буржуазной апологетике», выдвигаемых против любых после 1848 г. попыток обращения к «утопии» гражданского общества[5]. Хотя надо сказать, что Парсонс идео-логичен не более, чем Гегель, а именно лишь в плане смешения нормативных представлений с мистификациями относительно существующих институтов. Вместе с тем его теория — опять же подобно гегелевской - выходит далеко за рамки идеологии, связывая эти нормативные представления со скрытым в современном обществе потенциалом, даже если сам Парсонс не признает того факта, что данный потенциал был воплощен в действительность лишь частично и выборочно.

Деление Парсонсом социальной системы на четыре функции или подсистемы выглядит совершенно неисторичньш; более неисторичным является лишь утверждение Гегеля о том, что именно современность породила дифференциацию на государство и гражданское общество. Но и Парсонс настаивает на той мысли, что в обществах предшествующих эпох недифференцированные институциональные комплексы выполняли несколько, а возможно и все вообще основные социальные функции. Например, в родоплеменных обществах ключевым социальным, культурным, политическим и экономическим институтом являлся институт родства; в период расцвета Средневековья организующим фактором в социальных, экономических и политических отношениях служил феодализм, а абсолютистско-меркантилистское государство представляло собой политико-экономическое образование. Благодаря такому подходу становление современности представляется как обособление того, что изначально было лишь одной из сторон всех обществ и их институтов, последние, возможно, были как-то привязаны ко всем функциям, но при этом их центр тяжести был сопряжен с одной-единственной функцией. Подобная телеологическая интерпретация истории чревата недопустимым проецированием современных западных категорий на предшествующие и незападные общества; поэтому вызывает сомнения универсальная приложимость такой категории, как дифференциация[6]. Вместе с тем в анализе современного развития использование данной категории представляется весьма уместным[7].

Для Парсонса социетальное сообщество является интегративной подсистемой общества; функция его состоит в том, чтобы интегрировать дифференцированную социальную систему путем институционализации культурных ценностей в качестве социально приемлемых и социально применимых норм. Дифференциация социетального сообщества от культурной, экономической и политической подсистем осуществлялась, согласно Парсонсу, в ходе трех современных революций: промышленной, демократической и образовательной. Каждая из них являла собой еще один шаг в «декларировании социетальным сообществом собственной независимости» от других подсистем, которые в ходе этого процесса также приобретали собственные обособленные институты[8]. Согласно Парсонсу, действительным началом процесса обособления социетально-го сообщества послужил ряд значительных событий в Англии, предшествовавших трем революциям: 1) наступление религиозного плюрализма и веротерпимости, отделившее друг от друга религию и государство и одновременно в какой-то степени освободившее социетальное сообщество от увязывания полноправного членства с религиозной принадлежностью; 2) установление посредством рыночной экономики, свободной если не от политических, то от социальных ограничений, чисто экономических

отношений; 3) становление аристократической формы представительного правления, приведшее к обособлению правительства и его слоев поддержки (первоначально состоявших из аристократии и нетитулованного мелкопоместного дворянства) и стабилизации их взаимоотношений при помощи парламентского представительства; 4) формирование законодательства, способствующего ограждению социетальной сферы от произвола, в том числе со стороны самого государства. Парсонс дает упрощенное изложение всех этих предпосылок, связывая каждый из шагов по обособлению той или иной из четырех подсистем в единый процесс, даже когда какой-то из этих шагов оказывал влияние и на другие подсистемы. Так, например, развитие принципа господства права, связываемое им с институционализацией профессии юриста и установлением системы независимых судов, являлось к тому же и важнейшим подготовительным этапом в процессе выделения социетального сообщества.

Примечательно, что Парсонс полагает, будто без всех этих трех революций процесс обособления социетального сообщества не получил бы должного завершения. Согласно одной из линий его рассуждения, эти революции представляют собой в каждом случае выделение из какой-либо подсистемы новой интегративной подсистемы[9]. Согласно другой своей версии[10], Парсонс утверждает, что каждая из революций реально усилила другую подсистему — в одном случае экономическую, в другом - бюрократически-управленческую. Однако между этими версиями нет противоречия, ибо Парсонс рассматривает дифференциацию как взаимный процесс с положительным балансом, обусловливающий создание институтов во всех вовлеченных в него сферах. Вместе с тем в изложении им данного вопроса есть все-таки одна непоследовательность: обособление социетального сообщества от рыночной экономики никоим образом не вытекает из данного учения о трех революциях — вопреки уверениям в обратном. В результате ему приходится отказаться от изначальной параллельной структуры. В частности, красочно описанный Парсонсом драматичный процесс провозглашения социетальным сообществом собственной независимости от государства не находит параллели в отношении социетального сообщества к новому типу рыночной экономики. Можно предположить, что в данном случае Парсонс столкнулся с проблемой, значение которой он хотел преуменьшить: с проблемой капитализма и столетнего противостояния ему социалистов, символизирующего, по замечанию Карла Поланьи, самозащиту общества перед натиском экономики.

В понимании Парсонса, демократическая революция, центром которой являлась Франция, безусловно привела к огромному усилению власти государства, впервые установленной в эпоху абсолютизма. Тем не менее с точки зрения социетального сообщества первоначальным вкладом, который обеспечила эта революция, было порождение нового типа солидарности, возникновение некоего общенационального коллектива, члены которого имели равные основания добиваться политических прав в дополнение к уже утвержденным в Англии гражданским правам[11]. Появление коллективизма нового типа влечет за собой смену приоритетов относительно эпохи абсолютизма: «Социетальное сообщество должно было обособиться от правительства как более высокой инстанции, имеющей законное право руководить им»[12]. И здесь, в утверждении об одновременности укрепления государственной власти и становления более независимого общества, способного защитить себя от этой власти, вновь не наблюдается никакой непоследовательности, ибо Парсонс справедливо отказывается считать власть игрой с нулевым результатом[13].

Очевидно, Парсонс видел в промышленной «революции» полную аналогию революции демократической. Однако подобное верно лишь в том случае, если рассматривать отношения между политическим устройством и экономикой как объект основного интереса. Соответственно, промышленная революция, центром которой была Великобритания, явилась завершением тенденции ран некапиталистического развития, приведя к

небывалому расширению разделения общественного труда (в дюркгеймовском смысле) и обособлению от государства общества, определяемого как экономическое (как его понимает Поланьи), что выразилось во взаимодополняющем развитии обеих этих подсистем (данный факт был отмечен как Дюркгеймом, так и Поланьи).

До этого момента говорить об аналогии между двумя революциями действительно можно. Но аналогия закончится, как только мы, вслед за Поланьи (со взглядами которого Парсонс в иных местах весьма считается), поставим в центр внимания ось «экономика — социетальное сообщество». Вместо дифференциации и взаимодополнительного развития промышленная революция произвела на свет экономическое общество (рыночную экономику), грозящую подчинить себе независимые социальные нормы, отношения и институты. Если от Парсонса трудно ожидать восприимчивости к Марксовым рассуждениям об овеществлении и товарном фетишизме, то невнимание его к тезису Поланьи о том, что саморегулирующийся рынок приводит к «экономизации» общества (против которой и была направлена появившаяся в XIX в. программа самозащиты общества) вызывает удивление. Ведь во многом данная программа представляла собой аналогию той самой либеральной конфронтации общества и государства в XVIII в., на которую отчасти ссылается парсонсовская концепция демократической революции.

Некоторые аспекты, подчеркиваемые Поланьи при рассмотрении самозащиты общества от деструктивных тенденций классического капитализма, несомненно находятся в одном русле с дискуссией об особенностях государства благосостояния XX в. и профсоюзного движения[14]. Характерно, что Парсонс полагает, будто разрешением данной проблемы является приход государства благосостояния. Ведь последнее может считаться «преодолением» как капитализма, так и социализма. Нехарактерно, однако, то, что данная проблема не рассмотрена им в аспекте дифференциации. Возникает подозрение, что последовательно и убедительно прослеживать тему дифференциации применительно к оси «экономика — социетальное сообщество» попросту невозможно.

Тема образовательной революции вновь обращает нас к данной проблеме, правда, на этот раз скорее в перспективе будущего. Любопытно, что именно в этом контексте мы находим наиболее критичные замечания Парсонса относительно классического капиталистического развития:

«Капиталистическая альтернатива несет в себе, во-первых, свободу от собственного происхождения и, во-вторых, защиту от «вмешательства» со стороны правительства. Социалистическая альтернатива предлагает мобилизовать власть правительства на установление равенства по всем фундаментальным вопросам при почти полном игнорировании требований экономической эффективности... Ни та, ни другая альтернатива не смогли обрести надежного фундамента в виде адекватных представлений о социетальном сообществе и о тех условиях, которые необходимы для сохранения его солидарности»[15].

Понимаемая на американский манер образовательная революция, абстрактно привязанная к оси «культура—социетальное сообщество», согласно Парсонсу, предполагает более последовательное освобождение социальной структуры от всех основанных на происхождении человека шаблонов стратификации, чем-то может обеспечить частная собственность (капитализм) или правительственные учреждения (социализм) при условии равенства возможностей (не гарантирующего, однако, равенства результатов). Еще важнее его утверждение о том, что центральный институциональный комплекс данной революции — университет — обеспечивает выработку ориентированной на ассоциации модели социальной организации, которую следует отличать от бюрократической и индивидуалистической форм, предлагаемых, соответственно, государством и рыночной экономикой, и противопоставлять этим формам. Таким образом, он, как это ни странно, видит в образовательной революции фактор основанной на

солидарности коррекции не только социализма и капитализма, но и демократической и промышленной революций. Короче говоря, образовательная революция сулит потенциальное завершение современной эпохи, в результате которого будет обеспечена независимость и интеграция интегративной подсистемы, соци-етального сообщества, т.е. гражданского общества.

Утверждение Парсонса о том, что современный университет служит альтернативной моделью организации как для рынка, так и для бюрократии, звучало бы весьма причудливо, если бы не являлось частным случаем его рассуждений о том, что характерной чертой современного американского общества является его опора на ассоциации. Однако прежде чем обратиться к его идеологическим мистификациям, объектом которых явились определенные аспекты данного общества, мы должны осветить другую слабость его концепции.

Как уже отмечалось, по крайней мере одна из тенденций парсонсовской концепции (очевидно вступающая в противоречие с другой ее тенденцией) представляет возникновение современного социетального сообщества в виде остаточного явления, сопутствовавшего процессу самообособления других подсистем в ходе трех революций. В рамках чисто функционалистской схемы подобное описание не ведет ни к каким внутренним противоречиям, но Парсонс может держаться в рамках данной схемы только в той мере, в какой его эволюционная модель отказывает себе в возможности объяснять действительные механизмы социальных изменений, предполагающих те или иные действия и конфликты. Поступать так он может только как социолог; как историк он постоянно сталкивается с проблематикой социальных движений и конфликтов. Но у социолога-функционалиста на все готов ответ: радикально-демократическое движение, социалисты и новые левые изображаются как участвовавшие в трех революциях[16] фундаменталистские фракции, проекты которых, очевидно, предусматривают нечто вроде короткого замыкания внутри процессов решения проблем, характерного, по мнению Нейла Смелсера, для «ценностно-ориентированных движений»[17]. Вместе с тем Парсонс забывает о другом упоминаемом Смелсером типе движения — «нормативно-ориентированном движении», способном позитивно влиять на характер социальных изменений. Это теоретическое упущение Парсонса тем более странно, что именно к этой парадигме он сам отнес движение за гражданские права в Соединенных Штатах[18].

В результате такого теоретического «короткого замыкания», характерного для подхода Парсонса к социальным движениям, две проблемы остались не только не разрешены, но даже и не затронуты: речь идет о проблеме движущих сил, посредством которых происходит самоутверждение нового описанного им типа социетального сообщества, и о проблеме сопротивления все более осовременивающегося социетального сообщества тенденциям, представляющим угрозу для его обособленного положения. Рассмотрим обе эти проблемы.

Если говорить о первой проблеме, то в рамках данного анализа агенту действия, очевидно, не остается ничего иного, как ускорять социальные преобразования, вызванные объективными процессами. Правда, применительно к прочим подсистемам государственные деятели и юристы, предприниматели и управленцы, воспитатели и попечители никогда не изображаются в виде сторонников какого бы то ни было фундаментализма. Таким образом, деятельность на ниве социальных преобразований возможна, но только со стороны элит и в рамках иных подсистем, нежели социетальное сообщество, ибо обособленный характер последнего в подобных случаях практически исчезает.

Что касается второй проблемы, то в отношении демократического, рабочего и студенческого движений (все они описываются Парсонсом как фундаменталистские) создается впечатление, что их образ действия и преследуемые ими цели в любом случае

подразумевают дедифферен-циацию, т.е. поглощение современной экономики, государства и образовательной системы солидаристским социеталъным сообществом, современность которого вследствие этого начинает вызывать сомнения. Ведь все названные движения действительно обладали некоторыми чертами и придерживались некоторых идеологий, позволяющих относить их к разряду фундаменталистских именно в вышеуказанном смысле. Однако Парсонс не заметил того, что в других отношениях те же самые движения борются как раз за социальную автономию, а значит, за обособление со-циетального сообщества, его норм и институтов. Подобное упущение есть не что иное, как обратная сторона его же неспособности учесть присущую современному государству, капиталистической экономике и даже современной науке тенденцию к дедифференциации, т.е. к поглощению других социальных сфер. Теория современного общества, не замечающая этой тенденции, с неизбежностью превращается в идеологию и апологетику[19].

Теория социетального сообщества Парсонса — удобный объект для критики изнутри, ибо в ней он уточняет представление о нормативных достижениях современности и одновременно изображает эти достижения как уже институционализированные. Указывая на проблемы интеграции, ставящие под сомнение заявления об успешности институшонализации, он тем самым лишь облегчает задачу критиков. Концепция социетально-го сообщества является еще одним ответом Гоббсу и Остину, полагавшим, что существует некий нормативный порядок, лишенный такого *deus ex machina*[*], как суверенность[20]. Сама эта концепция, соединяющая в себе члены знаменитой тённисовской оппозиции *Gemeinschaft/Gesellschaft,* содержит сознательное стремление осуществить некий синтез античных и современных категорий — подобно тому, как осуществил его Гегель в своем учении о гражданском обществе. Правда, в модели Парсонса уделяется большее, чем у Гегеля, внимание тем элементам, которые являются общими для современного и традиционного обществ. Определение социе-тальному сообществу он дает в двух аспектах — «нормативном» и «коллективном». Под первым понимается система легитимного устройства, порождаемая в результате институционализации культурных ценностей; под вторым — общество как единая, взаимосвязанная, организованная сущность. Следует отметить, что Парсонс, как и Гегель, готов рассматривать это целое как «политически организованный» коллектив коллективов: «Возможно, прототипом ассоциации является само социетальное сообщество, рассматриваемое как организация граждан корпоративного типа, нормативное устройство которой определяется прежде всего консенсусными отношениями»[21]. Когда же речь идет о современном обществе, одинаковое внимание уделяется и множеству зачастую конфликтующих групп, слоев, приверженностеи и ролей; современное социетальное сообщество является в лучшем случае «коллективом коллективов». Подобная всеохватывающая коллективная солидарность, достаточная для обеспечения и способности к эффективной коллективной деятельности, и соответствующей мотивации[22], становится возможной благодаря приверженности нормам, основанным на консенсусе. Здесь опять Парсонс допускает унификацию, едва ли соответствующую духу современных обществ; представление о том, что в конечном счете «ценности получают легитимность главным образом от религии», заставляет его считать, что легитимность социального строя основывается на общности основных ценностей. Но и в данном случае он готов модернизировать данную концепцию, упоминая (непоследовательно) об «относительном консенсусе», о «той или иной степени» консенсуса[23], что едва ли способно служить тем представительным форумом, на котором разрешается межиндивидуальный и даже внутрииндивидуальный конфликт приверженностеи. Та или иная степень консенсуса не

[*] Бог из машины, неожиданная развязка *(лат.).*

способна обеспечить того «почетного положения внутри любой устойчивой иерархии приверженностеи», которое Парсонс стремится придать приверженности к социетальному сообществу как таковому[24].

Если в общих чертах данная концепция может быть подвергнута критике за то, что в ней недостаточно представлено современное общество, то отдельные ее элементы способны эту критику опровергнуть. Здесь опять обнаруживаются поразительные аналогии с Гегелем — на этот раз в самой архитектонике изложения: современное социетальное сообщество понимается прежде всего как рамки, образующие каркас для законов и ассоциаций. Тем самым, как мы уже отмечали применительно к теории Гегеля, демонстрируется одно существенное упущение (отсутствует система потребностей) и одно примечательное новшество (имеется комплекс представлений, связанных с понятием гражданства). Последний, понимаемый с точки зрения трех категорий права, фактически является порождением системы законов.

Для Парсонса наиболее важным моментом становления современной системы права является переход от закона как инструмента государственной политики к закону как «опосредующему звену» между государством и социетальным сообществом, формально определяющему обособление одного от другого. Подобная правовая система ставит государство в «двойственную позицию, обязывающую его оформлять и проводить в жизнь ряд ограничений, налагаемых на его собственные полномочия». Существование данного парадокса мыслимо лишь в условиях независимости судебной власти и корпоративного единства юристов, а особенно в условиях открытости границ правовой системы, «создающей возможность приближения к консенсусу прежде полной "легализации" нормы и ее проведения в жизнь» на основе апелляций к «коллективной солидарности, нравственным нормам и практицизму»[25]. Когда речь идет о континентальных вариантах, Парсонс приписывает определенный приоритет развитию обычного права, но совершенно очевидно, что развитие «конституционализма», т.е. утверждение конституции даже вопреки политике государства, всегда бывает структурно связано с обособлением современной социетальной общности от государства[26].

Дальнейшее развитие комплекса представлений о гражданстве, являющегося порождением конституционализма и принципа господства права, осуществляется в трех областях: 1) являясь воплощением всеобщих норм, современные права наделяют конституцию более высокими принципами, чем те, что содержатся в традициях отдельно взятых обществ; 2) современное гражданство, представляя собой переход от объективного закона к субъективным правам, что придает исковую силу конституционным требованиям и правопритязаниям индивидов и групп; 3) в результате комплекс представлений о гражданстве не только обусловливает дальнейшее обособление социетального сообщества от государства, но и устанавливает приоритет первого над вторым в качестве нормативного принципа и политического действия.

Парсонсовское определение «общества» как социальной системы, характеризующейся высочайшим уровнем самодостаточности, определенно относится к политически оформленным территориальным образованиям, как правило являющимся «национальными государствами»[27]. Таким образом, ответственные за идентичность общества нормативные структуры никогда не бывают свободны от некоторого партикуляризма, несмотря на то, что сама система культурных ценностей, в которых коренится легитимность норм, часто выходит за рамки данного общества[28]. Комплекс современных представлений о гражданстве с присущей ему эгалитарной тенденцией не включать в условия членства какие бы то ни было моменты социального происхождения связан с важной попыткой обосновать нормы современных обществ не только на транссоциеталь-ных, но и на поистине всеобщих ценностях, которая впервые была пред-принята в учении о естественных правах. Таким образом, конституционные права

становятся нормативным воплощением всеобщих принципов, представляющих собой ограничение власти государства во имя чего-то высшего, связанное с интересами определенного политически организованного общества. В понимании Парсонса, демократическая революция попыталась превратить такие философские притязания на превосходство социетального сообщества, «нации» в реальное главенство в политической сфере. В рамках данного рассуждения комплекс представлений о гражданстве сводится к трем типам составляющих — гражданскому-политическому-социальному, чем и определяется проект по институционализации идеи подобного главенства. «Структурный облик» современного гражданства Парсонс считает «завершенным, хотя еще не полностью институционализированным»[29].

Для Парсонса гражданство в современном понимании означает равные условия членства в социетальном сообществе, а не в государстве[30]. Гражданский или правовой компонент такого членства заключается в равноправии, гарантирующем автономные формы деятельности в отношении государства — иначе говоря, он означает «негативные свободы». Права, распространяющиеся на собственность, свободу слова, религию, ассоциации, собрания и личную безопасность, равно как на равенство (процессуальное и материально-правовое) всех перед законом, впервые были сформулированы в рамках традиции естественных прав и закреплены во французской Декларации прав человека, а также в американском Билле о правах. В представлении Парсонса они являют собой принцип конституционализма, преобразованный в субъективные права частных лиц; как таковая, функция их состоит в том, чтобы стабилизировать обособление социетального сообщества от государства[31].

Политические права — это не «свободы» или «вольности», а позитивные права равного участия; они предполагают как возможность косвенного участия в представительном правлении через голосование, так и право *влиять* на политику. Примечательно, что Парсонс отнес к данным правам (по крайней мере, в первоначальном изложении своей позиции) свободу слова и собраний[32]. Такое наложение говорит о том, что права участия, особенно когда они столь тесно связаны с негативными правами, влекут за собой не устранение дифференциации, а, скорее, появление новых опосредующих структур[33], косвенно способствующих дифференциации через взаимопроникновение, а также через новые формы интеграции. Именно эти структуры должны, по идее, утверждать приоритет социетального сообщества, выходя за рамки конституционного государства *(Rechtsstaat),* уже установленного негативными правами.

И наконец, к тем социальным составляющим гражданства, которые Парсонс не причисляет к «правам», относятся «ресурсы и возможности», необходимые для претворения в жизнь прав, для создания условий «реального», а не только «формального» равенства в пользовании правами. Речь здесь идет об «адекватных минимальных нормах в отношении «уровня жизни», здравоохранения и образования». Хотя в данном случае Парсонс и говорит о «равенстве условий», в действительности он озабочен обеспечением реального, а не «пустого» «равенства возможностей». Посмотрим теперь, насколько ему это удалось.

Согласно Парсонсу, «в определенном смысле "социальная" составляющая гражданства является наиболее фундаментальной из всех трех»[34]. Он не дает никаких указаний на то, в какой мере сказанное относится к вышеназванному дополнению к комплексу представлений о гражданстве. Как бы там ни было, в другом месте Парсонс отмечает отсутствие аналогий между такими понятиями, как «гражданин» и «клиент» государства благосостояния[35]. Тот факт, что он не говорит о социальных правах, не отмечает здесь частичного параллелизма с другими составляющими комплекса представлений о гражданстве, как в случае политических и гражданских прав, свидетельствует об осознании им того, что это принципиально разные понятия. И он по-настоящему убедителен в обосновании необходимости присутствия в понятии гражданства социальной составляющей. Теоретическое затруднение заключается

лишь в том, что данная аргументация не имеет непосредственного отношения ни к проблематике обособления социетального сообщества от государства, ни к вопросу стабилизации этого обособления. При всей справедливости утверждения о том, что независимость социетального сообщества зиждется на индивидуальных возможностях его членов и на находящихся в их распоряжении ресурсах, угроза тому и другому исходиг не только от современного государства, но и от современной капиталистической экономики. И хотя Парсонс, по крайней мере в одном из контекстов, ставит «социальную» составляющую гражданства в связь с обособлением экономики и социетального сообщества[36], должного развития эта мысль не получает, поскольку в отношении современного экономического порядка Парсонс отрицает наличие какой бы то ни было функциональной необходимости и даже уместности вопроса о правах и формах участия[37]. Это нежелание определенно свидетельствует о том, что Парсонс устанавливает соответствие между «социальной» составляющей и ролью клиента, а последняя явно не входит в комплекс представлений о гражданстве. Более того, роль клиента прямо противоречит идее гражданства, не совместимой ни с какими разновидностями патернализма.

Вообще, Парсонс весьма озабочен тем, чтобы отграничить социе-тальное сообщество как от экономики, так и от государства; но ратуя за специфический, характерный именно для социетального сообщества организационный принцип, задающий соответствующую модель дифференциации, он предлагает такую структуру опосредования, которая обеспечивает стабильность дифференциации лишь между социетальным сообществом и государственным устройством. Мы уже говорили о том, что организационной формой социетального сообщества, аналогичной бюрократии в рамках государственного устройства или рынку в экономике, Парсонс считает принцип ассоциаций. Своими глубинными структурами ассоциация связана с взаимной солидарностью составляющих ее членов, и в этом состоит отличие социетального сообщества от разнообразных индивидуалистических моделей, присущих рынку и бюрократии. Ведь именно в солидаризме социетального сообщества — равно как и в третьем типе индивидуалистической модели, представленной комплексом идей о гражданстве, — заключается истинный смысл тех разнообразных попыток синтеза (синтеза современности и традиции, индивидуализма и коллективизма, *Gesellschaft* и *Gemeinschaft),* которым Парсонс уделяет столь большое внимание.

Ассоциация в парсонсовском понимании есть такая корпорация, между членами которой существует солидарность в смысле консенсуса в отношении общей нормативной структуры[38]. Парсонс считает, что именно консенсус, устанавливаемый, как правило, благодаря наличию престижа и репутации, является источником «идентичности» ассоциации, становления коллективного «мы». Принцип ассоциации предполагает не только идентичность, основанную на солидарности, но и иное определение коллективного действия: согласно этому принципу, решения по главным вопросам вырабатываются самой организацией, а не просто применяются ею, как это бывает в организациях, построенных по бюрократическому принципу. По мнению Парсонса, отдельные элементы ассоциации присущи всем типам организаций, но о наличии ассоциации можно говорить лишь в том случае, когда эти элементы доминируют (чего не скажешь о современной фирме или об авторитарных правительствах)[39]. Парсонс полагает, что современная тенденция благоприятна для появления организаций, построенных не на бюрократических принципах, а на принципах ассоциации, и утверждает, что данная тенденция, источником которого является социеталъное сообщество, распространяется также на правительство и на фирмы, хотя в последнем случае (здесь Парсонс непоследователен) она не становится главенствующей.

Тот факт, что в своей практике ассоциация допускает сознательное противопоставление консенсуса, достигаемого путем апелляции к престижу и репутации, консенсусу как согласию с убедительными доводами[40], свидетельствует о том, что данная

ассоциация не вполне современна. Правда, в ряде случаев — например, говоря о той роли, которую играет принцип ассоциации в голосовании, — Парсонс прямо противопоставляет «традиционализм» рациональному действию[41]. Вместе с тем он заинтересован в выработке специфически современного типа ассоциации, который бы соответствовал современному социетальному сообществу. Даже при рассмотрении вопроса о голосовании он отмечает, что мобильность, присущая ассоциациям, и возможность принадлежности к нескольким ассоциациям отчасти противоречит традиционному представлению об ассоциациях (возможным исключением здесь является семья)[42]. Названные черты являются функциями первого специфически современного принципа ассоциаций: *добровольности,* благодаря которой вступление в ассоциацию и выход из нее становится относительно простым делом; в основе этого принципа лежит нормативный принцип свободы ассоциаций. Вторым принципом современной ассоциации является принцип *равенства* ее членов; он представляет горизонтальную модель, противостоящую иерархической организационной модели. Третий принцип — *процедурализм* — обеспечивает возможность голосования и определенные формальные правила, регулирующие процедуру обсуждения. Так как форма обсуждения и рассмотрения понимается как способ достижения консенсуса через убеждение, в данных трех принципах можно усмотреть пример применения великой триады современности — свободы, равенства и солидарности — к модели ассоциации.

С другой стороны, современность модели зависит от того, какую интерпретацию получают термины «консенсус», «убеждение», «солидарность» и «влияние». Отталкиваясь от Дюркгейма, Парсонс не может не сознавать различия между традиционной и современной солидарностью. В некоторых случаях солидарность, достигаемая посредством консенсуса, отождествляется непосредственно с идеальным типом добровольной ассоциации[43]. Но Парсонс отмечает важность и еще одного типа солидарности, солидарности типа *Gemeinschaft* - «взаимоотношений диффузной солидарности», основанной на «общей принадлежности»[44]. Таким образом, данные две модели соответствуют: 1) достижению солидарности через обсуждение и рассмотрение вопросов индивидами, по своему свободному выбору участвующими в ассоциации, 2) выработке консенсуса между индивидами на основе изначально заданной диффузной солидарности, не подвергаемой сомнениям или тематизации. К сожалению, ключевая концепция влияния имеет тенденцию подчинять первую модель второй, обеими же ими пользуются, поочередно принимая то одну, то другую в качестве основания для приобретения влияния.

Концепции влияния принадлежит основная структурная роль в парсонсовской теории обособления социетального сообщества. Влияние, наряду с деньгами, властью и ценностными ориентациями, является одним из четырех обобщенных символических посредников взаимообмена, замещающих собой отношения прямых переговоров или «бартера» в четырех подсистемах, регулируя их внутренние связи, равно как и их обмен друг с другом[45]. Хотя в утверждении исторических процессов эволюции форм деятельности, регулируемых через посредников, Парсонс не столь настойчив, как Никлас Луман, однако и его теория позволяет сделать вывод о том, что свое истинное значение такие посредники обретают именно в современных дифференцированных обществах, созданию которых они способствуют. Между тем в подходе Парсонса к современному характеру влияния, рассматриваемого в качестве посредника, наличествуют три не нашедшие своего разрешения тенденции. Во-первых, аналогия с деньгами и властью и мысль о том, что влияние находится в отношении полной взаимозаменяемости с любым другим из посредников, содержат указание на современный принцип интеграции, сводящий коммуникацию к генерации и приему кодов, а действия — к адаптации к взаимоотношениям, устанавливаемым «за спиной у действующих субъектов». Эта концепция не способна

обосновать различие между организационными принципами социетального сообщества, с одной стороны, и аналогичными принципами экономики и государственного устройства, с другой, а к интеграции через солидарность она относится как к разновидности контроля[46]. Во-вторых, довод о том, что влияние «должно осуществляться через убеждение... в том смысле, что объект убеждения должен быть приведен к мысли, что если он примет подсказываемое ему решение, то это будет соответствовать интересам коллективной системы, с которой солидарен и он сам, и тот, кто его убеждает»[47], является признаком специфически современной модели, хотя и принципиально отличной от денег и власти. Это отличие точно подмечено в мысли о том, что если деньги и власть функционируют как посредники, изменяя ситуацию, в которой находятся действующие субъекты, то влияние (равно как и ценностная ориентация) функционирует как посредник через воздействие одного человека на намерения другого[48]. И последнее, Парсонс, не придя ни к какому решению по поводу того, в чем именно состоит роль влияния как «генерализированного средства убеждения»[49], вместе с тем явно склоняется к мнению, что все дело здесь не во «внутренней» достоверности аргументации влиятельных личностей, а в их репутации и престиже. Здесь данная модель легко может превратиться в модель традиционной интеграции действия, если только не уточнить более последовательно, чем у Парсонса, что с точки зрения сформулированных выше проблем сами основания репутации личности должны быть доступны для аргументированной защиты и критики. Хотя Парсонсу была не чужда подобная мысль[50], она несовместима с другой его мыслью — о том, что способность одного человека влиять на другого коренится в области диффузной солидарности, солидарности типа *Gemeinschaft.*

Конечно, Парсонс уверен в том, что ему удалось обосновать обособление современного социетального сообщества от государства и экономики в терминах категорий ассоциации и влияния. Поэтому перед ним возникает гегелевская проблема формулирования соответствующих опосредовании. Применительно к оси «социетальное сообщество — государство» речь может идти лишь о классических опосредованиях, унаследованных плюралистической традицией от Гегеля и Токвиля, как-то: общественность, лобби, политические партии, законодательная власть — все это суть каналы социетального влияния на администрацию государства[51]. Эффективность функционирования этих каналов, согласно Парсонсу, зависит от наличия системы массовых коммуникаций, которые он называет «функциональным эквивалентом некоторых сторон общества типа *Gemeinschaft»;* тем самым он снова порождает все те неоднозначности, характерные для его теории влияния. Через все его рассуждение проходит убеждение, что взаимодействие социальных электоратов с теми или иными инстанциями политической системы ни в коей мере не искажено вмешательством денег и власти и что между «общественной поддержкой» и «общественным влиянием» существуют симметричные отношения обмена.

Поскольку парсонсовское исследование проблемы дифференциации социетального сообщества и экономики неудовлетворительно, не приходится удивляться и непониманию им того, что и в этом контексте его теория, в отличие от гегелевской, нуждается в целой серии опосредовании[52]. Подобные опосредования ограниченно присутствуют в ряде его работ. Например, мы узнаем о том, что тенденция создания ассоциаций проникает и в экономику, стимулируя создание профессиональных объединений и опекунских советов. Однако в случае с современными фирмами, по мнению Парсонса, членам ассоциаций (акционерам) принадлежит пассивная роль, в то время как совет директоров усваивает бюрократические формы правления[53]. Что касается рабочих, Парсонс отвергает любую модель демократического участия в управлении[54], ограничивая сферу деятельности профсоюзов (в пространстве между домашним очагом и рабочим местом) улучшением экономического положения рабочего класса[55].

В парсонсовском рассмотрении взаимоотношений между социетальным сообществом и экономикой, существующая капиталистическая практика возводится в ранг нормы или, по крайней мере, функциональной необходимости. Однако в целом его теория социетального сообщества сознательно (хотя и неудачно) строилась с расчетом на создание модели, преодолевающей те альтернативы, которые могут быть описаны как капиталистический экономизм и социалистический этатизм. Поразительной частью этой теории является заявление о том, что посткапиталистическая — постсоциалистическая модель не есть только контрфактическое нормативное конструирование социально-политического проекта, что она реализована, хотя и не полностью, в современном американском обществе. Так, вновь разумное становится действительным, а действительное — разумным:

«Существующий ныне в Соединенных Штатах новый тип социетального сообщества, более чем любой другой отдельно взятый фактор, подтверждает справедливость нашего мнения о том, что эта страна играет ведущую роль на новейшем этапе модернизации. Мы полагаем, что в этой стране в существенной степени реализовано подчеркнутое в социализме требование равных возможностей. Реализация этого требования предполагает наличие рыночной системы, строгого правопорядка, относительно независимого от государства, и "национального государства", освобожденного от всех разновидностей религиозно-этнического контроля... Прежде всего, американское общество продвинулось дальше всех прочих соизмеримых с ним по масштабам обществ в отказе от прежних форм неравенства, определяемого социальным происхождением, а также в институционализации эгалитарной по своей сути модели... Американское общество... институционализировало гораздо более широкий спектр свобод, чем любое из прежних обществ»[56].

По мнению Парсонса, Соединенные Штаты являются родиной не только образовательной революции с ее акцентом на «модель ассоциации», но и наиболее успешного синтеза результатов демократической и промышленной революций. Американская модель представительного правления и федерализма приводит к самой высокой степени обособления социетального сообщества от государства. Подобное стало возможным потому, что данное общество наиболее свободно от ограничений на членство, связанных с социальным происхождением и политическими соображениями; и (что куда более спорно) потому, что данная политическая система в наименьшей степени скована социальными ограничениями на участие на любых уровнях. Представительное правление превращает всех членов социетального сообщества в собственный слой поддержки, но саму политическую систему, обладающую широкой свободой действия, формирует разделение властей. Национальные и федеральные представительные структуры обеспечивают, согласно Парсонсу, надлежащее опосредование между государством и социетальным сообществом.

Столь же уверенно заявлять о наличии сходной степени дифференциации между социетальным сообществом и экономикой Парсонс вряд ли может (впрочем ввиду непоследовательного характера его нормативной концепции у него и нет достаточных стимулов делать подобные заявления). Кажется, он готов признать, что в силу отставания американской «социальной составляющей гражданственности» от аналогичной составляющей европейских государств всеобщего благосостояния[57], рыночная экономическая рациональность обладает здесь более выраженным влиянием на социальную жизнь. Тем не менее он утверждает, что американское общество преодолело также и устаревшую, доказавшую свою несостоятельность альтернативу капитализма и социализма, которую он описывает в терминах отсутствия правительственного контроля над экономикой, с одной стороны, и тотального правительственного контроля, с другой[58]. Справедливости ради оговоримся: парсон-совский анализ содержит наводящую на

размышление идею, что ни капитализм, ни социализм не слишком искушены «в соответствующих концепциях социетального сообщества и в предпосылках сохранения солидарности последнего». Между тем описание им Америки как посткапиталистического—постсоциалистического общества исходит в первую очередь из факта появления смешанной экономики; вероятно, ему невдомек, что вмешивающееся в экономику современное государство всеобщего благосостояния тоже способно представлять угрозу существованию социальной солидарности. Возможно, Парсонс полагает — по крайней мере, в данном контексте, — что преодоление сбоев в функционировании капиталистической системы посредством государственного регулирования и перераспределения в рамках рыночной экономики равносильно установлению контроля над экономикой со стороны общества. Возможно также, что такой контроль представляется ему осуществимым благодаря вторичному посредничеству представительного правления, обеспечивающего более непосредственную форму контроля над государством. Однако асимметричность двух форм предполагаемого контроля очевидна. Любая попытка отождествления социального контроля с государственным регулированием косвенным образом лишает Парсонса возможности делать акцент на дифференциации между этими сферами. Даже само понимание представительного правления как фактора социального контроля расходится (незаконным образом) с нарисованной Парсонсом картиной внутренней дифференциации политической системы, а также с его заявлением о том, что подлинный механизм правления обеспечивают элиты.

Будем справедливы, Парсонс говорит также о существовании структурных позиций, с точки зрения которых можно было бы разработать аналогичную систему контроля над государством и экономикой. Американское общество, по его мнению, является наиболее подходящей площадкой для развития принципа ассоциаций, который выступает у Пар-сонса в качестве альтернативы и капитализму, и этатизму, символизируя соответственно освобождение и современной экономики, и современного государства от любого социального контроля. Развивая линию анализа, начатую Токвилем, Парсонс приходит к выводу, что особое значение плюралистическая версия ассоциаций приобрела благодаря своей укорененности в истории Америки. Американский протестантизм благодаря особенностям своей организации благоприятствовал как плюрализму, так и институту ассоциаций. В случае ассоциаций это определялось тем, что по своей организационной форме многие церкви представляли собой именно ассоциации, в то время как благосклонное отношение к плюрализму объяснялось множественностью вероисповеданий и относительно долгой историей веротерпимости. Но чрезвычайно обогатили эти течения и некоторые секулярные модели общественной жизни, в особенности исключительно долгая история существования добровольных ассоциаций и более поздняя, но при этом еще более значимая модель включения в американское общество целого ряда этнических групп, которым удалось сохранить свою индивидуальную идентичность. Борьба чернокожих американцев за гражданские права, которой Парсонс посвятил одну из лучших своих работ, явилась для него кульминационным моментом всего предшествовавшего развития нормативных и организационных моделей внутри американской истории[59].

Все это могло бы подсказать Парсонсу, что движения, существующие внутри современных модернизированных обществ, отнюдь не обязательно являются фундаменталистскими, что они способны актуализировать универсалистский, нормативный потенциал (в данном случае речь идет о предпосылках демократической революции) и при этом порождать и сохранять частные идентичности. Несмотря на это, он, к сожалению, по всей видимости, рассчитывал, что принцип ассоциации получит повсеместное распространение не благодаря новым движениям, возникающим в рамках описанных моделей, но исключительно как социальное следствие так называемой образовательной революции, под воздействием предположительно присущей ей коллегиальной модели организации. Однако Парсонс не

объяснил, каким образом присущие университету формы ассоциации смогут трансформировать бюрократические структуры в остальной части общества или каким образом можно защитить эти формы от воздействия на них экономического богатства и политической власти. Одна из причин того, что, несмотря на явную осведомленность Парсонса в делах современных университетов, он не задался этими вопросами, состоит в том, что данные вопросы отождествляются им с притязаниями предполагаемого им фундаментализма. Так, например, в движении студентов и «новых левых» он отмечал исключительно фундаменталистский и коммунитаристский аспекты и игнорировал выдвигаемые этими движениями требования демократизации университетов (и предоставления прав в сфере создания и функционирования ассоциаций), а также обеспечения автономии и обособления от экономических и политических институтов. Догматически отвергая эти движения, он тем самым отгородился от важного дискурса, который во многих отношениях неразрывен с его собственным[60].

Этот вопрос имеет существенное значение, так как Парсонсом полностью признается тот факт, что в наше время «ассоциационизму» невозможно давать те же обоснования, что и в XIX в., когда Америка была страной небольших городов; ведь уже Токвиль считал эти обоснования несколько устаревшими[61]. Но все его попытки разработать соответствующие современные альтернативы терпят поражение, ибо он никогда не принимает во внимание негативного потенциала современных институтов. Выходя за рамки теории элитарной демократии и справедливо указывая на присущий представительным институтам элемент социального контроля, Парсонс вместе с тем совершает ошибку, обойдя вниманием их олигархические тенденции и стилизуя существующие политические элиты под «функциональный эквивалент аристократии», в котором «крайне нуждаются демократии»[62]. Он справедливо утверждает, что плюралистические традиции американского общества имеют большое нормативное значение, но игнорирование им специфической асимметричности и избирательности как неотъемлемых черт существующей практики плюрализма является недальновидным и ошибочным[63]. И наконец, он прав в своем нежелании принимать всерьез тезис о массовом обществе и в своей оценке непреходящего значения «родства и дружбы» вкупе с «действиями и отношениями, характерными для ассоциаций»[64], но он не прав, когда полагает, что это делает ненужным проведение другого различия — различия между «культурой общества» и «массовой культурой». В самом деле его взгляды на массовую культуру и средства массовой информации могли бы конкретизировать идею о наличии двух тесно связанных с этим различением тенденций — тенденций к манипуляции и к налаживанию демократической коммуникации[65]. Вместо этого, отметив, что деятельность современных средств массовой информации чревата такими последствиями, как чрезмерная концентрация и упадок культурных стандартов и манипуляция ими, а также политическая апатия, Парсонс не замечает или по крайней мере резко преуменьшает значение данных тенденций для американского общества! А представив систему массовых коммуникаций как своего рода рынок[66], он непоследовательно заявляет, что эта система являет собой «функциональный эквивалент некоторых черт общества типа *Gemeinschaft»*[67]*.*

Неудивительно, что столкнувшись с подобными трудностями в попытке обосновать свою теорию ассоциации с помощью конкретных современных тенденций, Парсонс занялся поиском функционального эквивалента *Gemeinschaft.* Однако в данном контексте выбор им в качестве такого эквивалента средств массовой информации означает не что иное, как молчаливое признание собственного поражения. На уровне теории косвенное признание этого обнаруживается в подчеркивании Пар-сонсом проблем интеграции современного американского общества, разрешение которых явилось бы завершением самой современности. Ведь, как нам следует заметить, он не признает того факта, что дифференциация социетального сообщества и ассоциации как его организационной формы ни в

одном отношении не являются завершенными. Не видит он также какой-либо ущербности или противоречивости в культурных ценностях современных обществ. Скорее он склонен считать, что успешная дифференциация и реорганизация породили интеграционные пробелы или отставания, с которыми пока еще не удалось справиться, ибо нормы, способные обеспечить достаточно высокий уровень мотивации, легитимности и солидарности, еще надлежащим образом не институционализированы. В результате социетальное сообщество оказывается «эпицентром» будущих конфликтов, урегулировать которые с помощью денег и власти не удастся. С другой стороны, требования новых движений, предъявляемые к принципам участия и к формированию сообщества, если рассматривать их исключительно в фундаменталистских вариантах как признак тех проблем, с которыми сталкивается интеграция, смогут привести к какому-либо решению лишь ценой масштабной дедифференциации и регрессии. Неясно, какой именно путь выбирает сам Парсонс из того спектра возможных решений, что заключены между двумя указанными крайностями.

Если говорить абстрактно, собственная теория вынуждает Парсонса думать, будто только выработка новых форм влияния может привести к установлению нормативного консенсуса, обладающего символическими ресурсами, способными интегрировать социетальное сообщество (солидарность), а также служить регулятором его взаимообмена с государством (легитимность) и экономикой (мотивация). К сожалению, из-за неопределенности его теории влияния трудно понять, какие именно решения проблем социальной интеграции следуют из данной теории. Например, соотнесение влияния с деньгами и властью ведет к технократическому решению вопроса о планировании и манипулировании его источниками и условиями его применения, вероятно с использованием средств массовой информации. Альтернативным решением является подход к влиянию как к порождению престижа и репутации, связанных с традиционной солидарностью. Такой подход предполагает решение в пользу неоконсерватизма, характеризующегося стремлением к восстановлению авторитарных, а возможно и религиозных оснований принимаемых норм; последние в таком случае обретут статус несомненных и закрытых для критики положений. И наконец, понимание влияния в терминах рациональной аргументации как «внутренне присущего средства убеждения» ведет к созданию демократической альтернативы, существование которой возможно исключительно в условиях продолжения демократизации, понимаемой как открытый процесс, в развитии которого определенная роль принадлежит общественным движениям; но эту возможность Парсонс однозначно отклоняет. По всей видимости, он не осознает, что все эти столь разнящиеся между собой возможности совместимы с тем или иным из несочетаемых наборов основополагающих ценностей, унаследованных современными обществами от прошлого, или что различные формы институционализации этих возможностей предполагают неизбежные организационные преобразования. И что самое главное, он не замечает того, что в этих альтернативах заключены проекты трех разных версий современного социетального сообщества или гражданского общества, из которых социально активные субъекты вольны выбирать. Возникает подозрение, что Парсонс так и не склонился к какому-то определенному решению, что он принимает их все, точнее, принимает их в сочетании друг с другом — при этом остается невыясненным удельный вес каждой из названных альтернатив. Таким образом, Парсонс оказывается открыт для критики, утверждающей, что демократические элементы его теории есть не что иное, как легитимирующее вуалирование традиционной модели гражданского общества, ныне уже неосуществимой, или технократической модели, представляющей собой кульминационный момент в развитии несвободы.

Однако на деле ситуация может быть противоположной. Не исключено, что традиционные и апологетические элементы теории Парсонса переплетаются здесь с

истинными прозрениями относительно той решающей роли, которую имеет для современности гражданское общество. На подобное прочтение наводят последние две из опубликованных им работ[68]. Здесь Парсонсу удалось доказать, что его реконструкция понятия гражданского общества не является тупиковой и способна к дальнейшему развитию. Правда, контекстом в данном случае является не системо-творчество, а имманентная критика, а именно критика представляющей большой интерес книги Р.М. Унгера «Право в современном обществе» (R. M. Unger, *Law in Modem Society).* Унгер дает критический анализ как формалистских, ориентирующихся на рынок, так и субстанциалистских, опирающихся на вмешательство государства, правовых структур с точки зрения той угрозы, которую представляют эти структуры для таких ценностей, как солидарность и взаимное признание. В противовес прежним моделям либерального капитализма и капитализма современного государства всеобщего благосостояния, он стремится обосновать третью, коммунитарную форму организации, соединяющую материально-правовую справедливость с моралью, основанной на непосредственных взаимоотношениях. Однако Унгеру не удается защитить эту модель от обвинений в примитивизме. Он вынужден признать, что если государство всеобщего благосостояния в определенном смысле означает возврат к прежним, бюрократическим формам права, то его собственная альтернатива также является завершением исторического цикла в смысле ее обращения к обычному праву. И то, что подобное развитие отождествляется не с замкнутым циклом, а с движением по спирали, само по себе не устраняет трудностей проблемы.

Несмотря на то, что его собственная теория оказывается довольно неоднозначной в отношении традиционной организации социетального сообщества, Парсонс не желает иметь ничего общего с коммунитариз-мом, трактуемым им как абсолютизация такого аспекта, как социальная интеграция (в этой связи он пользуется вводящим в заблуждение выражением «абсолютизм закона»)[69]. Однако он готов принять вызов Унгера для того, чтобы развить критику формального права (и, таким образом, — критику либерального капитализма) и критику права материального, или целенаправленного (и, таким образом, — критику государства всеобщего благосостояния), выявив тем самым очертания третьего решения. Следует заметить, что, независимо от намерений автора, предметом критики здесь не являются (в отличие от его ранних работ) альтернативы либерального капитализма и социализма с государством всеобщего благосостояния в качестве их окончательного синтеза. Сам того не замечая, Парсонс позаимствовал из критической теории Унгера ту исходную посылку, согласно которой цель критики должна находиться за пределами всех ныне существующих формаций[70]. С точки зрения его собственного понимания гражданского общества как социетального сообщества, основанного на нормах и ассоциациях и противостоящего как экономике, так и государственному устройству[71], здесь важно то, что в данном контексте он получает возможность сформулировать двустороннюю критику рынка и государства, избежав при этом опасности возврата к исторически отжившим правовым и общественным структурам. Он обнаруживает архимедову точку опоры у самого «Унгера, различающего материальную и процедурную модели деформализации (рематериализации) права. Материальное право предполагает вмешательства, цель которых — достижение конкретных социальных результатов, благоприятных для осуществления определенных интересов; между тем процессуальное право («великая промежуточная и опосредующая категория») претендует лишь на уравнивание партнеров, переговоры между которыми в условиях соблюдения тщательно разработанных процедур должны привести к соглашению относительно целей и средств их достижения. Унгер, как и многие защитники государства всеобщего благосостояния (например, Т.Х. Маршалл), — сторонник материального права; процессуальное право он относит к традиции формального права, так как на «метауровне» процедуры в нем сохраняется принцип всеобщности закона. Конечно, Парсонсу представляется

привлекательным данный элемент преемственности, сохраняющий статус закона как ограничителя, а не как инструмента суверенной власти: от этого зависит обособление социетального сообщества от государственного устройства. Кроме того, процессуальное право сохраняет возможность, присущую договорному праву (и не признаваемую ни правовым позитивизмом, ни Унгером), которая состоит в том, что закон могут создавать иные социальные образования, помимо государства.

Не менее важно и то, что здесь Парсонс обретает промежуточное звено, связывающее процессуальное право с его собственной концепцией ассоциаций, противостоящей как бюрократии, так и рынку. Однако он заходит слишком далеко и отождествляет со сферой процессуального права все управляемые с помощью процедур институты — от судов и парламентов до выборных кампаний и добровольных ассоциаций. Даже тот самый корпоративизм, в котором Унгер усматривает угрозу общественности, а также позитивным составляющим закона, в переосмыслении Парсонса предстает как пример исходящего от общественности независимого законотворчества. Таким образом, те самые черты, которые считаются признаком распада самостоятельного права, воспринимаются им как доказательство сущностной преемственности. Можно лишь пожалеть о том, что столь обещающий на первых порах анализ имеет такое банальное завершение.

Где же произошел сбой? Во-первых, Парсонс лишает силы важную мысль, высказанную им самим, о связи между процессуальным правом и ассоциациями, смешивая процедуру с процессуальным правом. Если процессуально регулироваться могут все институты, включая институты недемократические и иерархически организованные, то процессуальное право, согласно провокационному определению Унгера, по сути своей рефлексивно и имеет дело с процедурами (уравнивания), объектом которых являются другие процедуры. Приведем пример, затруднительный как для Унгера, так и для Парсонса: если участие ассоциаций в заключении корпоративных сделок может регулироваться и, как правило, регулируется определенными процедурами, то процессуальное право нацелено на эти процедуры для того, чтобы установить внутреннюю демократию и защитить права индивидов и меньшинств. Кроме того, если секретные сделки ограниченного числа ассоциаций могут заключаться в соответствии с установленными процедурами, процессуальное право способно добиваться публичности этого процесса, открытости его для других заинтересованных сторон. Таким образом, процессуальное право не просто отражает факт существования ассоциаций, как это представляется Парсонсу, но и имеет своей целью демократизацию их внутренней жизни, равно как и взаимоотношений между ними.

Данную аналитическую ошибку Парсонс совершил по двум причинам. Во-первых, он называет процессуальное право «кооперативной... структурой, внутри которой можно "помирить стороны" — будь то индивиды или группы — с целью взаимоприспособления интересов каждой из сторон в рамках установленного порядка»[72]. Данное определение охватывает лишь половину из того, что следует понимать под процессуальным правом, ибо, согласно этому определению, процедуры подчинены не другим процедурам, а некоему высшему порядку, который ближе не определяется. Если бы под этим порядком понимались правовые нормы, то относительно такого определения следовало бы задать вопрос, к какой категории права (формальному, процессуальному или материальному) оно относится. Но у нас есть все основания полагать, что Парсонс имеет в виду отнюдь не право, а нормативные (религиозно-нравственные) общественные устои высшего порядка. Дойдя в рассуждении до такого ме-тауровня, Парсонс не видит особых причин для проведения различий между процедурами как таковыми и процедурами выработки и регулирования других процедур. Иными словами, он не в состоянии постичь смысла процессуального права именно как специфически современного, рефлексивного, интерсубъективного

регулятора процесса создания норм, ибо в его понимании договоры, а возможно, и законы, создаются исключительно в процессе институционализации чего-то, что уже существует на высшем нормативном уровне.

Во-вторых, не замечая, что в процессе имманентной критики Унгера он невольно оказался в роли критика всех существующих обществ, Парсонс определенно пытается избавиться от этой роли на более конкретном уровне. Как всегда, он торопится объявить существующее американское общество примером разрешения всех антиномий — на этот раз антиномии либерального капитализма и государства всеобщего благосостояния — по крайней мере с правовой точки зрения. Если, согласно его проницательному замечанию по поводу работы Унгера, решение проблемы дает процессуальное право, тогда основной объем американского законодательства должен относиться к области процессуального права. Однако данное апологетическое утверждение имеет смысл только в случае ошибочного отождествления процессуального права и процедуры. Кроме того, открытая им (на этот раз на уровне теории права) собственная область гражданского общества, — возможно, имеющая решающее значение — теряет свой смысл ввиду его же апологетического отношения к американскому обществу, которое он преподносит как своего рода «конец истории». В этом смысле Парсонс до конца своих дней оставался неисправимым гегельянцем.

Грамши и идея социалистического гражданского общества

Если Парсонс, можно сказать, воскресил гегелевскую идею *Sittlichkeit* в контексте социальной теории, что с неизбежностью обернулось апологетикой современных гражданских обществ, то творчество Грамши явилось отражением современного возрождения леворадикальной критики гражданского общества. Сказанное, однако, не означает, что он был только продолжателем классического марксистского анализа и критики гражданского общества. Грамши, несмотря на то, что он был последователем Маркса, разработал собственную концепцию гражданского общества, исходя при этом непосредственно из теории Гегеля[73]. В отличие от Маркса, его вдохновила в этой теории не система потребностей, а учение о корпорациях. А так как Грамши несомненно был знаком с Марксовым пониманием термина *burgerliche Gesellschaft,* его интерпретация Гегеля являлась одновременно и косвенной критикой того, как Маркс и Энгельс интерпретировали этого философа. Хотя текст Маркса, в котором тот порицает концепцию корпорации как порождение Средневековья, был неизвестен Грамши, он был вполне осведомлен о такой интерпретации. Тем не менее, восприняв концепцию Гегеля в первую очередь на абстрактно-аналитическом уровне, он пришел к убеждению, что содержание, извлеченное из эпохи старого режима, может и должно быть заменено новым. Соответственно Грамши усматривал новые формы плюралистичности и ассоциации, характерные для современного гражданского общества, в современных церквях, профсоюзах, культурных институциях, клубах, ассоциациях по месту жительства и особенно в политических партиях.

Наиболее решительным отступлением Грамши как от Гегеля, так и от Маркса является выбор им в высшей степени оригинальной трехчастной концептуальной схемы. Гегелевской версии Грамши весьма убедительно противопоставил отнесение и семьи, и политической культуры к сфере гражданского общества. Однако, в отличие от Гегеля и Маркса, он не включил в этот уровень капиталистическую экономику. О причинах исключения экономики нам остается только догадываться[74]. В сущности, Грамши был политическим мыслителем, и теория интересовала его лишь как средство ориентации в политике. На этом пути он столкнулся с двумя крайне сложными проблемами, имевшими для него решающее значение: речь идет о провале революции на Западе и о (кажущемся) успехе

ее в России. Ни в том ни в другом случае столь важное для марксизма *экономистское* сведение гражданского общества к политической экономии не позволило всерьез поставить проблему подлинно демократического общества. На Западе подобное сведение привело к уничтожению оборонительных «окопов» существующей системы, каковыми являются формы культуры и ассоциации, защищающие буржуазное общество даже тогда, когда экономика находится в кризисе и власть государства разрушена[75]. Лишь «методологическая»[76] дифференциация гражданского общества как от экономики, так и от государства создавала возможность серьезного рассмотрения выработки согласия посредством использования культурной и социальной гегемонии в качестве независимой и порой решающей переменной в воспроизведении существующей системы.

В Советском Союзе, где «государство было всем», а гражданское общество отличалось «первобытностью» и «аморфностью», крах государства действительно делал возможной революцию. Но в обстоятельствах, когда новая революционная власть устанавливалась в виде «культа» государства, приобретая порой даже «цезаристскую» или «бонапартистскую» и тоталитарную форму, возможность создания свободного общества, способного поглотить государственную власть, представлялась сомнительной. То самое сочетание факторов, которое делало возможным революцию, очевидно, являлось и величайшим препятствием для становления свободного общества. Таким образом, и в данной ситуации Грамши пришлось рассматривать проблему гражданского общества, абстрагируясь от экономического развития и государственной власти.

Для интереса Грамши к гражданскому обществу были конечно и другие причины. Одна из них несомненно была связана со спецификой ситуации, сложившейся в тот период в Италии. Являясь проницательным аналитиком исторического развития Италии и ее социальной структуры. Грамши знал, что после Рисорджименто либерализму не удалось достичь «гегемонии». К данной оценке ситуации он пришел под непосредственным воздействием идей великого итальянского философа и историка Бе-недетто Кроче. Как и Кроче, подобную неудачу он приписывал отчасти той власти, которой обладала церковь над культурной и социальной жизнью Италии. Хотя церковь больше не обладала непосредственной политической властью в итальянском *государстве,* она сохраняла значительную власть над гражданским обществом. Ведь посредством своей организационной деятельности в повседневной жизни «гражданских» институтов, таких, как исполнение церковных обрядов, воспитание, руководство местными празднествами, выпуск собственных печатных изданий, католической церкви удалось заполнить собой многие ниши в гражданском обществе и создать мощные препятствия на пути создания в этой сфере либеральной, секулярно-буржуазной гегемонии. Это и являлось препятствием для полной модернизации итальянского гражданского общества. В то же время Грамши вместе со многими интеллектуалами того времени, в частности повлиявшим на него Жоржем Сорелем, считал, что Италия и Запад в целом переживают общий кризис культуры. Современную ему «волну материализма» он связывал с кризисом власти, возникшим из-за неспособности правящего класса организовать консенсус (гегемонию) и тем самым заставить массы порвать со своими традиционными идеологиями. (Правящий класс обладал лишь господством, но не гегемонией.) «Кризис как раз в том и состоит, что старое умирает, а новое не может родиться»[77]. Иными словами, подходящий момент для победы либеральной идеологии был упущен; в то же время прежние мировоззрения, направлявшие действия людей, превратились в анахронизм, социальное и структурное развитие общества все более подрывало их позиции. Таким образом, гражданское общество и его культурные институты превратились в главное поле битвы за освобождение.

Концепция Грамши снискала себе печальную известность царящей в ней терминологической путаницей[78]. Так, гражданское общество различным образом определяется и как партнер государства (которое отождествляется с политическим

обществом или с его главной организационной формой), и как составляющая государства, рассматриваемая наряду с политическим обществом и противопоставленная ему, и как нечто тождественное государству. За всеми этими попытками выработки определения стоит мысль о том, что воспроизводство существующей системы, за исключением экономического «базиса», осуществляется через комбинацию двух практик гегемонии и господства, согласия и принуждения, -которые, в свою очередь, реализуются в рамках двух институциональных структур: социально-политических ассоциаций и культурных институтов гражданского общества, с одной стороны, и правового, бюрократического, правоохранительного и военного аппарата государства или (в зависимости от выбранной терминологии) политического общества, с другой[79]. В этой связи полезно вспомнить высказывание Норберто Боб-био о том, что Грамши боролся с двумя формами редукционизма, одна из которых сводила надстройку к базису, а другая — культурные процессы к принуждению. Грамши, стремился утвердить независимость и даже первичность надстройки, оставаясь в границах классического марксистского исторического материализма. Мы же пойдем дальше Боббио, выдвинув утверждение, что данная перестановка вопреки намерениям Грамши доказала несостоятельность самого учения о базисе и надстройке[80]. Вместе с тем данный ошибочный дуализм, идеалистически перевернутый Грамши, порой заставлял его рассматривать две составляющие предполагаемой надстройки (гражданское общество и государство) как нечто единое или по крайней мере как выражение единого принципа и логики. Данный подход отражен в одном из его определений, интегрирующих гражданское общество и общество политическое в составе государства. Тем не менее столкнувшись с последствиями сведения социальной интеграции к политическому принуждению, он постулировал, что оппозиция гражданского и политического обществ (последнее в данном случае означает государство) на деле является оппозицией двух различных принципов — гегемонии и господства[81]. Поэтому можно сказать, что свое учение о гражданском обществе Грамши сформулировал в виде двух «деклараций независимости» — независимости, с одной стороны, от экономики, а с другой — от государства, а сложившаяся вследствие этого трехчастная концепция, при всей ее непоследовательности, все же подрывает основы исторического материализма.

Как теоретик, Грамши определенно проделал путь от Маркса к Гегелю, несмотря на то что его политический проект сохранял марксистский характер[82]. Правда, и гегелевская «Философия права» оказалась непригодной для его целей. Ведь он не только предпочел отличную от гегелевской трехсоставную концепцию, способную исключить возврат как к экономизму, так и к этатизму[83], но и считал корпоративную доктрину, в которой он усматривал суть гегелевской теории гражданского общества, безнадежно устаревшей по форме, в которой она была изначально изложена. Грамши отмечает, что гегелевская «концепция ассоциации все еще с неизбежностью оставалась туманной и примитивной, чем-то средним между политической и экономической концепцией; она соответствовала историческому опыту своего времени, опыту очень ограниченному и предлагавшему одну-единственную безупречную форму организации — "корпоративную" (политика, привитая непосредственно к экономике)»[84].

Таким образом, Грамши, как и Маркс, вполне сознает, что современное государство разрушает старые формы корпоративной жизни, создававшие «двоевластие» в эпоху Позднего Средневековья (т.е. в условиях *Standestaat,* сословного государства). Он, как и Токвиль, знает даже о существовании промежуточной формы — абсолютистского государства и деполитизированного сословного общества[85], — послужившей материалом для создания гегелевской модели. Важнее, однако, то, что — в отличие от Маркса и даже Токвиля — Грамши хорошо понимал, что вопреки усилиям якобинцев и создателей бюрократического государства старые корпоративные формы можно было заменить новыми. В частности, им подчеркивается факт становления современного профсоюзного движения и культурных

ассоциаций[86]. В то время как современные церкви, теряя свою былую роль в государстве, также превращались в институты гражданского общества нового типа, их место постепенно занимали современные политические партии как главная форма организации интеллектуалов[87].

Отчетливо сознавая, что современные строители государства стремятся уничтожить все промежуточные ассоциации, Грамши вместе с тем не подчеркивает того очевидного факта, что воскрешение ассоциаций в современной форме должно хотя бы отчасти явиться результатом того, что раньше называли борьбой общества против государства. Вместо этого он склонен приводить более или менее функционалисте кие доказательства того, что исходящее от государства требование достижения согласия и демонстрируемая им тенденция организовывать и воспитывать такое согласие является основной причиной возникновения и стабилизации ассоциаций нового типа[88]. Конечно, конкретное содержание гражданского общества и его форму Грамши считал результатом и целью классовой борьбы, С этой точки зрения результат зависит от того, какая социальная группа играла или будет играть роль гегемона. Там, где роль гегемона принадлежит буржуазии, гражданское общество является обществом буржуазным, а его конституционные гарантии (права) и политическое выражение (парламентское представительство) есть лишь ширма для буржуазного правления.

Следует заметить, что ассоциации как формы, заменившие гегелевские корпорации, способны, в понимании Грамши, превратиться в главные движущие силы социальных движений, хотя в данном контексте Грамши и не говорит о противостоянии общества и государства. Ведь он не только открыл современный аналог корпораций, но и обогатил концепцию гражданского общества представлением о социальных движениях, не зависящим от системы потребностей и дополняющим ее, что придало этой концепции больший динамизм. Однако, давая одной рукой, он отбирал другой, ибо динамизм гражданского общества как площадки для социальных движений присущ ему лишь до тех пор, пока рабочий класс находится в оппозиции. Как только гражданское общество станет социалистическим, исчезнет причина существования социальных движений, т.е. классовой борьбы. Как будет показано ниже, одна из тенденций в его мысли, а именно сведение политической культуры (представительной демократии и прав) и ассоциаций как форм современного гражданского общества (клубов, групп по интересам, буржуазных политических партий) к функции воспроизводства буржуазной гегемонии и/или создания социалистической гегемонии (профсоюзов, коммунистических партий), заводит Грамши в тупик насквозь схематизированной концепции, одновременно и слишком реалистичной, и слишком утопичной.

Как уже отмечалось, Грамши был убежден в том, что в развитых капиталистических странах ассоциации и культурные институты гражданского общества, являясь своего рода внутренними «нишами» существующей системы, чрезвычайно способствуют укреплению стабильности данной формы господства. В то же время он отмечает факт уничтожения их современными диктатурами. Именно этот аспект их правления побуждает его называть их «тоталитарными»[89]. Таким образом, в отношениях между государством и гражданским обществом Грамши фиксирует наличие пяти фаз: 1) средневековый корпоративизм и дуализм *(Standestaat);* 2) абсолютистский дуализм государства и деполитизированных привилегированных сословий; 3) разложение прежних корпоративных форм в раннесовременную эпоху, осуществляющееся, строго говоря, лишь в ходе революционного террора; 4) дуализм государства современной эпохи и новых форм ассоциаций; и наконец, 5) тоталитарное приобщение к господствующей идеологии *(Gleichschaltung}* современных ассоциаций и культурных форм. Наиболее примечательной чертой этой типологической реконструкции истории гражданского общества является то, что «тоталитаризм», в отличие от более ранних этатистских форм, изображается как распад и атомизация *современных,*

форм социально-культур ной интеграции! Но почему и каким образом подвергаются распаду эффективные формы социальной интеграции, формы организации согласия? И имеет ли гражданское общество какие-либо шансы на восстановление после того, как тоталитаризм приведет его в упадок?

Эти вопросы являются трудноразрешимыми вследствие наличия в аналитических исследованиях Грамши трех систематически воспроизводимых неясностей, или «антиномий». Первая из них связана с тем обстоятельством, что термин «тоталитарный» используется им применительно как к «прогрессивной», так и к «регрессивной» версии; вторая заключается в рассмотрении им нормативного статуса гражданского общества, которое иногда предполагает консолидацию системы господства посредством обеспечения согласия, иногда — ослабление и даже, в соответствующих обстоятельствах, уничтожение господства; а третья антиномия коренится в понимании им свободного общества, предстающего в его изображении то плюралистическим гражданским обществом, то монолитным обществом-государством[90]. Все три антиномии связаны с попыткой разрабатывать критическую теорию применительно к двум весьма различным обществам: Советской России (сторонником которой Грамши оставался всегда) и современным капиталистическим обществам и их тоталитарной разновидности (которой он неизменно противостоял). Ничего не скрывая в описании формы социальной организации и репрессивных политических порядков в Советском Союзе, Грамши тем не менее пытался разграничить тоталитаризм на «регрессивную» и «прогрессивную» разновидности, которые обе предполагают уничтожение независимости институтов гражданского общества.

Тоталитарная политика нацелена именно на то, 1) чтобы члены определенной партии обрели в этой партии все то, что раньше находили во множестве организаций, т.е. эта политика нацелена на разрыв всех связей этих членов с внешними культурными организмами; 2) чтобы разрушить все другие организации или включить их в состав системы, единственным регулятором которой является партия. Подобное случается, когда: 1) данная партия является носителем новой культуры, — в этом случае имеет место прогрессивная фаза тоталитаризма; 2) данная партия желает помешать другой силе, носительнице новой культуры, стать «тоталитарной», — тогда следует говорить об объективно регрессивной и реакционной фазе[91].

Политика обеих разновидностей тоталитаризма в отношении гражданского общества описывается как полностью одинаковая; обе уничтожают все то культурное содержание, всю ту социальную солидарность и все те организационные формы, которые находятся за рамками партийно-государственного монолита, стирая тем самым все социальные грани, Но утверждается, что при этом они преследуют совершенно различные цели. В данном контексте защита Советского Союза антифашистом может показаться странной. Однако если оставить в стороне политические пристрастия Грамши, то окажется, что фактически весь ход его мысли последовательно выводится из его функционал и стского описания (все еще выдержанного в духе классического марксизма) институтов гражданского общества в развитых капиталистических странах как формы организации согласия, единственной целью которого является стабилизация господства (так сказать, социальная интеграция). При данном понимании уничтожение названных институтов посредством подчинения их монолитному однопартийному государству может быть представлено как по крайней мере часть негативной работы по социальному освобождению. (К вопросу о том, что имелось в виду под позитивной частью этой работы, мы еще вернемся.) Согласно такому прочтению, тоталитаризм является регрессивным или реакционным, только если его цель — препятствовать «прогрессивному» тоталитаризму, а не создавать новую культуру в ситуации, когда внутренние «ниши» гражданского общества достаточно ослаблены для того, чтобы можно было ставить вопрос об обоснованности его уничтожения. В общем и целом представляется, что Грамши

предусматривал возможность лишь трех политических позиций: консервативной защиты существующей разновидности гражданского общества, в функции которой входит социальная интеграция капиталистического господства; тоталитарно-революционного уничтожения этого гражданского общества с целью создания новой культуры; тоталитарно-революционного уничтожения с целью сохранения существующей структуры господства.

У Грамши можно вычленить также основы (или, по крайней мере, признаки) еще одной «прогрессивной» — но не тоталитарно-революционной, а, скорее, радикально-реформистской — политики. Подобную интерпретацию развивает Боббио, исходя из того, что Грамши придавал большое значение созданию новой культурной гегемонии социалистической партии в гражданском обществе[92]. Здесь налицо противоречие между культурной работой по созданию нового консенсуса, призванного подорвать старые формы согласия, и программой революционного свержения старого с использованием насилия.

О подобной стратегии применительно к Грамши говорить трудно из-за его второй «антиномии» — марксистско-функционалистской концепции гражданского общества как пространства для создания гегемонии, способной стабилизировать буржуазное господство, и противоречащего ей теоретического представления о некой сфере, в которой соперничают друг с другом две альтернативные стратегии достижения гегемонии[93]. Исходя из первого положения, стратегия осуществления контргегемонии предполагает простую интеграцию рабочего класса в общепризнанную институциональную структуру гражданского общества, которое в результате должно быть полностью устранено, дабы покончить с имеющейся системой господства. Однако, если исходить из второго положения, постулирующего возможность установления культурной гегемонии, несовместимой с существующей системой, институты гражданского общества сами по себе должны обладать двойной структурой, связывающей их как с господством, так и с освобождением. На основе такой двойственной структуры предполагается развитие радикально-реформистской стратегии.

В терминах функционалистской разновидности теории Грамши стратегия установления гегемонии может служить, а в большинстве случаев, вероятно, и служила только инструментом перед лицом препятствий, выставляемых буржуазным гражданским обществом на пути непосредственного революционного преобразования. Согласно такой интерпретации, цель состоит в том, чтобы подорвать существующие формы социальной интеграции, создать альтернативные ассоциации и подготовить субъект революционной политики. Однако ввиду того, что в данной интерпретации существующее гражданское общество оценивается негативно, ассоциации и формы контргегемонии приходится рассматривать как орудия: независимые партии и профсоюзы трудящихся должны выполпять функцию внесения разлада в существующую форму социальной интеграции, способствуя созданию кризиса, в котором противной стороне пришлось бы полагаться исключительно на свое господствующее положение. Поэтому в данной интерпретации внутреннюю преобразовательную работу должен завершить революционный взрыв, силовое противостояние[94]. Для нашего рассмотрения, по крайней мере в данном контексте, более важно было бы выяснить, почему и после революции участвовавшие в установлении контргегемонии независимые организации должны также играть какую-либо роль, Ведь именно так полагает Грамши, в частности когда он приписывает задачу построения нового общества и новой цивилизации в первую очередь государству и когда заявляет о важности разрушения прежних механизмов, ответственных за установление буржуазной гегемонии. С позиций функционалистского понимания это, конечно, означало бы конец плюралистической системы партий, профсоюзов и церквей.

Альтернативный, опирающийся на теорию конфликта подход к установлению гегемонии в гражданском обществе предполагает (хотя прямо Грамши об этом никогда не говорил) *позитивно-нормативное отношение к* существующей версии гражданского общества, или, точнее, к некоторым из ее институциональных аспектов. Несомненно, что подобное

отношение могло бы стать основой принципиальной версии радикального *реформизма.* О нежелании или неспособности Грамши выработать такую позицию свидетельствует наличие в его теории сильного крена в сторону функционалистско-революционного решения. Можно сказать также, что более выраженное развитие радикально-реформистской тенденции предполагало бы политический выбор, невозможный для Грамши: речь идет о последовательной критике той версии тоталитаризма, которая существовала в Советском Союзе. Невозможно избрать стратегию создания новых институтов, касающихся ассоциаций и культурной жизни, в качестве альтернативной основы гегемонии в существующем обществе и *одновременно* в качестве основополагающих структур нового общества, в целом принимая безжалостное искоренение в условиях революционной государственности как этих новых, так и старых институтов.

Подводя итог сказанному выше, отметим, что если Грамши и избегает экономического и политического редукционизма, вводя различие между ассоциациями и культурой как аспектами гражданского общества, с одной стороны, и экономикой и государством, с другой, то функционалистская тенденция его мышления вкупе с его стратегическими политическими целями и пристрастиями заставляет его конструировать институты гражданского общества лишь в одной плоскости.

При всей своей автономности формы ассоциаций (типы политических партий и профсоюзов), культурные институты и ценности гражданского общества являются наиболее подходящими для воспроизводства гегемонии буржуазии и достижения согласия между всеми социальными слоями. Короче говоря, они не двойственны, а насквозь буржуазны. Поэтому данный тип гражданского общества должен быть разрушен и заменен альтернативными формами ассоциаций (рабочими клубами, пролетарскими партиями или «современным государем»), интеллектуальной и культурной жизни (представление об «органическом интеллектуале»[*]), а также ценностями, которые содействовали бы установлению контргегемонии пролетариата, способной в конечном счете заменить собой буржуазные формы. Но даже стратегия установления контр гегемон и и есть всего лишь стратегия. Грамши никогда не рассматривает институты и культурные формы контргегемонии ни как цели, ни как средства, ибо он не желает признать, что буржуазному гражданскому обществу присуши некоторые возможности, выходящие за рамки установленного господства. Таким образом, само по себе подчеркивание культурных средств (организации согласия) в гражданском обществе в противовес используемым государством средствам принуждения не означает, что на смену революционному пришел радикально-реформистский проект. Мы все равно имеем дело с теорией, нацеленной на тотальную замену одной формы общества другой[95].

Кроме того, учение Грамши о гражданском обществе никогда не разрабатывалось в терминах, предполагающих бескомпромиссную враждебность к этатизму. Такое отношение также совместимо с функционализмом, присушим его образу мысли. Если порой он считает гегемонию продуктом гражданского общества (точно так же, как принуждение -продуктом государства), то в других его формулировках и гегемония/согласие, и господство/принуждение суть функции государства; первая пара функционирует в сфере гражданского, а вторая — в сфере политического общества. Именно эта вторая формулировка совместима с функционалистским редукционизмом гражданского общества[96]. В соответствии с внутренней логикой этой формулировки, гегемонию следует рассматривать не как нечто, автономно продуцируемое в рамках гражданского общества, а как одну из форм эффективного

---

[*] Термин Антонио Грамши, обозначающий интеллектуала-практика, сознательно ориентирующегося на право и общие ценности и одновременно чутко осознающего ход истории и участвующего в нем (Gramsci A. *Selections from the prison notebooks.* London, 1971).

функционирования государственной власти. В таком случае формы установления контргегемонии внутри старого общества можно рассматривать прежде всего как разметку пути для новой государственной власти, которой предстоит на совершенно новой основе определить условия собственного функционирования, включая и новую основу «цивилизации» согласия. Подобная интерпретация подкрепляется замечаниями Грамши о «цивилизационной» миссии государства.

Представление о государстве как о некой цивилизационной силе особо выдвигается Грамши в двух контекстах: исторической неудачи дела объединения Италии, приведшей в XIX в. к Рисорджименто, и проблем развития стран советского типа в XX в. В данный момент нас интересует его анализ советской тематики, которым он пользуется также и при проведении сравнений с фашистской Италией. Подобно другим марксистам, при исследовании структурных сходств современных диктатур, из которых все прибегают к более или менее автономным формам государственной власти для укрепления недостаточно стабильной системы господства, Грамши опирался на Марксов анализ бонапартизма («цезаризма»). Однако, в отличие от Троцкого, Грамши не считал, что специфическое различие предположительно исходит от более прогрессивной разновидности бонапартизма, которая может определяться рабочим классом, в каком-то смысле господствующим, но еще не правящим, от имени которого могла бы действовать государственная власть. Вместо этого он проводит данное различие в соответствии с тем, идет ли речь о создании новой культуры или о сохранении старой. Но каков смысл данной новой культуры? Грамши предлагает две интерпретации, из которых лишь одна соответствует основной направленности его собственной теории. Во-первых, он утверждает, что прогрессивная форма этатизма, «эта точка привязки зарождающегося нового мира», есть «мир производства; работы», т.е. организация «частной и коллективной жизни... нацеленная на максимальную продуктивность производственного механизма»[97]. Это суждение, соответствующее как исходным посылкам исторического материализма, так и довольно недальновидной апологетике советского общества, согласуется с одобрением идеи уничтожения существующей разновидности гражданского общества во имя «прогресса». Ведь в данном контексте Грамши говорит о репрессивной деятельности государства, о рационализации и «тейлоризации» общества, а также о том, что государство полагается на карательные санкции[98]. Однако данный ход мысли противоречит антиэкономической направленности социальной теории Грамши: если базис не определяет надстройку, как может характер новой культуры и нового общества определяться простым преобразованием экономической структуры? Таким образом, если Грамши и верил в то, что в некоторых ситуациях социальная сфера должна быть сведена действиями государства всего лишь к некоему дополнению к экономическим преобразованиям, то совершенно неясно, каким образом подобное может быть источником новой культуры — в особенности такой культуры, которая прокладывает дорогу к новому обществу.

Это последнее соображение приобретает особое значение в свете второй интерпретации, предполагающей оригинальную позицию Грамши внутри марксизма. По его утверждению, позитивная роль государства, способная служить оправданием даже «обожествлению государства», состоит в том, что оно является «движением к созданию новой цивилизации, нового типа человека и даже нового гражданина... волей к построению внутри оболочки политического общества сложного и высокоразвитого гражданского общества, в котором индивид смог бы управлять собой, не вступая при этом в конфликт с политическим обществом, но, скорее, становясь нормальным продолжением, органичным дополнением этого общества»[99]. Данный критерий, определяющий существо прогрессивной разновидности этатизма, весьма отличается от первого, а именно — от критерия создания сложного, хорошо развитого гражданского общества, способного к самоуправлению и являющегося предвестником новой культуры. Однако в свете уничтожения тоталитаризмом гражданского

общества данный тезис выглядит крайне парадоксально. Возможно, Грамши имел в виду исторический опыт многих государств раннесовременной эпохи, отменивших институты традиционного европейского корпоративного общества лишь для того, чтобы открыть дорогу развитию современной структуры гражданского общества и даже способствовать ее развитию. Но данная аналогия не вполне оправданна. Упразднение старого сословного общества было совместным делом государства и действовавших снизу демократических сил, сохранявших определенную дистанцию по отношению к государственной власти. Таким образом, говоря о большинстве западноевропейских стран, практически невозможно локализовать (за исключением, пожалуй, времени якобинского террора) тот ускользающий момент, когда исчезли старые ассоциации, а новые еще не появились. Наоборот, когда тоталитарные правительства уничтожили гражданское общество, разрушив уже не традиционные, а модернизированные формы культуры и ассоциаций, они наложили прямой запрет на формирование новых, независимых от них типов ассоциаций, в том числе (а может быть, и в первую очередь) независимых социальных организаций и движений, способствовавших свержению старого режима. Имело ли смысл в данной ситуации ожидать от той формы этатизма, которая проявила себя более враждебной к гражданской сфере, чем любая из ее предшественниц, создания сверху «сложного высокоразвитого гражданского общества», способного к более или менее независимому самоуправлению? И какими должны быть формы нового типа гражданского общества, создаваемого сверху, если они столь же отличны от современных форм, как эти последние от их традиционалистских предшественников? Этот второй вопрос имеет большое значение, поскольку аналогия с прежними формами этатизма, которую стремится проводить Грамши, оказывается несостоятельной, коль скоро мы согласимся признать хотя бы то, что разрушающий ту или иную модель гражданского общества «тоталитаризм» прогрессивен при условии воссоздания им сверху той же самой модели или одной из ее разновидностей.

Правда, Грамши говорит о том, что «предоставленное самому себе» или «увековеченное» обожествление государства должно быть подвергнуто критике. Но он ничего не говорит о силе этой критики и ее политических последствиях. И вместе с тем создается сильное впечатление, что он сознает тревожный исход данного развития мысли, заключающийся в том, что между левым и правым тоталитаризмом не будет никакого нормативного различия, если первый не внесет никакого вклада в воссоздание гражданского общества. И конечно, только глупец (а их в 30-х гг. было множество, но Грамши к их числу не принадлежал) мог думать, будто сталинистская Россия отвечает обрисованным нами нормативным критериям прогрессивной диктатуры.

В свете сказанного можно сделать вывод о том, что Боббио, возможно, был прав в утверждении, что Грамши как минимум вплотную приблизился к признанию того, что уничтожение гражданского общества есть не самый лучший способ его реконструкции, даже если поставлена цель создания нового типа гражданского общества. Если бы его теории действительно была присуща радикально-реформистская направленность, в ее основе должно было лежать понимание того, что те институты, посредством которых радикальное движение может установить собственную гегемонию, являются неотъемлемой частью любой осмысленной современной формы социального самоуправления и как таковые обладают самоценностью. Иными словами, эта теория должна была бы основываться на признании двойственной сущности хотя бы некоторых из ключевых институтов современного гражданского общества. Короче говоря, Грамши пришлось бы признать, что нормы и организационные принципы современного гражданского общества — от идеи прав до принципов автономных ассоциаций и свободной горизонтальной коммуникации (публичности) — являются не просто чем-то буржуазным и не просто выполняют функцию воспроизводства капиталистической или какой-либо другой гегемонии. Скорее, они создают те условия, при которых оказываются возможными самоорганизация, влияние и право

голоса для всех групп, включая и рабочий класс. Соответственно задача радикальной реформы должна была бы состоять в расширении подобных структур в направлении уменьшения вероятности их функционализации, т.е. превращения их в орудия осуществления экономической или политической власти. Но такая позиция привела бы к полному отрицанию тоталитарной революции, а этого шага Грамши, в отличие от многих своих последователей, так и не сделал.

Говоря о том, почему Грамши не сделал данного шага, отметим, что помимо политических причин, несомненно, сыгравших здесь решающую роль, вспомним и об уже упомянутой нами третьей антиномии, также препятствовавшей переоценке им проблем гражданского общества в нормативном плане. Мы имеем в виду антиномию, представляющую свободное общество то в виде плюралистического, демократического гражданского общества, то в виде монолитного однопартийного государства. Первая из этих моделей, соответствующая присущему Грамши интересу к теории конфликта, в особенности — его концепции двойственной структуры существующего гражданского общества, потенциально сочетает в себе утопию и образ частичной институциональной преемственности. Здесь утопия выступает как реализация существующих, но заблокированных нормативных возможностей. Вторая модель, соответствующая функционализму (односторонняя критика буржуазного гражданского общества и призыв к тотальному революционному перевороту), страдает от излишнего утопизма и потенциальной связи с авторитаризмом. Можно сказать, что данная черта образа мысли Грамши, предполагающая безжалостное «разоблачение» той роли, которую играют институты и политическая культура буржуазного гражданского общества в воспроизводстве отношений капиталистического господства, помогает проложить путь к авторитарной позиции по отношению к гражданскому обществу как таковому.

По нашему мнению, именно вторая черта является преобладающей в творчестве Грамши. В этом смысле трудно винить Грамши за нерешительность в критике Советского Союза, ибо несмотря на то, что в общем он симпатизировал ему и не желал слишком далеко заходить в своей критике, вполне возможно, что его мучили нешуточные сомнения относительно того, действительно ли там создается подлинно свободное общество. Поэтому вопреки тоталитарному проекту, предусматривающему поглощение гражданского общества государством, Грамши вернулся к Марксовой программе уничтожения государства, в формулировку которой он вносит некоторые изменения, говоря об «обратном поглощении политического общества обществом гражданским»[100]. Но Маркс, откровеннее всего выступивший с критикой *burgerliche Gesellschaft* в *Zur Judenfrage* («К еврейскому вопросу»), писал только о поглощении «общества»[101]. Это различие кажется тем более существенным, что Грамши в соответствии с собственными представлениями о «постепенном отмирании принудительных функций государства» постулирует появление в соответствии с этим «все более выраженных элементов регулируемого общества (или этического государства или гражданского общества)»[102]. Таким образом, отождествление им новой формы социальной организации, чаще всего называемой им «регулируемым обществом», по крайней мере с разновидностью гражданского общества осуществляется вполне преднамеренно.

Регулируемое общество, общество без государства, по-видимому, определяется наличием двух предпосылок: 1) равенства и 2) замены закона нравственностью. Иными словами, новое общество должно характеризоваться тем, что закон в нем принимается спонтанно, без какого-либо принуждения или санкций, свободными и равными индивидами. Данное представление обнаруживает опасную близость с тем самообманом, который заключен в марксовой утопии об обществе без институтов[103]. Иначе выглядит предусматриваемый Грамши переход к регулируемому обществу. Он говорит здесь о той фазе, когда государство превратится, по сути, в вахтера — в том смысле, что его задачей будет лишь охрана «постоянно множащихся элементов регулируемого общества» и одновременно будет неуклонно сокращаться «его собственное авторитарное и насильственное вмешательство»[104].

Предполагается, что этот процесс тождествен построению «внутри оболочки политического общества» сложного, высокоразвитого самоуправляющегося гражданского общества. Поэтому вряд ли будет преувеличением утверждать, что представление о пути к социализму в переосмыслении Грамши состоит в создании нового типа самоуправляющегося гражданского общества, постепенно вытесняющего всякий государственный контроль над общественной жизнью и ведущего к отмиранию как государства, так и политического общества. Тем не менее он, как ни странно, не верит в то, что новый тип формирующегося гражданского общества и формы его самоуправления вступят в конфликт с тем самым государством, власть которого этот тип гражданского общества призван подорвать и заменить собой. Вместо этого гражданское общество, как ему кажется, станет «нормальным продолжением» и «органичным дополнением» того, что он называет «политическим обществом», а именно — государства[105].

Здесь мы имеем дело с двумя несовместимыми представлениями. С одной стороны, речь идет о чем-то вроде двоевластия: имеются две сосуществующие формы социальной организации, одна из них, основанная на демократическом самоуправлении и социальной солидарности, должна вытеснить другую, основанную на администрировании и принуждении. С другой стороны, Грамши выдвигает представление о постепенном превращении свойственной государственной власти формы господства в столь же эффективную форму, каковой является социальный контроль, осуществляемый через институты гражданского общества. Таким образом, вновь восстанавливается антиномия между пониманием гражданского общества как консолидации или нормализации господства и гражданского общества как поистине альтернативного принципа господства. На этот раз оба понятия выступают как одно, так как утопическая идея тотального поглощения государства гражданским обществом логически предполагает устранение различия между государственной властью, действующей через институты гражданского общества, и основанной на этих институтах формой самоуправления. Однако, пока общество не осуществит данную утопию, неоднозначность будет сохраняться, и устранение из данной модели конфликта заставляет, по всей видимости, предположить, что предполагаемый у Грамши переход к свободному обществу есть в конечном счете не что иное, как этатистский авторитаризм с человеческим лицом.

Утопия о поглощении (современным) гражданским обществом политического общества и государства, этот предполагаемый *телос,* призванный разрешить самую главную из антиномий Грамши, лишена даже внутренней связанности. Прежде всего, если говорить об отношениях между гражданским и политическим обществами, остается неясным, кто кого поглотит. В скудных замечаниях Грамши акцент скорее лежит на «политическом обществе» в токвилевском его понимании — не как государства (так понимал этот термин Грамши), а как совокупности политических организаций. Регулируемое общество является самоуправляемым, даже если его «законы» реализуются в виде интернализован-ных правил морали, не нуждающихся в каких-либо внешних санкциях. Этот в высшей степени нереалистичный постулат чреват — по крайней мере для современного мира — авторитарными следствиями, о которых редко упоминают сторонники подобного взгляда. Даже если предположить, что во время этатистского перехода были уничтожены старые формы неоднородности и плюрализма, в регулируемом обществе Грамши не будет социального пространства для оппозиции, состоящей из новых меньшинств и новых проявлений плюрализма, которые, даже если они и будут готовы подчиняться законам, не смогут самоотождествиться с ними и, возможно, захотят создать собственные организации, нацеленные на борьбу с этими законами[106]. В условиях исчезновения сферы дополитической ассоциации или слияния ее со сферой политической ассоциации подобная организация в принципе невозможна. Ведь модель, предполагающая осуществление целей общества через нравственность, а не через закон, упраздняет само пространство, в котором может появиться данная оппозиция: она

упраздняет автономное сознание, которое всегда в той или иной степени конфликтует с законами. Постулат основанного на нравственности принятия закона сам по себе предполагает социальную однородность и исключает плюралистическую организацию[107]. Термин «плюрализм» предполагает наличие конфликта по поводу политики и потому он несовместим с интернали-зованным принятием решений большинства. Поэтому неясно, каким образом, на какой нормативной и эмпирической основе возможно утверждение прав индивидов и групп перед лицом монолитного регулируемого общества.

На данный вопрос можно взглянуть и с другой точки зрения; насколько идея Грамши относительно регулируемого общества принадлежит современной эпохе, а насколько — традиционной. Является ли современным такое гражданское общество, в котором государственная власть устранена или поглощена? Не заключен ли модернизированный характер и первого, и второго именно в этом дуализме гражданского общества и государства (главным аналитиком которого и является Грамши), не говоря уже о дифференциации между гражданским обществом и экономикой? Казалось бы, отмена государства, реально невозможная, но, конечно, представимая, способна привести не к автономному, плюралистическому гражданскому обществу, схожему в прочих отношениях со своим предшественником из современной эпохи, а к реставрации традиционного политике-гражданского общества, лишенного современной администрации, но вместе с этим и современной структуры прав и свобод, вычленяющей автономные сферы внутри мира политики[108].

В условиях реально существующей, устойчивой и сложной структуры гражданского общества (хотя и буржуазной модели) регулируемое общество Грамши может быть установлено только путем революционного тоталитарного прорыва. В противном случае, большинство из установленных институтов, включая институты рабочего класса, восстанут против него: существующая множественность форм жизни, культуры и ассоциаций, предполагающая социальный конфликт, нуждается в системе законов и прав, связанных с санкциями. Нуждается она и в опосредующих выходных сигналах, поступающих от современного государства и способствующих обобщению интересов. Данную сложную структуру не в силах упростить никакая радикально-реформистская стратегия; более того, организация и мобилизация новых субъектов социального действия усугубит разнородность интересов и увеличит конфликтный потенциал общества. К несчастью для концепции Грамши, революционно-этатистское разрушение существующей разновидности гражданского общества будет лишь уменьшать вероятность возникновения регулируемого общества. На деле Грамши стоял перед выбором не между радикальным реформизмом и революционной демократией, подготовленной тоталитарной отменой гражданского общества[109], Скорее, речь шла о выборе между гражданским обществом как таковым и авторитарной системой, которая бы непременно постаралась себя увековечить. Грамши обеспечил важными понятиями тех, кто желал бросить вызов более поздним версиям подобной системы, но этого он не желал и не предвидел. Те же, кому выпало противостоять этому вызову, могли постулировать ценность независимого гражданского общества, только полностью отказавшись от радикально-демократической утопии регулируемого общества, заключавшей в своих сокровенных глубинах (о чем знал Маркс и о чем очевидно забыл Грамши) ненависть к современному гражданскому обществу.

Экскурс о последователях Грамши: Альтюссер, Андерсон и Боббио

Антиномичная интеллектуальная позиция Грамши открывает для его последователей два различных пути. Хотя возможны различные комбинации этих альтернатив, между апологетикой Советского Союза, функци-оналистским редукционизмом по отношению к существующему варианту гражданского общества и утопическим проектом (или нормативной

контрмоделью) монолитного общества-государства существует нечто большее избирательного сродства. Предпочтение функционалистско-редукционистской компоненте свойственно Луи Альтюссеру и его последователям, настаивающим на том, чтобы Марксов проект революции был оставлен без изменений. Столь же тесная внутренняя связь существует между критикой Советского Союза, рассмотрением существующего гражданского общества с точки зрения теории конфликта и дуализма гражданское общество—государство и плюралистической демократической нормативной моделью гражданского общества. Эту комбинацию мы находим у Норберто Боббио, который в последнее время сосредоточил свое внимание на гражданском обществе как подходящей основе для современных радикально-реформистских проектов демократизации.

Альтюссер полностью игнорирует ту версию теории Грамши, в которой имеет место оппозиция государства и гражданского общества, решительно отдав предпочтение второй версии, в которой гражданское и политическое общества, гегемония и господство выступают в качестве функциональных аспектов государства[110]. Политическое общество становится здесь «репрессивным государственным аппаратом», определяемым в терминах предположительно унитарной структуры правительства, администрации, армии, полиции, судов и тюрем. «Гражданское общество» (этот термин он употребляет в кавычках) в свою очередь становится дифференцированной структурой с «идеологическими государственными аппаратами», состоящими из религиозных, образовательных, семейных, правовых, профсоюзных, коммуникативных и культурных компонентов. Известно, с какими затруднениями столкнулся Альтюссер, стремясь доказать, что все эти компоненты принадлежат к сфере государства[111]. Он отбрасывает, отчасти справедливо, возражение о том, что они (в отличие от публичного «репрессивного аппарата» государства) являются по своему статусу частными организациями, утверждая, что такова тенденция буржуазной законности маскировать действительные *функции* институтов. Но такая стратегия оправдывает лишь обособление от частной, экономической сферы, а не включение в структуру государства. Утверждения о том, что в руках правящего класса находится государственная власть, что идеология, объединяющая весь спектр соответствующих институтов, посредством которой они «массово и подавляюще функционируют», и есть идеология правящего класса и *поэтому* «идеологические аппараты» суть государственные институты — эти утверждения являются ошибочными с логической точки зрения и сомнительными с точки зрения эмпирической. Логически ошибочны они потому, что если даже государство было бы инструментом правящего класса, все равно, вопреки допущениям альтюссеровского «силлогизма», одно не тождественно другому. А эмпирически они ошибочны потому, что, как нам известно, скажем, из истории социал-демократии, в капиталистическом обществе государственной властью способны обладать многие небуржуазные слои и группы, а также потому, что те институты, на которые ссылается Альтюссер, характеризуются большим идеологическим разнообразием, как внутренним (католические и протестантские церкви, христианские и синдикалистские профсоюзы и т.д.), так и межинституциональным. Но несмотря на эти, казалось бы, очевидные проблемы, изложенная позиция приобрела немалое влияние.

Более существенна для нас неспособность самого Альтюссера создать убедительную версию данной функционалистской позиции. Он справедливо солидаризируется с позицией Грамши, согласно которой ни одна форма власти не может надолго сохранять стабильность без «гегемонии над Государственными Идеологическими Аппаратами и внутри них»[112]. Но этот тезис оказывается истолкованным не в соответствии с его же собственной версией функционализма, когда он утверждает, что функция данных аппаратов и той идеологии, которую они, как предполагается, создают, состоит в воспроизводстве существующих производственных отношений[113]. Последнее утверждение отделяет гражданское общество от государства и функционально связывает его

институты, так же как и институты государства, с воспроизводством капиталистической экономики. Освободившись от абсурдной и обременительной необходимости изображать гражданское общество в виде одного из аспектов государства, Альтюссер получает возможность заявить о том, что идеологические государственные аппараты, т.е. институты гражданского общества, являются «многообразными, различающимися между собой, относительно автономными и способными обеспечивать объективное поле противоречий, выражающих — возможно, в ограниченном или экстремальном виде — результаты столкновений капиталистической классовой борьбы и пролетарской классовой борьбы»[114]. Данное рассуждение не только косвенно смещает два понятия функционализма (этатистское и капиталистическое), различимые у Грамши; оно вплотную подходит к переоткрытию еще одной характерной для Грамши позиции, основанной на теории конфликта и на представлении о плюралистической демократии[115]. Но будучи еще большим, чем Грамши, догматиком и традиционалистом в плане своих революционных и государственно-социалистических пристрастий, Альтюссер еще менее, чем его предшественник, способен продвинуться по этому пути. Избранный Альтюссером путь, как бы его ни модифицировать, не мог привести к истинной переоценке нормативной двойственности природы гражданского общества.

Показательным в этом отношении является блестящая интерпретация Грамши, осуществленная Перри Андерсоном, который одно время являлся последователем Альтюссера[116]. Проведя как текстуальный, так и политический анализ альтюссеровской реконструкции теории Грамши, Андерсон не оставляет от нее камня на камне. В политическом плане он называет эту реконструкцию катастрофой, ибо в ней отсутствует различение между фашистско-авторитарной и либерально-демократической разновидностями капиталистического общества: только в первой из них происходит поглощение государством социальных институтов воспроизводства культуры[117]. Другая, текстуальная, ошибка состоит в том, что главное внимание он уделяет второстепенной концептуальной стратегии Грамши, игнорируя первостепенную роль, принадлежащую в его теории дифференцированию государства и гражданского общества.

По утверждению Андерсона, Грамши развивал второстепенную линию поглощения гражданского общества государством из-за затруднений с развитием своей главной стратегии. Культурно легитимным является не только гражданское общество, но и государство, в частности благодаря своим воспитательным и правовым институтам (о чем говорил и Грамши), а также своим парламентским структурам (этот аспект Грамши упустил из виду, зато его особо подчеркивает Андерсон). Решение Грамши состоит в том, чтобы сделать принуждение и гегемонию функциями как гражданского общества, так и государства. Связанные с этой концепцией (ставящей под угрозу определение современного государства как обладателя монополии на легитимное насилие) теоретические затруднения Грамши, как кажется, и заставили его включить гражданское общество в понятие государства или даже отождествлять эти две сферы[118].

Собственное решение Андерсона, в определенном смысле объединяющее позиции Грамши и Альтюссера, состоит в том, чтобы отделить гражданское общество от государства, утверждая при этом, что если институты гражданского общества порождают лишь культурную гегемонию и согласие, то структуры государства — вследствие главенствующей роли парламентских институтов — порождают не только согласие, но и принуждение. Данная идея ассимилирует альтюссеровское представление о государственных идеологических аппаратах, сохраняя при этом акцент, сделанный Грамши на производстве идеологии вне государства. Подобный концептуальный ход фактически позволяет Андерсону уйти от тяжелого выбора между чисто схематическим обособлением государства от гражданского общества (основная линия рассуждений Грамши) и полным отсутствием всяческой дифференциации (его побочная версия). Тем самым Андерсон неизбежно сближается с

гегелевским представлением о парламенте как институте опосредования между гражданским обществом и государством, как о той точке, где имеет место проникновение гражданского общества в государство и одновременно формируется единая политическая воля. Он приближается к подобной точке зрения, но, как мы покажем ниже, приближается недостаточно.

Этот новый ход мысли фактически не преодолевает ограничений Марксова функционализма. Мысль Андерсона изложена им вполне ясно: гражданское общество, как мы его понимаем, имеет дело лишь с функциональным воспроизводством капиталистического общества; «"частным" институтам гражданского общества» нет места «в любой социальной формации, внутри которой реализует свою коллективную власть рабочий класс»[119]. Исходя из этого допущения, он вполне последовательно выражает опасения относительно стратегии Грамши, связанной с попыткой создать контргегемонию внутри существующего гражданского общества, и отрицает эту стратегию; в этом он оказывается гораздо более последовательным, чем те, кто надеется использовать стратегию Грамши в качестве пути к революционному установлению монолитного общества-государства. Андерсон разделяет такую надежду и отрицает в связи с этим радикально-реформистский путь, косвенно допускающий сохранение основных параметров существующего гражданского общества. Поскольку в описанных условиях, гарантирующих неприкосновенность существующей системы, обладающей средствами осуществления насилия и репрессий, такая стратегия бессильна, она может быть использована лишь для интегрирования рабочего класса в состав утвердившегося общества[120].

Упоминание о насилии и репрессиях уже само по себе служит указанием на то, что в этой части рассуждения осуществлен переход на уровень «государственного аппарата». Ключевой причиной, по которой создание контргегемонии в гражданском обществе объявляется обреченным на неудачу, является то, что основной инстанцией идеологического воспроизводства существующей системы служит парламент, относящийся к государственной сфере. Вместе с тем данная инстанция усиливается благодаря своим связям с потенциальным насилием и не может быть попросту обойдена или низвергнута альтернативными институтами. А до тех пор пока парламентские институты не смещены, их ведущую роль в обеспечении согласия оспаривать бесполезно. Такова, согласно Андерсону, действительная разгадка сформулированной Грамши головоломки относительно стабильности либеральных демократий.

Этот взгляд не может избежать антиномичности, характерной для двух подходов Грамши к гражданскому обществу, один из которых монистически-функционал истский, а другой — дуалистический и ориентированный на теорию конфликта. Проблема заключается в специфике парламента как института опосредования в гегелевском понимании, т.е. в том факте, что парламент предстает как такой институт, посредством которого гражданское общество «проникает» в государство. А так как это обстоятельство не вполне осознается Андерсоном, результаты собственного рассуждения оказываются для него неожиданностью. Почему, спрашивает он, парламенты столь успешно достигают согласия? Почему они так редко радикально ставятся под вопрос в условиях либеральных демократий? Андерсон, надо отдать ему должное, с подозрением относится к учениям о культурной манипуляции, о воспитании пассивности на рабочем месте и даже о способности государства всеобщего благосостояния покупать согласие в обмен на распределяемые им блага[121]. Ведь парламенты, не полагаясь на согласие, вырабатываемое культурными, социальными и экономическими институтами, порождают собственное согласие. Этой цели они достигают, знакомя индивидов, неравных и несвободных внутри гражданского общества, с представлениями о равенстве всех перед лицом государства и о способности всех

активно участвовать в формировании общей политической воли через посредство своих представителей в парламенте. В свою очередь, подобные представления порождают определенный идеологический код (свобода, равенство и т.д.), из которого исходит вся вторичная деятельность поколения согласия[122].

Представление о парламенте как о центре идеологической интеграции сближает Андерсона с альтюссеровским учением об «идеологических государственных аппаратах»[123]; ему удается наконец придать связность этому последнему через указание на процесс, который реально порождается государством и обеспечивает идеологическое единство различных «аппаратов»[124]. Но Андерсон еще менее, чем Альтюссер, способен последовательно придерживаться функционализма. С одной стороны, он утверждает, что вырабатываемый парламентом всеобщий идеологический код попросту маскирует преобладающие формы неравенства и несвободы. С другой стороны, «этот код тем более силен, что юридические права граждан не являются простым миражом: наоборот, заложенные в буржуазной демократии гражданские свободы и избирательное право есть ощутимая реальность, создание которой отчасти было исторической миссией и самого рабочего движения; утрата этих завоеваний означала бы серьезнейшее поражение рабочего класса»[125]. Далее Андерсон переходит к описанию автономности парламента, которая ответственна за *двойственность* подобных учреждений, отражая как функциональные потребности культурного воспроизводства капитала, так и все еще обладающие силой исторические достижения, представляющие собой идеалы революционной буржуазии.

Возможно, Андерсон восхищается этими идеалами, но он дает понять, что не разделяет их. Он определенно отвергает квази-грамшиан-скую стратегию использования этих идеалов и образуемых ими пространств для установления альтернативной гегемонии. Неясно, однако, что он собирается поставить на их место, как он сумеет упорядочить их без еще одного «серьезного поражения рабочего класса», представители которого, как считается, все еще привержены равенству и свободе в том понимании, в каком использует их современный парламентаризм. Андерсон выдвигает предположение, что подобная приверженность может быть разрушена только в постреволюционном опыте пролетарской демократии, «в партиях или советах *[sic]»,* где могут быть распознаны и исторически преодолены «действительные пределы буржуазной демократии»[126]. К сожалению, он не так много рассказывает об этой альтернативной демократии; и что еще важней, из выдвинутого им тезиса следует, что ее принципы не могут быть даже убедительно изложены тем, кто ныне воспринимает демократию с точки зрения установленных процедур. Таким образом, связующее звено между этими двумя демократиями должно быть в принципе недемократичным (довольно странная рекомендация тем, кто в настоящее время ценит блага либеральных демократий). Нам предлагают принять революционную стратегию, исходя из веры в то, что она так или иначе приведет к качественно иной, еще не опробованной, да и не могущей быть опробованной в условиях сегодняшнего общества, форме демократии.

Утверждение о том, что подобной альтернативной формы демократии не существует, является наиболее известным тезисом Норберто Боббио. Несмотря на это, Боббио принадлежит к левосоциалистическим теоретикам демократизации. Несмотря на то? что он не являлся просто последователем Грамши, его сыскавшее заслуженную славу толкование «Тюремных тетрадей» Грамши явилось ключом к его собственной своеобразной теоретической позиции по вопросу демократии. Согласно Боббио, Грамши вел войну на двух фронтах — с теми, кто стремился уподобить гражданское общество (и государство) экономике (экономический детерминизм), и с теми, кто стремился подчинить его государству и культу силы. Он хотел преодолеть не только условия буржуазного общества, но и «ложный способ преодоления этих условий»[127]. Так, конечно, с известной долей неисторичности, Боббио пытается проводить различие между Грамши и политикой как социал-демократии, так и ленинизма. Для Боб-био, как мы уже сказали, Грамши являлся стратегом «реформы» в том

смысле, что хотел преобразовать не только политику и экономику, но и «обычаи и культуру». Ведь в центре внимания здесь установление альтернативной культурной гегемонии (которая должна предшествовать завоеванию власти), гегемонии, подразумевающей не только политическую партию, но и, что особенно важно, деятельность всех институтов гражданского общества, вовлеченных в производство и распространение культуры[128]. Таким образом, в этой интерпретации центр радикальной стратегии полностью переносится с государства на гражданское общество, где и предстоит продолжительная «позиционная война» за завоевание культурной гегемонии.

В своей знаменитой статье о Грамши Боббио, как кажется, не замечает несовместимости между этой радикальной, ориентированной на гражданское общество стратегией, и целью создания регулируемого общества, в котором государство поглощается гражданским обществом[129], и не замечает даже, что в этом пункте взгляды Ленина относительно отдаленного будущего (хотя, конечно, не сама советская действительность) совпадали с существом (но не с терминологией) позиции Грамши. И тем не менее свойственного Грамши видения монолитного регулируемого общества, в котором гражданскому обществу надлежит поглотить государство, в развитой Боббио в 70-х и особенно в 80-х гг. теории демократии и демократизации не найти[130]. Наоборот, в его работах данного периода категорически отрицается идея монолитной прямой демократии. Вместо того чтобы осуществлять радикально-субстанциалистский подход, Боббио настаивает на нормативно-процедурных принципах представительной демократии как на необходимых, хотя и недостаточных критериях, позволяющих считать некое государство демократическим. Поэтому реальная проблема радикально-демократической реформы состоит в установлении причин того, почему либеральным демократиям не удалось выполнить собственные обещания и разработать программу дальнейшей демократизации.

Соответственно Боббио формулирует, как ему представляется, нормативное и одновременно реалистическое (правдоподобное) определение демократии. Каждое демократическое правительство должно опираться на три основных предпосылки: участие (или коллективная и всеобщая вовлеченность, пусть даже опосредованная, в принятие всех решений, затрагивающих целое сообщество); контроль снизу (на основе того принципа, что любая власть, не контролируемая таким образом, ведет к злоупотреблениям); свобода инакомыслия[131]. Конечно, Боббио не питает иллюзий относительно возможности реализовать эти принципы в условиях существующих либеральных демократий. Он заявляет, что эти обещания не выполняются даже в государствах, где имеет место наиболее полное и оформленное развитие демократических институтов. Там, как и во всех современных обществах, налицо по меньшей мере четыре парадокса демократии, осложняющих адекватную реализацию ее принципов: «Вкратце, эти четыре врага демократии — а под демократией я понимаю оптимальный метод принятия коллективных решений — есть крупномасштабность современной общественной жизни, растущая бюрократизация государственного аппарата, увеличение технической сложности тех решений, которые необходимо принять, и тенденция превращения гражданского общества в массовое общество»[132].

В общем, мы, современные люди, по всей видимости, требуем все больше демократии во все более неблагоприятных для нее условиях. Кроме того, в условиях представительных парламентских систем эти парадоксы, похоже, еще более обостряются. Перспективе всеобщего участия препятствуют такие явления, как политическая апатия и искажение практики участия и манипулирования ею со стороны элит, обладающих монополией на идеологическую власть. По мере того как центр власти отдаляется от тех институтов, которые гражданам удалось взять под контроль, сам контроль снизу лишается своего значения: такие важные инструменты и центры реальной власти, как армия, бюрократия и большой бизнес, не подвержены демократическому

контролю. И наконец, в капиталистических обществах, преобладающая экономическая система которых никогда не оставляет места радикальной альтернативе, право на инакомыслие жестко ограничивается.

В таком случае, какой смысл называть современные общества Запада «демократическими»? Отождествляя (минимальные) определяющие демократические принципы с классическими (невыполненными) обещаниями демократии, Боббио в своих работах 70-х гг. предпочитал оставлять этот вопрос без ответа. В 80-х гг. он подошел к этому вопросу с процессуальной точки зрения, отделяя минимальную дефиницию от нормативного обещания. Ныне он определяет демократию в терминах процессуального минимума, включающего в себя: 1) участие максимально возможного числа заинтересованных лиц, 2) принцип большинства в принятии решений, 3) наличие на выборах реальных альтернатив (как личностей, так и политик), 4) существование гарантий свободы выбора в виде основных прав — права на собственное мнение, права на самовыражение, свободы слова, права собраний и ассоциаций[133].

Таким образом, современная демократия является по определению демократией *либеральной,* даже если Боббио считает, что существует внутренний конфликт между демократией и теми аспектами экономической и политической деятельности, которые предусматривают жесткое ограничение правительственных полномочий[134]. Не менее важно и то, что современная демократия является также формой элитарной или олигархической, плюралистической, партикуляристской и недостаточно публичной массовой демократии, демократический характер которой ограничен лишь политическим пространством. Все эти характеристики равносильны, по мнению Боббио, серии невыполненных обещаний в отношении классической модели демократии, пусть даже в ее либеральных вариантах раннесовременной эпохи, которые все предполагали релятивизацию различия между правителем и управляемым, а также акценты, смещавшиеся то на индивидуализм, то на универсализм, то на публичность, то на просвещенное гражданство[135]. Несмотря на самые разнообразные причины, ослабляющие демократический характер современных политических систем, — сохранение приемов тайной или невидимой политики, капиталистический характер современной экономики, избирательное родство демократии и бюрократии, избыточные требования, порождаемые демократической партийной политикой и возрастающая роль специальных технических знаний в современной жизни, — даже эти нарушения классических обещаний демократии не уничтожают минимально демократического характера существующих либеральных демократий, процессуально заложенного в правлении большинства, электоральной конкуренции и гражданских свободах[136]. Однако это утверждение можно представить и в перевернутом виде: процессуальный минимум явно не в состоянии воспрепятствовать присутствию в современных обществах элитарной, партикуляристской, непубличной и деполитизированной разновидностей демократии.

Боббио данный вывод определенно не удовлетворяет. Он подчеркивает социализирующий аспект процессуального минимума демократии, повышающий значение терпимости и ненасилия в разрешении конфликтов, а также, менее убедительно, аналогичный аспект солидарности и открытости к радикальным опытам культурного научения[137]. Что еще важнее, он убежден в возможности дальнейшей демократизации существующих демократий. Этот вопрос рассматривается им на трех уровнях: места, которое способна занять прямая демократия; роли альтернативных форм представительства; возможности распространения демократического пространства с государства на гражданское общество.

Уже в 70-х гг. Боббио утверждал, что не существует реальной альтернативы представительной демократии, которая была бы способна выполнить классические

обещания демократии лучше, чем это делает нынешняя модель[138]. В манере, напоминающей Роберта Михельса, Боббио убедительно демонстрирует, что достойной заменой представительной системы не могут служить ни отдельные институты «прямой демократии» — референдумы, местные комитеты или собрания, система мандатов, — ни их комбинации. Проводить референдумы по всем вопросам, являющимся предметом коллективного обсуждения и решения в сложных современных обществах, просто невозможно. Проблемы, находящиеся в компетенции местных комитетов или собраний, едва ли равнозначны проблемам, касающимся общенационального государственного устройства. Обязательные наказы избирателей (мандаты) и так уже практикуется там, где имеют место сильные партийные системы (функциональным эквивалентом *императивного мандата* служит партийная дисциплина), там же, где их нет, под вопросом остается природа той власти, которая способна отозвать мандат. И наконец, альтернативная модель «социалистической» демократии, основанная на двойной стратегии структурной реформы и расширения участия, способна породить две дополнительные проблемы. Во-первых, трудно представить себе осуществление структурной реформы, радикально воздействующей на экономику, без применения насилия, а насилие никогда не приводило к расширению демократии. Во-вторых, расширение демократического участия в сфере экономической власти вступает в противоречие с тем, что представляется устойчивой чертой или контртенденцией, присущей и социалистическим, и капиталистическим государствам, а именно с процессом освобождения экономической власти от демократического контроля снизу. Хотя остается под вопросом, считать ли условия, благоприятствующие автократии в этой сфере, исторически обусловленными или объективными, тем не менее, по утверждению Боббио (по крайней мере, в его высказываниях 70-х гг.), есть все основания опасаться, что дальнейшее расширение демократической базы в конечном счете столкнется с непреодолимым препятствием, как только достигнет заводских ворот[139].

Но нужно ли относиться к представительной и прямой демократиям как к взаимоисключающим альтернативам? В 80-х гг. Боббио начал рассматривать их как потенциально взаимодополнительные. Во-первых, существовала возможность создания смешанных или промежуточных форм, таких, как представительство с обязательными мандатами. Во-вторых, в конституции представительных демократий возможно включение элементов прямой демократии, таких, как референдумы, отзывы и местные собрания[140]. В отношении упоминаемых им промежуточных форм Боббио остается скептиком, он отрицает возможность дальнейшего расширения системы императивных мандатов, которой и так уже злоупотребляют. Кроме того, роль названных дополнительных механизмов прямой демократии он считает хотя и важной, но по необходимости ограниченной. Например, проведение референдума он считает уместным лишь там, где речь идет о разрешении относительно небольшого числа спорных моментов относительно принципов, не поддающихся улаживанию путем компромисса. Таким образом, его собственная модель демократизации исходит не столько из форм непосредственной демократии, сколько из расширения круга новых представительных форм.

В сфере государственных институтов часто предлагались варианты функциональной демократии, представляющие собой распространение логики демократии на тот уровень, который в современном обществе (согласно утверждению Эмиля Дюркгейма, самого знаменитого из сторонников этой идеи) становится более важным, чем территориальный. Наиболее известный проект такого типа представительства (сформулированный в том числе гильдейскими социалистами и австромарксистами) предполагает введение в парламенте дополнительной палаты для представителей профессиональных ассоциаций, находящихся вне партийной системы. Боббио в подобной схеме усматривает далеко не лучшую и даже опасную альтернативу территориальному представительству. Данное представительство групп по интересам

сведет деятельность правительства к лоббированию частных интересов и к заключению соответствующих сделок. Если учесть, что такая «дегенеративная» тенденция существует уже и в нынешних формах парламентаризма, не следует усугублять ее, возводя ее в принцип и допуская ее институциональное оформление. Не веря в возможность формирования в современных парламентах ничего, что было бы похоже на общий интерес, Боббио вместе с тем заявляет, что преобладающие в данных структурах политические партии олицетворяют более высокую, чем группы по интересам, форму опосредования между индивидом и государством. Неизбежно жесткой модели представительства групп по интересам он противопоставляет присутствующие в рамках политических движений общие представления, предполагающие возможность потенциально творческого и гибкого подхода к обсуждаемым вопросам. Таким образом, в отличие от узких и негибких интересов членов групп, политические партии представляют разнообразно толкуемые, многогранные интересы граждан[141]. Выбрать партию означает выбрать общую манеру толкования, исходящую из тех или иных политических убеждений. С другой стороны, мы не выбираем соответствующую нам группу по интересам; как правило, наше отношение к такой группе является неполитическим, оно вытекает из общности социально-экономических интересов.

Только в данном полемическом контексте мы обнаруживаем столь хвалебное описание логики представительства через партийную систему. Вместе с тем данная идеализированная картина мешает более дифференцированному анализу и целеполаганию. Боббио мог бы обратить внимание и на возможность форм, дополняющих, а не заменяющих представительную демократию, ведь именно они являются ныне официально признанными. Для формулирования данной альтернативы имеются и веские доводы, и подходящие модели. Если неокорпоративистские сделки уже являются характерной чертой современного политического процесса (о чем он неоднократно упоминает), то немаловажно было бы сделать подобные переговоры достоянием общественности, ослабив тем самым их корпоративистский характер, к которому Боббио испытывает сильную неприязнь, вполне объяснимую ввиду его опыта фашизма[142]. Кроме того, вторая палата парламента могла бы играть второстепенную роль по отношению к первой палате; ее решения могли бы отклоняться квалифицированным большинством территориальной палаты, и ее компетенция тогда ограничилась бы определенным кругом вопросов. Все это важно, ибо, как мы увидим, принадлежащая Боббио альтернативная стратегия демократизации гражданского общества может оказаться тщетной, если каналы, через которые демократические ассоциации, организации и движения осуществляют свое влияние на политическую систему, не будут расширены по сравнению с обычной практикой партийно-политической элитарной демократии.

В рамках общей программы демократизации Боббио подчеркивает развитие форм представительной демократии с выходом их за пределы политики. Фактически он надеется выполнить два «обещания», не являющиеся характерными ни для классической, ни для либеральной моделей демократии: расширение области демократического принятия решений и более полное использование потенциала, присущего плюрализму. В этой связи он говорит о возможности демократизации целого ряда ролей (в частности, ролей семейных, профессиональных, воспитательных и клиентских), а также двух основных институтов, ныне организованных недемократически: школы и (без всякой последовательности) рабочего места. Выбор этих институтов он обосновывает так же, как обосновывал Дюркгейм свою теорию функционального представительства, а именно тем, что именно в рамках этих институтов «проходит основная часть жизни большинства членов современного общества»[143]. Речь идет не об изобретении новых или воссоздании прежних форм непосредственной демократии, а о

«просачивании» в новые пространства, пространства гражданского общества, «вполне традиционных форм демократии, таких, как представительная демократия».

Интересно, что при этом Боббио не покидают его прежние сомнения относительно демократизации экономической жизни; перспективы такой демократизации по-прежнему характеризуются как неопределенные, точно так же, как и перспективы демократизации в административной сфере. Вместе с тем он подчеркивает, что, хотя процессы демократизации гражданского общества только начинаются, уже достигнут значительный прогресс в таких областях, как школьное обучение, свидетельство чему — участие родителей в работе школьных советов, что для Италии, вероятно, является относительным новшеством. Отталкиваясь от подобных примеров, Боббио утверждает, что в будущем новый уровень демократизации будет достигнут не «через увеличение численности людей, обладающим правом голоса, а через возрастание количества внеполитических сфер, в которых можно пользоваться правом голоса»[144].

Данный вывод кажется преждевременным с точки зрения приведенного Боббио эмпирического обоснования, но в поддержку его он предлагает и теоретические доводы. Он доказывает, что плюрализм, не являясь по своему происхождению демократическим, служит и основанием, и возможностью для демократизации гражданского общества. На примере двух полемических ситуаций Боббио проницательно анализирует происхождение современного плюрализма и современной демократии. Плюрализм, или полиархия, изначально выражая противостояние не столько автократии, сколько монократическим формам власти, вступает в конфликт с монолитными моделями демократии, как прежними, так и современными. Иными словами, если говорить о доминирующих моделях демократии периода раннего модерна, то плюрализм выступал как течение антидемократическое. И все же Боббио прав: плюрализм, основанный на разнородности конфликтующих интересов, в сложных обществах уничтожен быть не может. Его личное мнение по данному вопросу состоит в том, что подобный факт является нарушением данных демократией обещаний, ибо недемократически организованные центры власти допускают влияние на процесс принятия решений со стороны частных интересов; кроме того, в этом случае имеет место выведение подобных центров из-под демократического контроля. Однако в подлинно современных условиях антиплюралистические, индивидуалистические формы сопротивления со стороны демократии, конечно, были бы тщетными. Демократия способна перейти в контрнаступление, только подчинив своей собственной логике внегосударственные и даже неполитические центры власти. В контексте плюралистического общества обещания демократии могут быть выполнены исключительно посредством расширения процессов демократизации на весь спектр ассоциаций. А это предполагает не разработку некой фундаменталистской программы прямой демократии, а введение представительной демократии в соответствующие полиархические центры внутри общества.

Все вышеизложенные доводы Боббио выглядят убедительно. Но он утверждает также, что характерная для самого плюрализма более высокая степень рассредоточенности власти «открывает двери для демократизации гражданского общества»[145]. Данному тексту не хватает разъяснений относительно того, каким образом плюралистическая организация способна обеспечить объекты для демократизации и даже усилить этот процесс; правда, однажды он ссылается на инакомыслие, поощряемое или охраняемое плюралистическими организациями. Но этому утверждению косвенно противоречит следующее заявление:

«Процесс демократизации даже еще не затронул двух огромных твердынь нисходящей иерархически построенной власти, имеющихся в любом сложном обществе, — крупного бизнеса и государственной администрации. А до тех пор, пока эти две твердыни продолжают противостоять давлению снизу, о завершении демократической трансформации общества не может быть и речи. Мы не можем даже утверждать, что подобная трансформация возможна»[146].

Таким образом, создается впечатление, что некоторые наиболее важные центры власти сильно сопротивляются собственной демократизации. И это действительно так: ведь если измерять демократизацию степенью приложимости единого набора процедурных стандартов к различным сферам общества, то результаты неизбежно будут неоднозначными, и, скорее всего, недемократические пространства или центры власти окажутся «столь крупными и многочисленными, а их влияние столь значительным»[147], что весь проект будет поставлен под сомнение.

Не желая заменять этот несколько пессимистический вывод Боббио относительно демократизации более оптимистичным сценарием, мы считаем, что несколько критических замечаний могут помочь прояснить причины того, почему его собственная ориентированная на гражданское общество программа зашла в тупик. Во-первых, Боббио непоследователен в своей трактовке предложенной Грамши концепции гражданского общества, обособленного от экономики[148]. В результате он не в состоянии четко различить сферы, внутренняя логика которых облегчает радикальную демократизацию, и сферы, воспроизводство которых совместимо лишь с вспомогательными формами демократического участия. В данной ситуации выработанное им чисто процедурное определение демократии оказывается бесполезным: следствием ее являются заниженные требования к элитам в одних сферах (например, применительно к политическим партиям) и завышенные требования к элитам в других сферах (например, применительно к капиталистическому менеджменту).

Во-вторых, Боббио не ставит вопроса о внутренних взаимоотношениях различных демократизированных сфер. В результате его прогноз, согласно которому очередность демократизации различных сфер общества более или менее противоположна их общему социальному весу, слишком преуменьшает значение демократизации. Между тем важно показать, как и при каких условиях новые демократизированные сферы способны оказывать влияние на менее демократические сферы общества. В этом контексте его общий пессимизм относительно внедрения в существующие версии политической демократии новых структур вряд ли способен послужить хорошим помощником.

И наконец, Боббио не различает плюрализм как контекст, внутри которого возможна и необходима демократизация определенных институтов, и плюральность коллективных акторов, призванных выполнять работу по демократизации. Его замечания, касающиеся социальных движений и гражданского неповиновения, свидетельствуют о том, что он не слишком доверяет «внеинституциональным» субъектам действия как проводникам демократизации[149]. Поэтому возникает подозрение, что подобные процессы он вверяет элитам, засевшим в соответствующих плюралистических институтах, включая составляющие политическую систему партии. Подобная позиция способна внушить пессимизм: как правило, работу по демократизации нельзя доверять тем, кому на руку существование менее демократических или даже недемократических общественных структур.

Мы не согласны с Перри Андерсоном, который отказывается считать Грамши левым социалистом. По нашему мнению, едва ли есть смысл критиковать Боббио на том основании, что его стратегия не может привести к радикальному разрыву с институтами парламентской демократии, ибо он особо и с полным правом отрицает идею разрыва. К тому же переход к социализму не является для него такой целью, по отношению к которой демократическая политика может быть превращена в средство достижения этой цели; вообще, кажется, что само понятие социализма преобразуется у него в понятие радикализации демократии[150]. И со всем этим мы согласны.

Наша критика Боббио касается незавершенности его программы демократизации, что отчасти связано с неразвитостью и неопределенностью его концепции гражданского общества. Но даже эта критика не должна заслонять того фундаментального обстоятельства, что в целом мы согласны с двумя наиболее существенными аспектами концепции Боббио: объектом демократизации у него вместо государства становится

гражданское общество; он также подчеркивает важность разработки нефундаменталистской программы, в которой основой для общей модели, применимой в различных сферах общества, служит формальная представительная демократия. Эти достижения, основанные на специфической интерпретации Грамши, связывают работы Боббио с наиболее значительными стратегиями освобождения 70-х — 80-х гг. И все же сомнительно, что его концепция придаст соответствующим инициативам верную направленность и снабдит их адекватным самосознанием. И дело здесь не только в неясностях, присутствующих в его понятии гражданского общества, в излишне щедрых уступках элитарной теории демократии, не только в одностороннем понимании плюрализма и принижении роли социальных движений в угоду политическим партиям. Все эти несовершенства могут быть устранены в рамках его же теории. Если же углубиться в суть вопроса (и здесь заключена трудность, характерная для всех видов дискурса внутри социальных движений), то окажется, что нет никакой гарантии того, что унаследованная (лишь с немногими изменениями) от Гегеля и других теоретиков XIX в. концепция гражданского общества способна послужить основой программы демократизации и вместе с тем избежать той идеологизации, к которой приходит теория Парсонса. Боббио никогда не допускает возможности того, что вся концептуальная стратегия может оказаться тесно увязанной с устаревшими ныне условиями XIX в., имевшими место до «слияния» государства и общества; он не допускает, что даже в том виде, в каком эту стратегию применяли изначально, она предполагает не только антиэтатизм, но и деполитизацию; он не допускает также, что она может представлять собой лишь набор институциональных масок, за которыми скрываются глубинные, более изощренные авторитарные стратегии; и наконец, он не считает, что лежащая в основе данной стратегии модель социальной дифференциации является ложной и упрощенной, т.е. неадекватной реальностям сложных обществ.

По нашему мнению, та разновидность теории, которую намерен разработать Боббио, невозможна без детального рассмотрения представленной критики. Далее, мы полагаем, что ряд парадигм критики гражданского общества, связанных с именами Карла Шмидта, Ханны Арендт, Рейнхарта Козеллека, Юргена Хабермаса, Мишеля Фуко и Никласа Лумана, послужат ценным вкладом в нашу попытку построения теории. Именно к этим критикам мы и намерены теперь обратиться.

Примечания

1. Реконструкцию и критику воззрений Маркса на гражданское общество см. в Jean L. Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marx's Critical Theory* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1983).
2. Talcott Parsons, *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971), 1.
3. Mbid., 115.
4. Ibid., 84. Выдающаяся работа Парсонса *Full Citizenship for the Negro American?,* перепечатанная в *Politics and Social Structure* (New York: Free Press, 1969), представляет собой важное исключение в том, что касается данного тезиса о завершении демократической революции. Но Парсонс, вообще не доверяя социальным движениям, так и не попытался обобщить эту модель. Конечно, он не мог знать и большинства из тех сфер, в которых получит свое продолжение демократическая революция, — например, сферы борьбы за права женщин.
5. См.: Lothar Gall, *Liberalismus und buirgerliche Gesellschaft. Zu Character und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland в:* L. Gall, ed., *Liberalismus,* 2. Aufl. (Konigstein: Verlag Anton Hain, 1980).

6. См. соответствующие критические соображения двух представителей школы Поланьи: Terence К. Hopkins, *Sociology and the Substantive View of the Economy,* Harry W. Pearson, *Parsons and Smelser on the Economy* в К. Polanyi et al., eds., *Trade and Market in the Early Empires* (New York: Free Press, 1957).
7. См.: G. Poggi, *The Development of the Modern State* (Stanford: Stanford University Press, 1978), 13ff; автор доказывает обратное, оставляя без внимания то обстоятельство, что Парсонс связывает дифференциацию с интеграцией; такой подход приводит не к устранению дифференциации, а к комплексности.
8. Parsons, *The System,* 99. На непоследовательность анализа Парсонса указывал Юрген Хабермас в *Theorie des kommunikativen Handelns,* Bd. 2 (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), 423-424 и прим. 131.
9. Parsons, *The System,* 101.
10. Ibid., 87.
11. Парсонс (как нам кажется, ошибочно) рассматривает и социальные права в контексте демократической революции, центральный конфликт которой — это конфликт между государством и социетальным сообществом. Присущее социальным правам представление о равенстве влечет за собой защитную реакцию на оси экономика — социетальное сообщество.
12. Parsons, *The System,* 84. Ср. обсуждаемый ниже, в гл. 4, тезис Хабермаса о публичной сфере.
13. См. его работу *On the Concept of Political Power* в *Politics and Social Structure.*
14. Parsons, *The System,* 106-107.
15. Ibid., 97.
16. Ibid., 99-100, 117-118.
17. Neil Smelser, *Theory of Collective Behavior* (New York: Free Press, 1963).
18. Анализ Смелсером даже этого типа движения едва ли можно назвать однозначным или сочувственным. Концепцию Парсонса, весьма отличную от данной, см. в *Full Citizenship for the Negro American?*
19. Если говорить о современном государстве, то эту тенденцию отмечают даже такие теоретики, как Никлас Луман. См.: Niklas Luhmann, *Grundrechte als Institution* {Berlin: Duncker & Humblot, 1965). Здесь фундаментальным правам придается функция стабилизатора дифференциации общества. По мере развития аргументации Луман начал приписывать эту функцию также и другой подсистеме: системе права, в которой отдельные права играют ту же роль, что и все прочие средства. Однако этот подход не в состоянии дать ответа на вопрос о том, как защитить правовую систему от угрожающих данной подсистеме тенденций дедифференциации. Кажется, зародившуюся в рамках теории систем идею дифференциации общества невозможно обосновать, оставаясь в рамках теории систем. См. гл. 7.
20. Parsons, *The System,* 12, и *The Political Aspect of Social Structure and Process* в *Politics and Social Structure,* 345.
21. Parsons, *The System,* 24; критику этой концепции Луманом см. в гл. 7.
22. Parsons, On the Concept of Political Power, 355.
23. Parsons, The System, 9—10. Он не понимает того, что для общности общностей консенсус может касаться лишь процедур, совместимых с различными системами ценностей, но не предписывающих тех или иных образов жизни, как это делают субстанциальные ценности.
24. Ibid., 13.
25. Ibid., 62-64.
26. Ibid., 18-19.
27. Ibid., 8—10. «Ядро общества... есть ориентирующийся на образец нормативный порядок, посредством которого происходит коллективная организация жизни населения... Внедрение

нормативной системы представляется внутренне связанным с контролем... посредством санкций, осуществляемых народом и над народом, реально населяющим данную территорию» (Parsons, Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives [Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966]).

28. См.: On the Concept of Influence, 418, где вводится различие между неизбежно партикуляристскими основами ассоциаций и нормативными основаниями, имеющими тенденцию к универсальности.
29. Parsons, The System, 93.
30. Full Citizenship for the Negro American ?, 253. Полный анализ комплекса гражданства неоднократно встречается в работе: T. H. Marshall, Class, Citizenship and Social Development (New York: Doiibleday, 1964). См. также: The System, 20—22, 82-83.
31. Parsons, The System, 21. См. также: Luhmann, Grundrechte, passim.
32. Ср. Full Citizenship for the Negro American?, 260, и The System, 21.
33. Вполне гегельянское понимание этого термина см. в Full Citizenship for the Negro American?, 260. Мы согласны с пониманием прав как институционализации обособления гражданского общества, а также его влияния на государство (через политическое общество), но мы считаем, что определенные виды социальных прав (такие, как коллективный договор) играют ту же роль в отношении экономики.
34. Parsons, The System, S3.
35. Parsons, Polity and Society: Some General Considerations в Politics and Social Structure, 507.
36. Parsons, The System, 110.
37. Конечно же, демократическое участие в экономической жизни постоянно отвергается; см.: Parsons, The System, 103 и Polity and Society, 500—502.
38. Parsons, The System, 24—26. Более раннее, отличное от данного определение солидарности, не дающее четкого разграничения между ней и властью, см.: Talcott Parsons, Economy and Society (New York: Free Press, 1956), 49.
39. Parsons, The Political Aspect of Social Structure and Process, 334, 340.
40. Ibid., 336.
41. Parsons, Voting and the Equilibrium of the American Political System в Politics and Social Structure, 214, 217-218.
42. Ibid., 220.
43. Parsons. Polity and Society, 503.
44. Parsons, On the Concept of Influence, 416, 418.
45. Parsons, The System, 14, 27; см. также три очерка о власти, влиянии и ценностной ориентации в Politics and Social Structure.
46. См.: Parsons, Economy and Society, 49, — работу, наиболее четко отражающую его взгляд на этот вопрос.
47. Parsons, The System, 14.
48. Parsons, On She Concept of Influence, 410; On the Concept of Value-Commitment, 363.
49. Подтверждается ли это указанием на «внутренние средства убеждения», на информацию, способную подсказать, в чем состоит интерес других? (См. On the Concept of Influence, 416) Эта мысль, впоследствии отвергнутая (422—423), снова приближает влияние к модели денег и власти, действующих в контексте объективируемых интересов и соответствующих санкций. Подтверждается ли это возможностью обоснования с точки зрения норм, рассматриваемых в качестве обязывающих как для «я», так и для «другого» (р. 417)? Или же критерием является репутация и престиж влиятельных людей, коренящийся в солидарности типа Gemeinschaft?
50. Parsons, The Political Aspect of Social Structure and Process, 335—336.
51. Parsons, Full Citizenship for the Negro American?, 260; Voting and the Equilibrium of the American Political System, 208—209; The Political Aspect of Social Structure and

Process, 339.

52. Проблема получает иллюзорное разрешение, когда Парсонс, полагаясь на архитектонику собственной системы, связывает экономику с подсистемой «латентности», представленной семьями, а не с социетальным сообществом, представителем которого является общественность. (Почему же семья не является частью социетального сообщества, если в других местах она рассматривается как парадигматическая форма ассоциации?) Конечно, полностью индивидуалистический доступ в экономику представляет собой тенденцию идеального рынка с неограниченной свободой предпринимательства, но существование профсоюзов, кооперативов и профессиональных ассоциаций, о которых он в других местах не забывает, противоречит этой тенденции.
53. Parsons, The Political Aspect of Social Structure and Process, 340.
54. Parsons, Politics and Social Structure, 500ff., 512.
55. Parsons, The System, 109-111.
56. Ibid., 114.
57. Ibid., 93.
58. Ibid.,97, 106-107.
59. См.: Parsons, Full Citizenship for the Negro American?, 285—288. По крайней мере, в этом контексте Парсонс видит, что в современных обществах движения могут свидетельствовать не только о фундаментализме, но и о такой актуализации универсалистского нормативного потенциала (в данном случае, речь идет о предпосылках демократической революции), которая создала бы возможность формирования частных идентичностей.
60. В этом контексте Г. Алмонд и С. Верба идут дальше Парсонса, но недостаточно далеко. См.: G. Almond, S.Verba, The Civic Culture (Boston: Little Brown, 1965). На формирование целого поколения послевоенных плюралистов наложил свой отпечаток опыт фашистских и коммунистических массовых движений.
61. См.: Parsons, The Distribution of Power in American Society в Politics and Social Structure.
62. Parsons, The System, 102.
63. См.: Parsons, The Distribution of Power.
64. Ibid., 198 и The Mass Media and the Structure of American Society в Politics and Social Structure, 251.
65. Parsons, The Mass Media, 248—250,
66. Ibid., 244.
67. Parsons, The System, 117.
68. Talcott Parsons, Law as an Intellectual Stepchild, Sociological Inquiry 47, No. 3—4 (1977), 11—57. См. также его рецензию: R. M. Unger, Law in Modern Society (New York: Free Press, 1976) в Law and Society Review 12, No. 1 (Fall 1978), 145-149.
69. С позиций собственного системе творчества он определяет четыре «абсолютизма», угрожающие нашему пониманию (а может быть, и самому существованию) современного права: экономический абсолютизм Маркса и Фридмана; политический абсолютизм Вебера; моральный абсолютизм Веллаха; правовой абсолютизм Унгера. Как с точки зрения его собственной систематики, так и с точки зрения коммунитаристских положений Унгера, в последнем случае лучше было бы говорить об абсолютизации такого аспекта, как социальная интеграция, которая, в свою очередь, способна привести к устранению дифференциации, традиционализации социетального сообщества и исчезновению права в современном понимании этого термина. См.: Law as an Intellectual Stepchild, 13—15, 16, 26, 31, 33, 44. Тезис о политическом и экономическом абсолютизме предвосхищает концепцию Хабермаса о колонизации жизненного мира, а тезис о моральном и правовом абсолютизме предвосхищает нашу критику демократического фундаментализма (см. гл. 8).
70. Ведь он протестует против самой возможности этого, когда, например, утверждает, что Унгер

преувеличивает проблемы, с которыми сталкивается правовая автономия в постлиберальных обществах (ibid., 40ff.).

71. Он сетует на то, что Унгер использует дихотомию государства и общества, не поясняя, что подобная позиция не оставляет ему точки опоры для критики как экономической, так и политической редукции права, принуждая его подчеркивать традиционные компоненты общества в контексте современности (ibid., 37).
72. Ibid., 42.
73. Прекрасное сравнение взглядов всех троих см. в: Norberto Bobbio, Gramsci and the Concept of Civil Society e J.Keane, ed., Civil Society and the State. New European Perspectives (London: Verso, 1988). Вполне вероятно, что Грамши позаимствовал это понятие из «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта» Маркса, как сделал Перри Андерсон в «The Antinomies of Antonio Gramsci», New Left Review, No. 100 (November 1976 — January 1977), 5—78. Однако некоторый оттенок идиосинкразии, с каким излагается эта позиция в работе Маркса, и использование Грамши преобразованной версии учения Гегеля о корпорациях, свидетельствуют против этой интерпретации. Но то, что «Восемнадцатое брюмера» оказало на концепцию Грамши огромное влияние, неоспоримо.
74. Пожалуй, следует отметить, что к числу этих причин явно не относилась незаинтересованность в преобразовании существующих экономических отношений или скептицизм относительно их успеха. См.: A. Arato, Civil Society, History and Socialism: Reply to John Keane, Praxis International, No. 1—2 (April—July 1989), 133-152.
75. Antonio Gramsci, Prison Notebooks (New York: International Publishers, 1971), 235-238.
76. Ibid., 160.
77. Под влиянием Сореля (через Кроче) Грамши пришел к убеждению, что-то «новое», которому надлежало родиться, было если не мифом, то неким единым мировоззрением, способным придать смысл и направление коллективному действию. Для Грамши источником этой новой культуры была теория марксизма, но на практике ее следовало осуществить через организацию в сфере гражданского общества ряда контринститутов, ассоциаций, культурных форм и т.д. Другими словами, гегемония рабочего класса и социалистическое гражданское общество должны были зародиться в гражданском обществе, дабы противостоять отмирающим либеральным и религиозным моделям прошлого и превратить массы в обладающий классовым сознанием субъект коллективного действия. Рассмотрение различий в воззрениях Грамши и Кроче относительно гражданского общества см.: Walter L. Adamson, Gramsci and the Politics of Civil Society, Praxis International 7, No. 3-4 (Winter 1987-1988), 322.
78. Наиболее надежным путеводителем по терминологическим дебрям Грамши является работа Андерсона The Antinomies of Antonio Gramschi. Альтернативный подход, менее убедительный, но также возможный, см. у Кристины Бюси-Глюксман (Christine Buci-Glucksmann) в Gramsci and the State (London: Lawrence and Wishart, 1980); она доказывает, что у Грамши было две концепции государства: «государство в строгом смысле» и «интегральное государство»; второе включает в себя гражданское и политическое общество, первое исключает гражданское общество. Несмотря на то, что данное предположение соответствует гегелевскому различению «политического государства» и «государства», оно не способно разрешить все терминологические и теоретические проблемы. В терминологическом плане мы все равно не сможем понять те случаи, когда Грамши говорит о тождестве гражданского общества и государства. С теоретической точки зрения, трудно чертить границы «государства в интегральном смысле». Интересно, что в последующем Бюси-Глкжсман, кажется, склоняется к историческому решению, согласно которому дифференциация гражданского общества и государства соответствует либеральному капитализму (или описанию его у Грамши), а понятие интегрального государства отражает государственно-интервенционистский капитализм. См.: Buci-Glucksmann, Hegemony and Consent: a Political Strategy в A. Showstack Sassoon, ed., Approaches to Gramsci (London:

Writers and Readers Cooperative Society, 1982). Данным доводам, как и всем непротиворечивым доводам в пользу слияния, противостоит возражение Андерсона, согласно которому здесь имеет место стирание различий между либерально-демократической и авторитарно-капиталистической системами.

79. Однако дело не только в терминологии. Если понимать гражданское общество как противоположность государству, то в функциональной схеме Грамши и гегемония, и господство окажутся функциями системы воспроизводства, укорененной в экономическом базисе. Если же представить и гражданское, и политическое общества как подсистемы государства, то и гегемония, и господство окажутся функциями государства. Именно последняя возможность просматривает ся в интерпретации Альтюссера: Ideology and the Ideological Slate Apparatuses в Lenin and Philosophy (New York: Monthly Review Press, 1971).
80. Уолтер Адамсон отрицает интерпретацию Боббио, утверждая, что Грамши не приписывал надстройке первостепенной роли, но сохранил традиционное марксистское положение о первичности экономического фактора, изменив вместе с тем его роль в теории революции. Конечно, на этом он настаивает для того, чтобы отвести от себя обвинение в идеализме. Однако, если ключом к выявлению революционных возможностей стал «в сущности культурно-политический анализ гегемонии и контргегемонии в рамках надстроек гражданского общества» (Gramsci and the Politics of Civil Society, 323), то трудно понять, в чем состоит первичность экономики. Более убедительно выглядит вывод о нерелевантном характере модели «базис/надстройка», а также оппозиции материалистическое/идеалистическое» (ibid., 320-339).
81. Можно было бы возразить, что если мы принимаем мысль о том, что в целом Грамши проводит различие между гражданским обществом и государством, это не означает, что возможно на тех же основаниях провести различие между согласием и принуждением, гегемонией и господством. Некоторые интерпретаторы утверждают, что вообще Грамши в процесс установления гегемонии вовлекает государство. См. Carl Boggs, The Two Revolutions: Antonio Gramsci and the Dilemmas of Western Marxism (Boston: South End Press, 1984), 191—!92. Андерсон уточняет эту позицию, утверждая, что Грамши понимал (или должен был понимать), что если (легитимное) принуждение отсутствует в гражданском обществе, то и государство, и особенно парламент включают в себя и принуждение, и согласие (The Antinomies of Antonio Gramsci, 31—32, 41). По нашему мнению, лучше всего сформулировать эту мысль можно с помощью гегелевского представления об институтах опосредования между гражданским обществом и государством. Кажется, и Боггс, и Андерсон сознают негибкость и терминологическую неразвитость теории дифференциации Грамши.
82. В данной главе нас интересуют не детали Марксовой концепции и не ход его мысли, а наиболее открытый и наименее догматизированный вариант понимания гражданского общества с точки зрения марксизма. В этой связи следует помнить, что Грамши интересовала в основном пролетарская революция и построение социалистического общества. Соответственно проведенный им анализ совпадает с основной парадигмой Марксовой теории классов и имеет своей целью дать ответ на стратегические вопросы, вытекающие из революционного проекта, а именно вопросы о путях выработки классового сознания рабочих, установления социалистической контргегемонии и, наконец, власти рабочего класса. Конечно, ортодоксальный марксизм Грамши не позволил этому интереснейшему из всех ревизионистов сделать надлежащие выводы из своей двойной «декларации независимости» гражданского общества от экономики и государства. Ибо хотя Грамши и открыл современные формы ассоциаций внутри гражданского общества и автономность его координирующих механизмов (согласие), что позволило ему установить различие между тем, что сейчас называется социальной и системной интеграцией, он вместе с тем настаивал на рассмотрении первой в качестве инструмента второй. Динамику и логику социальной интеграции он интерпретирует в соответствии с теорией классовой борьбы и ее

цели — революции рабочего класса; такой подход не позволил ему увидеть различия между коммуникативной и стратегической координацией взаимодействия. Конечно, Грамши понимал, что рыночная экономика и государство интегрируются через механизмы, организованные деньгами и властью, и что гражданское общество в отличие от них координируется с помощью коммуникативных средств порождения согласия. Но коммуникативную интеграцию он понимал прежде всего в стратегическом смысле. Такая ориентация позволила ему увидеть оборотную сторону «массовых коммуникаций» и определить те пути, которыми господствующие или стремящиеся к господству классы желают манипулировать общественным мнением, формируя его в наиболее выгодном для себя направлении. Но, как мы увидим ниже, это завело его в тупик функционалистского анализа коммуникативного взаимодействия и гражданского общества, создав большие трудности для его общетеоретического анализа.

83. Другим ключевым различием между Грамши и Гегелем, связанным с антиэтатизмом первого, является то, что Грамши лишает государство того этического субстанциального свойства, которое приписывает ему Гегель. Согласно Грамши, государство осуществляет интеграцию прежде всего на основе власти и господства; используемые им инструменты — это главным образом орудия принуждения. Основной сферой этической жизни становится гражданское общество, являющееся источником политической легитимности или, говоря языком самого Грамши, местом порождения и сохранения гегемонии, столь необходимой для воспроизводства власти государства (а также власти господствующего класса). См.: Adamson, Gramsci and the Politics of Civil Society, 322.
84. Gramsci, Prison Notebooks, 259; в этой работе мотивируется, вопреки Гегелю, разделение гражданского общества и экономики. Относительное неразличение того и другого у Гегеля воспринималось Грамши как пережиток Средневековья, так как современным ассоциациям нет необходимости строиться исключительно по экономическому признаку.
85. Ibid., 268; ср.: Alexis de Tocqueville, The Old Regime and the French Revolution (New York: Doubleday, 1955).
86. Ibid., 54.
87. Ibid., 245; см.: Bobbio, Gramsci and the Concept of Civil Society, 95.
88. Это один из тех контекстов, в которых господство и гегемония как характерные для политического и гражданского обществ формы контроля представлены в качестве инструментов единой государственной власти. Ясно, что здесь функционализм совпадает с остатками исторического материализма, представленного в перевернутом виде.
89. Gramsci, Prison Notebooks, 54, 265.
90. Центральная антиномия в творчестве Грамши представляется Адамсону в виде антиномии между представлениями о гражданском обществе как, с одной стороны, об обществе открытой демократической конкуренции и свободной коммуникации и, с другой стороны, как о таком пространстве, внутри которого одна единообразная и единая культура может быть заменена другой (Gramsci and the Politics of Civil Society, 331—332.) Мы же не убеждены, что в творчестве Грамши присутствует коммуникационная модель, но предложенную Адамсоном постановку вопроса мы воспринимаем как в основном здравую. Однако единую антиномию мы разделяем на две части: на аналитическом уровне это антиномия между моделью функнионалистской и моделью, основанной на теории конфликта; на нормативном уровне это антиномия между унитарной и плюралистической утопиями.
91. Gramsci, Prison Notebooks, 265.
92. См.: Bobbio, Gramsci and the Concept of Civil Society, 92. Карл Боггс также надеется выискать у Грамши основы для такой политики, но он вынужден признать, что его творчество полно неясностей и внутренних противоречий. См. последние две главы его работы The Two Revolutions.

93. Первое подчеркивает Андерсон, второе — Адамсон в упомянутых статьях. Позицию Адамсона поддерживает Дж. Фемиа: J. Femia, Gramsci's Political Thought (New York: Oxford University Press, 1981). Мы же считаем, что у Грамши имеются обе позиции и что он никогда не замечал их несовместимости.
94. См.: Anderson, The Antinomies of Antonio Gramsci, 69; Femia, Gramsd's Political Thought, особенно гл. 6. За пределами Италии мало кто утверждал, что Грамши подменил революционную стратегию захвата власти стратегией создания альтернативной структуры гегемонии и тем самым — нового гражданского общества. Однако те, кого интересует радикально-демократический аспект его теории, редко осознают присущие ему противоречия, и не только с ленинизмом (что всем заметно), но и с учением о революционном захвате власти в условиях либеральной демократии.
95. Кроме того, хотя Грамши знал о том, что «буржуазное гражданское общество», обеспечиваемое набором прав, таких, как свобода слова, собраний и ассоциаций, было условием возможности появления пролетарских форм организации и культурного самовыражения, для него это означало только перенаправление деятельности с государства на общество, а в институциональном и правовом устройстве существующих вариантов гражданского общества он не находил ничего достойного сохранения.
96. Это верно лишь при условии, если удастся избежать другого функционализма, превращающего гражданское общество в инструмент воспроизводства экономического базиса. Нам представляется, что Грамши, в отличие от некоторых своих последователей, никогда не впадал в подобную разновидность марксистского функционализма.
97. Gramsci, Prison Notebooks, 242.
98. Ibid., 247.
99. Ibid., 268.
100. Ibid., 253. Об этом см.: Anne Showstack Sassoon, Gramsd's Politics (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 224-225.
101. Ведь Маркс считал, что существование гражданского общества и государства как обособленных сущностей является причиной политического отчуждения или тождественно ему. Он никогда не строил планов реконструирования, демократизации или сохранения той или иной разновидности гражданского общества. См.: Cohen, Class and Civil Society.
102. Gramsci, Prison Notebooks, 263.
103. Эта критика продолжена Корнелиусом Касториадисом в ряде важных работ. См., например: C. Castoriadis, The Imaginary Institution of Society (Cambridge: MIT Press, 1987).
104. Gramsci, Prison Notebooks, 263.
105. Ibid.,268.
106. Грамши сознательно не идет на уступки либерализму по данному вопросу. См.: Prison Notebooks, 263.
107. Данный постулат в конечном счете связан с тем, что Грамши в сущности был ортодоксальным марксистом, ибо, хотя его трехчастная модель является таким же отклонением от марксизма, что и отрицание им исторического материализма, он никогда не отказывался от классовой теории. Так, он отстаивает плюралистическое понимание коллективного действия и широкую систему классовых альянсов (а также сложную модель функционирования ассоциаций внутри гражданского общества) как стратегию, которой надлежит следовать на пути к установлению социалистической гегемонии; но как только возникнет такая гегемония, ассоциации, институты и нормы нового гражданского общества станут, в его представлении, такими же монолитными и односторонними, как и их буржуазные предшественники.
108. Без квалифицированного управления, освобождающего общество от временных ограничений, общество не может быть одновременно и современным, и демократическим. Таким образом, идея упразднения государства несовместима с демократией по

функциональным соображениям.

109. Разновидность данной интерпретации имеется у Адамсона (Gramsci and the Politics of Civil Society, 331). Адамсон утверждает, что основная антиномия теории Грамши — это антиномия между: 1) представлением о гражданском обществе как о находящемся вне государства публичном пространстве, в котором возможна демократизация организаций и свобода коммуникаций между множеством социальных партий, и 2) тотализирующсй унитарной культурной моделью или мировоззрением (марскизм как Sittlichkeii). Предполагается, что последняя даст явно антиплюралистическое разрешение кризиса культуры и поставит на место отчужденного и бессмысленного буржуазного гражданского общества «связное, единое, распространенное в масштабе общества представление о жизни и человеке» — философию, ставшую «культурой». В этом смысле, как справедливо отмечает Адамсон, политика гражданского общества придет к концу. Но, как кажется, у Адамсона не так много оснований утверждать, что центральной категорией в осуществленной Грамши реконструкции гражданского общества является публичная сфера, он ошибается, прочитывая его концепцию гегемонии, организации согласия через призму концепции коммуникативного взаимодействия, выдвинутой Хабермасом (р. 331—333). Для Грамши коммуникация, культура и интеллектуальная жизнь всегда связаны с некой стратегической целью; ведь именно нормы публичной сферы и понятие коммуникации и дискуссии, ориентированное на рациональное суждение, однозначно отрицаются Грамши. Его концепция гегемонии задумана как альтернатива этой «буржуазной» идеологии нейтралитета.
110. Althusser, Ideology and the Ideological State Apparatuses, 1421Т. и примеч. 7.
111. ш Он даже не пытается доказать недоказуемое — то, что все они представляют собой «аппараты» (т.е. бюрократические, административные механизмы).
112. Althusser, Ideology and the Ideological State Apparatuses, 146.
113. Ibid., 148ff. Конечно, можно отказаться от утверждения, что функцией гражданского общества является воспроизводство власти государства (что звучит правдоподобно, по крайней мере, применительно к политическим, правовым и образовательным институтам), и доказывать, что гражданское общество относится к структуре государства (что правдоподобно только по отношению к воспитательным институтам), утверждая тем самым, что его функция состоит в том, чтобы вместе с репрессивными институтами помогать воспроизводству всей системы в целом. Альтюссер никогда не принимает этой эмпирически сомнительной концептуальной стратегии.
114. Ibid 149
115. Бюси-Глюксман (Gramsci and the State, 66) отмечает наличие антиномии между базирующейся на теории конфликта и функционал и стекой позициями Альтюссера, который лишь изредка уходит от функционалисте кой перспективы, и не замечает его присутствия у Грамши, весь подход которого характеризуется этой двойственностью.
116. Anderson, «The Antinomies of Antonio Gramsci», 35ff.
117. Ibid., 35—36. Андерсон не замечает того, что, возможно, является главным мотивом осуществления Альтюссером данного шага. Во всех государственно-социалистических обществах, особенно в Советском Союзе и Китае, социальные институты были гораздо более последовательно огосударствлены, чем при фашизме, и это положение дел стало объектом довольно нерешительной критики Грамши. Если мы объявим социальные институты частью западного государственного аппарата, мы лишимся выгодной позиции, позволяющей критиковать существующие социалистические системы, и тогда правильной окажется политика Французской коммунистической партии, а отнюдь не еврокоммунистических партий. Ссылка Андерсона в этой связи на китайскую культурную революцию совершенно непонятна.
118. Ibid., 31—34. К сожалению, после проведения первоначального различия между ключением

гражданского общества в состав государства и отождествлением того и другого (очень редко встречающегося у Грамши) Андерсон решает слить воедино два этих варианта. Резкость его критики Альтюссера объясняется отчасти и этой неточностью.

119. ibid., 22. Что еще хуже, в данном контексте Андерсон ссылается на Советский Союз, видя в нем (деформированное?) государство рабочих.
120. Ibid.,44-46.
121. Ibid., 27-29.
122. Ibid.,28.
123. Альтюссер также одно время был близок к тому, чтобы отвести парламентам подобную роль, но затем он назвал собственного кандидата на роль идеологического лидера в условиях развитого капитализма, а именно образовательные институты. См.: ideology and the Ideological State Apparatuses, 152—155.
124. В период с января по апрель 1969 г. (!) Альтюссер мог указать только на сопротивление немногих изолированных, героических учителей, которые, находясь в ужасных условиях, сумели построить преподавание вопреки устремлениям преобладающей идеологии (ibid., 157).
125. Anderson, The Antinomies of Antonio Gramsci, 28.
126. Ibid.,71.
127. Bobbio, Gramsci and the Concept of Civil Society, 88—90.
128. Ibid.,92-93.
129. Ibid., 94-95.
130. См. прежде всего: Which Socialism? (1976) (Oxford: Polity Press, 1987) и The Future of Democracy (1984) (Oxford: Polity Press, 1987). Правда, и здесь мы не находим критики взглядов Грамши на «регулируемое общество». Эта критика исходит от британского издателя Боббио Ричарда Беллами, написавшего предисловие к работе Which Socialism?
131. Bobbio, Which Socialism?, 43. См. также с. 66, на которой дана подробная критика принципов правления большинства, и т.д. Как ни странно, в этом позднем произведении Боббио выпускает из данного определения понятие контроля снизу.
132. Ibid., 99.
133. Bobbio, The Future of Democracy, 24—45. Данное на с. 19—20 этой работы определение, имеющее, очевидно, еще более позднее происхождение, является еще менее процедурным по своему характеру; кроме того оно порывает с присутствующей в ранних работах Боббио классической моделью, так как ставит во главу угла совокупность интересов и компромисс. Однако не очевидно, почему эта позднейшая модель должна вообще обладать какими-либо связями с формально демократическими институтами, поэтому она никак не может быть использована для определения данных институтов.
134. Ср. с. 25—26 его работы The Future of Democracy со с. 114—116.
135. Ibid., 27—36. К сожалению, этот перечень довольно разнороден. Плюрализм — это не столько невыполненное обещание индивидуализма, сколько альтернативная теория и обещание демократии, восходящие к Монтескье и особенно к Токвилю. Ни классическая, ни либеральная традиция не содержит обещаний расширения демократии за рамки политики. Данная тема всплывает лишь в работах критиков этих демократических моделей, в частности у утопистов, марксистов и анархистов.
136. Ibid., 40.
137. Ibid., 41-42.
138. Боббио утверждает, что в существующих «социалистических» обществах положение еще хуже (Which Socialism?, 75)
139. Ibid., 101.
140. Bobbio, The Future of Democracy, 52—54.

141. Ibid., 50-51.
142. Даже после придания формально публичного характера договорам между заинтересованными группами реальные решения могут приниматься тайно путем закулисных переговоров. И вторая палата не будет в этом смысле отличаться от первой. Но в обоих случаях представители партий или групп по интересам будут вынуждены формулировать свои позиции таким образом, чтобы это давало им возможность публично отстаивать их. Мы считаем, что подобное требование вносит существенные изменения в сами позиции и заключаемые в результате договоры. Конечно, на это Боббио мог бы возразить, что если бы представителям партий пришлось бы обосновывать свои взгляды в глазах всего общества, то представителям групп по интересам пришлось бы делать то же самое только в масштабах собственных групп. Но политические партии также апеллируют к определенным слоям поддержки, а необходимость обосновывать решения в рамках собственной группы по интересам явилась бы существенным достижением по сравнению с тем положением, которое ныне имеет место во многих странах.
143. Bobbio, The Future of Democracy, 54—55.
144. Ibid., 56.
145. Ibid., 62.
146. Ibid., 57.
147. Ibid.
148. См. особенно ibid., 105, где он явно возвращается к Марксовой и либеральной двухпартийной модели.
149. Ibid., 69, 77.
150. Все, что осталось здесь от социализма в традиционном смысле, — это неуверенный призыв к экономической демократии и более решительное отстаивание идеи нового общественного договора, призванного решить проблему справедливости в соответствии с предложениями Роулза. См. The Future of Democracy, chap. 6.

II ЧАСТЬ
Главные теории гражданского общества

Глава 4
Нормативная критика: Ханна Арендт

К числу наиболее беспощадных и, несомненно, наиболее страстных критических исследований гражданского общества современной эпохи принадлежат работы Ханны Арендт, посвятившей данной проблематике целый ряд книг и статей. Роль своего основного оппонента Арендт отводит Гегелю, хотя имя его почти не упоминается на страницах ее работ[1]. Непосредственным объектом ее критики является представление об «обществе» как о промежуточной области между частным и публичным, между семейной и политической жизнью. При таком понимании «общество» представляет собой область опосредовании, в которой частные интересы, действия и институты обретают публичную роль, в то время как государственные институты берут на себя частные «хозяйственные» функции. Поэтому, согласно Арендт, институты, подобные гегелевским корпорациям и полиции, отнюдь не стабилизируют и не регулируют обособление публичного и частного, а, наоборот, размывают четкую грань между ними, ставя под угрозу целостность и автономность того и другого. В отличие от Гегеля Арендт не помышляет о синтезе современного общества и античного республиканизма, определенно отдавая предпочтение модели классического политического общества, politike koinonia, предполагающей жесткое отмежевание последнего от oikos, или частной сферы, и выступая против новейших социальных форм, в особенности, таких, как современное (бюрократическое) государство и современное (массовое) общество. Ее критика является, в сущности, нормативной критикой, построенной на свойственном Арендт представлении о классических ценностях общественной (политическое равноправие, публичный дискурс, гражданская честь) и частной (уникальность, своеобразие, индивидуальность) жизни. В отличие от критики, с которой выступил в 1843 г. молодой Маркс (с Марксом того периода у Арендт было много общего), критика Арендт не является имманентной. Действительное политическое возрождение и реинституционализация этих ценностей предполагает почти полный разрыв со всеми существующими институтами. История упадка с момента зарождения «общества» и до возникновения массового общества, представленная как неизбежность, не позволяет согласиться с общепризнанным утверждением, будто к числу достижений современности относится развитие и обогащение частной сферы как сферы личной жизни. Таким образом, подобно Вальтеру Беньямину, Арендт сознательно прибегает к своего рода искупительной критике, к попытке спасти ради возможного будущего некоторые ценностные аспекты прошлого от крушения традиций (в том числе традиций ранней современности)[2].

Необходимость столь подробного анализа взглядов Арендт обусловлена несколькими причинами. Во-первых, выводы, сделанные ею в результате глубокого

изучения оборотной стороны институционализации современного гражданского общества, обеспечат нас неким противовесом по отношению к концепции Парсонса. Во-вторых, внутренние противоречия осуществленного ею анализа позволят нам показать, что даже Арендт не удалось создать современную теорию свободы в обход концепции гражданского общества; даже она, при всем неприятии ею идеи гражданского общества, вынуждена признать необходимость его сохранения. В-третьих, сравнение ее работ с ранними сочинениями Рейнхарта Козеллека и Юргена Хабермаса поможет нам донести до читателя ту мысль, что построенный на нормативном принципе социальный проект Арендт — проект, в центре которого находится концепция публичной сферы, — применительно к современности может иметь смысл лишь при условии рассмотрения его в контексте той опосредующей сферы социального, которую сама Арендт желала бы проигнорировать.

У Арендт понятие социального соответствует традиционному гегелевскому burgerliche Gesellschaft фактически оно противопоставлено как античному политическому обществу, так и гражданскому обществу современных либералов. Если в концептуальной схеме античности придается особое значение публичной сфере, а либерализм ставит на первое место частную сферу, то такое творение современности, как «социальная сфера», являет собой смешение и взаимопроникновение как самих этих двух сфер, так и их основополагающих принципов[3]. Для того чтобы разобраться в этом смешении, мы должны начать с анализа его компонентов.

Несмотря на то, что при систематизации своей теории публичной сферы Арендт пользовалась теорией действия, основу теории публичной сферы составляет ее интерпретация модели античных республик. В ее понимании, полис представляет собой «организацию людей, возникающую из их совместного говорения и совместного действия»[4]. Действие же понимается как самораскрытие и даже как самообновление действующего субъекта через посредство речи, и как таковое оно возможно лишь в присутствии других лиц, видящих, слушающих и способных тем самым придать реальность субъективному выражению[5]. Поэтому всякое действие является взаимодействием, не только подтверждающим множественность уникального опыта и личностей, но и устанавливающим общность мира, одновременно «соединяющего и разделяющего» субъектов действия. Этот общий мир и есть публичная сфера.

Описывая античные города-государства (и предположительно сохранившиеся — правда, лишь в виде исключения — современные аналоги полисов) одновременно и как антропологически существенное условие человеческой жизни, и как своеобразное, исторически неповторимое образование, Арендт создает себе чрезвычайные теоретические трудности. Тем самым она воспроизводит предрассудки древних греков и делает попытку разрешить возникающие при этом затруднения при помощи собственной концепции власти.

Основу публичной сферы составляет действие или, вернее, взаимодействие[6], но обеспечить существование этого последнего способна, по-видимому, только власть[7]. В свою очередь, власть определяется Арендт как согласованные действия на основе данных и выполняемых обещаний, договоренностей и взаимных обязательств[8]. Но если в предлагаемой Арендт модели действия подчеркивается стремление актора к славе и даже к «бессмертию», что может быть достигнуто путем драматургической самопрезентации, построенной на риторическом умении «найти нужные слова в нужный момент»[9], то ее концепция власти предполагает соответствие действия определенным нормативным принципам, берущим свою силу в глубинной структуре той формы коммуникации, которая основана на взаимном признании и солидарности[10]. Таким образом, понятие действия можно считать общеантропологической составляющей «условия существования человека», вместе с тем полная актуализация понятия власти

и связанного с ним представления о полностью институционализированной публичной сфере предполагает, по всей видимости, республиканскую модель. И действительно, понятие власти куда теснее увязывается Арендт с политической речью, чем с действием в его первородном, «риторическом» смысле[11].

По мнению Арендт, существование публичной сферы предполагает наличие множества индивидов, неравных по своей природе, но уравненных политически. В ее представлении значение полиса как исономии (буквально: равенство перед законом) сводится к отсутствию правления в смысле отсутствия разделения граждан на управляющих и управляемых[12]. Таким образом, публичная сфера устанавливает такую модель взаимодействия, которая характеризуется непринудительным дискурсом между гражданами, изначально обладающими и свободно обменивающимися самыми разнообразными мнениями[13]. Оказывается, что данная модель носит весьма ограничительный характер. Разграничение таких понятий, как действие и работа, praxis и poiesis, заставляет Арендт в отдельных случаях исключать из разряда собственно публичной, политической деятельности законотворчество, принятие решений путем голосования и даже основание городов, ибо так, по ее мнению, поступали сами греки[14]. Однако, совершив в своей работе «О революции» путешествие из Греции в Рим, она стала рассматривать акт основания (т.е. деятельность по созданию конституций или осуществление le pouvoir constituant) как деятельность, которая как таковая является публичной, политической. Тем не менее в одном существенном отношении ей удается поставить данные две позиции в логически непротиворечивую связь — речь идет о сформулированном ею тезисе, согласно которому публичную жизнь следует в любом случае рассматривать исключительно как самоцель. Таким образом, создание истинно республиканской конституции, согласно более поздней позиции Арендт, не может иметь никакой иной цели, кроме институционализации самой публичной сферы[15]. Поэтому Арендт категорически отвергала как противоречащую самому принципу публичности возможность привнесения акторами собственных интересов, потребностей и пристрастий (отражающих их частную жизнь, их житейскую ситуацию) в процесс совместного принятия решений.

Отношение между публичным и частным описываются Арендт в терминах дифференциации, взаимодополнения и конфликта. Она начинает с того, что различает принципы, описываемые ею весьма многообразно: через оппозиции «действие — труд/работа», «действительность созданная — действительность природная», «уникальность — реальное отличие», «свобода — необходимость», «отсутствие правления — господство», «равенство — неравенство»[16]. По мнению Арендт, осуществлению принципов частного и публичного должна предшествовать радикальная институциональная дифференциация, и на то есть две причины. Во-первых, частное способно осуществлять свою комплементарную функцию по отношению к публичному только в условиях отмежевания одного от другого. Во-вторых, эти два принципа (если один из них окажется в сфере действия другого) обладают ярко выраженной тенденцией взаимоослабления — вплоть до взаимоуничтожения.

Если рассуждать абстрактно, то свобода в общественной жизни требует преодоления необходимости, а это является задачей частной сферы в ее экономическом аспекте, которому соответствует oikos[17]. Таким образом, сама организация домашнего хозяйства была рассчитана на то, чтобы предоставить главе этого хозяйства достаточно времени для реализации собственной публичной свободы. Но Арендт в данном случае занята выявлением тех условий, которые необходимы для превращения гражданина в независимого субъекта деятельности, способного выносить веские и независимые суждения. Подобную независимость гарантирует институциональная форма частного, воплощенная в хозяйственном владении (в противоположность движимым формам

собственности); эта форма устанавливает «внешние» границы, разделяющие граждан и их домашние владения; «внутреннее пространство» этих владений, укрывая их обитателей от света публичности, является питательной средой для той личной неповторимости, отсутствие которой делает жизнь «пустой»[18].

Несмотря на всю важность наличия в обществе обособленной частной сферы, общество относится к этой последней с недоверием и опаской. Основанием для такого отношения служит возможное разобщение граждан, характерное для модели личного благополучия, а также искушение привнести в полис деспотические формы правления, неравенство и дифференциацию, характерные для oikos[19]. Хотя в данном контексте Арендт характеризует влияние частного на публичное как «перманентную угрозу», в других местах она утверждает, что большую опасность для античного мира «являла тенденция публичной власти к экспансии и ущемлению частных интересов». Ограничивать эту «заложенную в республиканском правлении» тенденцию можно лишь путем институционализации частной собственности, а также через такую ее современную альтернативу (порожденную возобновлением экспериментов с республиканскими формами правления), как введение ограничительных законов, дающих публичные гарантии «прав» частной жизни, т.е. установлением соответствующих конституционных прав[20].

Постоянно подчеркивая незыблемость собственной позиции защиты этих прав, Арендт в то же время утверждает, что они в недостаточной степени обеспечивают разделение публичного и частного в современных условиях. Так, например, те публичные права, которыми обладают частные лица, не гарантируют защиты ни от специфически современных форм вторжения частного в публичное, ни от ответных нападок новых, искаженных форм «публичной» жизни на частную. Обе эти тенденции связываются Арендт с единым явлением — становлением социальности.

Даже признавая наличие у публичного и частного тенденций к взаимным посягательствам, Арендт вместе с тем последовательно доказывает, что античным республикам удалось сохранить обособление публичного и частного, принадлежащее к числу неотъемлемых условий их общественного устройства. Фактическое же взаимопроникновение и даже слияние того и другого есть продукт современности, продукт возникновения той самой социальной сферы, которая составляет основной объект критики Арендт, направленной на гражданское общество. Подобное взаимопроникновение, соответствующее подспудным тенденциям публичной и частной сфер, происходит в обоих направлениях. Государство (т.е. современное объединение принудительного характера, осуществленное по территориальному принципу) берет на себя функцию материального воспроизводства, или «хозяйственную часть», в то время как коллективная жизнь, оформленная в нацию, отвечает за структуру и формы поведения некой человеческой «сверхсемьи». Формула, предложенная Арендт для политической формы становящегося социального начала — нация-государство, — выражает собой это двухстороннее взаимопроникновение[21].

Результатом этого обоюдного взаимопроникновения публичного и частного является исчезновение сколь бы то ни было четких границ между этими «двумя сферами, [которые]... постоянно перетекают одна в другую»[22]. Новая тематизация порождает между тем совершенно новый тип гибридной структуры, которой предстоит играть роль динамического центра процесса, ведущего в конечном счете к исчезновению как публичного, так и частного.

Истоки социальной сферы рассматриваются в работах Арендт в самых различных терминах. Можно выделить как минимум три таких истока: начальная стадия современной политической или национальной экономики; деполитизированное придворное общество и зарождение «салонного» общества; и современная

демократическая революция. В каждом случае главная роль принадлежит порожденному абсолютизмом государств раннесовременной эпохи. В первом из предложенных ею обоснований происхождения социальной сферы (наиболее близком к марксистской традиции[23]) подчеркивается самооформление абсолютной монархии в «огромный деловой концерн», которому, согласно одной из линий ее рассуждения, не удалось найти для себя подходящей классовой опоры[24]. По этой версии, именно государство переместило вопросы хозяйственной деятельности в публичную сферу, вместе с тем искажая эту сферу привнесением в нее задач, несовместимых с ее основополагающими принципами[25]. Следует заметить, что в подобном контексте «социальное» становится синонимом «политической экономии». Гипотетически почти неограниченная экспансия социального связывается с современным феноменом безудержного экономического роста. А от этого утверждения всего лишь одни шаг до экономически односторонней неомарксистской позиции — и Арендт фактически делает этот шаг, говоря о безграничном экономическом росте как об экспансии частной сферы, осуществляемой за счет публичной сферы[26].

Вторая линия аргументации Арендт отчасти совпадает с рассуждениями Токвиля. Ее тезис состоит в том, что абсолютизм разрушил собственную классовую базу, деполитизировав Stdandestaat как сословное общество, для которого одновременно и образцом, и господствующим институтом являлось общество придворное[27]. Данное рассуждение подчеркивает, что конформизм, тайные манипуляции и интриги являлись следствием не «экономизации», а «деполитизации». Наиболее важным следствием описанного процесса стала утрата французской знатью всякого влияния. Иными словами, такое становление социальности вершилось ценой утраты политического общества.

Обе эти линии рассуждения могут быть вполне совместимы друг с другом, но у них есть один общий недостаток: и та и другая, очевидно, подразумевают, что до того как начался процесс абсолютистской деполитизации и/или экономизации, имело место разделение публичной и частной сфер, каждая из которых существовала в соответствии с собственной логикой. Но использование Арендт нормативной модели, заданной античными городами-государствами, вступает в явное противоречие с этой неявной посылкой. Верно или ошибочно, но Арендт постулирует утрату в эпоху Средневековья способности понимать политику так, как ее понимали греки, и отсутствие публичной сферы в секулярной жизни эпохи феодализма. То, что имевший место в Средние века корпоративный уклад расценивается ею как построение всей человеческой жизни по образцу хозяйственной деятельности, делает крайне маловероятной возможность интерпретации ею Standestaat, основанного на таком укладе, как модели публичной жизни — в том смысле, как она ее понимала[28].

Третья линия аргументации, раскрытая Арендт в работе «О революции», предлагает модель, позволяющую избежать указанной трудности, однако разработка этой модели ставит под сомнение историческую релевантность двух других тезисов. Арендт дает здесь ответ на вопрос о том, что предшествует деполитизации, приписав «республиканской» составляющей нововременных революций заслугу воссоздания классической модели публичной сферы. А это дает возможность утверждать, что именно неуспех институционализации данной составляющей и/или возникновение темы «социальности» привело впоследствии к уничтожению разделения публичного и частного и к упадку того и другого. Однако, если говорить о Французской революции, то утверждение о возникновении социальности является здесь совершенно новым словом. Согласно Арендт, радикальная фаза революции открыла доступ в политическую сферу бедноте, массам, побуждаемым к действию материальной нуждой. и тем самым сделала достоянием публичности то, что по самой своей природе принадлежит к

частной сфере хозяйствования и может быть решено не публично-политическим и, а исключительно административными средствами[29]. Таким образом, вопреки республиканскому духу революционеров, правление снова превращается в администрирование. Конечно, подобная практика превращения правления и администрирование была предвосхищена уже сторонниками абсолютной монархии, сыгравшими роль основателей современного государства. Используя свое прежнее утверждение в качестве контрапункта, Арендт заявляет о том, что если о старом режиме можно сказать, что его экономические и финансовые проблемы «вторгались» в публичную сферу, то «народ» неистово врывается в эту сферу[30]. И если «высшее общество» привнесло в политику свои нравы и моральные стандарты, сведя ее к интриге и предательству, то общество бедняков, движимых тем, что прежде их исключили из жизни общества, превратило публичную жизнь в ее полное отрицание — в жестокость и насилие[31].

Поэтому, несомненно, меркантилистская экономизация политики, абсолютистская деполитизация аристократии и революционная социализация общественной жизни представляются Арендт (хотя в этом видна ее непоследовательность) сменяющими друг друга и все более деструктивными формами, в которых проявляется подъем социальной сферы и за которыми, в свою очередь, следуют сменяющие друг друга формы массового общества и тоталитаризма, предполагающие полное искоренение как публичного, так и частного. Однако осуществленный ею анализ Войны за независимость в США показывает, что общая тенденция, предполагаемая в тезисе о становлении социального, отнюдь не требует прохождения вышеописанных стадий. История Америки не знает удачных попыток меркантилистской экономизации, а об абсолютистской деполитизации и вовсе говорить не приходится. В частности, Арендт утверждает, что социальный вопрос не играл в Америке роли нарушителя спокойствия в публично-политической сфере: здесь, в отличие от всех прочих революций, институционализация обособленной частной сферы прошла вполне успешно, будучи защищена конституционными правами[32]. Вместе с тем данная исключительность не помешала Соединенным Штатам произвести на свет собственную разновидность массового общества, ставшую для многих эталоном.

Для Арендт, как и для других аналитиков, представлялось нелегкой задачей уяснить ту реальность современного государства, которая стоит за институтами американского федерализма и плюрализма. Но кое-что в этой реальности понять ей все-таки удалось — об этом свидетельствует осуществленный ею анализ неудачной попытки американцев обеспечить надежное институциональное закрепление республиканских свобод. К причинам неудачи можно причислить неуспех в институционализации мелкомасштабных структур прямого политического участия, а также нарастающее отождествление свободы и целей правления с негативными свободами частной жизни, находящимися под защитой конституционных прав. Но все эти моменты принадлежат к качественно иному уровню, чем та аргументация, которая позволила ей прийти к выводу о возникновении социальной сферы, ведь они свидетельствуют всего лишь об укреплении частного за счет публичного.

Тем не менее Арендт утверждает, что уход от идеалов общественного счастья к ценностям частного благополучия, сведение свободы к одним лишь гражданским свободам, дополняемое появлением утилитарных критериев в политике и господством в общественной жизни единообразного и гомогенного общественного мнения, — все эти американские реалии соответствуют «с большой точностью вторжению общества в публичную сферу»[33]. Что касается причин этого вторжения, то здесь мы можем найти только две из них — к тому же не подходящие к тому уровню рассуждения, на котором развивается прочая аргументация Арендт. Прежде всего она говорит о «быстром и

неуклонном экономическом росте», равнозначном «постоянно возрастающей экспансии частной сферы» за счет публичной[34]. Подобное утверждение представляет собой упрощенный вариант классического марксистского положения, которое само по себе не объясняет причин появления такой новой структурообразующей темы, как сфера социального. Корни этого явления Арендт, в отличие от Токвиля[35], способна обнаружить только в Европе. Согласно выдвинутой ею совершенно неубедительной версии, именно бедняки-иммигранты из Европы, столкнувшись с основанным на экономической экспансии и технологических инновациях богатством Америки, принесли с собой социальный вопрос, первоначально возникший на европейской почве. Нас убеждают поверить в то, что именно по этой причине американская мечта «установления свободы» превратилась в мечту об исполнении всех материальных желаний[36]. Таким образом, предполагается, что иммиграция в Америку сыграла ту же роль, что и радикальная фаза Французской революции, т.е. она отдала недостаточно институционализированные республиканские структуры и практики всецело во власть общественного мнения, интересы которого сводились к удовлетворению нужд, принадлежащих частной сфере, — нужд потребительского характера.

Безотносительно к проблеме происхождения Арендт дает описание этой «гибридной» сферы социального, характеризуя ее как в высшей степени динамичную и оказывающую опустошительное воздействие как на публичную, так и на частную сферу. Даже на тех, кто, подобно нам, расценивает ее анализ как в значительной степени односторонний, производит впечатление осуществленный ею разбор оборотной стороны институционализации гражданского общества современной эпохи, сопоставимый лишь с тем, что сделал Маркс до нее и Фуко — после нее[37].

Ключевыми понятиями в ее анализе деформации публичной сферы являются «бюрократия», «государство всеобщего благосостояния», «общественное мнение» и «политическая коррупция». Отметим, что первые три понятия в той или иной степени соответствуют категориям, присутствующим в гегелевском анализе гражданского общества и государства в качестве посредников между частной и публичной сферами: речь идет о государственной службе, «полиции» и общественном мнении. В свою очередь, категория коррупции ведет к критике представительства интересов внутри партийной системы, имплицитно представляющего собой современный вариант четвертого гегелевского опосредования — корпорации.

Согласно Арендт, бюрократия являет собой «социальную» форму правления как таковую, поскольку социальный вопрос, т.е. совокупность вопросов, относящихся к коллективному благосостоянию, может решаться только административными методами[38]. Фактически Арендт не отрицает того, что и при современных формах правления существует потребность в государственной службе и администрировании. Она лишь утверждает, что бюрократия, или, в терминологии самой Арендт, «правление администрации», способна превращаться в самую тираничную из всех форм правления везде, где в жизни государства, например, в Sozialstaat, или государстве всеобщего благосостояния, вопросы благосостояния становятся главными или даже единственными[39]. Бюрократическая форма правления отличается наибольшим произволом потому, что предполагает управление посредством декретирования, причем сами обладатели дискреционной власти оказываются анонимными и невидимыми, скрываясь за фасадом иных, с виду более политических форм обсуждения и принятия решений. Если тирания — это «способ правления, не предполагающий давать кому-либо отчет о собственных действиях», то бюрократия — как «правление, осуществляемое Никем», — заходит настолько далеко, что прячет своих агентов от ответственности[40]. Именно такое положение дел существует, по мнению Арендт, в современных государствах всеобщего благосостояния, в которых идея демократии как

политического участия сменилась идеей достижения целей общественного благосостояния с использованием наиболее эффективных административных средств управления[41].

Вместе с тем имеет место не только исходящая сверху деформация процедур политического участия, но и их обесценивания изнутри. Социальная форма политики — это, по сути, политическая коррупция. Последняя принимает три формы, связанные со статусом, богатством и потребностями соответственно. Члены деполитизированных аристократических социальных групп старого режима продолжали выступать заодно в рамках придворного общества с целью повышения собственного статуса, но при этом они добивались этого не в собственно политическом смысле, опирающемся на открытое высказывание. Таким образом, публичность принятия решений и тактика убеждения были заменены «протекцией, силовым воздействием и уловками со стороны отдельных группировок», вследствие чего интриги и вероломство стали обычной чертой господствующих нравов и нравственных критериев[42]. Нормальный процесс формирования власти был подменен торговлей влиянием. Аналогичные перемены происходили и в салонном обществе. Ведь атака Руссо в XVIII в. на «общество», воспроизведенная Арендт, была атакой на лицемерие двора и его аналогов — аристократических салонов и ханжеской, неестественной власти женщин[43]. Но Арендт не ограничивает понятие коррупции политики этим очевидным примером. Для нее выход собственников из защищенной частной сферы в сферу публичную является неотъемлемой частью подлинной общественной жизни. Однако, когда собственность заменяется «богатством», а преследование политических целей — защитой богатств и поддержанием их безудержного роста, порожденные аристократическим обществом искаженные формы совместного действия становятся лучшим средством также и для «буржуазии», преследующей те из своих частных целей, сама природа которых не допускает их публичного осуществления. И наконец, сама реакция людей на искажение роли статуса и богатства, а также ожесточение обнищавших масс искажают политику и испытывают на себе развращающее влияние «политических интриганов». И вновь естественная ситуация политического конфликта и конкуренции подменяется совершенно иным принципом: на этот раз речь идет не о практике тайных сговоров клик и мафий, а о насилии, чинимом людьми, неспособными пользоваться языком политики[44].

В контексте деполитизирующего бюрократического правления, осуществляемого Никем, общим для всех этих образчиков политической коррупции, оказываются квазиполитические взаимодействия людей, выступающих в роли частных лиц в условиях отсутствия соответствующих институтов публичной сферы, которые позволили бы им выступить в роли граждан. И тем не менее Арендт в числе прочего утверждает, что именно на установление такого рода институтов и были нацелены революции XVIII в. Причина же того, что эта цель так и не была осуществлена, заключалась не только во вторжении в публичную сферу бюрократии и идеи личного благосостояния — с подобными проблемами сталкивались уже в античность, что было хорошо известно Арендт. Суть ее тезиса о специфике упадка республиканской политики в современную эпоху заключена в воздействии социального начала на саму структуру публичной сферы: речь идет о превращении общественного духа в общественное мнение.

Здесь снова ведущую роль Арендт приписывает «высшему обществу», абсолютистскому монаршему двору и его продолжению — аристократическим салонам[45]. Ведь именно эта линия в развитии культуры, в отличие от таких проблем, как бюрократизация и нищета, уникальна для современной эпохи и является поэтому ключевым моментом анализа. Именно здесь, в пространстве, не относящемся ни к

частной, ни к политической сфере, в пространстве, где преобладают сознание собственного статуса и следование пустым единообразным условностям, публичная жизнь, согласно Арендт, впервые усвоила формы взаимодействия, характерные для единообразного, конформистского, продажного общественного мнения. Логике конформизма и приспособленчества должен был следовать всякий желающий войти в «высшее общество» или в «общество»[46]. Придворное и салонное общество со свойственной ему низменной озабоченностью собственными интересами, общество, погрязшее в интригах, напыщенное, пекущееся о соблюдении статуса и стиля, безнравственное (в смысле полной незаинтересованности в respublica, делах общества) стало образцом для подражания в остальной части общества[47].

Каким же образом происходило столь драматичное распространение за пределы «общества» в узком смысле той самой логики, истоки которой могут быть найдены в абсолютистской эпохе, подавившей политически значимый дискурс и многообразие политических мнений в среде аристократии? В понимании Арендт революционная передача роли суверена от короля народу и сопутствующее этому зарождение политики интересов являются наилучшими символическими воплощениями соответствующих тенденций[48]. «Сострадание», испытываемое революционными радикалами Франции по отношению к нуждающимся массам, подтолкнуло их к тому, чтобы заменить согласие волей, многообразие единством, конфликт точек зрения единодушием, ибо любая уступка согласию, многообразию и конфликту, казалось, ставила под сомнение самые неотложные и отчаянные меры, призванные решить «социальный вопрос». Мифическая верховная власть народа — в смысле коллективной воли, единственным объектом которой был единый общий интерес, — стала, таким, образом, основой общественного мнения, — и независимая общественная жизнь, включая новые, децентрализованные и неизбежно плюралистичные институты, порождаемые самим народом, могла служить для этой власти только угрозой[49]. И если диктаторское воплощение этой якобы общей воли не являлось следствием действительно единого или единообразного общественного мнения, диктатура сама могла создавать такое мнение[50].

Хотя такое явление, как национализм, позволяет Арендт не ограничивать критику суверенитета диктаторско-популистскими режимами, линия ее рассуждений снова оказывается не вполне релевантной для Соединенных Штатов, в которых критики XIX в., такие, как Токвиль, констатировали наличие общественного мнения, отличающегося монолитностью и непревзойденной ассимилирующей способностью. Арендт даже частично воспроизводит аргументацию Токвиля, противопоставляющую демократию и республику. Демократическое общество предполагает некое социальное выравнивание, которое способно подготовить почву для новой разновидности плюрализма, плюрализма мнений, только в контексте создания подлинно республиканских институтов, основанных на свободе коммуникации вплоть до микрополитического уровня. Атак как на практике подобное начинание по большей части провалилось, в американской демократии выявились некоторые из тех деспотических черт, которых так опасались ее основатели, — порожденный многообразием мнений общественный дух был вытеснен единым и однородным общественным мнением. Арендт подчеркивает, что данная тенденция политически сдерживалась некоторыми республиканскими институтами, сохранившимися на национальном и государственном уровнях. И тем не менее становление политики интересов (в равной мере свойственное и Европе, и Америке) обладало тенденцией к завершению этого разрушительного процесса.

Интересы, если сравнивать их с (подлинным) мнением, политически релевантны лишь тогда, когда они принадлежат группе, причем большой. Представительство интересов в большей или меньшей степени связывает между собой представителей этих интересов и препятствует истинному обмену мнениями и формированию мнений. В

частности, современная партийная система, ставящая во главу угла представительство интересов, приходит к подмене парламентской дискуссии соперничеством коллективных мнений, выражаемых дисциплинированными партийными блоками. Таким образом, иерархическая и олигархическая структура партии становится моделью современной политики. Государство всеобщего благосостояния может быть демократическим в том смысле, что оно выражает интересы многих людей, но оно олигархическое в том смысле, что радикальным образом ограничивает участие на всех уровнях государственного управления, за исключением самых высоких[51]. Таким образом, гегелевская попытка установить опосредования между частной и публичной сферами при помощи промежуточных социально-политических структур ведет к сокращению области публичной свободы внутри государственной структуры.

По мнению Арендт, ситуация усугубляется из-за того, что упадок публичного не означает расцвета частного; социальное имеет тенденцию к разрушению также и частной сферы. В данном контексте Арендт разграничивает также частную собственность, составляющую внешнюю защитную оболочку частной сферы, и богатство. Последнее есть средство деформации публичной сферы, но защитить частную сферу оно не способно[52]. Из-за своей текучести и отсутствия стабильной локализации богатство, по ее мнению, не может обеспечить существования такой сферы, в которой индивид чувствовал бы себя защищенным от чужого взгляда и проникновения в его личную жизнь. Более убедителен довод Арендт, согласно которому поскольку целью богатства является его накопление и потребление, то поиски богатства подталкивают индивидов к одинаковым способам действия (описанным наукой о поведении) не только по отношению к экономическому производству и распределению, но и к повседневной жизни. При этом бездумной и однообразной становится не только трудовая деятельность, но и быт, в который тоже проникают гомогенизация и приобретательство, присутствие которых исключает возможность подлинной частной жизни. Наша неуемная жажда потребления в конечном счете делает объектом потребления и материальную сферу частной жизни[53]. Массовое общество, общество работников и потребителей, предполагает поглощение всего разнообразия форм семейной жизни единообразной и однородной социальной сферой — этакой одной большой семьей[54].

Частная сфера противостоит этому поглощению с помощью специфически современного изобретения — интимности. Наличие интимности в тесном кругу межличностных отношений предполагает чрезвычайное углубление частной сферы в смысле интенсификации и обогащения «субъективных эмоций и личных чувств»[55]. Эта форма личной жизни структурируется в терминах оппозиции не публичному, а социальному. Интимная сфера, несмотря на ее огромный вклад в культуру современности, не может полноценно заменить защиту частной сферы, осуществляемую собственностью. Интимная сфера не в состоянии защитить самое себя от свойственного современности «неестественного разрастания» социального, поскольку интенсификация субъективности не дает стабильного интерсубъективного или институционализированного «мира»[56].

Не входя в дальнейшие подробности тезиса Арендт относительно упадка публичного и частного, ведущего — по крайней мере, идеальнотипически — к становлению полномасштабного «массового общества» и тоталитаризма, отметим лишь структуру ее воззрений на современное общество как таковое. В этой теории комплекс социального, составленный из современной бюрократии и политической экономии, противостоит двум сферам, являющимся основой воспроизводства аутентичной человеческой жизни, — публичной и частной. Эти сферы реально присутствуют в современном обществе, несмотря на то что наличная ситуация ставит их существование под угрозу.

Следовательно, любая попытка восстановления условий человеческого существования будет прямо зависеть от новой или возобновленной институционализации как публичного, так и частного. Если понимать разработанную Арендт теорию современной революции широко, то она представляет собой исследование того, насколько возможна такая двойная реинституционализация. Исследуя данный вопрос, она не просто возрождает дух античного республиканства, но и оказывается вынужденной осуществлять по ходу данного исследования дополнительный анализ современных устоявшихся представлений о дифференцированном гражданском обществе.

В другом контексте Арендт связывает идею обособления государства и общества, уже объединенных «подъемом социального», со становлением «современной» формы республиканства. Она особо подчеркивает, что понимание теории общественного договора, характерное для начала Нового времени (в частности, локковское), предусматривает существование двух договоров и возникновение двух обособленных образований: «общества» и «легитимного правительства». Однако не следует заблуждаться: что касается Арендт, то она определенно защищает лишь принципы, лежащие в основе первого договора, — обоюдность, взаимность, равенство, заключение и выполнение соглашений. Кроме того, первый договор понимается ею как установление политических образований на местном, региональном и, наконец, на федеральном уровне, ведущее к умножению власти. Иными словами, она не понимает, что принцип горизонтальных соглашений порождает некую промежуточную сферу между сугубо частной и политически-публичной сферами, главным принципом которой будет принцип добровольных ассоциаций[57], Примечательно, насколько скептически относится она ко второму договору, основополагающий принцип которого рассматривается ею как подчинение, отказ от власти и порождение отношений типа «господство-подчинение», лишь гипотетически «легитимированных» простым согласием. Ведь Арендт, в отличие от упоминаемой ею традиции естественного права, похоже, склонна считать два названных договора взаимоисключающими[58]. Но действительно ли одно лишь наличие второго договора делает недействительным первый договор? И достаточно ли первого договора для создания государства? Фактически предлагаемая здесь Арендт модель дифференциации предусматривает обособление политического общества и государства, и если опираться на ее анализ в целом, не совсем ясно, укрепляет или подрывает современное политическое общество подобное обособление. Ведь стоящие перед современным республиканством дилеммы, которые она не могла не признать, не отдаляли, а, напротив, возвращали ее к модели дифференциации.

Осуществленное Арендт (в контексте революций нового времени - от Парижа до Будапешта) возрождение духа античных республик, идеала гражданского общества как politike koinonia пользуется заслуженной известностью. Противопоставляя прямое участие представительству, федерализм — унифицированной верховной власти, она предлагает нам модель пирамидально организованных «малых республик», «советов» или «демократических округов», способных стать институциональным воплощением общественной свободы и установить форму правления на всех уровнях, связанную с парадигмой коммуникативного порождения власти, — поистине «великую республику»[59]. Она сознает связь этой идеи с античной моделью politike koinonia; применительно к Североамериканским колониям она говорит о самоконституировании там «гражданских политических образований», являвшихся «политическими обществами», открытыми для федерализма, но враждебными деполитизации, свойственной централизованному государству с унифицированным суверенитетом[60]. Американские политические общества, в отличие от современных им европейских органов «старого режима» (различных законодательных собраний и парламентов), не были связаны с привилегиями, знатностью происхождения или занимаемой

должностью, их статус изначально ориентировался не на частное, а на публичное право[61]. Таким образом, каждая из мелких американских республик не столько походила на политические общества эпохи абсолютизма или даже на Stadndestaat, сколько являла собой возврат к античной модели гражданского общества, к подлинной respublica. Именно эта концепция остается нормативной в контексте политического проекта Арендт. И все же сам по себе эгалитарный универсализм, дифференцирующий эти две концепции политического общества, является порождением чего-то более нового, а именно основополагающих принципов гражданского общества, и это хорошо понимал Токвиль.

Утверждая, что предложенная ею модель политического общества применима ко всему современному периоду, начиная с эпохи революций, Арендт в то же время вынуждена признать, что попытки перманентной институционализации вновь и вновь терпят неудачу. Однако, в отличие от Токвиля, она, кажется, не сознает противоречивости того, что она называет аристократической моделью политического самоотбора элит в «демократическую эпоху»[62]. Но ей все-таки удается выделить следующие три области в качестве источников указанных неудач: (1) внутренние ограничения исторически обусловленных попыток создания правительств в форме советов; (2) трудность стабилизации институциализированной или конституированной власти в рамках модели, которая сама основывается на акте институциализирования или конституирования; (3) столкновение республиканства и либерализма, моделей публичного и частного благополучия.

В центре первой проблемной области лежит столкновение модели демократии советов с современной экономикой и современным государством. Арендт не перестает сетовать на то, что после Войны за независимость США все эксперименты с советами увязают либо в социальном вопросе (например, парижские общества), либо в обреченных на поражение попытках демократизировать мир труда (например, рабочие советы от Санкт-Петербурга до Будапешта). Отрицание любых разновидностей индустриальной демократии связано с догматической основой концепции Арендт, с механическим переносом на институциональную сферу постулированного ею различия между деятельностью и работой. Ее опасения относительно формирования утопических моделей рабочего контроля на основе представлений о монолитной демократии являются вполне обоснованными, хотя ставить вопрос индустриальной демократии по принципу «все или ничего», разумеется, неправильно. Кроме того, ее представления о том, что революционным советам следует заниматься исключительно вопросами установления и сохранения нового политического режима, совершенно нереалистично, даже если принять во внимание то ее утверждение, согласно которому в современных революциях первично не социальное, а политическое начало. В этой связи удивляет та неуступчивость, которую она проявляет в вопросе ограничений, налагаемых современным государством. Она признает, что современному обществу нужна современная администрация и справедливо критикует то обстоятельство, что в рамках экспериментов с советами не было учтено, «в сколь значительной степени должен брать на себя функции администрирования правительственный аппарат в современных обществах»[63]. Таким образом, она оказывается вынужденной возвратиться к той самой модели дифференциации, которую отвергла при рассмотрении двух видов общественного договора. Однако, к сожалению, она вновь обращается к самой жесткой версии этой модели, смешивая дифференциацию как таковую с дифференциацией задач различных институтов. В результате постулируемое ею сверхстрогое разделение функций между политической деятельностью советов и административной работой гражданских служб не оставляют никакой надежды на решение поставленной задачи.

Попытка разрешить вторую проблему также оказалась лишь отчасти успешной. Арендт вполне сознает всю сложность или даже внутреннюю противоречивость проекта, нацеленного на устойчивое институциональное воплощение революционного духа[64]. Она без колебаний отметает идею какой бы то ни было перманентной революции, в основе которой заложено непрерывное функционирование pouvoir constituant, неизбежно производящей на свет собственную противоположность — тиранию[65]. Но как в таком случае вообще возможно воплотить революционный дух? Целью революции должно быть, согласно Арендт, создание основ нового политического строя, новой конституции. В противовес всем либеральным или даже «конституционалистским» интерпретациям, она утверждает, что такая конституция должна устанавливать власть, а не ограничивать ее. Однако подобное противопоставление заводит в тупик, ибо установление неограниченной власти, неизбежно возвращающее нас к модели перманентной революции, не могло бы привести ни к какой институционализации стабильных политических основ. В самом деле, Аренду подчиняет этот момент институционализации господству права, а не исполнению власти[66]. Но что может быть источником права, способного обеспечить стабильность конституции, если наши позитивные законы сами основаны на конституции? Как избежать нам порочного круга, создаваемого самим конституционным законотворчеством? Каков источник легитимности конституционного собрания, и если оно легитимно, то что может служить основанием для его самороспуска? Арендт отрицает, что ответ на эти злободневные вопросы можно найти, так или иначе обратившись к теории XVIII столетия, утверждавшей существование абсолютного естественного права[67], В результате она сталкивается с огромными трудностями, пытаясь провести различие между источником права и источником власти, а ведь именно эта дилемма является, согласно ее выводам, причиной радикальной нестабильности конституций. Единственный предлагаемый ею ответ, скорее в духе римской, а не греческой античности, состоит в том, что конституция как акт основания способна заменить собой абсолютный источник права в случае, если она превращается в традицию нового типа, как это было, например, в Соединенных Штатах. В такого рода ситуации порочный круг конституционного законодательства возникнет лишь в момент основания. Впоследствии сама конституционная традиция, получив ту или иную авторитетную интерпретацию со стороны некоего не владеющего властью образования, сможет дать праву санкцию, способную стабилизировать систему исполнения власти. Но является ли установление конституционного авторитета делом традиции, совместимой с достижением общественной свободы как нашей высшей цели? Может ли свобода, движущей силой которой являются публичная коммуникация и публичный дискурс, ограничиться рамками, устанавливаемыми неким, якобы священным, установлением? С самого начала данную модель характеризует в высшей степени напряженные отношения между гражданской религией и общественной свободой, которые лишь усугубляются при замене концепции общественной свободы на концепцию свободы частной, а именно это и является реальной исторической тенденцией.

Третью причину сложности установления институтов общественной свободы Арендт усматривает в столкновении античных республиканских и современных либеральных принципов, в тех пагубных для общественной свободы тенденциях, которые таятся в преследовании цели частного благополучия. Арендт поняла, что в данном контексте она не в состоянии предложить самодостаточного республиканского ответа на вызов со стороны либеральной модели гражданского общества, основанной на разделении общества как источника ценностей и государства как некоего ненормативного образования. Причиной такого отказа служит прежде всего то, что Арендт считает

публичную и частную сферы, с учетом их обособления друг от друга, существенно взаимоопределяющими. Она с удовлетворением констатирует, что «действительным содержанием конституции [США] является отнюдь не обеспечение гражданских свобод, но установление принципиально новой системы власти»[68]. Но она также неоднократно дает понять, что без гарантии гражданских свобод, по крайней мере в современном мире, публичная политика невозможна. В конце концов она приходит к весьма сомнительному утверждению, что если установление гражданских свобод и представляет собой подлинно реальное (хотя, к сожалению, и очень редкое) завоевание революций, однако чрезмерное внимание к правам и личному благополучию, обеспечиваемым этими свободами, чревато недооценкой общественного счастья и свободы.

Арендт хорошо известно происхождение гражданских прав в современном смысле. С одной стороны, современное суверенное государство явило собой совершенно новый тип угрозы автономии личности; с другой стороны, более или менее современная по своему характеру эрозия традиционных, религиозных и корпоративных форм защиты оставляли индивида все более незащищенным. С точки зрения Арендт, парадокс «прав человека» заключался в том, что хотя в условиях современного государства личность нуждается в защите, обрести такую защиту возможно лишь в рамках самого этого государства. Вне политического образования невозможно обеспечить соблюдение самого фундаментального права, а именно права иметь права, основанного на способности публично утверждать и отстаивать собственные права. Поэтому современные права и следует понимать как гарантированные конституцией гражданские права[69]. Согласно этому раннему ходу рассуждения Арендт, гражданские права, похоже, являются функциями публичной сферы, и само появление их является реакцией на возникновение современного государства.

Но вскоре Арендт стало ясно, что права, даже если они существуют исключительно как гражданские права, следует при необходимости защищать даже от гражданского образования. Учитывая постоянную тенденцию публичной власти к поглощению частных интересов, учитывая также современную эрозию собственности как института, способного создавать некое частное пространство, служащее защитой для граждан, гражданские права оказываются необходимыми для стабилизации частной сферы. Именно в этом пункте Арендт делает наиболее заметную уступку фундаментальному либеральному утверждению, согласно которому в современном обществе не может быть свободы без отделения гражданского общества от государства, осуществляемого при помощи механизмов гражданских прав. Затем Арендт переходит от либерального тезиса к тезису, инспирированному Марксом. Если гражданские права и могут защитить частную сферу от проникновения в нее современного государства, то защитить ее от современной экономики они не в силах[70]. В этой связи Арендт исключает возможность того, что некий расширенный и преобразованный свод прав может быть реально отнесен в равной мере и к государству, и к экономике. Поэтому какие бы надежды ни возлагала она на ограничение воздействия экономических сил и экономического роста и на осуществление контроля над ними, реализация всех этих надежд зависит от наличия публичной сферы, повторно обособленной от социальной, не зависящей от «политической экономии». Но и здесь гражданские права должны сыграть свою роль лишь в той мере, в какой обособленная частная сфера остается необходимым условием появления личностей, способных принимать участие в самой публичной сфере. То, что в Войне за независимость США так или иначе удалось установить республиканские институты, связано с сохранением гражданских прав, а неудачи всех прочих великих революций в этой области связаны с систематическим нарушением этих прав[71].

Таким образом, в представлении Арендт разделение гражданской свободы, обеспечиваемой правами, и свободы, обеспечиваемой политической властью, помогает установлению и той и другой. И в то же время стирание различий между этими свободами ведет к уничтожению и той и другой. Конечно, подобное переформулирование собственной концепции публичного и частного в терминах демократии и прав не является для Арендт целью предпринятого ею рассмотрения проблемы гражданских свобод. Она утверждает также, что с момента возникновения этой проблемной сферы модель свободы, основанная на правах, непрестанно являет собой угрозу модели, основанной на власти.

В понимании Арендт американский Билль о правах имел целью только контроль над республиканской властью и ее ограничение, не пытаясь подменить преследуемые этой властью цели целями неполитического характера, как это было в случае с французской Декларацией прав человека и гражданина[72]. Но и здесь не могло не произойти некоего превращения, в результате которого общественная свобода заняла подчиненное положение по отношению к гражданским свободам, а гражданин — по отношению к частному лицу. Речь идет о двух различных моделях счастья, ведущих к двум различным пониманиям «конституционализма». Согласно общему диагнозу Арендт, этот переход от ценностей общественного счастья, свободы и гражданского духа к индивидуальному счастью и к соответствующей негативной модели свободы следует считать, в сущности, следствием возникновения общества. Но поскольку ей так и не удается представить адекватный анализ становления общества, особенно в американском контексте, то порой она поддается соблазну поменять местами причину и следствие. Иными словами, она вдруг начинает утверждать, что либеральная составляющая, делающая упор на индивидуальном счастье (на культивировании собственных частных интересов) и усматривающая в нем высшую цель жизни, изначально обладала тенденцией к подрыву — в философском самопонимании Войны за независимость, если не в самой ее практике — республиканской составляющей, связанной с представлением о том, что высшим благом является общественное счастье, основанное на политическом участии[73]. Таким образом, защищаемая Арендт модель не только полностью разделяет публичное и частное, но также утверждает мотивационную первичность первого. Когда индивидуальное счастье стало главным, понятие свободы получило новое звучание: под нею понимается уже не позитивная свобода действия, а негативная свобода от действий других. Имеет место и более решительное утверждение: «конституционализм» — цель конституции — из установления новой формы подлинно публичной власти превратился в защиту индивидов от воздействия власти. Политическая свобода стала пониматься не как функция наращивания власти, а как функция ограничения власти. Этот либеральный идеал конституционализма стал означать недоверие ко всем формам власти и растущее безразличие к тому, в какой форме осуществляется власть, если только соблюдено то условие, что гражданские свободы (сами по себе не являющиеся составляющими власти) находятся под защитой, будучи оплотом индивидуального счастья[74]. Между тем, эта версия конституционализма оказалась вполне совместимой с бюрократической формой правления, отражающей логику «становления социального». В конце концов политика, ориентированная на права, не смогла защитить даже саму частную сферу от разрушительного воздействия современного государства и общества.

Сама предлагаемая трактовка прав страдает от отсутствия должной дифференциации, отражая нежелание Арендт принимать всерьез идею опосредования между частным и публичным. Об этом свидетельствует неоднозначный статус прав на собрания и ассоциации, характерный для ее работ. С одной стороны, эти права отнесены в один разряд с негативными свободами, т.е. со свободой от неоправданных

ограничений. Даже в американском Билле о правах право на собрания было, по ее мнению, не более чем «правом собираться с целью составления петиций», индивиду подобное право способно дать не «свободу», а, скорее, «освобождение»: самое большое, что может дать возможность коллективно выступать с петициями, это определенное сдерживание правительства, но она не способна обеспечить участие в управлении[75]. С другой стороны, права на собрания, ассоциации и свободу слова она также относит к разряду наиболее важных, подлинно политических свобод — в отличие от аполитичных свобод, таких, как свобода предпринимательства[76]. Утверждая, что их новый статус стал результатом чрезмерной разработки, например, Билля о правах[77], Арендт не разъясняет, обеспечила ли эта предполагаемая разработка новый статус того, что в юридическом смысле остается конституционной свободой, и если обеспечила, то каким образом. В любом случае, несмотря на признание в ходе обсуждения права на собрания в качестве политической свободы, Арендт в итоге заявляет, что «вообще говоря, политическая свобода означает право "быть участником процесса управления", или она не значит ничего»[78]. Эта декларация устанавливает такие критерии, которым редко когда могут соответствовать реальные гарантии, предоставляемые правом на собрания, даже в наиболее развитом его варианте.

Данная проблема тесно связана с представлениями Арендт о правах, и отражает ее двойственное отношение к тому, что является первоосновой прав. В самом деле, у нее имеется две концепции относительно сути системы прав. Одна из них связывает «право иметь права» с доступом к публичной сфере, в рамках которой возможно утверждение и защита прав[79]. Другая концепция особо подчеркивает в качестве основной модели всех прочих прав право на выделение некой частной сферой, связанной с частной собственностью. Соответственно право собраний трактуется двояко — как один из способов политического участия и как один из элементов частной сферы, подлежащий защите от публичного. Согласно первой концепции, права на собрания и свободу слова являются наиболее фундаментальными из прав. Вторая же концепция скорее включает эти «права на коммуникацию» в модель прав собственности, лишая их привилегированного положения в ряду прочих прав. Впрочем, за этой неоднозначностью действительно скрывается некая специфическая двойственность, присущая правам на коммуникацию. Характерно, однако, что в концепциях Арендт отсутствует понимание того, что право собраний является одновременно гражданским и политическим, публичным и частным. Иными словами, Арендт не оставляет места для представления о праве на обладание юридическим статусом частного лица, позволяющем частному лицу приобрести публичный статус и даже играть важную роль в публичной сфере, являясь таким образом посредником между частной и публичной сферами.

Отсутствие в работах Арендт признания самой возможности опосредования между публичным и частным имеет тем более серьезные последствия, когда осуществление прав на собрания и ассоциации становится выраженно политическим, например в случае общественных движений. В самом деле, общественные движения смогли бы сыграть в концепции Арендт принципиальную роль в рассмотрении тех проблем, решение которых оказалось для нее непосильным. Поскольку движения имеют эмпирически наблюдаемые жизненные циклы, она могла бы представить их в виде воплощений революционного духа, не предполагающих вместе с тем никакой перманентной революции. Она смогла бы даже проинтерпретировать их в качестве таких примеров внеинституционального генерирования власти, которые в конечном счете не мешают институциализации, а предполагают ее и способствуют ей[80]. Арендт, конечно же, сознает то, какую роль играют движения в возникновении экспериментов с республиками советов; прежде всего, она анализирует рабочее движение, «вписавшее

одну из наиболее славных и, вероятно, одну из наиболее многообещающих глав в новейшую историю»[81]. Движение промышленного рабочего класса, действуя за пределами экономически ориентированных профсоюзов и социально ориентированных «политических» партий, неоднократно заново открывало подлинно политические проекты создания новых республиканских институтов. Согласно Арендт, подобное было возможно всякий раз, когда на публичной политической арене внезапно возникал класс трудящихся, до той поры не допускавшийся в общество («классовое общество»)[82]. Однако это совершенно надуманная аргументация: ведь об упоминаемых ею движениях 1848—1956 гг. невозможно утверждать, что они не обладали никакими социально-экономическими интересами и не выдвигали никаких социально-экономических требований, и тем более нельзя утверждать, что они не играли ведущей роли в экономическом воспроизводстве общества. Да и сама Арендт вынуждена косвенно признать это, когда утверждает, что основной причиной неудачи экспериментов с советами явилась постоянно присущая рассматриваемым движениям заинтересованность в контроле рабочих над промышленностью[83].

Связь, устанавливаемая Арендт, между социальными движениями и республиканскими экспериментами, по ее собственному признанию, характерна для уже прошедшей фазы новой истории. С появлением «массового общества» — общественной формы, способной вобрать в себя все классы, включая и рабочий класс, — стало очевидным, что ни одно движение не может претендовать на обладание статусом исключительно политическим, а не социальным или экономическим. Теперь рабочее движение становится лишь одной из многих имеющихся групп давления[84]. Поскольку формулирование и репрезентация интересов (партии) являются в лучшем случае, «политикой» гражданского общества, они являются суррогатами реального политического участия, подменяющими политическое общество и дискурсивное формирование мнений торгом и сделками. А так как группы интересов и партийная политика разрушают парламентское публичное пространство, они оказываются явлениями низшего порядка по сравнению с административным рассмотрением заявленных интересов[85].

Как согласуется все это с фактом сохранения в наше время общественного движения как формы? Возможно ли, что презренная область социального в конце концов станет ареной реполитизации, контекстом которой явятся движения, которые, в свою очередь, составят новую публичную сферу и тем самым сыграют роль промежуточного звена между частным и публичным? Арендт определенно придерживается той точки зрения, что сама форма движения не исчезнет вместе с исчезновением классического рабочего движения. Она допускает, что площадкой для этих движений является область социального, расположенная между оставшимися элементами частного и публичного. Однако, беря на вооружение радикализованную разновидность плюралистической критики массового общества, использующую тоталитарные движения в качестве парадигмы, Арендт хранит убежденность в том, что социальные движения ускоряют и завершают разрушение публичного и частного, вызванное становлением социальной сферы. Иначе говоря, социальные движения как таковые провоцируют и поддерживают характерный для массового общества процесс атомизации и деполитизации. В условиях современной партийной системы и порожденного ею глубокого недоверия Арендт обнаруживает питательную среду для появления внепарламентских и внепартийных движений. И чем очевидней оказываются неудачи партийной системы, тем благоприятнее условия для возникновения движений, тем больше у них шансов приобрести широкие слои поддержки. Но в отсутствие подлинно общественных институтов движения служат либо организации масс, либо превращению в массы тех, кого они организуют. Социальные движения являются движениями массовыми, а

массовые движения продолжают действовать в согласии с социальным принципом, вторгаясь во все прежде частные сферы жизни, включая семью, образование и культуру, и нивелируя их[86]. Таким образом, социальные движения являются предтечами тоталитаризма, без них не может возникнуть тоталитарного завершения становления общества.

Ввиду того что движения зарождаются в обществе и мобилизуют социальные потребности и мотивации, они не могут заново открывать формы общественной жизни. Необходимо отметить, что данный тезис совпадает с той концепцией социальных движений, которой принадлежала главенствующая роль в парадигмах, имевших хождение вскоре после Второй мировой войны; эти парадигмы усматривали в социальных движениях частные случаи коллективного поведения и массового общества[87]. Творчество Арендт отличает от этих парадигм сформулированная, ею радикально-демократическая политическая философия. Но, оказавшись частично под их влиянием (чему, видимо, способствовало наличие у нее собственного опыта тоталитарных движений), она лишила собственную политическую философию какого бы то ни было политического приложения[88]. Если движения наших дней не могут открыть заново или расширить публичную сферу в силу социальности собственного происхождения и существования и если коллективное действие, ориентированное на защиту прав, являет собой угрозу стремлениям к публичной свободе, то вообще можно усомниться в реальности продолжения в современную эпоху экспериментов по созданию политических институтов посредством рабочего движения. Если Арендт права в своей оценке социального движения как такового, то ее мечту о возрождении республиканства следует признать несостоявшейся окончательно и бесповоротно.

Примечания

1. См., в частности: The Origins of Totalitarianism [1951], 2nd cd. (N.Y.: Meridian Books, 1958; далее обозначена как OT); The Human Condition (Chicago: University of Chicago Press, 1958; далее — HC); On Revolution [1963] (N.Y.: Penguin Books, 1977; далее — OK) и статью The Crisis in Culture [1960] в Between Past and Future (N.Y.: Meridian Books, 1963; (далее — Crisis).
2. Jurgen Habermas, Walter Benjamin: Consciousness Raising or Redemptive Criticism в Philosophical-Political Profiles (Cambridge, MIT Press, 1983).
3. В данном контексте несущественно то, что Арендт дает две очень разные концепции социального, первая из которых основана на естественной и даже принадлежащей не только человеку предрасположенности к ассоциациям (HC, 23—24), а вторая, основная, интерпретация имеет дело со специфически современной конструкцией на основе уже существовавших институциональных элементов. Хотя эти две концепции в общем и целом вполне совместимы, иногда чрезмерное внимание к первой из них приводит к своеобразному пониманию современной социальной сферы как вторжения в политическую жизнь некоего естественного принципа.
4. HC, 198.
5. Ibid., 50ff., 176-179.
6. Ibid., 198.
7. Ibid., 200.
8. OR, 75.
9. HC, 26, примеч. 9.
10. В ее основных работах данные акценты расставляются по-разному; в HC основное внимание уделено риторико-драматургической модели, тогда как в OR подчеркиваются обязательства и обещания. В отличие от Хабермаса, Арендт так

и не поняла, что здесь речь идет о двух различных моделях действия. Обе они предполагают взаимное признание: в первом случае речь идет о признании уникальности друг друга; вторая же предполагает взаимное признание друг в друге равноправных членов солидарного политического общества. Обе модели предусматривают норму равенства, хотя и по-разному реализуемую. В первой предполагается равенство в плане одинакового внимания и уважения к уникальности каждого индивида; вторая устанавливает равенство с точки зрения равного членства и участия в политическом обществе. Арендт так должным образом и не осветила различие между этими моделями действия, отнеся и ту и другую к единой публичной сфере — древнегреческому полису.

11. Согласно Арендт, данные два момента в историческом плане все более дифференцируются, формируя по сути две модальности действия (HC, 26—27), Однако здесь снова можно возразить, что Арендт видит власть как конститутивное условие всех форм стабильного правления; см.: On Violence (N.Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1969), 41ff. Временами кажется, что в этой статье действительно предполагается ограничить власть только одной функцией правления - функцией порождения согласия или достижения легитимности через порождение согласия (см.: J. Habermas, Hannah Arendt: On the Concept of Power в Philosophical-Political Profiles). Но при всей неоднозначности ее концепций действия и власти, ее теория публичной сферы — это выражено историческая теория, сознательно опирающаяся на античные республики как на исходные модели, остающиеся, по крайней мере в этом отношении, непревзойденными.
12. Это, несомненно, вполне допустимая трактовка принадлежащего Аристотелю положения о различии между правителями и управляемыми.
13. Но поскольку публичная сфера способна влиять только на мнение, а не на знание, и поскольку идея неустранимости изначального плюрализма мнений исключает возможность предсуществующего нормативного консенсуса, то в пределах этой модели, едва ли выходящей за пределы искусства риторики, неясно, с помощью каких доводов можно убедить индивида. Эта проблема связана с другой проблемой, касающейся целей общественной жизни и публичного обсуждения проблем.
14. HC, 194-5.
15. По мнению Арендт, эта цель так и не была достигнута — даже в Америке. Конституционное правление в лучшем случае ограничивается преследованием целей, которые, по ее мнению, являются неполитическими или до политическими с точки зрения фундаментальных прав и принципа господства закона. Поэтому неясно, какой может быть цель уже институционализированной публичной сферы, помимо непрерывного генерирования власти, необходимой для поддержания ее существования. Еще менее ясным представляется вопрос о том, как смогут достичь этой цели индивиды, у которых нет оснований в чем-либо друг друга убеждать.
16. Арендт проявляет непоследовательность, описывая частное в терминах уникальности и различий, поскольку в ее модели мнение внутри частной сферы характеризуется однородностью и единством (HC, 39—40). Таким образом, согласно этой модели, только мужчина — глава семьи, будучи порождением частной сферы, является истинным воплощением принципа различия в отношении других глав семейств. Столь же непоследовательна она и в утверждении, что интимность является уникальным достижением семьи в ее современной форме (буржуазной, нуклеарной), при том что она ничего не говорит о неэгалитарных патриархальных отношениях внутри этой формы, которые препятствуют достижению подлинной интимности. Все дело в некритичном принятии Арсндт типично республиканского требования взаимно однозначной институционализа-ции принципов частного и

государственного, отождествляемых с домашней и политической сферами соответственно. Вес это, равно как и ее анализ возникновения общества в виде некоего прорыва нужд, потребностей и «семейных интересов» за пределы частной сферы, неоднократно становилось объектом критики теоретиков феминизма, усматривающих в этом обусловленный тендерными различиями, патриархальный набор дихотомий, в основе которых лежит устранение женщин и их «забот» (их природы, жизни, потребностей и интересов) из публичной сферы, которой надлежит оставаться исключительно областью проявления гражданских добродетелей. См. Jean Elshtain, Public Man, Private Woman (Princeton: Princeton University Press, 1981); Joan Landes, Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution (Ithaca: Cornell University Press, 1988), о патриархальных корнях республиканского образа мыслей. Дело не в том, что абстрактное различение между публичным и частным, независимостью и политической свободой, интимностью и публичностью само по себе вызывает возражения, а в том, что наиболее конкретные институциональные и нормативные интерпретации этих институтов, заимствованные Арендт у республиканцев, имеют в своей основе тендерные отношения и составляют ядро ее противоречивого анализа частного и социального, а также той удивительной наивности, которую демонстрирует Арсндт, исключая из публичной сферы интересы и нужды.

17. HC, 30-31.
18. Ibid., 61—65, 71. Даже в этом тексте Арендт отмечает «неприватные» аспекты приватности; однако вряд ли кто-либо может представить себе, что oikos способен стать питательной средой для личной неповторимости не только главы семьи, но и прочих членов.
19. OT, 301. Вызывает удивление то, что, в отличие от Хабермаса, Арендт никогда не ставит вопроса о том, не может ли частная сфера быть основана на каком-то ином принципе, например, на соответствии определенным эгалитарным нормам. Это тем удивительнее, что современная форма семьи обходится без участия «посторонних», т.е. прислуги, рабов и т.п., а это значит, что семья может в принципе (собственно, это и есть ее принцип, если не практика) быть организована и на эгалитарных основаниях. Не задастся она никогда и вопросом о конкретном содержании гражданской добродетели, столь превозносимой ею в качестве особой ценности публичной сферы. В республиканской мысли, однако, данная добродетель всегда интерпретируется в смысле представления о гражданине-воине, главные достоинства которого суть честь, доблесть и патриотизм, готовность сражаться и жертвовать частным во имя общих интересов, общего блага.
20. OR, 252.
21. HC, 28—29. На самом деле именно модель нация-государство была первым объектом ее критики в OT. В то время Арендт уже считала эту модель моделью упадка подлинной политики в том смысле, что она исключала возможности достижения равенства в условиях господства закона. В этой ранней работе она не критиковала гражданское общество как форму становления смешанной социальной сферы: увеличивающийся разрыв между государством и обществом она, подобно молодому Марксу, рассматривала в качестве оборотной стороны абсолютистского государства, организующего себя как огромный деловой концерн (OT, 17). При этом упразднение границ между публичной и частной сферами приписывается ею тоталитарным движениям с их ложными претензиями (OT, 336), а приближение к ситуации атомизации общества с превращением его в общество массовое (да еще в условиях тоталитаризма) относится на счет буржуазной инструметипизации политики, деполитизации — фактически перехода к приватности

— всех классов буржуазного общества (ОТ, 275). Единственный намек на более позднюю концепцию социального возникает, когда Арендт описывает роль социального конформизма для бывших до тех пор париями евреев, которые достигают равноправия как парвеню в условиях деполитизации (ОТ, 52—56, 64—65).

22. НС, 33
23. Это объяснение в рамках ОТ было фактически оформлено в концептуальных понятиях, принадлежащих именно к марксистской традиции, подчеркивающей, что следствием разъединения является деполитизация, а не слияние публичного и частного.
24. ОТ, 17.
25. НС, 28-29.
26. OR, 252.
27. Crisis, 199ff.
28. НС, 34—35. То, что политическую жизнь средневековых сословных княжеств можно было бы представить в терминах иначе понятой публичности, а именно публичности как «представительной общественности», — это совсем другая тема. См.: J. Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere (Cambridge: MIT Press, 1989), 5ff.
29. OR, 48, 90-91.
30. Ibid., 91.
31. Ibid., 105.
32. Ibid., 115,218.
33. Ibid., 221.
34. Ibid., 252.
35. Токвиль обнаружил формы и (как он полагал) корни американского массового общества еще до того, как начались те два процесса, на которые указывает Арендт, — массовое производство и массовая иммиграция.
36. OR, 139.
37. С указанными мыслителями Арендт объединяют также и некоторые проблематичные моменты анализа. Наиболее показательно то, что она использует категорию «нормализация» для описания модели социальной интеграции и социализации, предполагающей такую интернализацию норм, при которой индивид полностью лишается возможности действовать самостоятельно (НС, 40—41). Даже если эта концепция действительно соответствует допущениям прежде господствовавшей (но отнюдь не единственной из имевшихся) парадигмы в теории социализации, вытекающее из нее противопоставление политического действия и социальной интеграции выглядит крайне неудачным расширением критики социальности, развернутой Арендт. Возникает впечатление, будто публичные политические действия вовсе не ориентированы на какие-то правила и что ориентация на правила в принципе не может быть автономной или «постконвенциональной». Таким образом, противопоставление античного и современного обществ приводит к неприемлемому тезису об обратной модернизации, неоправданно игнорирующей роль, которую в античном мире играли традиция, обычай, условность и даже закон, что совпадает с выводами марксистской концепцией одновременного зарождения индивидуальной свободы и ее отчуждения в современном мире.
38. НС, 40.
39. ОТ, 43-45.
40. On Violence, 38-39.
41. OR, 269.
42. НС, 203; OR, 105.

43. Здесь Арендт некритично воспроизводит предпринятую Руссо критику общества, а косвенным образом также и женщин, см.: J. J. Rousseau, Emile [1762] {New York: Dutton, 1974), кн. 5, ос. 348ff, 352ft., а также Discourse on the Sciences and the Arts в R. D. Masters, ed., The First and Second Discourses (New York: St. Martin's Press, 1964).
44. OR, 105.
45. Crisis, 199; HC, 40—41. О совершенно ином подходе см.: Reinhart Koselieck, Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society [1959]. (Cambridge: MIT Press, 1988).
46. OT, 64-65.
47. Арендт стремится воспроизвести критику сторонниками республики салонного общества, которая в дальнейшем была использована, помимо всего прочего, для того, чтобы заставить женщин замолчать и лишить их власти.
48. OR, 76-68, 226-228.
49. Следует отметить, что данные два события, которые Арендт хочет, по-видимому, связать единой логикой, — революционный перенос понятия суверенитета от короля к народу и возникновение политики интересов (т.е. проникновение в политику беднейших слоев общества и их интересов), — на самом деле логически несовместимы. Действительно, в работе О революции она сама отделяет их друг от друга. В основном данная книга, включая и центральную главу, посвященную социальной проблематике, подчеркивает крах нарождающихся республиканских институтов (верховенство закона, национальное собрание и т.д.), явившихся творением революционеров, под натиском санкюлотов, или lepeuple, чью волю взялся «представлять» или, скорее, воплощать Робеспьер. Сам же народ фигурирует в ее описании по большей части как нищая толпа, требующая для себя хлеба. В том же самом контексте Арендт принимается пространно критиковать взгляды Руссо, разновидность республиканизма которого, основанная на идеях неделимости суверенитета, общности воли и ненависти к плюрализму (фракционности, федерализму, корпоративизму и т.п.), была унаследована якобинцами. Видимо, именно вследствие данной идеологической причины Французская революция отошла от задачи создания политических институтов и сосредоточилась вместо этого на решении социальных вопросов, не стесняясь в выборе средств, принеся в жертву саму революционную законность и развязав террор. Но тут, однако, Арендт очень близко подходит к точке зрения субъектов революционного действия (якобинцев), принимая их идеологию за чистую монету. Не следует забывать, что Руссо суверенным народом, воля и интересы которого не могут быть разделены или отчуждены, считал не отверженных, не бедняков и даже не наемных рабочих, а, скорее, некое идеализированное сообщество независимых фермеров. Таким образом, унитарная логика, справедливо раскритикованная Арендт (такая логика ведет от монаршего суверенитета к неделимому суверенитету народа, каковой суверенитет не может быть репрезентирован, но лишь воплощен в чем-то или в ком-то; он не может быть институционализирован в виде единого собрания, поскольку не найдется такого зала, чтобы вместить весь народ; он ведет к системе субституционализма, нестабильности, конкуренции между теми, кто желает воплотить народную волю, к манипуляциям, практике плебисцитов и террору), является не логикой обездоленных масс, а дилеммой, присущей любой модели радикальной демократии, которая отвергает представительство в принципе. Далее по тексту (240—241) Арендт уточняет свои исторические выкладки и заявляет, что во Франции, как и в Америке, в ходе революции подлинные республиканские институты создавались также и самим народом. Здесь, наконец, народ представлен

уже не как толпа, требующая хлеба, но как коллективные субъекты действия, создающие собственные политические институты. Она указывает также на то, что Робеспьер уничтожил это свободное пространство, самим народом и расчищенное, а именно: народные общества, секции Парижской коммуны, революционный муниципальный совет, клубы, во имя «великого сообщества всего французского народа». Подобная декларация представляет собой нечто иное, нежели чрезвычайные меры, требовавшиеся для преодоления страшной нищеты. Возможно, эти две логики совпали в историческом плане, но это не отменяет их различий; между тем порожденная Робеспьером практика их смешения оказалась идеологически выгодной. Блестящая критика обеих этих логик, осуществленная Арендт, не вызвала, однако, у нее самой желания поразмыслить над политической дилеммой, создаваемой прямой демократией (которую она называет «республиканством»), потому что она разделяет некоторые из ее основополагающих положений, в частности отрицание представительства интересов и парламентаризма. Таким образом, тщательно разработанная ею, плюралистическая федеральная модель на основе советов оказывается в плену некоторых сходных дилемм, которые она критикует и вместе с тем затушевывает, объявляя их частью социально-экономической проблематики.

50. До сих пор неясно, в какой связи находятся такие аспекты социального, как высшее общество и проблема нищеты. Между тем Арендт явно усматривала здесь некую, по меньшей мере символическую, связь. Она определенно не считает интриги придворного общества, за элитой которого она отрицает какую бы то ни было реальную политическую власть, исключительной принадлежностью абсолютных монархий XVIII в. — подобное происходило и при дворах многих восточных деспотий. Однако та решающая и очевидная роль, которую и в том и в другом случае играли женщины, действительно может рассматриваться как нечто уникальное и может быть тем недостающим звеном, которое на символическом уровне связывает эти два противоположных момента ее концепции социального (высшее общество и бедноту). В конце концов, именно женщины были хозяйками столь популярных накануне Французской революции великосветских салонов, а во время революции они же сделали достоянием общественности проблемы дома и быта. Ненависть республиканцев к развращенности, фальши, ханжеству, неестественности и распущенности аристократического общества превратила слишком заметных (precieuses) салонных дам в символ того образа жизни, против которого и был направлен предпринятый республиканцами морализаторский дискурс. А когда подошло время заставить замолчать общественность в интересах утверждения республиканских принципов (гражданская добродетель и ответственное публичное действие — для мужчин, хозяйственность и частная добродетель — для женщин) этот дискурс легко был превращен в кампанию осуждения распущенности и вызывающего поведения женщин-революционерок на улицах и в революционных комитетах. Женщины были первыми, кого исключили из радикальных клубов и секций, первыми, кого якобинская диктатура заставила замолчать; показательнее же всего нераспространение на них всеобщих прав человека и гражданина. Ирония состоит в том, что Арендт, ненавидящая такое «республиканское» решение социального вопроса, которое, конечно, очень быстро перешло от исключения женщин из публичной сферы к разрушению этой сферы и к полному уничтожению самого республиканского строя, пользуется как раз теми категориями республиканского дискурса, которые служили оправданию этого процесса. Остается лишь сожалеть, что ее критика якобинства не распространилась также и на этот дискурс. Но в категориальном контексте ее рассуждений подобная

критика вообще не могла иметь места. См.: Landes, Women and the Public Sphere.

51. OR, 268-269.
52. HC, 59-61, 64, 67 (примеч. 72), 70-72.
53. Ibid., 126, 133-134.
54. Ibid.,40.
55. Ibid., 38, 50.
56. Ibid., 47, 50, 70. Характерно, что созданная Арендт модель интимности не имеет вида модели интерсубъективных отношений, опирающейся на коммуникацию и солидарность, которой уделяют особое внимание все представители Франкфуртской школы от Макса Хоркхаймера до Юргена Хабермаса. Частная и публичная сферы, вопреки интимности, структурно не гомологичны. Скорее, в их основе лежат конкурирующие организационные модели. Публичную сферу составляют те, кто равен по положению, и строится она по эгалитарному принципу; частную же сферу образуют неравноправные члены, и она организована на патриархальных началах. В результате Арендт не в состоянии постулировать преемственность между сферой семьи и публичной сферой. Ее концепция интимности подкрепляет тезис о наличии между ними непреодолимого барьера, присутствие которого, по ее представлению, всегда желательно. Для Арендт интимность важна тем, что она создает современную индивидуальность и современную литературу. Однако ясно, что при патриархальной структуре интимной сферы полноценными индивидами могут стать только мужчины: только они, возрастая в частно-интимной сфере, развиваются как независимые личности и затем, покинув ее, добиваются признания как индивиды в публичной сфере. Таким образом, одна из основных причин того, почему интимность частной сферы не может выдержать натиска «социального», т.е. попыток нивелирования и государственного вмешательства, состоит в том, что сама частная сфера институционализирована весьма противоречивым образом. С одной стороны, современная семья основывается на нормах равенства, свободы, добровольного союза, субъективности, взаимного признания, а значит — интимности; с другой, она структурирована иерархически и основана на подчиненном положении женщин.
57. Понимание этого появляется в более поздней работе Арендт, посвященной теме гражданского неповиновения, но к этому пониманию она приходит скорее вопреки собственным категориям, нежели благодаря им (см. гл. 11). Иными словами, хотя Арендт и желает возрождения политического общества, собственная ее концепция современного общества мешает ей обратиться к другой основополагающей категории Токвиля и проанализировать отношения между гражданским и политическим обществом. Гражданское общество представлено у нее только в виде частной сферы, сохранившейся благодаря наличию индивидуальных прав, или же в виде массового общества. При этом такая составляющая современного гражданского общества, как ассоциации, либо игнорируется ею, либо интерпретируется в терминах группы интересов.
58. OR, 169-171.
59. Ibid., 255ff.
60. Ibid., 168.
61. Ibid., 179. Она не включает сюда ограничения, связанные с половой или расовой принадлежностью.
62. Ibid., 275-279.
63. Ibid., 273.
64. Ibid., 232.
65. Ibid., 144.

66. Ibid., 182.
67. Ibid., 189-190.
68. Ibid., 147.
69. OT, 290-297.
70. Ibid., 252ff.
71. Ibid.,92, 115, 134,218.
72. OR, 108-109.
73. Ibid., 126-127.
74. Ibid., 143.
75. Ibid., 32, 108.
76. Ibid., 217-218.
77. Ibid., 32; заслуживает внимания сама манера изложения этой мысли.
78. Ibid.,218.
79. OT, 295-297.
80. Именно такую позицию защищала сама Арендт в работе Crisis in the Republic (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969), ведя полемику о гражданском неповиновении, причем не столько на основе своих теоретических взглядов, сколько вопреки им.
81. HC, 215.
82. Ibid., 215—220. Это обыгрывание Марксовой формулировки — «находящийся в гражданском обществе, но не принадлежащий этому обществу», — взятой из его «Критики гегелевской Философии права: Введение» [1843] в Karl Marx and Friedrich Engels, Collected Works, vol. 2 (New York: International Publishers, 1975). Это звено позволяет филологически установить, что критика социального является у Арендт критикой гражданского общества, если подобное вообще нуждается в доказательстве.
83. OR, 273-275.
84. HC, 219.
85. Создается впечатление, что Арендт хочет заменить партийно-парламентарную систему федералистской моделью рабочих советов и эффективной, хотя и значительно редуцированной, государственной администрацией; при этом первые образуют подлинное политическое пространство, а вторые — пространство для рассмотрения заявленных интересов. Гражданское общество будет защищено индивидуальными правами, но в данной модели оно не сможет защитить себя от государства, поскольку у него не будет соответствующей политической формы, общественных представительных органов или спикера, не будет внутреннего публичного пространства, помимо советов, являющихся составной частью политического общества. Короче говоря, гражданское общество окажется беспомощным не только перед лицом государственной администрации, но и перед лицом самого политического общества.
86. OR, 270.
87. См. главу 10. В довоенные годы школа «коллективного поведения» Блумера не отождествляла автоматически социальные движения с массовыми и еще была способна замечать их «публичность».
88. О различиях между этими двумя концепциями политического и политики см.: Dick Howard, The Marxian Legacy, 2d ed. (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989). Ховард убедительно демонстрирует, что отношение к современной политике Клода Лефорта и в особенности Корнелиуса Касториадиса сильно отличается от взглядов Арендт. Это удивляет, потому что в их работах есть много важных параллелей с рассуждениями Арендт.

Глава 5
Историцистская критика: Карл Шмидт, Рейнхарт Козеллек и Юрген Хабермас

Происхождение либеральной публичной сферы: Карл Шмидт и Рейнхарт Козеллек

Ханне Арендт не удалось продемонстрировать совместимость своего нормативного идеала публичной сферы с современностью. Мы показали, что эта неудача непосредственно связана с бескомпромиссной критикой опосредующей социальной сферы, рассматриваемой ею в качестве конкретного современного воплощения институциональности. В этой связи огромное значение приобретает факт наличия альтернативной традиции интерпретации, ставящей на первое место проблематику публичной сферы. Подход, осуществленный Ю. Хабермасом и его последователями, состоите противопоставлении античной модели, идентифицируемой с государством социально укорененной форме публичной сферы[1]. Примечательно, что эта вторая традиция восходит к Карлу Шмидту, выступавшему за понимание «политического», базирующееся на модели войны, против, по его мнению, аполитичной концепции, основанной на публичном обсуждении; данной модели суждено было определить глубинную мотивацию творчества не только Арендт, но и Хабермаса[2].

Согласно Шмидту, одним из лучших способов понять современный либерализм является анализ его «политического» воплощения, т.е. парламентаризма. Принципом последнего является открытая публичная дискуссия или публичное рассмотрение всех «за» и «против»[3]. Шмидт имеет в виду не просто ведение переговоров и заключение сделок, а особую модель обсуждения, выступающую в виде «обмена мнениями с целью убедить оппонента в своей правоте или справедливости чего-то или позволить убедить себя в правоте и справедливости чего-либо... К сфере дискуссии относятся общие убеждения в качестве предпосылок, готовность оказаться переубежденным, независимость от партийных уз, свобода от эгоистических интересов... Поэтому сущность парламента состоит в публичном обдумывании аргументов и контраргументов, в публичных дебатах и публичных дискуссиях»[4].

Таким образом, единая политическая воля рождается в процессе подлинной открытой конфронтации различных мнений. Этот процесс должен быть публичным в двух отношениях: автономный публичный орган работает свободно, без внешнего давления на его членов; он полностью открыт для внешнего мира. В обоих отношениях современный парламентаризм определенно отличается от своих предшественников, сословных собраний, основанных на императивных мандатах и закрытом характере сессий. В условиях современного парламентаризма прямое давление со стороны избирателей, а также любая форма связанного обязанностью или мандатного представительства заменена общественным мнением, которое, как предполагается, способно «влиять» на парламентскую общественность исключительно путем

аргументации и убеждения, что не исключает, а, наоборот, предполагает независимость представителей.

Шмидт предвосхищает и относит к теме либерального парламентаризма тезис Арендт о первенстве мнений перед интересами, а также предложенную Хабермасом модель подлинной аргументации, отличающейся от политической речи, используемой в стратегических и риторических целях. Однако в отличие от них он рассматривает дискуссионную модель как глубоко аполитичную и связывает ее с тем фундаментальным либеральным убеждением, согласно которому неограниченная конкуренция, принимающая в интеллектуальной сфере форму дискуссии, есть средство достижения гармонии[5]. Согласно Шмидту, эта либеральная модель парламентской публичной сферы создана, с одной стороны, по образцу моральной и интеллектуальной дискуссии, а с другой — по образцу экономики. Она превращает «политически объединенный народ» либо в культурную общественность, либо в действующий по законам рынка промышленный концерн — это происходит в процессе деполитизации и демилитаризации политической сферы, превращающем государство в общество[6].

Шмидт вполне сознает, что ни государство, ни политика (как он ее понимает) не исчезают в рамках либерального общества. Данный принцип не может и не должен полностью соответствовать реальной практике. По его собственному, несколько туманному выражению, «существует некая разнородность целей... но нет разнородности принципов»[7]. Принцип открытой публичной дискуссии является фактически принципом легитимации, нормативным и даже метанормативным принципом. Его прямое назначение состоит в том, чтобы служить основой для определения полномочности прочих норм. Шмидт особо подчеркивает, что такие нормы, как независимость представителей, их право на свободу слова и иммунитет, а также открытость процедур обретают полномочность в условиях действия принципа публичной дискуссии как единственного легитимного способа формирования коллективной воли[8]. Даже характерные для XX в. заявления о том, что парламент — это «наилучший» способ отбора элит, оказывается правомерным только в рамках дискуссионной модели (или того, что от нее осталось в ситуации взаимодействия, все более уходящего в риторику), так как проверка дееспособности лидеров отождествляется с проверкой их способности вести дебаты и успешно убеждать других[9].

Шмидт хорошо понимает, что принцип публичности может действовать только в мире, отличающемся от мира его собственных допущений, предполагающих сведение всей политики к дискуссии. Хотя важнейшей целью либерализма, по крайней мере в теории, являлось превращение государства в общество (либо в экономическом, либо в культурном смысле), на самом же деле либерализм предполагает наличие государства, он не смог бы выжить без него или без параллельного существования государства и общества. К тому же существенным моментом является здесь понимание Шмидтом, в отличие от Арендт, того, что принцип дискуссионности соответствует скорее уровню общества, нежели государства. Вполне в духе гегелевской «Философии права» парламент рассматривается им как средство проникновения общества в государство, что приводит к появлению в лоне самой государственной сферы дуалистического общества-государства, «опосредующей» раскол между полюсами этой двойственности.

Реконструкция и модернизация Шмидтом гегелевской модели дает весьма огрубленное воспроизведение изначального замысла Гегеля - упоминаемого Шмидтом «собрания сословных представителей»[10]. В частности, он не делает различий между системой потребностей и другими уровнями гражданского общества, а также не признает никакого опосредования между обществом и государством, кроме парламента. Для него нее фундаментальные политические полярности эпохи

конституционной монархии (князь — народ, правительство — народные представители, управление — самоуправление), под которые он (непоследовательно) подводит классический либерализм, оказываются проявлениями одного фундаментального дуализма: «общество — государство»[11]. Подобный дуализм, в свою очередь, является функцией «полемического» отношения социальных сил (экономических, интеллектуальных и религиозных) к бюрократически объединенному военно-административному государству, унаследованному от эпохи абсолютизма[12]. Вместе с тем функцией этого государства является также и сохранение независимости и мощи, достаточных для того, чтобы противостоять всем другим социальным силам, и суметь, в случае необходимости, дать импульс к релятивизиции других форм социальной (экономической, конфессиональной и культурной) оппозиции и конфликта, равно как и к возникающему вследствие этого самоконституированию более или менее единого «общества». В то же время это государство должно быть вполне самодостаточным, что позволит ему проводить политику невмешательства и самонейтрализации (рассчитанную на выживание, а возможно, и на укрепление) перед лицом социальных сфер; такая политика позволит данным сферам (экономической и культурной) следовать собственной независимой логике.

Поддержание стабильности и равновесия возникшей двойственности обеспечивается благодаря посреднической роли парламента. «Народное представительство, парламент, законотворческий орган мыслится как арена (Schauplatz), на которой происходит непосредственная встреча общества и государства»[13]. На этой арене государство и общество как бы «интегрируются» друг в друга. Полученный результат оказывается двойственным по форме, соединяя в себе «государство-законодателя» с «государством-исполнителем», причем первое (Gesetzgebungsstaat постепенно, в течение XIX в., выходит на первые роли. Это развитие вполне отвечает рассмотренной ранее идеологии парламентаризма, в соответствии с которой легитимными считаются только решения, достигнутые в результате «дискуссии и борьбы мнений». Данная идея лишь отчасти противоречит тезису Шмидта о том, что такая дискуссия является в принципе социальной и даже аполитичной. Метафора «арены», по-видимому, указывает на то, что все происходящее здесь — это только представление или зрелище, необходимое для интеграции социальных сил и легитимации реальных решений, принимаемых где-то еще, каким-то иным способом.

Полемическое отношение общества к государству предполагает отношение к подобному положению дел как к чему-то неприемлемому. В особенности это касается случаев демократизации идеи самоорганизации общества. Демократическим силам, идентифицирующим себя с парламентским представительством, остаточные непарламентские полномочия исполнительной власти в части принятия решений (в результате чего имеющееся в обществе разнообразие мнений не интегрируется, а игнорируется властью) должны казаться нелегитимными. Тем не менее цель создания совершенного государства-законодателя в принципе недостижима. Вопрос здесь не в том, что парламентского государства, как, впрочем, и государства любого другого типа, в чистом виде в реальности не найти. В отличие от других видов государств, парламентское государство представляет собой, скорее, идеал государства как формы самоорганизации общества, оно олицетворяет организацию государства, соответствующую социетальному принципу дискуссии. Согласно Шмидту, стоит только этому идеалу приблизиться (под влиянием процессов демократизации) к своей реализации, как парламентский принцип интеграции парадоксальным образом теряет свою основу, и тогда само государство, не знающее никакого иного принципа объединения, попадает под угрозу дезинтеграции.

Способность тех, кто не входит в состав парламента, идентифицировать себя со

своими представителями в парламенте, в понимании Шмидта основана на полемическом отношении к государству как гаранту объединения общества, спасающему его от угрозы распада в результате конфликта мнений и интересов. Но дело не только в этом. Формы самоконституирования и самозащиты парламента от действий исполнительной власти оказываются идентичными механизмам обособления общества и государства. Любая парламентская дискуссия, проводимая без наличия свободы мнений и слова, равно как и без иммунитета своих представителей, несомненно, была бы бессмысленной, ибо таковы необходимые условия конституирования подлинно публичного органа. Но Шмидт указывает и на то, что парламентская публичная сфера предполагает свободу общественной жизни вне парламента[14]. Интерпретируя Гизо, он утверждает, что открытость парламентских процедур была бы бессмысленной без общих свобод, таких, как свобода мнений, слова и печати. Без этих свобод исчезли бы все формы социального контроля за парламентом, а они необходимы парламенту для того, чтобы он мог играть роль представителя общества перед лицом государства. Поскольку модель Шмидта предполагает и требует от частных лиц способности свободно формулировать свое мнение и обмениваться суждениями, представляется, что и другие свободы, такие, как право на собрания и ассоциации в их внепарламентских формах, также являются «вопросами жизни и смерти для либерализма»[15]. Но Шмидт не обращает внимания на социальные последствия этих последних свобод, которые позволили Гегелю развивать тему внепарламентских форм опосредования между индивидом и государством. И наконец, Шмидт совершенно не упоминает (и в этом он вполне последователен) ни о каких фундаментальных правах, которые нельзя вывести из принципа парламентской публичности, какое бы значение ни имели эти права (например, право на собственность) для либеральной эпохи. Однако последовательность Шмидта подталкивает его к нелепому выводу, что будто бы с упадком парламентаризма «вся система свобод — слова, собраний, печати, публичных митингов, парламентской неприкосновенности и привилегий — утрачивает смысл»; подобный вывод покоится на убеждении, что «справедливых законов и правильной политики можно добиться благодаря газетным статьям, речам на демонстрациях и парламентским дебатам»[16].

Анализ, проделанный Шмидтом, приводит к данному выводу независимо от его политических пристрастий, потому что само восприятие им социальных основ дискуссионной модели находится в зависимости от определенной концептуальной посылки, а она представляет собой нечто большее, чем просто утверждение о том, что существование парламентов в нынешнем их понимании предполагает обособление общества и государства, Кроме того, он делает заявления и противоположного смысла, а именно — что единство и самостоятельность общества структурно зависят (по крайней мере, в длительной перспективе) от наличия противостоящего государству независимого парламентского представительства, к чему он, в отличие от Гегеля, и сводит всю проблематику опосредования. Однако мимоходом он замечает, что немного найдется таких людей, «кто захочет отказаться от старых либеральных свобод, особенно от свободы слова и печати», даже если их политическая эффективность сейчас весьма сомнительна[17]. Однако из этого целиком основанного на политике критического анализа либерализма не ясно, почему кто-то должен хранить верность этим нормам, если их политическая эффективность окончательно утрачена.

Правда, в его анализе есть некоторые намеки на то, что противостояние общества и государства и даже конституирование публичной сферы не составляют проблематику парламентаризма, что, на самом деле, они исторически предшествуют ей. Он пишет:

«Общественное мнение обрело свой завершенный вид еще в XVIII в., в эпоху Просвещения. Свет публичности — это свет Просвещения, это освобождение от

предрассудков, фанатизма, честолюбивых интриг. В каждой из систем просвещенного деспотизма общественное мнение играет роль некой абсолютной направляющей силы»[18].

Этот тезис, не получивший большого развития в работах Шмидта, был развит находящимся под сильным влиянием Шмидта историком Рейнхартом Козеллеком в его работе Kritik und Krise (1959)[19]. Согласно Козеллеку, абсолютистское государство, появившееся на европейском континенте как реакция на религиозную гражданскую войну, заложило основы для политического дуализма, освободив себя от всех норм в соответствии с доктриной raison d'etat[20]. Произошедшее в результате разделение политики и морали, а также (предвосхищенная Гоббсом) растущая незаинтересованность государства в контроле над частной совестью индивида создали подходящую почву для конституирования новой формации — «общества», которое поначалу складывалось независимо от государства, а в дальнейшем — вопреки государству. Разумеется, старый режим так никогда и не создал полностью монистического, этатизированного общества. Более старые сословия, теперь деполитизированные, сохранились в своей изначальной корпоративной форме. Возникали и новые организационные формы нарождающегося класса буржуазии, в который вошли лица, сумевшие воспользоваться выгодами первой подлинно национальной экономической политики в истории Европы. Из этих двух страт, вобравших в себя элементы интеллектуальной и судебной элит, сложилась социальная база Просвещения с ее деньгами, общественным признанием, интеллектуальным влиянием — но без политической власти.

Тем не менее «общество» эпохи Просвещения было организованным, и его главными формами являлись частные салоны, кафе, клубы, библиотеки, масонские ложи, а позднее — тайные общества. Согласно Козеллеку, многие из этих неполитических собраний и ассоциаций в действительности пользовались защитой чиновников абсолютистского государства[21]. Несмотря на такую защиту, в течение XVIII в. они приняли антигосударственную направленность.

Наличие поддержки со стороны просвещенных государственных чиновников объяснить довольно просто, поскольку «общество» новой формации, как свидетельствует масонская идеология, являлось по своей направленности эгалитарным, составляя противоположность привилегированному обществу аристократического и церковного сословий, которое как таковое было главным врагом «просвещенного абсолютизма». Более того, не предполагалось, что общество явит угрозу для государства, поскольку, согласно его самовосприятию, оно было скорее моральным, а не политическим. Собственно, на основе абсолютистского понимания политики как raison d'etat, моральная добродетель стала определяться как свобода от политики. Однако такое расширение гоббсовского понятия свободы частной совести индивида уже не соответствовало внутренней логике процесса абсолютистской деполитизации. Вслед за Шмидтом Козеллек предполагает, что единство разнородных элементов «общества» может быть сохранено только в оппозиции к государству. Ведь, как показывает предпринятий им анализ масонского движения, такая оппозиция оказалась возможной благодаря тому, что по крайней мере вначале для самоорганизации общества использовалось оружие самой действующей власти: идеология братства и солидарности развилась в связи с секретностью абсолютистского режима и иерархической организацией сословий.

Разумеется, по мере того как Просвещение превращалось в широкое движение, оно становилось более публичным и более эгалитарным. По мнению Козеллека, подобная трансформация, ведущая к поляризации отношений между обществом и государством, уже была заложена в жестком противопоставлении морали и политики. Само

устройство «общества», основанного на принципах морали, фактически служило осуждением и отрицанием суверенности абсолютизма без какого-либо видимого наступления на государственные институты. Отрицание политики вело одновременно к установлению определенных моральных критериев, позволяющих критиковать политику и выносить суждения о ней. Моральное давление со стороны «общества», создававшего целую систему ценностей, альтернативных по отношению к ранее установленным, не могло не стать источником влияния на действия и уже поэтому превращалось в своего рода политическую силу. Мораль как таковая была аполитична, но именно по этой причине она могла ставить под сомнение аморальное государство, в конечном счете превращаясь (хотя и косвенно) в политическую силу[22].

Радикализация общественной программы, направленной против государства, задержала появление на свет полностью аполитичной программы. Согласно Козеллеку, эта программа прошла через несколько стадий: отдаления от политики, критики, осуждения и реализации этого осуждения. Поскольку же устранить абсолютистское государство не представлялось возможным, возникло требование практики самоограничения. Поначалу такое самоограничение содержало один компонент, играющий из-за подавляющего перевеса сил чисто стратегическую роль. Но, кроме того, самоограничению была присуща и базирующаяся на принципах нормативно обоснованная антиполитическая направленность. Однако эта последняя вела к самоотрицанию постольку, поскольку даже антиполитическая мораль с большим трудом могла уживаться с аморальностью мира политики. Поэтому в ходе радикального просвещения сфера морали конституировалась (тайно), как и другая, альтернативная ей, политическая сфера. Целью данного политического общества являлось уже не сосуществование с государством, а разрушение, замещение его. Однако способы воспитания, образования, пропаганды и просвещения уже не соответствовали новой задаче, а это означало, что такое стратегическое самоограничение следовало рассматривать только как временное.

Рассуждая подобным образом, Козеллек весьма убедительно возродил идею тесной внутренней связи между Просвещением и кризисом старого режима, а также между этим кризисом и грядущей революцией. Именно в этом контексте стремится он развивать традиционную тему Шмидта — тему становления либеральной публичной сферы, представленную здесь как переход общества в политическую оппозицию государству. О том, что именно имеется в виду, указывает выдвинутая Пьером Бейлем идея Литературной республики (republique des lettres), явившаяся, согласно Козеллеку, прообразом радикальной демократии Руссо. Такая «республика», с одной стороны, все еще вынуждена основываться на противоположности между бессильным моральным законом и аморальной властью. С другой стороны, эта противоположность интерпретируется как конфронтация между regne de la critique и государственным правлением, что свидетельствует о превращении критики, являвшейся преимущественно оружием публичной сферы, в политическое оружие.

Эта трансформация несла с собой известный риск. Становясь на точку зрения государства, Козеллек доказывает, что идея критики, обращенная внутрь самого общества, должна потерпеть неудачу как средство социальной интеграции и в конечном счете привести к возникновению в частной сфере гражданской войны, ранее подавленной абсолютизмом. Здесь проявилась, как и в доктрине Шмидта, вся аполитичность либеральных представлений о публичной сфере. В то же время, до тех пор пока государство продолжает существовать в качестве «врага», критически-полемические попытки оспорить его легитимность обеспечивают сплоченность «дружественного» компонента полярности — альтернативного политического общества. Подобное соперничество осуществляется в среде публичной критики. В публичной

сфере критика становится средством усиления общественного мнения, разоблачения всего и вся, разрушения всяческих табу, а также способом лишить своих политических противников, сплотившихся вокруг государства, легитимности и средств объединения[23]. Достаточно прочное, чтобы противостоять «критике оружием», абсолютистское государство оказывается беззащитным перед оружием критики, которое в силу своего предположительно аполитичного характера лишает противника возможности прибегнуть к военно-политическим средствам.

В анализе Козеллека, посвященном углублению дихотомии государства и общества, особо отмечается политический аспект либеральной публичной сферы, а не потенциальные аполитичные импликации, характеризующие, согласно концепции Шмидта, триумф общества над военно-бюрократическим государством. Вместе с тем эти следствия аполитичности выявляются в нарисованной Козеллеком картине в виде тенденции сокрытия действующими субъектами политического характера своих действий не только от государства, но и от самих себя. Как это ни парадоксально, именно отказ политических деятелей от политики и приводит не только к распаду абсолютистского государства, но и к неспособности создать новую модель политического. Критика, настойчиво требующая признания того, что лишь она одна руководствуется моральной мотивацией, становится жертвой лицемерия еще до крушения старого режима.

В своей концепции о лицемерии антиполитической направленности Просвещения Козеллек принимает точку зрения самого государства.

Критика власти и попытка ограничить ее квалифицируются без колебаний как лицемерие, хотя сам автор не может решить, хочет ли он разоблачить волю к власти, проявляемую критическим разумом, или же скрытый в нем импульс к гражданской войне. Аналогичную неоднозначность можно обнаружить и у Шмидта. Если Козеллек идет дальше Шмидта, обнаруживая корни либерального парламентаризма в Просвещении, то, анализируя Шмидта, он всего лишь показывает, что уже сама логика движения революции предвосхищает подъем и упадок политической публичной сферы. Действительно, довольно трудно соединить предысторию — в том виде, какой она имела во Франции, где крах старого режима поначалу не привел к стабильному парламентаризму, — с историей парламентаризма, какой ее изображает Шмидт. Это совмещение можно осуществить не ранее, чем будет признано, что дуализм Просвещения, в котором роль основного посредника играла публичная сфера, был не просто стратегией обессиливания государства со стороны политически более слабых соперников, наделенных неизбывным властолюбием: следует признать, что существовала возможность институционального закрепления данного дуализма в качестве новой политической альтернативы[24].

Козеллек вплотную подходит к данному выводу, лишь когда он в нетипичной для него манере привлекает для подтверждения позиции Шмидта марксистские аргументы. Так, например, он заявляет, что буржуазия утвердилась в качестве новой элиты именно при помощи дуалистического образа мысли. Однако, даже здесь приводится тот аргумент, что дуалистическая концепция как средство подготовки к взятию власти предназначалась только для того, чтобы устранить всяческие дуализмы. К сожалению для Козеллека, ни нормативные достижения либеральной публичной сферы, ни даже возможность ее институционализации не могут быть тематизированы в рамках данной аргументации. Однако именно такие задачи ставит Юрген Хабермас перед своим исследованием, которое во многом основано на анализе, выполненном Козеллеком, хотя и весьма от него отличается.

От литературной к политической публичной сфере: Юрген Хабермас

Тезис Шмидта, согласно которому в основе парламентаризма лежит дифференциация общества и государства, можно рассматривать как сокращенный вариант гегелевской концепции. В частности, гегелевская проблема опосредования сведена к одному-единственному компоненту — к политической публичной сфере, которая, в свою очередь, представлена исключительно в нормативном виде, полностью игнорирующем тему публичной дискуссии. Что же касается Хабермаса, то в своей концепции он стремится преодолеть подобный редукционизм и делает это двумя путями; во-первых, он восстанавливает более широкий спектр опосредовании между гражданским обществом и государством, а во-вторых, он возвращается к высокой оценке нормативных требований публичной сферы. В своем анализе Хабермас также возвращается к гегелевскому проекту объединения нормативных достижений античности и современности (и делает это удачнее, чем Ханна Арендт).

Оригинальная теория публичной сферы, разработанная Хабермасом в интеллектуальной среде представителей Франкфуртской школы первого поколения, представляет собой некую разновидность Verfallsgeschichte, истории упадка. Подобное сходство с концепцией Арендт заслоняет собой совершенно различное отношение этих двух теорий к истории. Как мы видели, у Арендт публичная сфера, смоделированная в соответствии с идеализированным представлением о греческой, или афинской, политике (при том, что она сама признает, что исходной модели давно не существует), парадоксально характеризуется как приходящая в упадок параллельно с подъемом современного общества, государства и экономики. Однако данная теория упадка вовсе не мешает ей постулировать наличие повторяющихся, но всегда временных попыток экспериментирования с публичными свободами, предпринимаемых в ходе современных революций. В результате создается впечатление, будто свобода и несвобода существуют в двух раздельных и лишь случайно пересекающихся временных плоскостях; иными словами, свобода возможна всегда, но также и только тогда, когда не вступила еще в игру диалектика истории[25].

Хабермас же, напротив, встраивает возникновение и упадок публичной сферы нового типа в саму историю современного общества. В то время как Арендт связывала с подъемом современного государства и экономики только упадок публичной сферы, в концепции Хабермаса с этим событием соотнесены и подъем, и противоречивая институонализация, и последующий упадок этой сферы. Новая публичная сфера соответственно рассматривается как bourgeois, потому что в ней независимые владельцы собственности, разобщенные в своей конкурентной, эгоистической экономической деятельности, вышедшей далеко за пределы простого ведения хозяйства, оказываются способными (по крайней мере, в принципе) генерировать — через посредство рациональной и ничем не ограниченной коммуникации — коллективную волю. Но это еще и либеральная сфера — в том плане, что для обеспечения ее автономности требуется ряд свобод (свобода слова, печати, собраний и коммуникации), необходимых также и для предполагаемых ею параметров индивидуальной автономии («права, обеспечивающие неприкосновенность частной жизни»); эти свободы одновременно конституируют в рамках гражданского общества публичную и частную сферы и ограничивают вмешательство со стороны государственной власти. Эта новая публичная сфера является к тому же в принципе демократической: новая форма объединенной, деперсонифицированной, бюрократической публичной власти, т.е. современного государства, нуждается в сдерживании, надзоре и даже контроле, причем не только по принципу господства права, но и при участии второй политической публичной сферы (возникающей внутри общества и пронизывающей государство в форме парламентов), являющейся вызовом таким принципам, как raison d'etat и arcana imperil. Тенденции

современного государства к нивелированию и устранению всех корпоративных и сословных организаций, обладавших ранее своей долей в суверенитете, противостоит здесь появление иных, нормативных оснований, действие которых — разворачивающееся в рамках новых общественных институтов, начинающих проникать в собственно политическую область, — открыто взорам всех заинтересованных лиц[26].

Изображение Хабермасом процесса возникновения институтов общественной жизни нового типа, полемически противопоставленных как абсолютистскому государству, так и привилегированному сословному обществу, во многом опирается на представленную Козеллеком общую картину организации Просвещения. Однако в трех пунктах концепция Хабермаса отличается от концепции его предшественника.

Во-первых, Хабермас считает, что особая логика новой общественности является продолжением (и проекцией) той разновидности интеракции, которая имеет место в новой интимной сфере буржуазной семьи (в сфере, рассматриваемой Арендт в качестве наиболее характерного продукта современности).

Во-вторых, он делает различие не только между литературной сферой и сферой публичной политики (Козеллек, видевший лицемерие во всех антиполитических заявлениях, не придавал значения этому различию), но и между интеракцией малых групп — представленных салонами, кафе, клубами, (масонскими] ложами — и расширением и генерализацией публичного дискурса посредством коммуникации, и прежде всего печати.

И наконец, Хабермас различает по крайней мере три национальных варианта (английский, французский и немецкий) институционализации сферы публичной политики, показывая, каким образом идет становление общих норм в контексте самых разнообразных политических проектов, которые трудно свести к чему-то одному, в частности к властолюбию слабых.

Для начала рассмотрим данные три момента, а затем перейдем к более систематичному анализу концепции Хабермаса.

1. Нарисованное Хабермасом силовое поле отношений между индивидом и государством имеет, в отличие от изображенного Шмидтом, по крайней мере три уровня опосредования: семья, литературная публичная сфера, а также сфера публичной политики. Названные уровни не совпадают с соответствующими гегелевскими категориями, и это изменяет теоретическую роль «опосредования». Большое значение в этом контексте приобретает категория семьи. В гегелевской схеме семья является предпосылкой буржуазной индивидуальности и как таковая предшествует гражданскому обществу, находясь вне его; подобный вывод базируется у Гегеля на чисто логических основаниях, которые в современных условиях социологически бессмысленны[27]. Для Хабермаса мелкомасштабная буржуазная патриархальная семья начала нового времени не является единственным (как у Гегеля) местом зарождения burg-erliche Gesellschaft. Его отношение к семье не тождественно также социологически развернутому варианту ортодоксальной гегелевской концепции, в рамках которой семья является одним из уровней интеграции в культуру государства эгоистических индивидов. По версии Хабермаса, приватная сфера мелкомасштабной буржуазной семьи также олицетворяет некий принцип, противостоящий как современной экономике, так и государству. Хабермас вовсе не игнорирует гегелевское представление о семье как о естественном фоне социализации, предпосылке существования индивидов как членов гражданского общества; скорее, он трактует семью (в духе Арендт) не столько как исходный пункт, сколько как институт, который непрерывно участвует в жизни общества и в лоно которого индивид может вернуться в любой момент. Благодаря этому семья обладает способностью предотвращать распад индивидуальности на разных уровнях коллективизма. Таким образом, как и в теории Арендт, она выступает в

роли приватной сферы, в отсутствие которой из автономных индивидов невозможно было бы составить публичную сферу. Но если Арендт допускает возможность комплиминтарных отношений частного и публичного только в силу того, что они олицетворяют собой радикально различные принципы, понимаемые в духе античного дуализма polls— oikos, то Хабермас использует представление Арендт об интимном в целях объединения того и другого в единый принцип, нормативно адекватный современному идеалу (хотя и не реальности) семьи: речь идет об интеракции, свободной от какого-либо господства и от внешних социальных ограничений. В этом идеале, приближающем нас к новому представлению о гуманизме, в дальнейшем аналитически вычленяются[28] такие составные части, как добровольность, эмоциональная общность и воспитание. «Оказывается, что семья организуется и поддерживается свободными индивидами добровольно, без всякого принуждения; что она основывается на продолжительной эмоциональной общности партнеров; что она гарантирует развитие всех их задатков, предполагающее культурную личность как самоцель»[29]. В такой концепции гуманизма нетрудно узнать специфический вариант идей свободы, солидарности, взаимного признания и равенства.

В духе классической марксистской критики Хабермас тут же отмечает контрфактический характер и даже легитимирующую функцию изображаемого им идеала. Он подчеркивает расхождение этого идеала с реальными экономическими функциями семьи нового типа, равно как и с присущими ей патриархальными формами субординации — и то и другое откладывает отпечаток также и на интеллектуальной разработке буржуазных утопий[30]. В то же время, рассматривая знаменитый анализ, проделанный Хоркхаймером в 1936 г., Хабермас утверждает, что идеал — это не просто идеология. Новые нормы солидарности, сыгравшие известную роль в легитимации соглашений конкурентной и несолидарной частной экономики, всегда оказываются в натянутых отношениях с существующими установлениями, и сулят посюстороннее преодоление всего того, что оказывается несовместимым со свободой, солидарностью и воспитанием. Таким образом, эти нормы представляют собой как идеологию, так и основание для критики идеологии[31]. Кроме того, хотя семья и неспособна ликвидировать ограничения, привносимые миром экономики, и даже освободиться от собственного патриархального наследия, она, тем не менее, защищает от воздействия внешних сил свой внутренний субъективный опыт и межличностные связи своих членов как человеческих существ. Равным образом важно и то, что она представляет собой живой источник попыток энергичного самоанализа и рационального поиска взаимопонимания, позволяющий найти иные, отличные от семейной, формы институционализации[32].

Хабермас доказывает, что между приватным миром буржуазной семьи и изначальными формами литературно-публичной сферы существует эмпирическая связь. Если салон, как принято считать, возникает в аристократическом обществе, то буржуазный салон утрачивает репрезентативно-ритуальную функцию: в свойственной ему коммуникативной форме уже нет ничего драматургически-риторического; его социальная структура более не отражает иерархического строя сословного общества[33]. Архитектурно и социально связанный с приватными обжитыми пространствами семьи, новый салон развивает и расширяет изначальный принцип интимности, раскрывая субъективность каждого индивида в присутствии других, связывая тем самым приватность с публичностью. Таким образом, утверждается идеал поиска понимания путем открытого разъяснения и взаимного убеждения, осуществляемых без оглядки на престиж и на статус. Несколько более сдержанно, Хабермас рассматривает такие институты, как клуб, кафе и ложа, в качестве развития того же самого принципа. Вместе с тем он подчеркивает тот факт, что названные учреждения, характерные для эпохи

Просвещения, закрыты для женщин, и связывает это с тем, что тематика проводимых в них дискуссий — политическая и экономическая, а не литературно-художественная[34]. Однако связь этих первых публичных институтов, имеющих дело с искусством, особенно литературно-художественных кружков с салонами, в которых доминирующая роль принадлежала женщинам, оставалась весьма тесной, и именно благодаря этому мыслящая общественность, организованная по модели замкнутой семьи, впервые начала приобретать универсальное значение[35]. К тому же эта связь с восприятием произведений искусства прививает образованной общественности некое свойство, присутствующее в новой интимной сфере исключительно в форме саморефлексии и самопознания: критическое восприятие всех общепризнанных идей и смыслов.

2. В то время как Козеллек стремится сосредоточиться на тех просвещенческих учреждениях — от масонских лож до тайных обществ, — которые парадоксальным образом ищут способ утвердить принцип публичности путем его отрицания и для которых критика в конечном счете становится средством, а не самоцелью, Хабермас уделяет особое внимание институтам, чей выход в политику, более медленный и не столь полный, не требует ни компромисса с фундаментальными принципами, ни отказа от власти — пусть даже лицемерного. В его понимании, публичная сфера возникает не вследствие политизации мелкомасштабной межличностной интеракции, а в вследствие воспитания с помощью газет, журналов и публичных выступлений критически мыслящей читающей аудитории. Только этот путь допускает преобразование принципов интимности в принципы критической публичности. Но даже на этом, более долгом пути литературная публика привносит в политику, в политико-публичную сферу структуру, отличающуюся от структур политических организаций, целью которых является завоевание власти. Но даже если оба эти пути явились отходом от более женственного салонного мира, сфера публичной политики отчасти несет в себе атмосферу этого мира, отголоском которого и является представление о критики как самоцели.

Тезис Хабермаса сводится к тому, что при становлении сферы публичной политики на основе литературно-критической сферы сохраняется принцип неограниченной коммуникации, первоначально сформировавшийся в интимной сфере семьи нового типа. В отличие от Козеллека, указывающего на проект контрсилы, тайно нацеливающейся на разрушение и замену существующей власти, он настаивает на том, что речь должна идти о трансформации самого принципа действия власти, будь то власть старая или новая[36]. Согласно данной модели, критика стремится скорее к собственной институонализации, а не к превращению в новую форму власти, — ведь эта последняя также будет видеть в липе критики потенциальную угрозу для себя. Даже в анализе Хабермаса современное государство, в его первоначально абсолютистской форме, предстает как вызов, мотивирующий установление истинного контробщества — общества, противостоящего государству. Но это общество, даже превращаясь в политическое общество, стремится не к утопической цели разрушения государства и не к превращению в новое государство и даже не к совмещению того и другого (как, например, в период якобинского террора), а стремится к новой форме политического дуализма, при котором под контролем публичной политической сферы окажется публичная власть современного государства.

Эта аргументация противоречит не только анализу Козеллека— Шмидта, но также и марксистской концепции буржуазной революции. Тем не менее Хабермас надеется сохранить некоторые элементы последней, настаивая на том, что буржуазия, чья власть уже по определению является частной, неспособна править и в то же время неспособна признать форму государства, склонного к произволу и бесконтрольности. Кроме того, этот же класс, в отличие от аристократических оппонентов абсолютизма,

нуждается и стремится к такой форме единой суверенной власти, которая могла бы гарантировать создание политических и правовых предпосылок для частной капиталистической рыночной экономики в рамках национально-территориальных образований и даже за их пределами. В этом плане историческое значение имело решение сохранить современное государство, созданное абсолютизмом, но при этом формализовать и рационализировать его деятельность в направлении укрепления правопорядка, принудить государство принять те формы самоограничения, которые определены фундаментальными правами, а также поставить его под социальный надзор и контроль посредством организации публичной политической сферы, которая также укоренена в правах на свободную коммуникацию и избирательное право. Именно эти нормативные ограничения имеет в виду Хабермас, когда говорит об изменении принципа функционирования власти.

3. Неясно, может ли подобный проблемный тип идеала спасти тезис о буржуазной революции. Во Франции, где действительно произошла революция, правда, вряд ли буржуазная[37], описанная Хабермасом модель была поначалу установлена лишь как временная — в период конституционной монархии. Кроме того, учитывая исход революции, нетрудно доказать, что те формы общественной жизни, которые, по утверждению Хабермаса, делают анализ Козеллека применимым также и для революционного периода (журналы, памфлеты, клубы, народные собрания и митинги), представляли собой планы оппозиционных элит, надеявшихся занять место господствующей элиты (а вскоре после этого побороться также и между собой). Чтобы доказать возможность принятия альтернативного принципа, Хабермас вынужден перенести внимание с анализируемой Козеллеком темы французской политики, приведшей, как известно, к революции и террору (аргумент, используемый консервативными противниками либеральных представлений о политике), на английский контекст, содержанием которого являлась эволюционная трансформация парламентского абсолютизма. Эта «модель», в свою очередь, используется им в качестве критерия оценки конституционных монархий эпохи раннего либерализма. С этой точки зрения события во Франции в период наивысшего развития абсолютизма представляется невероятно запоздалыми. Кажется, почти на всем протяжении XVIII в. (когда в полемике, направленной против абсолютистского режима, было не так легко отличить точку зрения традиционных сословий от точки зрения новых публичных форм), это развитие представляло собой повторение (правда, замедленное) английского пути[38]. Революционный период драматически подчеркнул это различие, проявившееся в ходе колоссально ускорившегося создания форм публичной политики (трансформация сословных собраний в современные парламенты, основание журналов, клубов, ассоциаций и собраний и сверх того — учреждение института формальных конституционных гарантий всего происходящего). Однако революционная диктатура и Наполеон разрушили институты, относящиеся к сфере публичной политики, и Франция парадоксальным образом (непоследовательно, с многочисленными откатами назад) вернулась к основной модели либерального развития только в период Реставрации, Соответственно, при таком изображении развития событий во Франции, с точки зрения либеральной публичной сферы ускоренное революционное развитие оказывается чем-то вроде интермедии. В той же перспективе развитие событий в германских княжествах, примеривших на себе различные модели авторитарного Rechtsstaat, представляется попросту более замедленной и, возможно, так и не получившей завершения версией английской модели.

Выбор Англии в качестве актуальной модели исторического пути -пути, являющегося в той или иной мере адекватным с точки зрения нормативного конструирования либеральной публичной сферы,— помогает рассеять высказанные Шмидтом опасения,

будто парламентарное государство как форма самоорганизации общества разрушается в момент воплощения ее в жизнь. В противовес подобному опасению Хабермас способен представить институонализацию дуатизма в терминах парламента и политической публичной сферы. Однако и этот вариант в принципе не защищен от критики Козеллека, которая в случае с Англией может быть обращена уже не на лицемерно этатистский, а на лицемерно буржуазный характер либеральной публичной сферы. Другими словами, в английском примере проект либеральной публичности, кажется, послужил прикрытием воли к власти у имущих классов. Правда, данные обвинения не столь серьезны, как может показаться на первый взгляд, — дело в том, что парламентский абсолютизм, возникший в результате Славной революции, изначально был вполне совместим с экономическими интересами и политическим представительством имущих классов. Борьба за установление сферы публичной политики, свободу слова, печати, собраний и объединений, а также за обеспечивающие эти свободы избирательные права велась не только владельцами буржуазной собственности, и не прекратилась после того, как заложенная в Новом законе о бедных программа одержала полную политическую победу. Можно спорить о том, способствовал ли подобный исход борьбы легитимации парламентарного правления, а следовательно, и установлению господства буржуазии, но, как бы там ни было, достигнутая легитимность явилась функцией новых форм защиты, самоорганизации и публичного надзора, завоеванных теми социальными слоями, традиционные формы жизни которых были подорваны переходом от патерналистской, нравственной экономики к саморегулирующейся системе либерального рынка[39].

Согласно Хабермасу, низведение монарха до положения «короля в парламенте» не означает конца английского абсолютизма, на деле оно означает установление новых отношений между публичной сферой и государством, выражающихся в полной открытости парламентских процедур[40]. Однако после того как публичность, некогда служившая оружием, становится принципом, связанным с нормативным опытом каждого мыслящего человека, она уже не может быть ограничена ни институционально (печатью и партиями), ни социально (средними классами)[41]. Растущая публичная тематизация фундаментальных политических вопросов ведет к организации политических митингов, клубов, ассоциаций и комитетов[42], которые в свою очередь порождают формы самоорганизации тех социальных страт, которые формально оставались вне политической системы до конца столетия. Демократизация как таковая, как не совсем удачно отмечает Хабермас в другом месте[43], отнюдь не ведет к спаду критического настроя общественности. Ведь именно после принятия Первого билля о реформе, когда партиям пришлось апеллировать к социально гораздо более разнородному, чем прежде, электорату, они были вынуждены публиковать свои предвыборные программы и обсуждать их не с точки зрения лозунгов, персоналий и узкоотраслевых интересов, а с точки зрения содержащихся в них доводов и принципов[44].

Осуществленная Хабермасом привязка своего исследования развития либерально-буржуазной публичной сферы к конкретному историческому примеру такого развития не должна отвлекать нас от содержания разработанной им теоретической модели этой сферы, какой бы идеально-типической или даже эклектичной она ни казалась. Это тем более важно, поскольку он настаивает на том, что именно данная абстрактная модель, а не какая-либо частная историческая версия обладает в отношении современного общества нормативным и даже утопическим статусом. Если трактовать вопрос широко (в традиции Гегеля), то Хабермас не только проводит различие между гражданским обществом и государством, но и релятивизирует традиционное различение частного и публичного, с которым либералы и Маркс отождествляют новую полярность. Он осуществляет это, разделяя каждую сферу — публичную и частную — на две части:

частное:	интимная сфера (семья)	частная экономика
публичное:	публичная сфера	публичная власть (государство)

Можно ожидать, что каждой из этих сфер должна соответствовать какая-то одна специфическая роль, однако Хабермас проясняет этот момент только в отношении частной сферы[45]:

частное:	родовой человек (homme)	буржуа
публичное:	[гражданин]	[подданный)

Хабермас признает, что отношение этой четырехчастной категориальной структуры к концепции гражданского общества, или burgerliche Gesellschaft, неоднозначно[46]. В узком (Марксовом) понимании, определение burgerliche применительно к обществу означает «относящийся к сфере частной, буржуазной экономики». Употребляемую в этом смысле, публичную сферу следует понимать как опосредование между обществом и государством. Однако в более широком (гегелевском) смысле термин гражданское общество означает все сферы общества, противостоящие государству[47]. В этом случае в него войдут как публичная сфера, так и семейная, и тогда в нем можно различить три основные роли (из которых Хабермас выделяет только первые две), а именно — человека, буржуа и гражданина.

Если Хабермас и непоследователен в принятии второго, более близкого гегелевскому, понимания этого термина, то это потому, что он обнаруживает повышенную чувствительность в отношении того ложного отождествления, которое было подвергнуто критике еще молодым Марксом, — отождествления l'homme и bourgeois[48]. Он тоже считает, что подобное отождествление маскирует буржуазный характер новой публичной сферы и идеологию, подчиняющую гражданскую сферу императивам частной экономики. В результате, для того чтобы аналитическим путем выработать какой-то противовес либеральной идеологии, Хабермас отказывается трактовать категорию публичной сферы в качестве чисто внутреннего самоопределения или опосредования гражданского общества.

В силу этого ему не удается даже в принципе определить, что является подлинной сферой деятельности гражданина. Именно эта категория становится камнем преткновения для его стремления осуществить разделение сфер. Все же он предпринимает такую попытку, когда указывает на второй фиктивный момент в либеральной идеологии — на отождествление литературной и политической общественности в рамках единого общественного мнения. К сожалению, он склоняется к тому, чтобы рассматривать это отождествление только как средство, с помощью которого первая фиктивная посылка — тождество человека и гражданина - предъявляет требования на нормативное превосходство над гражданином. Таким образом, он, видимо, не считает необходимым проводить в этом случае еще одно аналитическое разделение того, что ошибочно воспринято идеологией как тождество: речь идет о человеке и гражданине. Такое упущение представляется нам уступкой либеральной позиции, подчиняющей нормативный источник статуса гражданина в современном мире норме новой концепции гуманизма, даже если эта последняя выступает не в буржуазном варианте.

Порой эта основная модель дифференцируется Хабермасом таким образом, как если бы он стремился избежать обоих фиктивных отождествлений[49]:

частное:	интимное	частная экономика

публичное: литературное политическое государство

Данная схема соответствует историческому развитию сферы публичной политики, которая, возможно, возникла из литературной публичной сферы, но может полностью заменить или поглотить ее только с риском для себя. «Гуманизм литературной общественности, — говорит он довольно туманно, — служит лишь проводником эффективности политической общественности»[50]. В то же время из этого утверждения следует, что литературно-культурная публичная сфера не имеет возможности самостоятельно контролировать современное государство или оказывать на него прямое влияние. Хабермас особо отмечает обособление двух категорий общественности, видя в них две аудитории, различающиеся с точки зрения источников пополнения своих рядов: в одном случае речь идет о преимущественно женском контингенте, в другом же — исключительно о мужчинах[51]. Все это, по-видимому, указывает на то, что мы имеем дело с обособлением в традициях Токвиля гражданского и политического обществ, что соответствует собственным представлениям Хабермаса, выделяющего в составе общественности две части (литературную и политическую) и соответственно два типа ролей (просто людей и граждан). Но именно это разделение, предполагающее наличие четких границ между политической и дополитической публичными сферами, Хабермас и хочет избежать. И он прав, но лишь настолько, насколько между этими категориями имеется преемственность и даже формальное сходство. Однако здесь просматривается и другой мотив, весьма проблематичный. Желая, в противовес осуществленной Арендт стилизации античного понятия гражданства, сохранить современный характер своей концепции, Хабермас идет на решительный отказ от старого значения термина Societas civilis, включавшего в себя также и уровень политического общества. Вместо того чтобы выбрать стратегию обособления, он вовсе отказывается от последнего понятия. Все, что остается в его концепции от политического общества, — это сфера публичной политики как некая проекция литературной публики в область, связанную с вопросами экономической политики.

Хабермас совершенно сознательно встроил свою модель публичной сферы в структурный подход, отождествляемый Арендт с отрицанием общественной жизни, представленным промежуточной или смешанной областью между частной сферой и государством, которую она называла «обществом»[52]. Признавая, что идеологическое значение греческой модели не иссякло и в наши дни, Хабермас тем не менее последовательно оспаривает ее институциональную релевантность[53]. В отличие от Арендт, он не использует концепцию политического общества, которая предположительно являлась составной частью бытовавшей в XVIII в. концепции societe civile, или Zivilsozietat, так или иначе сохранившей все, что было ценного в античной республиканской идее гражданства. Эту последнюю Хабермас трактует как идею членства в инкорпорированном, подлинно политическом образовании, каким является respublica, осуществляющая коллективные действия ради обеспечения справедливости и военной безопасности. «Политической» же задачей буржуазной публичной сферы, напротив, является регулирование burgerliche Gesellschaft в смысле обеспечения обмена товарами на рынке[54].

Таким образом, Хабермас, кажется, делает предполагаемые цели oikos функциональным определением новой буржуазной публичной сферы; Арендт же считала это основной причиной упадка публичности как такового. Но как раз либеральные и буржуазные аспекты современной публичной сферы и отличают ее от античного понятия гражданства. В противовес греческой модели, современная публичная сфера с юридической точки зрения является сферой частной. Юридически отделенные от государства, эта сфера и ее члены не участвуют в деятельности

государства, будучи связаны с ним только полемикой, критикой и обсуждением. Они могут осуществлять надзор за властью, влиять на нее и, возможно, каким-то образом ее «контролировать», но не могут владеть какой-либо частью государственной власти.

Несмотря на отдельные серьезные неувязки предложенная Хабермасом модель сферы публичной политики не соотнесена, как у Шмидта, в первую очередь с таким форумом для обсуждения вопросов, как парламент, члены которого действительно обладают определенным, закрепленным в публичном праве статусом. Важность парламентских обсуждений определяется только их публичностью, и этим обусловлена исключительная прозрачность данной формы правления, открытость ее для общественности, являющей собой сообщество частных лиц. Составной частью политической публичной сферы парламентарии являются благодаря их связи с обществом частных, мыслящих индивидов, совокупность которых и есть эта сфера. Данное обстоятельство как бы упускается из виду, когда Хабермас заявляет, что общественное мнение стало рассматривать себя в качестве единственного легитимного источника права[55]. Сам же он интерпретирует эти притязания в плане противостояния между господством права и господством людей, полагая, что общество, трансформируя формы закона (всеобщности) и формы законотворчества (публичности) обретает состояние свободы ото всяческого господства. Таким образом, Хабермас доказывает, что сфера публичной политики «делает предметом обсуждения pouvoir как таковую»[56].

Этот аргумент, очевидно, противоречит дуалистической концепции, согласно которой публичная сфера должна сосуществовать с современным государством; ведь критике подвергается принцип деятельности этого государства, но не само его существование. Хабермас, конечно, прекрасно понимает, что «публичная» администрация и другие органы исполнительной власти оказывают сопротивление принципу публичности[57], но доводит внутреннюю логику либеральной концепции публичной сферы до признания того, что единственной логически возможной формой эффективного социального контроля над государством является его упразднение. Справедливо отрицая предлагаемое Арендт античное понятие гражданства, Хабермас вместе с тем не смог указать, по крайней мере в рамках восстанавливаемой им традиции, на какую-либо современную промежуточную модель. Короче говоря, либеральная модель литературной публичной сферы, ставящей на первое место нормы гуманизма и критического разума, будучи «политизирована», обретает тенденцию не к участию в отправлении власти, а к устранению последней и к ее замене закрытой системой правовых норм.

В свете проделанного Хабермасом глубокого анализа трудов Гегеля довольно любопытным является то, что он не использует его концепцию, согласно которой множественность ассоциаций внутри частной сферы могла бы подготовить граждан к политическому участию. В его критике Токвиля также не обнаруживается большого интереса (или восприимчивости) в отношении дополитических свойств мелкомасштабных самоорганизующихся образований, необходимых для эффективного демократического ограничения демократического суверенитета[58]. Безусловно, эти уровни анализа, выделяющие потребность в промежуточных властных структурах, вовсе не сочетались с его собственным анализом посреднической роли публичной сферы. Возможно все это было указанием на присутствие нелепых атавизмов, либо предвосхищением деформации публичности вследствие корпоративной практики. Но, как бы там ни было, отождествление им дополитического аспекта публичной сферы с литературной общественностью (несмотря на то, что эта последняя важна в качестве легитимирующего фона), включающее в себя некоторую редукцию по сравнению с классической гегелевской моделью), чересчур ослабляет сферу публичной политики перед лицом государственной власти. Хабермас осознает эту слабость, но не

прослеживает при этом все причинно-следственные связи и все возможные альтернативы. Таким образом, он вынужден пассивно констатировать то, что в конечном счете «личность» из сферы публичной политики превращается в homme, который принадлежит литературной области, распространившейся на интимную сферу; он не в состоянии предложить какой-либо концепции политического, способной оказать противодействие «характерному размыванию границ этих двух разновидностей общественности»[59], что как раз и составляло причину резкой критики Шмидтом либеральных идеалов[60].

Хабермас считает, что подобное затруднение вызвано не данным нормативным проектом, а противоречиями, присущими институонализации публичной сферы. Ведь именно специфичность институонализации новой нормы «гуманизма» оказывается неспособной воспрепятствовать триумфу буржуазии и чиновничества. Однако из столь критического противопоставления нормы и института Хабермас не может извлечь философского обоснования для альтернативной институонализации. Ценность гуманизма в условиях капиталистической экономики и современного государства кажется, в отличие от ценности гражданства, весьма сомнительной.

Противоречивость институонализации публичной сферы очевидна уже на уровне своей первоначальной модели, т.е. модели интимной сферы. Хабермас описывает ее в терминах амбивалентности семьи, которая является «представительницей общества и в то же время в определенном смысле она олицетворяет собой свободу от общества и вопреки обществу; от распада ее удерживает, с одной стороны, патриархальная система господства и подчинения, а с другой — человеческая интимность»[61]. Точнее, принуждение, имеющее место в буржуазной семье, является функцией ее особой роли в процессе «повышения ценности капитала» и передачи в процессе социализации политико-правовых ограничений. Хабермас, все еще принимая учение о государстве и праве как некой надстройке, к сожалению, относится к этим двум аспектам как к функционально тождественным. В его понимании, патриархальная власть, выражающаяся в подчиненном положении женщин и детей, является приводным ремнем экономической и политической власти, которая потом деформирует многие составляющие гуманизма: независимость, эмоциональная общность и приобщение к культуре оказываются через посредство власти подчинены деньгам.

Остается открытым вопрос о том, действительно ли сами идеалы либерально-буржуазной публичной сферы деформируются под влиянием патриархального уклада или же эта деформация происходит тогда, когда государству и капиталистической экономике удается навязывать свою логику сфере публичной политики. Хабермас, по-видимому, придерживается второй точки зрения, хотя иногда он говорит и о том, что в идеологии отражается неоднозначность. Однако это может быть его существенной ошибкой, поскольку понятие homme, вышедшее из мира салонов (как подчеркивает Хабермас), где преобладали женщины, и понятие citoyen, пущенное в оборот в тайных обществах (как отмечает Козеллек), где господствовали мужчины, по-видимому, представляют две стороны одной и той же деформации, наблюдаемой в сфере политики — лишенное власти человеческое существо и дегуманизированный гражданин.

Противоречивая институонализация публичной сферы, и в особенности ее политической составляющей сопоставима с амбивалентностью интимной сферы. Хабермас исследует это противоречие с точки зрения буржуазной функции, а затем с точки зрения либеральной структуры политической общественности. Первая точка зрения связана с ограниченным пониманием гражданского общества, унаследованным от Маркса и выражающим ориентированную на рынок интеракцию частных субъектов экономики, освобожденных (в ходе последовательных этапов развития —

абсолютистского и либерального) от сословной иерархии и государственного патернализма. Согласно подобной материалистически-функционалистской аргументации, задача сферы публичной политики сводится к посредничеству между гражданским, или, скорее, буржуазным обществом, и «удовлетворяющей его потребностям государственной властью». Важнейшая задача государства состоит в том, чтобы выработать, а затем применять и защищать систему частного права, установившего с помощью вещного, договорного, трудового и наследственного права частную сферу в собственном смысле слова[62].

Поэтому задача государственного вмешательства состоит, как это ни парадоксально, в том, чтобы освободить гражданское общество от самого этого вмешательства, разделить и поддерживать разделение государства и гражданского общества. Этот парадокс проявляется на уровне законов, учреждающих посреднические институты публичной сферы. Связь действий государства в рамках Rechtsstaat (т.е. государства, где правит закон) с общими нормами и публичностью законотворчества и применения законов не только обеспечивает самоограничение суверенной власти, но и создает иллюзию ее исчезновения. Согласно представленной аргументации, эта иллюзия восходит к интеракции мелких, относительно равных между собой собственников, воображающих, будто законы в сфере конкуренции делают невозможным доминирование одного владельца над другим. Такого рода экономические агенты не желают никакого политического вмешательства в свои дела со стороны государства или же других подобных им собственников, но вместе с тем они требуют законодательного обеспечения их деятельности. Выходом из столь затруднительного положения должна была послужить сфера публичной политики, вырабатывающая меры, основанные не на воле, а исключительно на здравом смысле.

Помимо конфликтов с произволом власти, предпочитающей волевые действия рациональному убеждению и выживающей благодаря тому сопротивлению, которое оказывает исполнительная власть и ее администрация установлению надзора со стороны публичной сферы, из сферы публичной политики как таковой невозможно устранить также заключенную в самой концепции закона несогласованность между волей и рассудком. С одной стороны, этот институт можно было бы рассматривать как основу правовой рациональности, поскольку он связывает законодательные органы с текущими критическими дискуссиями мыслящей общественности. С другой стороны, возникающие из этих коммуникационных процессов законы должны были бы сохранять свой принудительный аспект в отношении тех, к кому они применяются[63]. Таким образом, принцип господства права упраздняет не правление как таковое, а его законодательное установление. Либерально-буржуазная идея отмены государства и замены его как института правления стройной системой норм, устанавливаемых исключительно публичной сферой, оказалась на поверку непоследовательной и нереализуемой.

С формальной точки зрения, либеральная идея публичной сферы соотносима не с буржуазным обществом, а с более широким понятием - понятием гражданского общества, которое порождает на уровне конституционных прав не просто экономическое общество, а саму публичную сферу, освобожденную от произвольного государственного вмешательства. Хабермас приводит классический перечень основных прав, чтобы подчеркнуть, насколько важна защита публичной сферы (свободы слова, мнений, печати, собраний, союзов и т.д.), а также сферы интимной (неприкосновенность личности, жилища и т.д.). Конституции также гарантируют права индивидов заниматься политической деятельностью в публичной сфере (избирательное право, право петиций и т.д.) и экономической деятельностью в частной сфере (равенство перед законом, право собственности и т.д.)[64]. Наконец, устанавливая первостепенную роль публичной

сферы в политических процессах, конституции выходят за пределы прав частных лиц; так, конституционные гарантии публичности процедур предназначены для того, чтобы обеспечить «влияние» общественности на парламентские дискуссии и «надзор» за судами со стороны общественности.

Согласно Хабермасу, модель гражданского общества, предусматриваемая этим классическим вариантом конституционализма, «совершенно не соответствует реальностям гражданского общества»[65]. На т.е. две причины. Во-первых, весьма невелика численность частных лиц, располагающих независимостью, обеспеченной имуществом, и достаточным культурным уровнем, гарантированным образованием. Правда, второе меньшинство, т.е. традиционные классы, представленные землевладельцами, армией и администрацией, все еще обладает значительной властью. Во-вторых, буржуазно-либеральные конституции ничего не дают тем, кто не имеет достаточных средств для участия в литературной публичной сфере или в сфере публичной политики; они также не защищают общество от тех, кто способен тайно генерировать власть и пользоваться ею. Здесь опять возникает проблема господства — господства публичной сферы над теми, кто не может воспользоваться правами, а также господства тех, кто способен сам себя освободить от обязанностей, выполнение которых требуется от остального общества.

И все же в намерения Хабермаса не входит интерпретация либерального аспекта публичной сферы только как инструмента исключения. «Буржуазная публичная сфера целиком и полностью зависит от принципа общедоступности. Та публичная сфера, из которой исключаются eo ipso определенные политические группы, не только несовершенна, но и вообще не является публичной»[66]. Хабермас не утверждает, что буржуазная публичная сфера — это просто обман. Хотя в ее основе и лежат классовые интересы, на них частично накладываются и общие интересы[67]. Если оставить в стороне эту традиционную догматическую формулировку, то дело, кажется, сводится к тому, что границы исключения не могут фиксироваться из-за норм самой публичности. Иными словами, эти нормы, установленные конституционными и юридическими гарантиями и практикуемые в процессе критического дискурса, сделали границы публичной сферы проницаемыми для тем и для лиц, представляющих интересы исключенных. Публичная сфера была идеологией, но поскольку в ней содержалось некое утопическое обещание, она была чем-то большим, чем просто идеологией[68]. Это положение было затем переформулировано двояко. Во-первых, идея публичности, «в принципе противостоящая всякому господству, помогла найти политический строй, социальная база которого вовсе не делает господство излишним». Данная формулировка противопоставляет представления, связанные с освобождением, институтам, устанавливающим новую форму господства. Во-вторых, идеология, основанная на господстве одного класса над другими, тем не менее вела к развитию институтов, «в которых в качестве их собственного объективного смысла была заложена идея их собственной ликвидации». Эта вторая формулировка подразумевает, что в буржуазной публичной сфере было действительно институционализировано что-то от освободительного идеала публичности.

Представление о противоречивости, присущей институционализации либеральной публичной сферы, указывает в направлении, соответствующем второму прочтению. Но идея о том, что это противоречие должно быть разрешено в соответствии с нормативными требованиями путем упразднения всего комплекса институтов, поддерживает первое прочтение. Однако на деле несколько моментов анализа остаются неясными. Прежде всего, как мы уже спрашивали, свободны ли нормативные проявления принципа публичности от тех противоречий, что присущи его институционализации? Далее, какой должна быть форма непротиворечивой

институционализации изначального идеала или его реконструированной версии?

Трудности, которые Хабермас встречает при попытке ответить на эти вопросы, связаны с влиянием на его теоретические построения как марксистской, так и либеральной утопий. Он предпринимает попытку соединить данные два направления посредством понятия имманентного критицизма. Соответственно, он не только заявляет, что Маркс разоблачал общественное мнение как ложное сознание, но и утверждает, что подобное совершалось им во имя утверждения идеала либеральной публичной сферы[69]. Однако данная аргументация Хабермаса обречена на неудачу, поскольку марксистская критика всегда содержит в себе не только имманентные, но и трансцендентные элементы. Но если Маркс и хочет сохранить радикализованную версию идеала политики, основанную на демократических формах коммуникации и принятия решений, то вместе с тем он отрицает подразумеваемый этой политикой идеал разделения публичного и частного, государства и гражданского общества[70]. Ведь очевидно, что нельзя защищать идеал либеральной публичной сферы, не имея при этом модели дифференциации, которой присущи собственные нормативные импликации, отраженные в перечне основных прав. Однако Маркс считает, что именно дифференциация составляет тайную причину деформации, поскольку обособленное гражданское общество, приняв вид частной экономики, избегает благодаря этому публичного контроля и надзора, в результате чего она неизбежно превращает современного citoyen в орудие, находящееся в руках bourgeois, маскирующегося под homme. Соответственно, подобное направление исследования приводит к устранению силами революционного класса, не заинтересованного в дифференциации, различия между государством и обществом. Эта стратегия указывает также на новую нормативную модель индивидуальности: ложному отождествлению человека и буржуа Маркс, по мнению Хабермаса, противопоставляет реальное тождество человека и гражданина[71]. Эта цель, по-видимому, разделяется и самим Хабермасом[72].

Вопреки трансцендентным элементам марксистской критики, сам Хабермас упорно защищал либеральную идею публичной сферы. Таким образом, не отвергая марксистский проект снятия различий (*де*дифференциации), он выдвинул наряду с ним и другой проект — восстановления различий (*де*дифференциации). Эту задачу он осуществил, развернув собственную имманентную критику. Следуя модели дифференциации, Хабермас косвенно обвиняет буржуазную публичную сферу в недостаточном обособлении. В частности, ложное тождество буржуа и человека является отражением действительного факта проникновения в интимную сферу процессов частной экономики. Следовательно, истинной целью публично контролируемых государства-общественности-экономики является освобождение интимной сферы от экономических ограничений и социального вмешательства[73]. Этот аргумент, приписываемый Энгельсу, получает в трактовке Хабермаса характер проекта, нацеленного на разработку новой формы частной автономии[74].

Хабермас ничего не говорит о том, как может быть институционализирована подобная частная автономия в отсутствие прав, хотя, конечно, возможно, что он имеет в виду тот или иной вариант классического перечня данных прав. Но если речь идет о том, чтобы вернуться в такому перечню, то как удастся нам обойтись при этом без подтверждения нормативной модели всесторонней дифференциации, гарантируемой уже самой формой этих прав? Хабермас, вероятно, смог бы возразить на это, сославшись на необходимость пересмотра доставшегося нам в наследство от прошлого перечня прав — в особенности с точки зрения их внутренней иерархии. О возможности такого решения говорит та (приписываемая им Марксу) мысль, что основанием автономии в новой модели явится публичная сфера, а не частная собственность[75]. Но здесь обнаруживаются те опасности, которыми чревата всеобъемлющая модель, ос-

нованная на унификации, а не на дифференциации; ибо то, что могло бы стать важной интуицией в контексте неразработанной еще применительно к данной области теории права, в рамках реально принятого проекта нелиберальной демократии становится фактором риска:

«Частная автономия есть продукт той изначальной автономии, которая практикуется в коллективе граждан как членов социума, реализующих функции публичной сферы, расширенной на социалистический манер. Речь здесь идет скорее о том, что частные индивиды являются таковыми в составе общественности, а не о том, что общественность существует как совокупность частных индивидов. На место тождества bourgeois — homme... становится здесь тождество citoyen — homme. Свобода частного индивида должна определяться в соответствии с ролью человеческих существ как граждан социума (Gesellschaftsburger); свобода человеческих существ как собственников уже не будет иметь определяющего значения для роли гражданина государства (Staatsburger)»[76].

Очевидно, что здесь Хабермас совершенно некритично воспроизводит позицию, откровенно порывающую с буржуазно-либеральным идеалом публичной сферы. Дело здесь не только в том, что одна функционализация интимной сферы замещается проектом другой функционализации. В более общем плане эта модель заменяет буржуазную дедифференциацию (нарушающую, по собственной аргументации Хабермаса, конституционные нормы либеральной публичной сферы) схемой обратной дедифференциации, которая явилась бы столь же несовместимой с названными нормами, будь они сохранены или восстановлены. Можно отметить, что очерченный здесь проект сохраняет демократический аспект нормативной модели публичной сферы, однако он самым очевидным образом порывает с ее либеральным аспектом, играющим столь же важную, конституирующую роль. О том, что Хабермас не предчувствовал (по крайней мере в 1962 г.) подобного концептуального исхода, свидетельствует трактовка им творчества таких «либеральных» мыслителей, как Дж. Ст. Милль и Токвиль[77].

Хабермас совершенно справедливо привлекает Маркса для критики модели буржуазной публичной сферы, а также создаваемой ею напряженности между нормой и институционализацией. Куда сомнительнее то очевидное предпочтение, которое он отдает Марксу перед Миллем и Токвилем в плане развития нормативной модели. Например, ведя доказательство с позиций марксистской радикальной демократии и последовательно опираясь на идею дифференциации, он вовсе не готов разделить озабоченность Милля в отношении защиты частной автономии и свободы меньшинств от наиболее грозной демократической силы, силы общественного мнения. Необъяснимым образом он рассматривает эту идею, являющуюся в действительности предпосылкой рационального публичного обсуждения, как попытку сведения на нет самой публичной сферы[78]. Более того, он, вероятно, даже не понимает, что идея общественности как способа устранения политической власти предполагает отказ от необходимого ограничения всякой власти единственно возможным способом — созданием контрвластных элементов и организаций, и потому он бессилен против растущей власти современного бюрократического государства. И наконец, с точки зрения стратегии демократической дедифференциации, Хабермас нисколько не разделяет интереса Токвиля к добровольным ассоциациям как к промежуточным органам, необходимым для стабильной дифференциации и установления демократического опосредования. Он не понимает, что эта модель, нужная для подготовки граждан для участия на тех уровнях современного общества, где таковое все еще возможно, предполагает потенциальную взаимосвязанность homme и citoyen, позволяющую избежать неблаговидной альтернативы: либо лишенный власти человек, либо бесчеловечный гражданин. Ассоциации гражданского общества в теории Токвиля

подготавливают частных индивидов к отправлению властных функций в публичной сфере, т.е. к задаче, осуществить которую самостоятельно литературной публичной сфере не под силу. В то же время эти ассоциации сохраняют связь граждан с дополитическими социальными образованиями, которые служат для них своего рода фоном[79]. Таким образом, вместо марксистского отождествления человека и гражданина Токвиль предлагает модель обособленного существования и взаимозависимости человека как социального существа и человека как гражданина.

Предположительно, Милля и Токвиля не интересовал подробный анализ дедифференцирутощих импликаций отождествления человека и буржуа. Хабермас, желая распространить процесс публичной критики и надзора на сферу экономики, справедливо обращается к Марксу[80]. Однако неясно, содержит ли выдвинутый идеал мысль об упразднении экономики тем же путем, каким либеральная утопия (сам Хабермас оценивает ее как непоследовательную и невозможную) полагает отменить политическую власть как таковую, заменив ее публичной дискуссией. Альтернативой этому мог бы стать тезис об обособлении экономической сферы и ее специфических ролей, а также постулирование новых видов взаимодополняемости и взаимозависимости экономических деятелей, частных лиц, членов ассоциаций и активных участников публичной сферы.

Разумеется, Хабермас счел бы неуместным соединение марксистской критики с либерально-демократическими нормами (предлагаемое здесь исходя из некоторых высказываний в его более ранних работах), так как считал, что ни марксистская, ни либеральная утопии не являются адекватным руководством для исследования того, что произошло в либеральной публичной сфере. В его анализе не задействован ни один из описанных здесь вариантов — ни марксистский, ни либеральный, ни даже комбинация того и другого. В то же время буржуазно-либеральная публичность претерпела такие структурные изменения, которые оказались совершенно несовместимы с ее первоначальным нормативным проектом. И Токвиль, и Маркс поняли бы, что причиной этой фундаментальной перемены явилось драматическое расширение сферы власти современного административного государства, которое постоянно сопротивлялось вторжению публичных процессов и процедур. Чего не могли представить себе ни Токвиль, ни Маркс, так это того, что помимо реализации социалистического проекта общества-государства (пришествия которого первый из названных мыслителей опасался, а второй страстно желал) могла произойти также масштабная реполитизация общества, предположительно означающая ликвидацию того силового поля, в котором и была конституирована буржуазная публичная сфера; кроме того, указанная реполитизация означала и очевидное устранение разделения гражданского общества и государства, в условиях которой публичность была своего рода посредником, играя роль фактора стабилизации. И первым, кто сумел разработать всеобъемлющую теорию упадка публичной сферы в виде гипотетического слияния общества и государства, был Карл Шмидт.

Слияние гражданского общества и государства: Карл Шмидт

Тот факт, что (в противовес античной модели) феномен подлинной публичности стали связывать не с государством, а с социетальной сферой — сферой, независимо организованной и принадлежащей в юридическом плане к области частной жизни, — не означал отказа от тезиса о слиянии и упадке. Как уже отмечалось, свою интерпретацию парламентаризма Карл Шмидт строил как раз исходя из того обстоятельства, что сама концепция публичности претерпевает серьезные изменения. В этой связи тем более поразительным представляется то, что он первым из выдающихся мыслителей связал

окончание либеральной эпохи с возобновлением процесса слияния общества и государства, процесса, который предположительно означал уничтожение той единственной сферы, которая только и могла служить гарантией сохранения публичности в современных условиях. Соответственно, парламентская дискуссия, а вместе с ней «вся система» защиты социальной коммуникации, стала сегодня пустой формальностью[81]. Парламент теперь— не более чем прихожая истинных властных кабинетов: бюро или комитетов невидимых правителей[82]. Парламентская сцена из Schauplatz «свободного обсуждения, ведущегося ищущими единства независимыми представителями», превращена в арену столкновения и конфликтов «многочисленных разобщенных и в то же время высоко организованных социальных сил»[83]. Этот процесс похоронил все былые притязания на публичность.

В силу сложного комплекса причин именно демократия, или, точнее, демократизация (которую Шмидт считает основной тенденцией нынешней эпохи) оказывается ответственна за кризис парламента и его легитимности. Шмидт начинает с утверждения, что демократия и либеральный парламентаризм действуют по совершенно различным принципам. Демократия — это форма правления, покоящаяся на социальной (в современную эпоху — национальной) однородности и «если нужно — на устранении, искоренении гетерогенности». В условиях фактического и структурного различия между субъектами и объектами управления, демократия оказывается возможной, только когда управляемые способны «отождествить себя» с правящими на основе объединяющей их однородности. Исходя из мысли Руссо о том, что демократия есть реальное тождество распоряжающихся и подчиняющихся[84], Шмидт сводит эту идею к представлению о ряде отождествлений, не связанных ни с какой «ощутимой реальностью... ни с чем-то таким, что характеризуется реальным правовым, политическим или социологическим равенством», но связанных лишь с «признанием идентичности»[85]. Кроме того, согласно данному взгляду, демократия оказывается вполне совместимой и с диктатурой, особенно, если ее обосновывают педагогическими соображениями; ведь Шмидт полагает, что радикальная демократия должна вести к диктатуре из-за неизбежного отсутствия должной подготовленности масс к самоуправлению.

Шмидт заявляет, что либерализм полностью отличен от демократии. К тому же это глубоко аполитичная модель в том смысле, что она основана скорее на дискуссии, нежели на идентификации, и, соответственно, предполагает множественность мнений, а не их однородность. Шмидт ни на минуту не задумывается о возможности того, что структурная связь между общественным мнением и парламентской публичностью дает средство достижения подлинного, пусть и не полного, тождества правителей и управляемых. В его понимании демократия основывается не на действительном (пусть неполном) институциональном тождестве, а на полной, хотя и неизбежно мифологизированной, идентификации. Таким образом, эти два принципа — либеральный парламентаризм и демократия — противоположны друг другу и несовместимы.

Есть один исторический контекст, в котором либерализм и демократия выступали в качестве союзников. Согласно сложной аргументации Шмидта, условием подобного союза должно быть «отождествление» находящегося за стенами парламента «народа» с парламентской «общественностью» как своим представителем. С учетом вполне реальных различий между парламентской знатью и внешним электоратом, а также различий внутри самого электората, иллюзия обязательного установления однородности и единства как внутри общества, так и между обществом и парламентом могла бы возникнуть только перед лицом общего врага — бесконтрольной государственной власти. Именно отношения типа «друг—враг», а не гегелевская интегрирующая

деятельность государства привели к тому временному единству общества, которое произвело на свет иллюзию тождества либерализма и демократии.

Проблема, однако, состоит не в иллюзорности этого тождества, а в его временности. Хотя для союза либерализма и демократии необходимо существование недемократического и нелиберального государства, обе идеологии, пусть и по разным причинам, ведут к уничтожению этого государства или к трансформации его в государство, понимаемое как самоорганизация общества. Военно-административное государство неприемлемо с точки зрения принципов либерализма, поскольку легитимность решений признается этими принципами только тогда, когда они выработаны в ходе аполитичных по своему характеру дискуссий. Честно говоря, либерализм скептически настроен в отношении любого государства, стремясь отвести ему роль «ночного дозорного». Но он не пытается полностью устранить или заменить собой военно-административное государство. Однако, поскольку последнее является пережитком иерархической и авторитарной эпохи, оно еще менее приемлемо для демократии. Более того, отождествив себя с либеральным парламентом, демократические силы, в отличие от либеральных сил, уже не могут смириться с тем фактом, что государство не тождественно с этим парламентом.

Как это ни парадоксально, но по мере победного приближения альянса либерализма и демократии к своей цели, по мере создания государства, понимаемого как самоорганизация общества (что достигается при помощи расширения избирательных прав, являющегося предпосылкой такого альянса), исчезает возможность и необходимость полемического отношения к государству. А с исчезновением (гипотетическим) такой возможности исчезают и условия социального единства, в результате чего наступает кризис либерализма, демократии и самого государства[86]. Шмидт исследует природу этого кризиса, анализируя два пути развития, связанные с процессом демократизации: возникновение нового, массово-бюрократического типа партии и начало государственного интервенционизма. Первый ведет к фундаментальной трансформации институтов и процессов, предполагаемых (пусть даже контрфактически) либеральной дискуссионной моделью. Второй представляет собой изменение, чреватое еще более радикальными последствиями — речь идет о «функциональной дедифференциации» общества и государства. Это «слияние» политического и социального уничтожает пространство для опосредования в форме публичного дискурса, трансформируя — фактически ликвидируя — публичные сферы как в обществе, так и в государстве.

Согласно Шмидту (использующему в качестве модели Англию), либеральная партийная система поначалу базировалась на свободной конкурентной борьбе (осуществляемой с помощью таких средств, как дискуссия и убеждение) за голоса образованной и независимой (элитарной) общественности. В самом деле, либеральные партии формировались в сфере общественного мнения, т.е. в парламенте. Этот принцип нашел свой социологический коррелят в относительно небольших коллегиальных партиях, состоящих из знати. По причине отсутствия зависимости как от фиксированных интересов, так и от определенных организационных структур избранные от таких партий представители предположительно имели свободу действий и мнений при работе в парламенте; отсюда возникает допущение, что, составляя вместе единый орган управления, они генерировали единую волю государства, рождающуюся в дискуссиях и во взаимном убеждении[87]. Однако демократизация привела к появлению совершенно нового типа партии, основанной на конкуренции, — партии с массовым членством, социологически связанной с определенной комбинацией интересов и сильно бюрократизированной вследствие большой численности нанимаемых ею платных функционеров[88]. Такая партия не практикует нейтралитета в

отношении своих членов и склонна глубоко проникать в социальную, экономическую и культурную жизнь своей «клиентуры» на всех этапах жизненного пути. Она не терпит образы жизни, представляемые ее конкурентами. Каждая «демократическая» партия в тенденции является тоталитарной, так как обладает склонностью к борьбе за полный контроль над государственным аппаратом, видя в нем орудие реализации своих социальных задач. Многочисленность таких партий сдерживающе влияет на каждую в отдельности, а все вместе они составляют плюралистическое партийное государство (в противоположность однопартийному государству), или «лабильное коалиционное государство». Шмидт особо подчеркивает, что этот тип государства приобрел тотальный характер (в отличие от своего предшественника), представляя собой по сути фрагментированную, раздробленную тотальность, в рамках которой каждый организованный властный комплекс пытается актуализировать тотальность «в себе и для себя» (in sich selbst und fur sich selbst).

То объяснение, которое дает Шмидт смене характера политических партий в процессе политической демократизации, отличается от консервативного и социалистического понимания этого явления. В то время как консерваторы подчеркивали кажущуюся им неизбежной бюрократизацию политики, учитывая проблемы организации необразованных и атомизированных «масс», социалисты главное внимание обращали на тенденцию создания новых механизмов исключения и деполитизации, примиряющих практику «участия» эксплуатируемых с императивами сохранения существующей эксплуататорской социально-экономической системы. Несмотря на целый ряд черт, роднящих Шмидта с некоторыми сторонами консерватизма, а также с элементами авторитарных версий марксизма, он игнорирует оба эти объяснения, направляя свое внимание на прекращение под воздействием демократического парламентаризма полемических взаимоотношений государства и общества. Единство различных социологических формаций деполитизированного общества зависело от выживания авторитарной формы государства. Возникновение государства, понимаемого как самоорганизация общества, и ослабление исполнительной власти ведет к дроблению общества по линии плюрализации интересов и верований. Попытки политических призывов к обществу вразрез с социологическими разграничительными линиями оказываются невозможными, и политические партии должны теперь организовываться в пределах застывших категорий. Кроме того, успех избирательных призывов отныне зависит от удовлетворения выдвигаемых в разных секторах общества экономических, культурных и идеологических требований. Соответственно, парламентская арена снова превращается в зеркало общества во всем его объеме. Однако на этот раз общество, которое она отражает, организовано плюралистически, и каждый его сегмент требует особых действий в экономической, социальной и культурной политике. Как раз когда государство превращается в парламентское, сам парламент становится выразителем враждебных друг другу разнообразных сил общества, способного к выработке стратегических компромиссов, но не к достижению подлинного согласия.

Кроме того, к компромиссу уже нельзя прийти путем дискуссии об истинности и справедливости той или иной политики, как нельзя прийти к нему путем открытости и публичности, поскольку компромисс и открытое обсуждение нарушают принципы политической партии нового типа с тенденцией к тоталитарности. Реальная парламентская дискуссия — это лишь пустая формальность, лишь фасад «гигантской прихожей, ведущей в отделы и комитеты невидимых правителей... Малочисленные эксклюзивные комитеты партий и партийных коалиций принимают свои решения за закрытыми дверями, и те соглашения, к которым приходят представители крупных капиталистических групп в этих небольших комитетах, пожалуй, оказываются гораздо

более важными для судеб миллионов людей, чем любые политические решения»[89].

В отличие от марксистских критиков плюрализма, Шмидт озабочен не тем, что в результате внепарламентского нажима и закулисных сделок постоянно доминируют одни и те же интересы. Поскольку партийные комитеты должны работать через выборный парламент, их правление приводит к противоречивым результатам, завися от исхода выборов и от складывающихся коалиций, способных оказывать поддержку то одной, то другой фракции. Реальной угрозой, вызывающей его опасения, является не олигархия, а то, чему впоследствии присвоили название «неуправляемость», ибо он убежден, что плюралистическое партийное государство дробит оба возможных источника единства — государство и общество.

Фактически эта фрагментация происходит одновременно с тем, как государство и общество начинают составлять единое целое. Однако Шмидт в своем утверждении о слиянии исходит не только из актуализации программы государства как самоорганизации общества. Действительно, данная идея, основанная на простом обобщении опыта Веймара, неубедительна — несмотря на всю диалектическую виртуозность, потребовавшуюся для перевертывания гегелевской аргументации. Но реальность современного государства отнюдь не исчезает с завершением демократической трансформации парламентской демократии. Разумеется, это не относится к президентским системам, но даже в парламентских системах усиление исполнительной власти исторически сопровождается демократизацией. Данное усиление исполнительной власти является одновременно и условием конституирования гражданского общества, и угрозой его независимости и самостоятельности[90]. Таким образом, если слияние государства и общества является предпосылкой упадка парламентской публичной сферы, то это слияние должно иметь в своей основе нечто большее, чем формальные процессы демократизации, и это нечто должно быть связано скорее с экспансией, нежели с ослаблением современного государства.

Шмидт выдвигает и второй ряд аргументов в пользу слияния государства и общества, имеющих более общие следствия в плане выявления самих корней независимой социальной жизни. Эту аргументацию, касающуюся в основном взаимопроникновения государства и общества, трудно отделить от первоначальной ориентации на социализацию государства, однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что речь здесь идет конкретно о двунаправленной функциональной дедифференциации. Соответственно либеральное государство XIX в. было обособлено от общества не только в смысле обретения независимости от сегментарных группировок с устойчивыми социальными интересами, но и в плане нейтралитета по отношению к крупным функциональным сферам общества — религии, культуре, экономике, праву, науке, — означающего деполитизацию этих сфер[91]. Здесь модель Шмидта представляет собой в первую очередь модель неограниченной экономической свободы, в которой государственное вмешательство допускается самое большее для того, чтобы восстановить нарушенные условия экономической конкуренции. С этой точки зрения мы получаем несколько измененный перечень либеральных фундаментальных прав и свобод (свобода личности, свобода выражения собственного мнения, свобода договоров, свобода предпринимательства, право собственности), в который не включены даже ключевые свободы коммуникации (собраний и ассоциаций)[92]. Функция прав состоит здесь в сохранении дифференциации и деполитизации, а не в гарантировании предпосылок публичной коммуникации.

Согласно Шмидту, либеральная модель функциональной дифференциации является уязвимой в двух отношениях. Постлиберальное государство — это «тотальное государство, потенциально охватывающее все области жизни»93. Это утверждение имеет двоякий смысл. Во-первых, государство нового типа уже не является

нейтральным по отношению к различным сферам общества и становится по сути экономическим, поддерживающим благосостояние, культурным, образовательным, научным и даже «религиозным» государством, т.е. оно становится Sozialstaat (слово, которое Шмидт, кажется, не использует в этой связи) — социальным государством[94]. Во-вторых, государство нового типа вмешивается во все сферы общества и политизирует их. Как следствие различия между государством и обществом устраняются столь радикально, что частная сфера, стабилизированная правами, смоделированными по образцу права собственности, сама оказывается объектом проникновения, политизации и упразднения в качестве независимой области. В то время как модель становления плюралистически сегментированной дифференциации делает политически нерелевантными, по-видимому, лишь некоторые (а именно связанные с коммуникацией) права, модель функциональной дедифференциации действительно подтверждает вывод Шмидта о том, что либеральные права как таковые устарели.

Взаимосвязь этих двух моделей в аргументации Шмидта довольно сложна. Единственное «объяснение», которое он дает функциональной дедифференциации, сводится опять-таки к демократизации, которая по каким-то неясным причинам «должна покончить... с формами деполи-тизации, характерными для либерального девятнадцатого века»95. Наделе этот аргумент, по-видимому, зависит от той степени, в которой программа «либеральной демократии» может способствовать формированию государства как самоорганизации общества. Здесь Шмидт, вероятно, хотел бы заставить нас думать, что идея Sozialstaat как экономического, обеспечивающего благосостояние, культурного и т.д. государства и идея общества, становящегося государством (zum Staat gewordene Gesellschaft), суть одно и то же. Но, согласно его же аргументации, высшее развитие государства как самоорганизации общества ведет только к фрагментации (т.е. к разделению на сегменты по интересам и идеологии) общества, по мере того как оно начинает подменять собой государство. Результатом этого, как мы показали, оказывается раздробленное плюралистическое партийное государство, суверенитет которого распределен между составляющими его единицами. Этот так и не проясненный аргумент Шмидта вновь возвращает нас к теме массовой демократически-идеологической партии, вовлеченной во все аспекты социальной жизни своих членов. Такая партия предположительно будет стремиться сформировать государство по своему образцу; такое государство будет вмешиваться в дела общества как представитель экономических, культурных и прочих интересов этой партии. Совершенно неясно, почему новая партийная система (если только Шмидт не имеет в виду конкретные примеры отношения социал-демократов к экономике или Католической партии центра к религии) должна направлять всеобщий процесс функционального разграничения государства и общества. Ведь даже однопартийное государство Муссолини смогло сосуществовать какое-то время с либеральным экономическим строем.

Мы полагаем, что источником путаницы является в данном случае нежелание Шмидта признать, что если в случае сегментации все дело в социальных комплексах, пытающихся завладеть государством или по крайней мере расчленить его по сегментам, то при функциональной *де*дифференциации мы имеем дело с мощным административно-бюрократическим государством, стремящимся вторгнуться в общество. Оценивая все с точки зрения опыта Веймарской республики, Шмидт считал движущей силой политического кризиса не государственное вмешательство, а «социал-демократизацию». Тем не менее он допускал возможность двух исходов, соответствующих двум тенденциям, которые нам пришлось рассмотреть в качестве отдельных направлений его мысли. Из двух описываемых им вариантов «тотального»

государства фрагментированное плюралистическое государство является продуктом тенденции к сегментации; авторитарный же вариант представляет собой продукт функциональной дедифференциации, зависящей от логики развития самого государства[96].

По-видимому, Шмидт считает, что эти два варианта тотального государства проистекают из смыслового различения «социальное государство» и «государство-общество»: первое предполагает первичность социального, а второе — политического начала. Он утверждает, что «плюралистическое партийное государство становится «тотальным» не вследствие своей силы, а вследствие своей слабости; оно вмешивается во все сферы жизни, так как должно удовлетворить требования всех заинтересованных сторон»[97]. Тем не менее он также полагает, что фрагментированная разновидность тотального государства является не столько альтернативным результатом реполитизации общества, сколько неким искусственным образованием, которое уже по определению всегда находится в кризисе, будучи результатом сохранения устаревших юридических и парламентских институтов. В частности, он считает, что кульминация тенденции, направленной против либеральной нейтрализации государства и деполитизации общества, уже обусловила появление еще одной формы авторитарной власти, основанной на демократически-плебисцитной легитимности. Его аргументация наводит на тот несформулированный им самим вывод, что подобный результат мог бы даже совпасть с логической самоликвидацией партийной системы, с заменой правления многих партий господством партии-монополиста. Таким образом, обе тенденции к слиянию, сегментации и функциональной дедифференциации могли бы найти совместное выражение в «демократической» диктатуре нового типа.

Однако, опираясь на собственную интерпретацию опыта Веймара, Шмидт убежден, что функционирование парламентской законности, даже если оно и не позволяет больше создавать законодательное государство, тем не менее способно полностью заблокировать появление подлинно политического по форме, т.е. авторитарного, государства[98]. Парламент, гарантирующий политические права многим партиям, в состоянии полностью заблокировать решения исполнительной власти, возникающие вне системы формирования коалиций. К этому можно добавить, что сохранение либеральной структуры правовой защиты вне парламента делает почти невозможной замену многопартийной системы однопартийно[99].

По мнению Шмидта, альянс либерализма и демократии (в настоящее время) абсолютно невосстановим. Инструментарий правления по принципу парламентского большинства теряет все шансы на то, чтобы быть принятым общественностью, если высокоорганизованные политические группировки начинают предопределять все возможные результаты, устанавливать не подлежащие пересмотру преимущества определенных должностей, строго фиксировать имеющуюся структуру большинства и меньшинства и даже полностью лишать политического участия. Таким образом, каждый из партнеров былого тесного союза либерализма и демократии — и демократическая легитимность, и принцип парламентаризма — ныне находится в состоянии кризиса. Эти два кризиса порождают третий — кризис самого государства, причем глубина этого кризиса зависит от того, насколько успешно удается блокировать решения, выходящие за рамки либерализма и существующей формы демократии, и регулярно сводить на нет возможности их реализации. Шмидт, по-видимому, предусматривает два пути развития сложившейся ситуации: дальнейшее существование антиполитического, плюралистического партийного государства, находящегося в состоянии перманентного кризиса, но защищенного и замаскированного либеральными принципами; или же создание подлинно политического и уже не плюралистического, а авторитарного государства,

легитимированного новой, плебисцитарной версией «демократии». Бесполезно пытаться отрицать тот факт, что Шмидт останавливает свой выбор именно на втором варианте. Ведь именно этот выбор и позволил Шмидту так восторгаться итальянским фашизмом и сделал его поворот к национал-социализму интеллектуально аутентичным, если не неизбежным. Никакой возврат к консервативному, неплебисцитарному авторитарному режиму не может, по мнению Шмидта, преодолеть кризиса государства, поскольку такая альтернатива, восстанавливая прежних полемических противников, ведет и к восстановлению альянса либерализма и демократии и вновь подрывает государство. Подобно левым и обожаемым им правым, Шмидт предлагает альтернативный союз — союз между демократией и авторитаризмом.

Как бы там ни было, с приходом тотального государства оба эти варианта (плюралистический или авторитарный) оказываются несовместимы ни с дуализмом государства и общества, ни с парламентским посредничеством между тем и другим. Шмидт совершенно не замечает одной (столь очевидной в американском контексте) возможности: объединение этих двух принципов — этатистского и плюралистического, стабилизированных в системе либеральных прав, — могло бы положить начало новому дуалистическому образованию, являющему собой союз государства и гражданского общества. В том, что он не смог увидеть этой возможности, повинны три момента: его нежелание признать тот факт, что в эпоху плюрализма продолжают существовать государства, обладающие тенденцией к авторитаризму; неспособность увидеть полную гамму причин (включая экономические), из-за которых происходит вмешательство государства в дела общества; невнимание к появлению нового типа политической партии — партии с неопределенными функциями, основанной на весьма пестрых слоях поддержки, не заинтересованной ни в тотальном господстве, ни в дроблении политической системы, обладающей большей гибкостью при выступлении на парламентской арене, способной на нечто большее, чем стратегический компромисс со своими противниками.

То, что в нарисованной Шмидтом картине либеральной демократии не нашлось места для государства, вряд ли можно считать случайностью: он стремился укрепить авторитарную администрацию, которую изображал ослабленной; чтобы добиться этого, ему пришлось затушевать ее роль в кризисе политического строя Веймарской республики. Ссылка на то, что авторитарный элемент государства обречен на гибель — несмотря на мощь армии, силу администрации и связанной с ней правовой системы (не говоря уже о заложенных в конституционной системе президентских прерогативах), — позволила ему подвергнуть критике плюралистическую партийную систему, создавшую новые связи между демократией и либерализмом и породившую новые источники напряженности между тем и другим.

Аргумент о слиянии: Strukturwandel Хабермаса

Если принять во внимание довольно слабую маскировку Шмидтом своих авторитарных устремлений, то тем более удивительным кажется тот факт, что разработанная им аргументация в пользу слияния была воспринята и воистину драматически обновлена членами Франкфуртской школы. Отношение этой последней к либерализму, демократии и авторитаризму было противоположно подходу Шмидта, однако выдвинутый им довод о слиянии стал существенной чертой «критики авторитарного государства» также и в рамках данной школы.

Достаточно последовательно в исследованиях Франкфуртской школы не учитываются ни союз либерализма и демократии, ни предполагаемое ослабление

враждебной им авторитарной исполнительной власти. Данная структура рассуждений заменена у них новой, а именно прослеживанием той великой трансформации, которую претерпела капиталистическая экономика, переходя от либеральной к монополистической стадии и, наконец, к стадии государственного капитализма. Этот аргумент, несмотря на то что впервые он был выдвинут в связи с возникновением авторитарных государств, оказался применимым и к послевоенному периоду, когда была восстановлена либеральная демократия[100]. Теория Хабермаса об упадке публичной сферы, несмотря на оказанное на нее серьезное влияние более ранних идей Шмидта и Арендт, сложилась главным образом на основе различных аналитических направлений внутри самой Франкфуртской школы 30-х гг. Хабермасу в конечном счете удалось придать новую форму почти всем этим направлениям в рамках новой теоретической схемы, внутри которой она стали весьма полезны для развития демократической теории, ориентированной на практику. Но в 1962 г., в период написания Strukturwandel der Offentlichkeit («Структурная трансформация публичности»), Хабермас еще не подошел к этой позиции. В результате он неудачно связал понятие трансформации публичной сферы с негативной философией истории в духе Адорно и Хорк-хаймера и потому не смог выйти за рамки тезиса об упадке, если не считать того, что он, в отличие от своих учителей, питал приверженность к некоторым положениям классического марксизма. Тогда еще не пришло время использовать теорию публичной сферы применительно к современной политике.

На данном этапе нам следует ограничиться лишь суммарным изложением результатов осуществленного Хабермасом многогранного синтеза. В его аргументации можно выделить шесть уровней:

1.Тезис о государственном вмешательстве в капиталистическую экономику. Это положение, почти полностью отсутствующее у Шмидта, являет собой нечто качественно иное по сравнению с утверждением о том, что в эпоху абсолютизма и даже в эпоху либерализма имела место экспансия государственной администрации и политической бюрократии (эту мысль подчеркивали и Маркс, и Токвиль, и — на свой лад — Арендт). Современное государство вмешивается в либеральную капиталистическую экономику, стремясь защитить — ценой утраты собственного либерального характера — капиталистическую структуру, находящуюся под угрозой эндогенного кризиса и ослабления процессов саморегуляции. Государство пытается устранить дисбаланс, вызванный как процессами рыночного саморегулирования, так и явлениями несовершенной олигополистической конкуренции (фискальное и денежно-кредитное регулирование цикла деловой активности), обеспечить гарантии процессам инвестирования, накопления и технического обновления, а также поддержать совокупный спрос за счет расходов на социальное обеспечение. Этот тезис, сравнительно мало разработанный в Strukturwandel, был полностью интегрирован в традицию Франкфуртской школы Ф. Поллоком и его коллегами (1932—1941) в рамках проблематики «авторитарного государства». Этот же тезис получил дальнейшее развитие в трудах Хабермаса и Клауса Оффе после 1963 г. — на этот раз в форме критики кризисного управления в государстве всеобщего благосостояния[101].

2. Положение о неокорпоративизме, согласно которому частные ассоциации присваивают себе публичные властные функции. Данный тезис, впервые введенный в дискуссию внутри Франкфуртской школы О. Киркхаймером[102], был позаимствован из критики Шмидтом плюрализма Веймарской республики. В работе 1962 г. Хабермас распространил эту критику на дополитический уровень. В процессе олигополистической конкуренции частные организации способны, в отличие от структур либерального капитализма, сформулировать принципы публичной экономической политики[103].

Коллективные соглашения, заключаемые между частными ассоциациями (например, между ассоциациями нанимателей и профсоюзами), теряют здесь статус частного закона, превращаясь в форму нормотворчества, которая прежде входила в компетенцию публичного права. По мере того как важные области администрирования попадают в сферу действия частного права, само государство при регулировании отношений со своими социальными партнерами все чаще обращается к практике заключения договоров в рамках частного права. Этот аргумент, ушедший на второй план в последующем творчестве Хабермаса, получил дальнейшее развитие в 1980-х гг. в трудах Оффе[104]. Однако следует отметить, что Оффе не просто хотел обратить внимание на один из компонентов общей структуры государства всеобщего благосостояния (в любом случае не во всех государствах всеобщего благосостояния данный компонент играет одинаково важную роль), но и (стремясь дать отпор неоконсерваторам) желал указать на некий потенциальный - правда, внутренне проблематичный (и нормативно непривлекательный) — путь облегчения административного-правового бремени, лежащего на интервенционистском государстве.

3. Тезис об упадке интимной сферы семьи. Данный тезис, фигурировавший в качестве важного компонента анализа, осуществленного в свое время Арендт (у которой и почерпнул Хабермас такую формулировку, как «поляризация социальной и интимной сфер»), явился важнейшим вкладом Хоркхаймера и его коллег в социальную теорию 30-х гг. Анализ, выполненный Хабермасом в 1962 г. с привлечением новой литературы, выделяет разрушение приватной оболочки, обеспечиваемой буржуазной собственностью, вокруг сферы интимности, чему способствовали такие явления, как утрата семьей ранее выполняемых ею экономических функций и ее постепенное превращение в клиента государства, взявшего на себя роль гаранта социального страхования. Семья постепенно утрачивает некогда свойственные ей функции «воспитателя, защитника, попечителя и наставника, и даже носителя традиций и обычаев... утрачивает былую способность формировать стандарты поведения в сферах, считавшихся наиболее интимной областью жизни буржуазных семей»[105]. С этой точки зрения довольно двусмысленно выглядит ослабление авторитета отца: тем самым семья утрачивает не только репрессивные, но и защитные функции. Новые формы, характеризующиеся еще большей интимностью, рассматриваются в духе Арендт как безнадежные в аспекте их способности обеспечивать защиту; частная жизнь становится все более открытой для посторонних взглядов и делается насквозь прозрачной. Ложная интимность публичной коммуникации, подчеркиваемая и Адорно, и Арендт, означает, согласно Хабермасу, не только подведение интимной сферы под более общее понятие, но и деградацию общественности, превращение ее в «массу»[106].

4. Тезис об упадке литературной публичной сферы и становлении массовой культуры. Связанная с этим тезисом аргументация представляет собой наиболее удачный и самый известный аспект теории ранней Франкфуртской школы и прежде всего Адорно. В варианте Хабермаса подчеркивается факт сращивания литературной общественности со сферой потребления и стандартизированного досуга. Подобное сращивание связывается с распадом семейных институтов критического восприятия культуры, а также с индустриально коммерческой трансформацией средств коммуникации. Рынок уже не является предпосылкой автономности искусства, наличие рыночного спроса становится принципом индустриализации искусства. «Демократизация» культуры есть псевдодемократизация; то, что подверглось демократизации, более не является культурой. Впечатляющее разрастание литературной публичной сферы происходит одновременно с утратой ею критического настроя[107]. Новые средства массовой информации поощряют только пассивную форму

участия. Сохранение авангардистского искусства и культуры лишь раскалывает литературную публичную сферу на «меньшинство, состоящее из знатоков, мыслящих людей, уже не являющихся публичными фигурами, и на огромную массу потребляющей публики»[108].

Эрозия интимной сферы и подлинной литературной общественности ведет к исчезновению противостояния между homme и bourgeois, уничтожая приватную основу независимости и не способствуя появлению новой публичной основы. Здесь тезис об упадке семьи и становлении массовой культуры связан с классическим тезисом Франкфуртской школы об упадке индивида.

5. Тезис о трансформации сферы публичной политики представляет собой выборочное развитие аргументации, касающейся дополитических аспектов публичности. Любопытно, что в этом анализе несколько меньшее внимание уделяется этатистско-бюрократическому вмешательству в экономику, трактуемому у Арендт главным образом как замена эгалитарной публичной интеракции патернализмом, хотя Хабермас все же упоминает о разрастании и усилении независимости администрации, которой даже в эпоху либерализма удавалось успешно сопротивляться требованиям публичности. Еще большее значение имеет аргумент Шмидта, подчеркиваемый также Киркхаймером, согласно которому присвоение публичной власти частными ассоциациями ведет к проявлениям корпоративизма при ведении переговоров, заключении сделок и компромиссов, что исключает публичный надзор[109] и сводит парламентские дискуссии и дебаты к легитимации post hoc решений, принятых под новой «завесой секретности». Представители народа уже не пытаются убеждать друг друга, произносимые в парламенте речи теперь имеют своей целью мобилизацию плебисцитного мнения за стенами парламента. Как доказывал Шмидт, парламентарии, будучи связаны партийной дисциплиной, утрачивают независимость, как только возникает нечто вроде мандатов-обязательств. Хабермас признает, что концепция Шмидта о превращении партийной системы из свободных коллегиальных образований, связанных единством мнений, в партии, имеющие вид застывших социальных группировок, уже не отвечает действительности. Новый тип «партии без определенных функций», отмеченный среди прочих Киркхаймером, представляющий собой дальнейший этап «демократизации» и «массификации» политической системы, только усугубляет деполитизацию, еще сильнее снижая уровень политического дискурса и аргументации[110]. Конечно, партия нового типа уже не ассоциируется здесь с дроблением суверенной власти. Наиболее важный результат этого, выразившийся по определению Киркхаймера в «исчезновении политической оппозиции», вызвал, как подчеркивал Макс Вебер, ослабление публичного контроля над администрацией, что привело к укреплению авторитарной власти без применения авторитарных методов и средств.

6. Хабермас развил тезис Шмидта о том, что роль парламента как сферы опосредования между усилившейся бюрократией и частными ассоциациями должна снижаться. Неменьшее значение имеет тезис Франкфуртской школы о массовой культуре, который он использовал для разоблачения якобы демократического характера плебисцитных аспектов новой ситуации, подчеркиваемых Шмидтом. Следуя традиции Адорно и Левенталя, указывавших на авторитарный политический потенциал новой массовой культуры и средств массовой информации, Хабермас говорит о том, какое место занимает пропаганда в современном политическом дискурсе. Современные манипуляции в области политики предполагают определенные формы коммерческой рекламы, которые становятся господствующими по мере того, как ценовая конкуренция прекращает быть механизмом координации действий олигополитических группировок, борющихся за свои доли на рынках. Пропаганда (рекламирование политических

лидеров, партий и политических стратегий и торговля ими) предполагает наличие уже сформировавшейся пассивной, некритичной и вместе с тем мобилизованной аудитории, и это хорошо знали уже Адорно и его коллеги. Если реклама как таковая нацелена на индивидов в их частной сфере, способствуя тем самым разложению интимной сферы, то данная промежуточная форма «общественных связей» обращена к «общественному мнению», деформируя его с помощью «организации согласия»[111]. Именно эта задача становится центральной для политических партий современного типа как в парламенте, так и в ходе выборного процесса. Таким партиям нужно не столько постоянное массовое членство, сколько аппарат, способный с заданной периодичностью мобилизовывать поддержку электората — так, как это делают рекламные агентства. Хотя во время избирательных кампаний неизбежно происходит восстановление своего рода публичной политической сферы[112], главной целью партийного воздействия оказываются индивиды (как правило, они не являются членами ассоциаций или групп с высоким статусом, которые не имеют доступа к тому, что представлено здесь как остаточные формы мыслящей общественности. К потенциальным избирателям обращаются не как к объектам просветительской деятельности, а как к потребителям, и делают это не агитаторы или даже «пропагандисты» старого типа, а специалисты по рекламе[113]. Чтобы добиться успеха, «организаторы выборов должны не только отдавать себе отчет об исчезновении сферы подлинной публичной политики, но и совершенно сознательно способствовать ее исчезновению»[114]. Следствием этого является не столько понимание политики или принятие ее, сколько «символическая идентификация» с лидерами, которая вполне просчитываема и открыта для дальнейших манипуляций посредством рейтингов популярности и опросов «общественного» мнения, наделе отражающих абсолютно атомизированные мнения, не имеющие ничего общего с мнением общественности. Даже если бы партии и правительства действительно реагировали на это «необщественное мнение», результатом явилось бы нечто похожее скорее на просвещенный абсолютизм, чем на подлинно демократическое волеобразование на основе трансформации личных мнений — путем рационального рассмотрения — в подлинно общественное мнение[115].

Цель, преследуемая Хабермасом на всех этих уровнях анализа, заключена не только в том, чтобы продемонстрировать деформацию и падение принципа свободной публичной коммуникации. Еще важным для нас является его дополнительный тезис о разрушении модели обособления гражданского общества и государства вследствие слияния уровней. Если деформация институтов опосредования как таковых способствует де-дифференциации, то относительно тенденции к слиянию государства и общества можно утверждать, что она ликвидирует то социальное пространство, в котором могла бы функционировать либеральная публичная сфера. Различие между двумя процессами в каком-то отношении является различием акцентов: Хабермаса интересует упадок и последующее возрождение публичной сферы, которое он в 1962 г. все еще считал возможным без участия модели разделения государства и гражданского общества. С другой стороны, нас интересует реконструирование такой модели дифференциации, возможность или нормативная желательность которой не представима без обновления либерального и демократического проекта публичной сферы.

Однако между этими двумя подходами существует некое системное различие, состоящее в том, что модель упадка публичной сферы имеет дело с гораздо более законченным и даже «одномерным» процессом слияния, нежели процесс развития новых отношений между государством и обществом. Это можно видеть в самой структуре аргументации Хабермаса. Он справедливо утверждает, что модель реполитизации общества посредством государственного вмешательства в экономику не

может сама по себе служить доводом в пользу слияния, поскольку частную экономическую деятельность можно существенно ограничить и без такого вмешательства, затрагивающего частный характер многих аспектов личностной интеракции. Но он не прав, когда утверждает, что вопрос может быть исчерпан ссылками на то, что частные ассоциации приняли на себя дополнительные публичные властные функции. Даже если эти оба процесса на самом деле приведут к созданию промежуточной сферы, к которой уже неприменимы такие различия, как частное и публичное, общество и государство, сами по себе они не заставят эти различия исчезнуть, что, по-видимому, подразумевается в выражениях «этатизация общества» и «социализация государства». В частности, сферы интимного и публичного этими двумя процессами непосредственно не разрушаются; чтобы это произошло, необходимы овеществление и инструментализация этих двух сфер, которые в конечном счете являются сферами культуры. Если этим двум комплементарным, ведущим к слиянию процессам и суждено достичь своей цели, то овеществление пространства между ними, т.е. культуры, должно быть более или менее тотальным. Этот тезис, впервые выдвинутый Шмидтом, можно защитить только с помощью теории культуры, разработанной Франкфуртской школой, особенно в варианте Адорно. Однако такой выбор привел бы (в частности, и в случае тезиса Хабермаса) к манипулируем о и общественности, агенты которой являются совершенно пассивными и нынешняя динамика которой отнюдь не указывает на возможное возрождение ее первоначальных устремлений[116].

В подобных обстоятельствах все еще возможны революционные прорывы, как их понимала Арендт. В самом деле, рассмотрение книги Хабермаса следовало бы завершить вопросом о том, насколько ему удалось отойти от античной республиканской модели публичной сферы, которую он критиковал у Арендт. Исследуя возможные следствия своего тезиса о слиянии, Хабермас внезапно заявляет, что «модель буржуазной общественности была основана на жестком разграничении публичной и частной сфер, поскольку публичная сфера, состоящая из частных лиц, организованных в виде общественности, считается частной»[117]. Хотя юридически это верно, однако такой довод полностью расходится с более ранним и по духу более гегелевским аргументом Хабермаса, согласно которому именно строгое разграничение между публичным и частным подвергалось релятивизации на разных уровнях опосредования.

Кроме того, следует отметить, что утопия, позаимствованная Хабер-масом у Маркса и предполагающая наличие дуализма «публичное общество—государство» и «интимная сфера» (при преимущественном положении первого элемента), совпадает с республиканской моделью Арендт. Теория Хабермаса об упадке также постулирует появление некоего смешанного образования, не являющегося ни публичным, ни частным и ведущего к краху подлинной публичности. Если рассуждать с точки зрения Арендт, то разработанная Хабермасом в модели либеральная публичная сфера, предполагающая опосредование между государством и обществом путем регулирования предпосылок рыночной экономики, уже и есть такая смешанная сфера и поэтому она не может вести к подлинной общественной жизни и действию. Идея публичной сферы, контролирующей государство и влияющей на него, но не делящей с ним власть, вероятно, показалась бы ей бессмысленной. И все же можно показать, что единственное реальное различие между их аналитическими выводами состоит в том, что Хабермас устанавливает для модели упадка, принятой Арендт, исторически определенный момент начала такого упадка. В самом деле, по-видимому, возникновение смешанной формы Хабермас, хотя и не вполне последовательно, счел лишением «публичной сферы ее прежнего базиса без замены его на новый»[118]. Конечно, это была функция не возникновения современного государства как такового, а постлиберальных отношений государства и экономики. Хабермаса и Арендт несо-

мненно объединяет общий интерес в том, чтобы создать подобную основу заново. В этой связи, однако, следовало бы также вспомнить постоянные заявления Хабермаса о том, что он хотел бы реинституционализировать именно либеральную, а не античную модель публичной сферы.

Идеал либеральной публичной сферы непременно связан у Хабермаса с идеалом демократизации. Как это ни парадоксально, исторический процесс демократизации, — будь то демократизация политики (в системе партий) или культуры (как массовой культуры), — способствовал упадку институтов, на которых, собственно, и держался этот идеал, причем это происходило весьма противоречиво, через сведение идеала демократизации к абстрактному принципу легитимации. Однако упадок либеральных институтов можно рассматривать с двух точек зрения: в аспекте обособления государства и гражданского общества (что выражено в правовом принципе) и в аспекте публичной сферы (что выражено в принципе рациональной коммуникации). Поэтому было бы весьма двусмысленным требовать реинституционализации либеральных принципов, не ссылаясь при этом на оба, либо на какой-то один из этих вариантов. Очевидным намерением Хабермаса было прежде всего защитить принцип коммуникации. Разумеется, в классических перечнях прав этот принцип выражен целой серией хорошо известных прав (свободы слова, собраний, права голоса и т.д.). Но само значение «прав» в этом случае, как и в других, предполагает нечто большее. Права, понятые как свободы, вносят разделение между частной сферой и публичной властью, они предполагают защиту не только опосредующей публичной сферы от государственной власти, но также и частной сферы от публичной и публично-государственной сфер.

Поскольку Хабермас не хочет отказываться от этих перечней, он призывает к их пересмотру. В этой связи он не только утверждает, что реальная тенденция развития юриспруденции в государстве всеобщего благосостояния ведет к трансформации охранительных, негативных аспектов доставшихся нам в наследство конституционных прав, но и убежден, что это развитие по сути является воплощением единственной имманентной тенденции наших обществ, ведущей к реинституционализации публичной сферы[119]. Поэтому он не только говорит о сохранении на нормативном уровне принципа либеральной публичной сферы, но и утверждает, что и буква и дух конституционных норм, регулирующих переход от либерального Rechtsstaat к государству всеобщего благосостояния, предвосхищают появление новых форм реинституционализации этого принципа, вступая тем самым в противоречие с институциональной практикой существующих государств всеобщего благосостояния[120]. Но как раз в этом пункте рассуждение, ранее усматривавшее в современной общественности и интимных сферах пассивные объекты экономических и политических процессов, ведущих к дезорганизации того и другого, неожиданно обнаруживает, что нормы, сложившиеся в этих сферах, могут служить ориентирами для альтернативной стратегии. Соответственно Хабермас предлагает свою модель реконструкции. И не является большим сюрпризом тот факт, что здесь мы получаем новый вариант старой антиномии, присутствовавшей уже у Гегеля и Грамши, — антиномии, содержащей в себе две противоположные ориентации: одну — на этатизм, другую — на гражданское общество.

Следует отметить, что рассуждение, касающееся развития правовых отношений в государстве всеобщего благосостояния, внезапно порывает с общим направлением анализа Хабермаса, что объединяет его с выводами негативной философии истории и социальной теории поздней Франкфуртской школы, а также с ее теорией права. Хабермас ссылается на Франца Неймана, утверждая, что при слиянии государства и общества невозможно будет сохранить общезначимость правовых норм; что право и администрирование будут все более дедифференцироваться[121]. Нейман, однако,

указал бы на то, что без сохранения общезначимости норм нельзя будет сохранить и принцип основных прав, ибо без наличия определенных ограничений этот принцип лишится связности, а если эти ограничения не будут определены в соответствии с точно сформулированными общими критериями, осуществление данного принципа будет просто невозможным. В то же время Хабермас заявляет, что в условиях конституционализма государств всеобщего благосостояния под сомнение поставлены только негативные аспекты прав, выполняющие функцию защиты от государства[122].

Мотивации государства в этом контексте ясны: с его вмешательством в жизнь общества самоограничения в плане социальной автономии могут показаться устаревшими, и, что еще важнее, появится необходимость в новых обоснованиях, способных придать законную силу и статус справедливости новым формам деятельности государства, В условиях сохранения либеральных норм в качестве принципов легитимации такое узаконение можно осуществить, опираясь на внутреннюю логику либеральных прав. В условиях упадка конкурентной экономической системы в рамках государства, практикующего вмешательство и перераспределение, «позитивное исполнение» негативных, оборонительных прав в плане реализации свобод слова, собраний и ассоциаций, а также свобод политического участия уже не может происходить более или менее автоматически. Поэтому государство должно обеспечить позитивные и, по сути, материальные гарантии участия в виде новых социальных прав. Что же касается самих либеральных прав, то коль скоро они должны «остаться верны своим первоначальным интенциям», их «нормативная интерпретация должна быть изменена». При том что негативные права сохраняются в конституциях государств всеобщего благосостояния в качестве «свобод» (Freiheitsrechte), они должны теперь рассматриваться как права на участие (Teilnehmerrechte), которые будут интерпретироваться в терминах позитивных социальных прав (Sozialrechte), определяющих виды деятельности, а не формы самозащиты и самообособления по отношению к государству[123].

Конечно, здесь не обошлось без некоторой натяжки. Даже те конституции, которые Хабермас считает наиболее разработанными, содержат, по его признанию, негативные права, права участия и социальные права в комплексе. Отсюда возникает вопрос, то ли Хабермас признает потребность как в негативных, так и в позитивных правах, то ли он выступает за переход от первых ко вторым. Хотя в изложении Хабермаса ответ на этот вопрос выглядит неоднозначным, сам он, по-видимому, рассматривает сохранение негативных прав как свидетельство присутствия некоторых черт не до конца изжитого буржуазного «налогового государства» (Steuerstaat) в рамках государства всеобщего благосостояния, как свидетельство невыполнения последним в полной мере задачи создания унифицированного общества-государства, берущего на себя управление экономическими процессами[124]. В свете этой задачи, по его мнению, необходимо заново определить даже права интимной сферы, уже не защищенной внешней оболочкой (ранее представленной частной собственностью), интерпретируя их в качестве функций или порождений публичных процессов демократического участия[125]. В этом контексте Хабермас, кажется, полностью подтверждает положение В. Абендрота о том, что предполагаемые авторитарные последствия такой модели сведутся для большинства индивидов всего лишь к замене зависимости от частной власти партикулярных интересов зависимостью от процессов коллективного контроля, где «наивысшей единицей, наделенной правом принятия решений, является само государство». Единственное, что Хабермас находит нужным добавить к этой явно этатистской и авторитарной модели, это пожелание, чтобы государство в качестве единого органа планирования и контроля над всеми социальными процессами было бы само подчинено — в рамках единого общества-государства — процессам

«формирования общественного мнения и волеизъявления граждан»[126]. Предполагается, что подобный демократический этатизм сделает негативные права индивидов и групп излишними.

Хабермас также отмечает и подтверждает наличие в юриспруденции, ориентированной на государство всеобщего благосостояния, конкурирующей модели. Согласно этой модели, функция опосредования между социальными интересами и государственными решениями не исчезнет и в государстве всеобщего благосостояния, изменится лишь ее публичный характер. Частно-публичные организации, которые возьмут на себя эту роль, продиктованную как частной сферой (общественные ассоциации и организации), так и сферой публичной (партии), будут сотрудничать с администрацией государства, пытаясь добиться «публичного» признания с помощью манипулятивных, иерархических процедур[127]. Рудименты сферы публичной политики окажутся во власти этих структур, в числе задач которых будет оказание влияния на перераспределительную деятельность, предоставляющую позитивные гарантии «социальных прав». Реальные процессы заключения сделок, в контексте которых все это происходит, не будут публичными, а требования публичности, обращенные к государственным учреждениям, не будут затрагивать структуру переговоров, юридически относящуюся к компетенции частного права. В этой связи Хабермас особо отмечает возникшую в конституционном развитии государств всеобщего благосостояния тенденцию к распространению требований публичности (ранее затрагивавших только действия государства) на соответствующие общественные ассоциации и политические партии, а также на процессы их взаимодействия с государством. Только такое законодательство могло бы оживить публичную дискуссию в этой жизненно важной сфере, поставив «на место общественности, которая больше не является совокупностью частных лиц, взаимодействующих лишь на индивидуальном уровне, общественность, состоящую из организованных частных лиц». Именно эту тенденцию Хабермас считает равнозначной проекту создания критической публичной сферы в современных условиях, отмеченных глубоким и еще не нашедшим своего разрешения конфликтом с явно доминирующей ныне тенденцией к манипулированию публичностью[128].

Хабермас, по-видимому, не осознает того, что эта плюралистическая модель критической публичной сферы находится в конфликте также и с идеалом единого общества-государства. Без сомнения, он отождествляет действующие силы (государственная законодательная активность) и конечные результаты (полностью публичный процесс принятия решений по всем социально значимым вопросам) этих двух процессов. Тем не менее проект создания единого общества-государства, выраженный в переходе от негативных прав, ограничивающих государство, к позитивным правам, предполагающим государственную активность, ориентирован на монолитное демократическое общество, обладающее единым коллективным актором, обеспечивающим участие индивидов в единой социе-тальной публичной сфере. В данном контексте меньшинства как группы и даже ассоциации, имеющие особые интересы и идентичности, не будут защищены; под защитой окажутся только отдельные члены как граждане единого целого. Даже если такая модель не является маской для этатистского авторитарного правления, у нее нет инструментов, предохраняющих от тоталитарной демократии.

В порядке сравнения отметим, что проект демократизации существующих ассоциаций и партий является скорее плюралистическим, нежели коллективистским. Хотя его цель состоит в том, чтобы восстановить публичную сферу, осуществить подобное предполагается путем создания в каждой ассоциации небольших групп общественности, связанных друг с другом посредством более общих и, опять же, более

публичных процессов взаимодействия. Если в реализации этой модели будут играть какую-то роль государственные законодательные органы, былое полемическое отношение к авторитарному характеру государственной администрации неизбежно возродится, и государство будет вынуждено не только гарантировать существование новой общественности материально, но и ограничить свои собственные полномочия. Если только мы не считаем возможным полное исчезновение государственного управления, это двойственное отношение общественности к государству придется как-то институционализировать, и это требование явно отражено в факте неоднозначности общей структуры прав, заложенных в современных конституциях. Новые формы публичности с очевидностью требуют не только материальных импульсов со стороны государства, но и тех или иных форм защиты от вмешательства государства. Малые группы общественности, представленные ассоциациями и партиями, которые должны сохранять автономность даже в отношении более широких публичных процессов, регулирующих их взаимодействие, не могут существовать и действовать без прав — как негативных, так и позитивных. Однако это требование по сути восстанавливает обе нормативные основы либеральной публичной сферы: дифференциацию и коммуникацию. Дело, однако, не сводится только к праву на коммуникацию. Точно в такой же двойной защите нуждаются и члены демократизированных ассоциаций. Для того чтобы иметь возможность выступать в качестве участников, им необходима позитивная поддержка и гарантии, а чтобы иметь возможность свободно функционировать, им нужны негативные права и свободы[129].

Хабермас, безусловно, полагал, что обе его модели конкурировали друг с другом лишь постольку, поскольку обе были нацелены на демократизацию двух отдельных процессов, ведущих к слиянию; «этатизации общества» (государственное вмешательство) и «социализации государства» (неокорпоративизм). Допуская мысль об окончательном слиянии, он предполагал также возможность конвергенции обоих демократизирующих процессов. Но он не понимал, что первый из предусмотренных им демократизирующих процессов продуцирует социальные условия, необходимые для осуществления публичной свободы, только в форме «социальных прав», а такие права вполне совместимы с просвещенным и патерналистским абсолютизмом. Лишь второй процесс способен оживить конституирующую интеракцию внутри самой публичной сферы в виде подлинных «прав участия». Эти процессы, однако, конвергируют не полностью, фактически они даже воспроизводят ту дифференциацию, которая была поставлена под угрозу как государственным вмешательством, так и корпоративизмом. Кроме того, они проистекают из двух различных теоретических традиций — из марксистской утопии общества-государства и из предлагавшегося Токвилем проекта восстановления в демократической форме опосредующих ассоциаций гражданского и политического обществ.

Вторая причина, позволяющая представить обе модели как конвергирующие, состоит в том, что их институционализация осуществляется в ходе единого процесса законотворческой деятельности государства всеобщего благосостояния. Хабермас фактически постулирует сохранение публичности как либеральной ценности, служащей нормативным фоном для государственных акторов, добивающихся легитимности в условиях усиливающегося интервенционизма. Но эти нормы не связаны с другими акторами, потому что в условиях деформированной и манипулируемой публичной сферы подобное оказывается почти невозможным.

Наконец, по логике вещей государственная деятельность может быть нацелена на самоограничение. И тем не менее есть основания полагать, что модели дифференциации, базирующиеся на правах, никогда не осуществлялись без участия акторов, внешних по отношению к государству и даже враждебных государству. Однако модель деформированной публичной сферы предполагает общество без оппозиции и пассивность потенциальных

социальных акторов. Выбор Хабермаса определяется характером осуществленного им анализа. Подразумеваемое отождествление двух моделей, нацеленных на возобновление общественной жизни, — это не только плод его социалистических убеждений, но также и следствие сделанного им вывода о необратимости поворота к этатизму, происходящего по ходу становления современных обществ. Таким образом, выбор между двумя моделями этатизации общества (публично-демократической и манипулятивно-демократической) оказывается на деле отсутствием всяческого выбора. Парадокс состоит в том, что аналитик, сделавший так много в плане идентификации нормативного идеала современной публичной сферы с обособлением государства и гражданского общества, пришел к выводу, что этот идеал можно спасти, только приняв то, что уже произошло, а именно дедифференциацию и уничтожение независимого гражданского общества.

Примечания

1. Jurgen Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere [1962] (Cambridge: MIT Press, 1989; далее цитируется как Public Sphere).
2. Тем не менее исходное положение Шмидта в его попытке оживить тему публичности, т.е. его утверждение, что принципами парламентаризма являются дискуссия и открытость, можно проинтерпретировать двояко. Одно толкование, по-видимому, указывает на модель государства (парламентарного государства, основанного на публичной дискуссии) и приводит к Арендт. Другое, анализирующее появление в рамках государства некой социальной, аполитичной сферы, ведет к Хабермасу.
3. Carl Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy [1923] (Cambridge: MIT Press, 1985; далее — Crisis), 2—5.
4. Ibid., 5, 34.
5. Он не видит фундаментального различия в том, осуществлять ли интеграцию путем стратегического расчета или путем взаимного убеждения. (То же справедливо и относительно либералов, говорящих о «рынке идей».) Более подробно об этом различии см.: J. Habermas, Theory of Communicative Action, vol.1 (Boston: Beacon Press, 1984), chaps. 1, 4.
6. Crisis, 35; Carl Schmitt, The Concept of the Political [1932] (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1976), 71—72.
7. Crisis, 3. Кроме того, он утверждает: «Важные политические решения... уже не являются теперь [в 1923 г.] (если они вообще когда-либо являлись) результатом взвешенных сбалансированных мнений, выработанных в публичных дискуссиях» (49, курсив наш). Дело в том, что Шмидт рассматривает идею принятия решений в процессе публичных дискуссий в качестве нормативного контрфактического (но не лишенного, впрочем, определенных институциональных оснований) принципа легитимации. Таким образом, нет смысла критиковать его принцип дискуссии через сопоставление его с реальностями XIX в., равно как через обращение к долиберальным, недискурсивным типам парламентаризма. См., например, John Keane, Democracy and Civil Society (London: Verso, 1988), 164—170. Оба эти элемента существенным образом противоречат собственному тезису Шмидта.
8. Der Huter der Verfassung, 2. Aufl. (Berlin; Duncker & Humblot, 1931, далее — Huter), 78. Нет смысла отрицать, что эти вторичные нормы, обусловленные первичными, обрели в условиях XIX в. свое институциональное воплощение. Шмидт недооценивает того факта, что их значение сохраняется и в XX в., но он все-таки сознает, что только в таком контексте могла получить развитие достаточно широкая практика партийной политики, способствовавшая драматическому падению значимости норм, связанных с метанормой публичности. Макс Вебер прав, считая, что

корни партийной политики нужно искать в XIX в., но он тоже отличает демократическую партийную политику от классического парламентаризма. См., например, Parliament and Government in a Reconstructed Germany в Economy and Society, vol. 2 (Berkeley: University of California Press, 1978). Тезис Шмидта о фундаментальных изменениях в парламентаризме нельзя опровергнуть, ссылаясь на эмпирическое наличие или отсутствие подлинного публичного дискурса, неизменно носящего контрфактический характер, сделать это можно только путем опровержения веберовского тезиса о трансформации партийной политики, который и послужил первоисточником утверждений, рассматриваемых в Crisis.

9. Crisis, 3-4.
10. Ibid., 47.
11. Huter, 73-74.
12. Этот анализ не слишком подходит для Англии, абсолютизм которой был парламентарным, а государство даже в либеральную эпоху являло собой образец самоорганизации общества (разумеется, в узком понимании последнего термина). См.: Werner Conze, Die Spannungsfeld von Staat und Gesellschaft im Vorman в Werner Conze, Hrg., Staat und Gesellschaft im deutschen Vorman 1815—1848 (Stuttgart: Klett, 1962), 208—210. Полемическое противопоставление в англоязычном контексте наилучшим образом осуществил Томас Пейн в своем Common Sense, противопоставляя позицию колониальных «парламентов» позиции парламентарного государства.
13. Huter, 73—74. Обратите внимание на переход от дискуссионной модели публичности к драматургической.
14. Это положение освещено, правда, не столь четко, как у Маркса, в его рабо те «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта».
15. Crisis, 36, 39.
16. Ibid., 49-50.
17. Ibid., 50.
18. Ibid., 38.
19. Reinhart Koselleck, Kritik und Krise [1959] (Frankfurt: Suhrkamp, 1973); англ. издание: Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society (Cambridge: MIT Press, 1958).
20. К рассматриваемым государствам Козеллек не причисляет Англию, хотя и подчеркивает, что Гоббс и Локк были первыми, кто тематизировал дуалистические последствия абсолютизма. По его мнению, к началу эпохи Просвещения английское элитарное общество, представленное в парламенте, успешно избегало полемических разногласий с королевской исполнительной властью (46). См. также: Conze, Die Spannungsfeld, 208. Ни Конце, ни Козеллек не заметили очевидной непоследовательности этого исключения англичан в нарисованной Шмидтом картине политической стабилизации либерального парламентаризма.
21. Kritik und Krise, 46-54.
22. Ibid., 65-68.
23. Ibid., 81-97.
24. Козеллек мог бы ответить на это, что все, что случилось во Франции за очень короткий период подъема и последующего краха революционного парламентаризма на его пути к демократии, должно было произойти в германских княжествах в течение гораздо более продолжительного периода просто потому, что германское военно-бюрократическое государство держалось до 1918 г. Это было бы убедительно, но такое развитие аргументации оказалось бы несовместимым с тезисом Шмидта. Действительно, за исключением нескольких территориальных образований,

оказавшихся временными, современное государство, созданное абсолютизмом, не распалось, а его парламентские (социетально-публичные) структуры оказались исключительно приспособленными к современным условиям. Тезис об упадке парламентаризма, хотя в эмпирическом плане они выглядит правдоподобным, нуждается в анализе в терминах, не связанных с идеей подчинения государства обществу.

25. Это сходство с понятием, введенным Вальтером Беньямином в его работе Dialektik im Siilisiand вряд ли случайно. См. статью Арендт, в которой она знакомит читателя с работой Беньямина: W. Benjamin, Illuminations (New York: Schocken, 1969).
26. Мы оставляем в стороне тот факт, что в то время Хабермас был еще сторонником классического марксизма, для которого становление современного государства являлось функцией развития капитализма, а либеральный аспект современной публичной сферы на раннем ее этапе полностью зависел от буржуазных тенденций. На деле же проведенный им обстоятельный анализ, сосредоточенный на борьбе деятелей Просвещения против абсолютизма, во многих отношениях противоречит упрощенной марксистской схеме.
27. Причины столь предвзятого отношения к семье мы рассмотрели в гл. 2.
28. Public Sphere, 53-55.
29. Ibid., 46.
30. Ibid., 55-56.
31. Сюда относится и феминистская критика идеологии буржуазной модели интимной сферы семьи, а также критика либерально-буржуазной публичной сферы.
32. Остается надеяться, что и они могут быть институционализированы в семье непатриархального типа.
33. См. феминистскую дискуссию по этому вопросу: Joan Landes, Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution (Ithaca: Cornell University Press, 1988). Ее тезис сводится к тому, что вместе с появлением новых форм дискурса сами идеалы буржуазной публичной сферы оказались пронизанными глубоко патриархальной республиканской идеологией, сконструированной в противовес и вопреки женской манере изъясняться и властвовать, характерной для добуржу-азного салонного общества. Объектом критики со стороны буржуазной публичной сферы являлись иерархическая структура, привилегии, лицемерие, коррупция и ограничительные механизмы сословного общества; салонное общество, руководимое precieuses, стало символизировать собой все, что было плохого в старом режиме. Таким образом, распад салонов вместе с исключением женщин из всех областей общественной жизни, изолирование их в пределах заново возникающей домашней сферы представлялись крайне необходимыми с точки зрения создания условий для развития новых форм публичности за пределами этой сферы. Лэндс утверждает, что уже само формулирование такой общей нормы буржуазной публичности, как свободная от господства интеракция, в виде ряда дихотомий, таких, как универсальное — особенное, объективное — эмоциональное, отражает жесткое тендерное разделение публичной и частной (домашней) сфер. Этот лишь внешне универсальный символический код был на самом деле кодом мужчин: он исключал женщин и заставлял их молчать (отчасти выставляя их попытки отстаивать собственные интересы как партикудяристские и даже иррациональные). В общем и целом женщины потеряли власть, привилегии и юри-дический статус по сравнению со старым режимом, тогда как буржуазная публичная сфера, основанная на республиканской идеологии, оказалась в высшей степени тендерной, а именно мужской, причем не в частностях, а по существу.
34. Public Sphere, 33.
35. Ibid.,53, 55.

36. Ibid., 28, 82.
37. См. Alfred Cobban, The Social Interpretation of the French Revolution (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1964); Francois Furet, Interpreting the French Revolution (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1982).
38. Public Sphere, 67ff.
39. E. P. Thompson, The Making of the English Working Class (NewYork: Random House, 1963).
40. Public Sphere, 59—64. Для того чтобы уяснить характер соотношения частных интересов и общих норм, следует внимательно рассмотреть изображаемое Хабермасом развитие английской модели политической публичной сферы. По его мнению, это развитие включало в себя возникновение общественного мнения как института (исторически в чем-то связанного с «обществом кафе») в таком контексте, в котором политическая журналистика и нарождавшаяся «оппозиция» находились в состоянии взаимозависимости. Политическая пресса, первоначально созданная как правительственный орган, обрела свою силу в руках чередовавшихся оппозиций вигов и тори, которые пытались, иногда вполне успешно, влиять на политику за пределами парламента, мобилизуя для этого общественное мнение и манипулируя им. В самом деле, оппозиция во главе с Болингброком впервые институционализировалась в период продолжительного правления вигов, руководимых Уолполом, именно благодаря политической журналистике, а не публичным митингам и организациям. Сфера публичной политики впервые возникла в качестве некоего инструмента, что можно проследить на примере журналистской деятельности Дефо, Свифта и Болингброка; таким образом, общественное мнение играло роль инструмента, с помощью которого оппозиция могла получить и сохранить какую-то власть; правящая партия (обладавшая ненадежной электоральной базой) без особой охоты позволяла оппозиции пользоваться этим инструментом, надеясь, однако, с его помощью избежать возврата к открытому конфликту, т.е. к гражданской войне. Но Хабермаса в первую очередь интересует не этот инструментальный аспект. Чтобы мобилизовать общественное мнение, уже сформированное в сфере литературы и искусства критически настроенной аудиторией, даже Болингброк был вынужден доказывать справедливость и истинность взглядов оппозиции, выступающей против коррумпированной правящей партии. Еще важнее то, что институционализация форм публичного надзора за действиями правительства, стимулируемая оппозиционной журналистикой, приводит к созданию таких институтов, которые связывают руки и самой оппозиции, стоит ей прийти к власти. Постепенная трансформация дискуссий парламента в общественные дискуссии, занявшая по времени почти полтора столетия, позволила мыслящей публике, некогда бывшей инструментом партий, превратиться в главного агента политического надзора и контроля. В этой связи утверждение Хабермаса, что парламент после Первого билля о реформе стал «органом общественного мнения», представляется несколько преувеличенным. Вероятно, правильнее было бы считать «критически настроенную публику», социально более многочисленную, чем парламентские представители — даже после Билля о реформе, — постоянно расширяющейся авансценой для парламентских дискуссий, на которые она была способна оказывать влияние.
41. Public Sphere, 84-85.
42. Ibid., 65.
43. Ibid., 4: «Тенденции, ведущие к краху публичной сферы, несомненно, имеют место, ибо, несмотря на постоянное расширение этой сферы, функционально она становится все более незначительной».
44. Ibid., 66-67.
45. См. Cohen, Class and Civil Society, 34.

46. Public Sphere, 30.
47. Дальнейшая возможность обособления гражданского общества от буржуазной экономики и государства (впервые предложенная Грамши и взятая на вооружение самим Хабермасом) в работе Public Sphere еще не упоминается.
48. Public Sphere, 55-56.
49. Это модифицированный вариант той же схемы (ibid., 30).
50. Ibid., 55-56.
51. Ibid.
52. Ibid., 19.
53. Ibid., 4.
54. Ibid., 51-52.
55. Ibid., 54.
56. Ibid., 82-83.
57. Ibid., 84.
58. Ibid., 136-138.
59. Ibid., 55.
60. Поражает ирония подобного развития событий. Конечно же, идеал гуманности, привнесенный из интимной семейной сферы и пронизавший собой литературную публичную сферу, был нравственным, универсалистским и аполитичным, явно отражая положение женщин в буржуазном гражданском обществе. Женщины стали представительницами «нравственности» и «интересов гуманизма» именно благодаря своей отрешенности от власти и «незаинтересованности» (предположительного отсутствия у них сильного эго и реальных партикулярных интересов), но самих их считали неспособными к выработке универсалистских, обоснованных нравственных взглядов; их присутствие в качестве аудитории в литературной публичной сфере и в качестве символа нравственного гуманизма связывалось с их исключением из всех сфер гражданского общества и государства, за исключением семьи. Поэтому они могли символизировать, но не вырабатывать эти универсалистские нравственные критерии и поэтому же сама норма гуманизма отражала проблематичное положение женщин: то был бессильный гуманизм. Такой идеал моралистического гуманизма, стремящегося упразднить власть любых институтов — как институтов гражданского общества, так и государственных, — кажется нам, мягко выражаясь, двусмысленным. Соответственно, отождествление l'homme и citoyen идеологично вдвойне.
61. Public Sphere, 55-56.
62. Ibid., 74-75.
63. Ibid., 81-82.
64. Ibid., 83.
65. Ibid., 84.
66. Ibid., 85.
67. Сюда следует добавить и тендерные интересы.
68. Public Sphere, 88.
69. Ibid., 123-124.
70. Ibid., 125.
71. Ibid., 127-128.
72. Ibid., 161.
73. Ibid., 129.
74. Он однако ничего не сообщает нам о том, какая судьба ожидает патриархальный характер буржуазной семьи. Не считал ли Хабермас в 1962 г., что, когда семья будет уже не буржуазной, котда прекратится вторжение в интимную сферу со стороны экономических сил, проблема патриархальности исчезнет сама собой? Подобная

стандартная марксистская позиция весьма неубедительна.

75. Public Sphere, 129.
76. Ibid.
77. Было бы ошибкой вслед за Хабермасом изображать их как либералов, хотя в отличие от Маркса они в полной мере поддерживают концепцию либеральной публичной сферы.
78. Public Sphere, 136.
79. Для Токвиля и Милля участие в эгалитарных и демократических добровольных ассоциациях и других совещательных организациях гражданского общества (таких, как жюри присяжных) означает обретение опыта свободы частными лица ми. Согласно этой модели, первые ассоциации, в которых накапливается и усваивается этот опыт, конечно, должны иметь вид небуржуазной, не патриархальной, эгалитарной семьи. Однако, в отличие от Гегеля, Токвиль и Милль никогда не предполагали, что, будучи членами ассоциаций, индивиды откажутся от своих особых интересов: они проникаются (в той или иной мере) более широкими интересами ассоциаций, но не теряют при этом из виду свои частные заботы и цели.
80. Public Sphere, 128-129.
81. «Сегодня» означает здесь «в эпоху Веймарской республики».
82. Crisis, 6-7.
83. Huter, 89. Здесь Шмидт описывает данное объединение как реально имевшее место. В других местах он утверждает, что это была не более чем видимость объединения. Подобная двусмысленность соответствует двойственности его аргументации, доказывающей, что в условиях либерализма государство стало демонстрировать одну (показную) волю вместо двух (реальных).
84. В представлении Шмидта эта модель Руссо совершенно нереалистична.
85. Crisis, 8-9, 13-14, 26-27.
86. Ibid., 15.
87. Hitter, 83—88. Это положение противоречит представлению о полемическом характере отношений между парламентом и исполнительной властью. Вопрос состоит в том, присутствуют ли, по мнению Шмидта, в либеральной парламентской системе две частично антагонистические государственные воли. Подобный взгляд трудно примирить с другими его положениями, в частности с его квазигегельянским постулатом о государстве как о едином центре лояльности (см. Huter, 90).
88. См.: Weber, Parliament and Government in a Reconstructed Germany. Анализ Вебера аналогичен анализу Шмидта, касающемуся заката либеральной парламентской модели, связанной с ролью сильных лидеров. Однако в отличие от Шмидта нормативной заботой Вебера являлось отыскание противовеса бюрократическому государству.
89. Crisis, 7, 49-50.
90. См.: Claud Lefort, Politics and Human Rights в The Political Forms of Modern Society (Cambridge: MIT Press, 1986).
91. Concept of the Political, 22—23.
92. Huter, 78.
93. Concept of the Political, 22.
94. Ibid., 23; Huter, 79.
95. *Concept of the Political*, 23 (курсив наш).
96. Смешение двух форм дифференциации приводит к отмеченной Лео Строесом (без понимания им истинной причины) амбивалентности отношения Шмидта к функциональной дифференциации. Последняя защищается перед лицом той формы сегментации, которая подразумевает первичность социального, что еще больше угрожает суверенитету, и в то же время отрицается перед лицом функцио-

нальной тотализации или дедифференциации, предполагающей приоритет политического.

97. Carl Schmitt, Legalitat und Legitimitat, 3. Aufl. (Berlin: Duncker & Humblot, 1932, 1980), 96.
98. Ibid., 89—90. На с. 98 он доказывает, что фактическим результатом явилось существование двух конституций в одной.
99. Отто Киркхаймер утверждал, что авторитарное государство в Германии не сумело справиться с внутренней плюрализацией и фрагментацией. См.: Otto Kirchheimer, Changes in the Structure of Political Compromise [1941] в Andrew Arato, Hike Gebhardt, eds., The Essential Frankfurt School Reader (New York; Urizen, 1978), 49-70.
100. Представители Франкфуртской школы задолго до этого предвидели такую возможность, о чем свидетельствует предложенное Фридрихом Поллоком различие между демократическим и авторитарным вариантами государственного капитализма. См.: Friedrich Pollock, State Capitalism [1941] в Arato, Gebhardt, eds., The Essential Frankfurt School Reader, 71 —94.
101. Jurgen Habermas, Technology and Science as Ideology в Toward a Rational Society (Boston: Beacon Press, 1970); Legitimation Crisis (Boston: Beacon Press, 1975); Claus Offe, Strukturprobleme des kapitaiistischen Staates (Frankfurt: Suhrkamp, 1972). Важно отметить, что еще задолго до возникновения неоконсерватизма Оффе подчерки вал, что государственное вмешательство вызвало нарушение в функционировании административной рациональности («кризис кризисного управления»), а Хабермас настаивал на неизбежности срывов в плане демократической легитимности в связи с использованием такого средства, как вмешательство общественности, ради достижения частных целей, — и все это в контексте сокращения ресурсов культурной мотивации.
102. Otto Kirchheimer, Changes in the Structure of Political Compromise; In Search of Sovereignty в Politics, Law and Social Change (New York: Columbia University Press, 1969).
103. Public Sphere, 144.
104. См. его статью в: Contradictions of the Welfare State (Cambridge: MIT Press, 1984); Disorganized Capitalism (Cambridge: MIT Press, 1985).
105. Public Sphere, 155.
106. Ibid., 159, 162.
107. Ibid., 169.
108. Ibid., 175.
109. Ibid., 198.
110. Ibid., 203-204.
111. Ibid., 193ff.
112. Ibid., 211, 213.
113. Ibid., 215.
114. Ibid., 216.
115. Ibid., 218-219.
116. Именно так все и было, потому что даже в 1960-х гг. Хабермас не использовал аргументы Вальтера Беньямина, касающиеся возможностей эмансипации, заложенных в сегодняшней культурной ситуации.
117. Public Sphere, 176.
118. Ibid., 177.
119. Этот аргумент также не соответствует точке зрения Арендт, которая не видела ничего положительного в нынешнем государстве всеобщего благосостояния. Хабермас также критикует деполитизирующие последствия его существования, но считает дедифференциацию государства и гражданского общества положительной в том смысле, что она предполагает создание единого марксистского общества-государства.

Поскольку он противопоставляет эту предполагаемую структуру неэкономической интимной сфере, то в конечном счете у него получается синтез идей Маркса и Арендт, являющий собой более дуалистическую картину, чем утопия Маркса, и (в отличие от идей Арендт) делающий экономические вопросы предметом общественного рассмотрения.

120. Public Sphere, 222-225.
121. Ibid., 178-179.
122. Ibid., 224—225. Этот аргумент также был привнесен в дискуссии Франкфуртской школы Отто Кирхгаймером. См. Weimar und was dann? (в английском переводе Weimar — and What Then ? в Politics, Law and Social Change. Впоследствии, по мере развития авторитарного государства, Кирхгаймер отказался от него, в результате чего критический отказ от негативных прав оказался неприемлемым.
123. Public Sphere, 226.
124. Ibid., 229.
125. Ibid., 229. Очевидно, Хабермас интерпретирует термин Teilhaberrechte (права участия или права членства), сам по себе неопределенный, в смысле активного демократического «участия», а не простой пассивной принадлежности к чему-либо.
126. Ibid., 229-231.
127. Ibid., 177-178.
128. Ibid., 232—233. Согласно Хабермасу, этот конфликт в настоящее время еще не решен. Нам не следует относиться слишком серьезно к его оптимистической оценке, соответствующей модели гегелевского «Списка здравого смысла», которая пытается помыслить «публичную сферу, действующую в условиях государства всеобщего благосостояния, как процесс самореализации: при этом она способна только к постепенному самоконституированию, соперничая с другой тенденцией, которая, обращаясь на самое себя, снижает критическое влияние принципа публичности в непомерно расширившейся публичной сфере» (233, перевод наш).
129. См. гл. 8.

Глава 6
Генеалогическая критика: Мишель Фуко

Теорию Фуко можно интерпретировать как новую попытку критики государства всеобщего благосостояния, подобную той, что была предложена Арендт, Шмидтом и Хабермасом, хотя и происходящую от иной теоретической традиции и использующую иные методы. Правда, для нас важнее всего тот факт, что у Фуко мы находим более беспощадную критику современного гражданского общества, чем у кого-либо из его предшественников или современников. Хотя он и разделяет идеи Арендт, касающиеся происхождения и функционирования социального, хотя его генеалогическое описание современных властных отношений имеет ту же цель, что и историцистская критика Шмидта — создание либерально-демократической модели права и нормативной концепции гражданского общества, — пафос его анализа не анти- и не проэтатистский. Его цель — скорее, категории гражданского общества. Им принадлежит основное место и ключевая роль в рождении, развитии и динамике современных властных отношений. Конечно, современное государство всеобщего благосостояния играет определенную роль в глобализации и углублении современных форм господства, но не является при этом ни их источником, ни основным участником этой драмы.

Фуко, конечно, согласился бы с мнением Хабермаса относительно путей функционирования деформированной публичной сферы, равно как и с тезисом о взаимопроникновении социетальных и государственных властных отношений. Но при этом он отверг бы само понятие деформации, которому Хабермас противопоставляет неизменную релевантность норм гражданского общества. По крайней мере, в этом отношении анализ Фуко соответствует позиции Никласа Лумана. Оба считают, что нормативная концепция легитимации, закона, публичности и прав представляет собой исчезающий пережиток аристократиче с ко-монархической системы. Отдавая себе отчет в том, что данные понятия (вместе с демократией) были приняты реформаторами и революционерами в конце восемнадцатого и начале девятнадцатого столетий, оба настаивают на том, что эти понятия не применимы к современным децентрированным обществам. Но при этом Луман и Фуко предлагают различные объяснения этого тезиса. Как мы увидим в гл. 7, Луман основывает свое объяснение на модификации основного принципа происходящей в общества дифференциации — на преобразовании социальной системы стратификации в функциональную дифференциацию. В современных дифференцированных социальных системах более невозможно репрезентировать единство общества. Репрезентация и нормативные категории гражданского общества утратили связь с реальностью. Однако, с точки зрения Фуко, нормативная юридическая модель становится анахронизмом по причине появления новой формы стратификации и новых властных отношений, а вовсе не по причине функциональной дифференциации. Если в работе Лумана проблема господства отходит на второй план, то у Фуко, напротив, ей принадлежит центральное место. Соответственно, в отличие от Хабермаса, версия Фуко касательно возникновения и развития современного гражданского общества с самого начала носит явную негативную окраску. Более того, поскольку эти явления рассматриваются как продукт современных технологий власти, ни одна из категорий

гражданского общества не может предоставить ориентир для проекта, подвергающего сомнению структуры господства, пронизывающие наши общества. К этой навевающей тревогу концепции гражданского общества мы и обратимся.

Обобщение идей Маркса

Самым важным критерием понимания критики гражданского общества у Фуко являются работы не кого-либо из современников, Карла Маркса. Если Маркс был непревзойденным критиком гражданского общества современной эпохи[1] в XIX столетии, то в XX в. этот титул заслуженно унаследовал Мишель Фуко. Как и Маркс, он ставит своей целью рассмотрение различных форм и технологий той модальности власти, которая является специфически современной. Его анализ, напоминающий анализ Маркса, обращается к основным категориям гражданского общества — закону, правам, автономности, субъективности, публичности, плю-ральности, социальному началу, — чтобы показать, как, вместо того чтобы ограничивать господство, они поддерживают его. Хотя мы намерены показать, что этот анализ односторонен, ведь его автор оказался под воздействием того самого аспекта модальности власти, который он знализирует (стратегический разум), тем не менее совершенно ясно, что ни одна теория гражданского общества не может игнорировать идей Фуко, если не хочет выродиться в пустую апологию.

Несмотря на ряд важных различий, Фуко анализирует специфику современного общества с опорой на основную интуицию Маркса: современность предполагает появление новых всепроникающих форм господства и расслоения. Но не стоит считать, будто Фуко ограничен марксистским дискурсивным универсумом. Ведь такие понятия как диалектика, экономический детерминизм, исторический материализм, модель базис/надстройка, забота об идеологии, стратегия имманентной критики и классовая борьба полностью отсутствуют в его работах[2]. Фуко демонстративно избегает этого дискурса по нескольким причинам. Во-первых, марксистское внимание к экономике ведет к неадекватному описанию властных отношений — ни формы, ни стратегии, ни реального функционирования власти невозможно поместить в область экономики или подчинить ей[3]. Во-вторых, диалектическая теория истории, которая постулирует освободительный потенциал макросубъекта, способного превратить местные очаги сопротивления в тотальное революционно-политическое движение, — а это может раз и навсегда положить конец социальному господству, — является совершенно необоснованной и опасно утопической[4]. Более того, тотализирующая теория, какое бы обличье она ни принимала, представляется одновременно и препятствием для дальнейшего исследования и политически невыгодным фактором. По мысли Фуко, глобальная систематизирующая теория стремится приукрасить детали, местные формы и специфику механизмов власти, одновременно пытаясь удержать все на своих местах, вместо того чтобы ослабить хватку унитарных дискурсов, завладевших нашим мышлением[5]. Фуко отвергает марксизм не для того, чтобы подчеркнуть позитивные достижения современного гражданского общества. Наоборот, он поступает так для того, чтобы лучше описать появление новых видов властных отношений, которые проникают в жизнь общества намного дальше и глубже, чем это мог представить Маркс.

Фуко не использует термин «гражданское общество», но он, несомненно, исходит из того обособления друг от друга общества и государства, которое, по Марксу, явилось признаком современности[6]. Более того, подобно Марксу, он утверждает, что центр современных властных отношений — это общество, независимое и обособленное от суверенного государства. Фуко не низводит общество до его экономического базиса и не рассматривает межклассовые отношения в качестве парадигматической формы властных отношений или борьбы в современном обществе. Вместо этого он развивает

марксистское понимание «анатомии» гражданского общества[7]. Если Маркс обнаружил властные отношения на производстве, конституированные и замаскированные юридическими тонкостями трудового контракта, то Фуко, в свою очередь, обнаруживает асимметричные властные отношения внутри других важнейших институтов современного общества: больниц, школ, тюрем, приютов, армий, семьи и т.д. Причем то, что говорит Маркс относительно рыночных отношений и договорного права, Фуко признает верным для описания всех юридических форм и основных институтов современного общества: норма, легальность и права сочетаются с дисциплиной, властными отношениями и подчинением:

«Исторически процесс, благодаря которому буржуазия стала на протяжении XVIII в. политически доминирующим классом, был замаскирован установлением эксплицитной, кодифицированной и формально эгалитарной юридической структуры. Это стало возможным благодаря созданию парламентского, представительного режима. Но развитие и распространение механизмов обеспечения дисциплины привело к формированию другой, темной стороны этих процессов. Общая юридическая форма, гарантирующая систему прав, эгалитарных в принципе, поддерживалась теми крошечными каждодневными физическими механизмами — всеми теми системами микровласти, которые по сути неэгалитарны и асимметричны, которые мы называем дисциплинами. И хотя... представительная система делает возможным... волей большинства сформировать фундаментальную власть суверенитета, в сущности, гарантию подчинения различных сил и групп обеспечивают дисциплины. *Реальные, вещественные дисциплины конституируют образование формальных, юридических свобод»*[8]. (Курсив наш)

Таким образом, Фуко также видит за юридическими отношениями либерально-демократических режимов и внешне эгалитарного рыночного общества систематические (неакцидентальные) формы господства в обществе. Ведь основной задачей Фуко было раз и навсегда покончить с тем, что он называл «юридической моделью власти», все еще господствующей в нашем мышлении, и направить наше внимание на трудно уловимую, но распространенную форму власти, типичную для современных обществ и не поддающуюся определению в юридических категориях[9]. Поскольку судьба категорий гражданского общества, связана с вводимым Фуко противопоставлением, двухя моделей власти, имеет смысл рассмотреть последние подробнее.

По мнению Фуко, юридическая модель власти и правовая система в нашем обществе заимствованы из старого режима (ancien regime). Возрождение римского права началось в XII в., вместе с дискурсами суверенности, легитимности и прав, сыгравшими основную роль в установлении абсолютной власти и авторитета монархии. На Западе права, по Фуко, даны лишь монархам. Даже когда юридический дискурс оборачивается против монаршего контроля (во имя, например, сохранения феодальных прав или укрепления прав индивида перед лицом государства), под вопросом всегда оказываются именно пределы суверенной власти, обычно оспариваются именно ее прерогативы. Направлен ли юридический дискурс субъективных прав на ограничение или, напротив, на поддержание абсолютного характера королевской власти, целью его остается утверждение власти как монаршьего права. «Основная роль теории прав, от средних веков до наших дней, заключалась в установлении легитимности власти. Это и есть основная проблема, вокруг которой и вращается вся теория прав и суверенности»[10]. Короче говоря, суверенность описывается в юридических терминах, в то время как закон конституирует власть как легитимное право суверенности.

Отчасти, конечно, эта юридическая конструкция служила для затушевывания присущего власти господства, представляя власть как легитимное право суверена и вводя как правовое обязательство подчиняться ей. Отчасти оно также служило инструментом и оправданием создания крупномасштабных административных монархий. Таким образом, юридическое

начало утверждает форму осуществления власти в рамках абсолютных монархий, т.е. в отношениях между сувереном и подданным[11]. Действительно, юридическая модель утверждает особую концепцию путей осуществления власти. Она основана на модели власти, действующей посредством механизмов закона, табу, цензуры, ограничений, повиновения и правонарушения.

«Какую бы форму ей ни придавали: формулирующего ли право государя, запрещающего ли отца, цензора ли, заставляющего молчать, или же учителя, диктующего закон, власть всегда схематизируют в юридической форме, а результаты ее действия определяют как повиновение. Перед лицом власти, являющейся законом, субъект, который конституирован в качестве такового, т.е. «подчинен», — есть тот, кто повинуется... Законодательная власть — с одной стороны, и повинующийся субъект — с другой».[12]

Короче говоря, модель власти, соответствующая юридическому началу, по сути своей репрессивна. Следовательно, власть оказывается «странно ограниченной»: она бедна ресурсами, скупа в методах, однообразна в тактике. И единственная сила воздействия, которая есть у нее, — это сила отказа, возможность сказать «нет». Она не созидает новое, а лишь устанавливает ограничения. Эта власть не способна ни на что, кроме как запрещать то, что не разрешено. Суверенная власть как таковая действительно ограничена, поскольку предусматривает право над жизнью и смертью только в связи с осуществлением права убивать или воздерживаться от убийства, позволить жить или лишить жизни. Не случайно символом такого рода власти стал именно меч, поскольку юридико-политическая модель действительно осуществляется как средство отторжения, как механизм лишения, как право присвоить себе долю богатства, налог на продукцию, товары, услуги, труд и кровь, взыскиваемый с субъектов. Такая форма власти заглушает, подавляет, запрещает, захватывает, конфискует — и все[13].

Излишне напоминать, что центральный тезис Фуко заключается в том, что новый тип власти, который начал развиваться в XVII—XVIII вв. и приобрел всеобщий и законченный характер в XIX—XX столетиях, несовместим с отношениями суверенитета и во всех аспектах являет собой антитезис механизму власти, описанному теорией суверенитета. Новый тип власти как дисциплины, одно из величайших изобретений буржуазного общества (sic)[14], не сводится к репрезентации права: юридическое начало не может служить системой его репрезентации[15]. Не может и модель подавления объяснять метод, технологии и осуществление этой формы власти. И тем не менее данная модель остается господствующей и в настоящее время, отчасти в виде идеологии прав, отчасти как организующий принцип правовых кодексов, которые Европа, получила в XIX столетии[16]. Она сохраняет главенство в сфере политической теории, формируя как либеральную, так и радикальную демократическую версию теории общественного договора.

Действительно, Фуко в духе Маркса (и Карла Шмидта) высмеивает либеральную политическую теорию, которая усматривает в универсальном легализме общества (соблюдение формального равенства, прав, парламентская демократия) ограничение, налагаемое свободным социетальным сообществом (состоящим из суверенных индивидов) на осуществление власти. Теория договора создает иллюзию, что власть может быть зримой, локализованной и ограниченной рамками политического государства, пределы которого точно определены правами юридического субъекта. Данной теории, безусловно, принадлежит своя роль в построении модели парламентской демократии, противоположной административной, авторитарной, абсолютистской монархиям. Но при этом она остается пленницей юридической модели власти, впервые выдвинутой именно этими монархиями. В XVIII столетии критика монархии с позиций теории общественного договора была направлена отнюдь не на юридическую систему. Скорее, она была направлена на более полное и

тщательное соблюдение законности, которой подчиняются все механизмы власти. Политическая критика воспользовалась тогда всей юридической мыслью, которая сопровождала развитие монархии, чтобы этой последней вынести приговор; однако же она не усомнилась в самом принципе, согласно которому само право должно быть формой власти, а власть должна всегда осуществляться в форме права[17]. Ни руссоизм, предполагавший радикальный демократический переход верховной власти от короля к народу, ни либеральная идея первичности прав по отношению к форме правления, не преодолевают юридической концепции власти, доктрины верховной власти или акцента на легитимности. Оба предполагают, что господство закона и кодификация прав делают власть легитимной и контролируемой. Оба говорят о власти в терминах государства, суверенитета, согласия, договора и прав, подразумевая, что власть является зримой, локализуемой в едином месте, ограничиваемой и непременно должна осуществляться в соответствии с фундаментальной законностью.

Сама идея договора среди индивидов, договора, устанавливающего легитимность власти путем ограничения последней рамками закона и прав, интерпретирует власть как исконное право суверенности, которое передается, с установлением политического общества, некоему искусственному суверену. Подобная модель объясняет угнетение как нарушение ограничений, установленных условиями договора, Право восстать против власти, преступившей свои пределы и как следствие нарушившей права других, — это право восстановить легитимную, юридически ограниченную власть. Соответственно,

«...несмотря на различия эпох и целей, представление о власти продолжает неотступно преследоваться монархией. В том, что касается политической мысли и политического анализа, король все еще не обезглавлен. Отсюда и то значение, которое в теории власти все еще придается проблемам права и насилия, закона и беззакония, воли и свободы, особенно же — государства и суверенитета (даже если в случае этого последнего обращаются уже не к суверенному индивиду, а к некоему коллективному существу). Мыслить власть исходя из этих проблем — значит мыслить ее исходя из некой исторической формы, весьма характерной для наших обществ: формы юридической монархии. Весьма характерной и, несмотря ни на что, — переходной. Ибо даже если многие прежние ее формы дожили до нынешнего дня и продолжают существовать и сегодня, все же мало-помалу в нее проникли новые механизмы власти, не сводимые, по всей вероятности, к представлению о праве»[18].

Конечно, Фуко рассматривает эту модель власти как анахроничную. Но почему же ее все еще считают приемлемой? Помимо вышеупомянутых сугубо исторических причин, Фуко говорит и о тех трех ролях, которые юридическое начало играет в современном обществе. Первая из них — сугубо идеологическая, несмотря на неприятие Фуко самого понятия идеологии. В самом деле, он неоднократно утверждал, что дискурс закона и субъективных прав скрывает определенные действия власти, отвлекая наше внимание от вновь появившихся дискурсов самих дисциплин и скрывая те механизмы власти как дисциплины, которые действуют вне закона, под маской и посредством закона. Другими словами, нас ориентируют на вопросы законности и незаконности, а не на проблемы борьбы и подчинения, на отношения суверенитета, а не господства:

«Теория суверенитета и организация основанного на ней правового кодекса допустила, чтобы система прав наложилась на механизмы обеспечения дисциплины, скрывая их действительные процедуры и присущий их технологиям элемент господства, а также гарантируя каждому, в силу суверенитета Государства, осуществление его собственных суверенных прав»[19].

На самом деле, механизмы обеспечения дисциплины обладают собственным дискурсом, который относится не к нормам, а к нормализации. За дискурсом субъективных прав скрывается гораздо более важная дисциплинарная дискурсивность. Так связь между

дискурсом субъективных прав и реальными властными отношениями становится связью между формой и содержанием. Кроме того, современное общество начиная с XIX в. и до наших дней, характеризуется, с одной стороны, законодательством, дискурсом и организацией, основанными на публичных правах, главный принцип формулирования которых зиждется на социальном организме и делегативном статусе каждого гражданина; с другой стороны, жесткой структурой дисциплинарного принуждения, цель которого, по сути, - обеспечить сплоченность того же социального организма. Анахроничный, но все еще полезный нормативный дискурс субъективных прав и суверенитета маскирует новые властные отношения современности[20].

Фуко, конечно, рассматривает новое, современное развитие принципов обсуждения закона и прав и их организацию. Но, как подчеркивает Хабермас, реорганизация прав, которую особенно выделяет Фуко, не имеет ничего общего с нормативными преобразованиями внутри закона начиная с XVIII в. или с бурным развитием системы гражданских прав в нашем столетии[21]. Фуко совершенно игнорирует развитие нормативных структур в связи с современной структурой власти. Более того, в своих рассуждениях о «юридическом», составляющем неотъемлемую часть «феодальной монархической» власти, он упускает из виду различие между старой концепцией привилегий и современной концепцией прав. Похоже, он действительно убежден, что современные структуры прав, имеющие основополагающее значение для различных областей гражданского общества и для нового типа связи между гражданами и публичной сферой, остались по существу теми же, что и при абсолютистских формах правления. Судя по всему, нам остается только заключить из его исследований, что забота о процедурных принципах демократического правления: о гражданских, политических и социальных правах, короче, о конституционализме — это наследие периода абсолютизма[22]:

> «По отношению к обществам, которые были известны до XVIII в., мы вступили в фазу регрессии юридического; Конституции, написанные во всем мире, начиная с Французской революции, составляемые и переписываемые Кодексы — вся эта законодательная деятельность, беспрерывная и шумная, не должна вводить в заблуждение: все это — лишь формы, которые делают приемлемой власть — по преимуществу нормализующую»[23].

Если права служат лишь установлению законности суверенной власти, одновременно скрывая господство, тогда метод Фуко, судя по всему, демистифицирует первую с тем, чтобы выявить второе.

Но у дискурса о правах и юридической концепции власти есть и другая функция. Это не только идеологическая оболочка для новой формы господства, но и само создание ее: «Система прав и область закона представляют собой постоянные факторы этих отношений господства, этих многообразных способов подчинения. Я убежден, что права должны рассматриваться не в категориях законности, а, скорее, в категориях способов подчинения, провоцируемых ими»[24]. Как было указано ранее, реальные вещественные дисциплины создают основу для формальных юридических свобод. Действительно, новое, неанахроничное (ненормативное) развитие юридического дискурса и юридической формы влечет за собой их «колонизацию» со стороны процедур установления нормы, со стороны эмпирических дисциплин (от социологии и медицины до психологии). Права личности, закон, ориентированный на личность, и проникновение этих дисциплин в прежнюю нормативную структуру закона превращают последний в весьма эффективного посредника и соучастника дисциплинирующих, нормализующих технологий господства, несмотря на крайнюю неоднородность уровней дисциплины и суверенитета[25]. Более того, именно эти ненормативные процессы в рамках права и юридических дискурсов и вовлекают закон в современную структуру власти. Использование медицинской,

психологической, социологической экспертизы, статистических данных, одним словом, эмпирической информации и неправовых языков, в рамках правового дискурса с целью обоснования некоей точки зрения доказывает, что науки давно проникли в юридические структуры, делая их позитивными, эмпирическими, функциональными, придавая им квазидисциплинарный характер. Таким образом, право в XIX—XX столетиях далеко не обязательно отходит на задний план, но теперь оно *все больше и больше действует в интересах нормализации,* так как юридический институт вошел в среду аппаратов (медицинского, административного и т.д.), функции которых большей частью *регулирующие*[26].

Идея основополагающей роли права по отношению к подчинению вызывает в памяти прежнюю марксисте ко-функционал и стскую критику прав и юридических форм. Здесь также юридические структуры представлены как определяющие современную модальность власти, а юридический субъект выступает в роли не ограничителя, а продукта власти. Здесь налицо аналогия с трудовым соглашением, которое зашифровывает, скрывает и создает асимметричные властные отношения в сфере производства. Однако для Фуко современные формы власти не противоречат эгалитарным нормам гражданского общества и не нарушают их, являясь, скорее, их основой. Эта нормализующая функция все более позитивистской и эмпирической концепции колонизированного права совершенно отсутствует у Маркса. Таким образом, в отличие от некоторых версий марксизма, Фуко утверждает, что нормативные принципы гражданского общества не могут служить основанием для критики господства или обеспечивать значимые ориентиры для социальных движений, которые могли бы стремиться к их более полной реализации. А оставаясь нормативными, принципы прав, господство закона, легитимности и т.д. являются анахроничными. Закон становится колонизированным со стороны наук и, так сказать, эмпирическим в той мере, в какой он служит господству. Короче говоря, Фуко открыто отвергает путь имманентной критики.

Третья причина живучести юридической модели власти, которую выделяет Фуко, носит квазипсихологический характер. Контрактная модель интерпретирует власть как простое ограничение чьих-либо желаний или свободы: легитимная власть оказывается сама ограничена ввиду сохранения прав и свобод за народом. По этой модели, мы свободны делать то, что не запрещено законом. Власть как простой ограничитель свободы подразумевает, что мера этой свободы (негативная свобода) остается неприкосновенной. Такова в действительности общая форма приемлемости власти в нашем обществе. Следовательно, социально-психологическое объяснение привлекательности юридической модели власти основывается на том факте, что «лишь при условии сокрытия значительной своей части власть вообще может быть переносима. Ее успех пропорционален тому, что из своих механизмов ей удается спрятать. Будь власть целиком и полностью циничной — принимали бы ее?»[27]

Хотя данное объяснение слишком напоминает теорию легитимации, Фуко не согласился бы с подобной интерпретацией. Юридическая модель власти — не легитимирующий дискурс дисциплинарной власти, а отвлекающий маневр. Дискурсы дисциплин совершенно различны. Даже если мы продемонстрируем, что Фуко, невзирая на все его отрицания, все же нуждается в теории легитимации, и в своих утверждениях (таких, как процитированное выше) он действительно возвращает понятие легитимности в прежние рамки, то вряд ли эта интерпретация будет для него приемлемой. Вовсе не призывая нас анализировать вопросы легитимности, согласия, суверенитета и повиновения, он стремится повести нас в противоположном направлении, заставить нас взглянуть на господство/подчинение в их материальном воплощении, со всеми их реальными формами и технологиями. И действительно, настал момент отказаться от всецелой поглощенности поиском нормативного различия между законной и незаконной властью, вопросами юстиции, дискурсом о

субъективных правах и т.д. На смену приходит принципиально иной, противоположный метод анализа, где внимание уделяется в первую очередь микротехнологиям господства в самых различных сферах общества, а не концепции суверенной власти, государства и легитимности[28].

Для этого, однако, необходима иная концепция власти. Юридическая модель оправдывала себя, когда речь шла о власти, сосредоточенной вокруг отторжения и смерти. Юридическое начало, однако, «оказывается уже абсолютно чужеродным тем новым приемам власти, функционирования которых осуществляется благодаря технике, а не праву, благодаря нормализации, а не закону, благодаря контролю, а не наказанию; данный метод используется на таких уровнях и в таких формах, которые выходят за границы государства и его аппарата»[29]. Нам предлагают анализ этого нового, современного, типа власти в «Дисциплине и наказании», в эссе, собранных во «Власти/Знании» и, наконец, в первом томе «Истории сексуальности». В отличие от юридической модели, которая понимает власть как нечто принадлежащее индивиду или группе, годное для обмена, подлежащее возврату и правовым ограничениям и разрушаемое знанием, истиной и подлинным дискурсом, дисциплинарная, нормализующая власть рассматривается прежде всего как взаимоотношение сил: она осуществляется, не подлежит обмену и действует в тесном союзе с дискурсами истины и продуцированием истины. Таким образом,

«...власть следует рассматривать как нечто циркулирующее или, скорее, как нечто функционирующее в форме цепочки. Она никогда не сосредотачивается здесь или там, никогда не сосредотачивается в чьих бы то ни было руках, никогда не воспринимается как предмет потребления или богатства. Власть используют и осуществляют через структуру, подобную сети. И индивиды не только циркулируют между ее нитями: их позиция такова, что они непрерывно подвергаются действию власти и одновременно осуществляют ее»[30].

.

Более того, власть вовсе не локализуется в рамках какого-либо макроинститута (например, государства), она равнообъемна социальному организму — сеть власти лишена областей изначальной свободы. Скорее, властные отношения переплетаются с другими типами отношений, включая производство, родство, семью, знания, сексуальность и т.п. Властные отношения представляют собой, так сказать, прямое следствие разделений, неравенств и нарушений равновесия в последних. И наоборот, властные отношения суть внутренние условия подобных дифференциаций. И хотя властные отношения сами себя производят[31], зарождаясь в рассредоточенных, неоднородных, локализованных сферах и проявляясь посредством различного рода «микротехнологий», они могут быть внедрены в более значительные стратегии и служить, например, экономическим или государственным целям.

Короче говоря, Фуко заменяет юридическую концепцию власти стратегической моделью враждебных асимметричных отношений сил[32]. Власть вездесуща, но не потому, что она всеохватна, а потому, что она приходит отовсюду[33]. Кроме того, современная власть осуществляется не через запреты и отрицание. Скорее, она действует посредством много-численных технологий контроля, классификации, надзора и дознания. Последние, в свою очередь, *продуцируют* новые дискурсы, знания, истины, новые типы индивидов или субъектов, требуемое поведение и функциональные результаты. Властные отношения носят интенциональный и одновременно несубъективный характер, будучи основаны на расчете и вполне поддающейся расшифровке логике и намерениях, которые остаются при всем этом анонимными[34]. В конце концов, не существует властных отношений без сопротивления им там, где эти отношения осуществляются.

Хотя данная концепция и намного глубже либерально-юридической модели, Фуко — не единственный, кто рассматривает власть в этом ключе. Сходную позитивную концепцию

власти можно обнаружить в работах и Толкотта Парсонса, и Никласа Лумана[35]. Однако Фуко предоставляет внушительный и подробный анализ двух основных форм осуществления власти, равно как и уникальное, рассматрение взаимоотношения знания, силы и истины, которую они влекут за собой. В «Дисциплине и наказании» рассматривается дисциплинарно-нормализующая власть, которая увязана с телесным подчинением и осуществляется через «анатомополитику человеческого тела». «История сексуальности», с другой стороны, посвящена ре гул яторно-продуктивной биовласти, ориентированной на контроль за населением — его здоровьем, вероятной продолжительностью жизни и долголетием, — осуществляемый через «биополитику населения». Не будучи тождественными, эти две формы власти, появившись в XVII и XVIII вв. соответственно, образовали два полюса, вокруг которых разворачивалась продуктивная организация власти, осуществляемой над жизнью[36]. Каждая из них развивала определенные технологии, тип дискурсивности и знание, и каждая в результате создала особый продукт: душу, послушное тело и человека в первом случае; вожделеющего индивида и сексуальность — во втором.

Новые науки о человеке — криминология, медицина, психология, социология, педагогика и т.д. идут рука об руку с новыми технологиями надзора, проверки, классификации, индивидуализации и нормализации с целью установления дисциплины. Именно посредством дисциплин и дисциплинированна тело с наименьшими затратами низводится до уровня политической силы и максимизируется как полезная сила[37]. Эти формы знания и технологий власти образуют также душу как продукт экспертного взгляда учителей, врачей, воспитателей, тюремных надзирателей и социальных работников. Эффектом дисциплинарной власти/знания является человек — познаваемый, просчитываемый, нормальный, полезный.

Биовласть также действует посредством дискурсивности, продук-цирует новые типы индивидов и приводит к знанию, связанному с режимом власти. Дискурсивный взрыв по отношению к сексуальности, который возник в XVIII столетии и сформировал индивидов как вожделеющих субъектов, также использовал технологии, возникшие на принципиально иной основе. Фуко ссылается на методику исповедей, развившуюся в монастырях и усовершенствованную психологией и на собирание полицией статистической информации о богатстве, ресурсах, производительной способности и здоровье населения. Он также обсуждает соответствующие науки о человеке — в особенности, демографию, медицину, биологию, психиатрию, психологию, этику, педагогику и урбанологию, которые рассматривают вопросы рождаемости и смертности, вероятной продолжительности жизни и плодовитости, а также модели питания и проживания и вызывают непрекращающуюся дискуссию по поводу деталей сексуального поведения. В этих новых формах знания люди представлены как популяция, подлежащая регулированию и контролю в целях увеличения продолжительности ее жизни, производительности, богатства и полезности. Индивидуум в них предстает как вожделеющее сексуальное существо, тайные желания которого должны быть выведаны, по возможности высказаны и направлены в надлежащее (полезное) русло при помощи самодознания, проводимого, разумеется, под руководством экспертов. Таким образом, секс находится в центре новых технологий жизни. Здесь также речь идет о том какой тип власти реализуется в отношении тела и секса. Эта власть выступает отнюдь не в форме закона, а результат ее применения не есть табу. Напротив, она осуществляет свое действие через умножение отдельных форм сексуальности[38]. Новые типы сексуальности — детская сексуальность, извращения, женская истеричность, - которые появляются и завоевывают пространство дома, школы, тюрьмы, «все они являются коррелятами вполне определенных процедур власти»[39]. Постепенно секс сам по себе превращается в проблему для истины и в предмет исследования, которым занимается огромный (медико-психологический) аппарат с целью продуцирования истины о нас самих.

Этот анализ форм современных властных отношений является одновременно и поучительным, и в определенном смысле бесспорным. Однако под вопросом остаются теоретические предпосылки генеалогического метода анализа власти и значение этого метода для теории модернизации и современного гражданского общества. Так как нас интересует в основном значение данного метода, вопрос о его теоретических посылках мы рассмотрим вкратце.

Генеалогия современного гражданского общества

Философская и нормативная неопределенность генеалогии

Философские предпосылки того, что Фуко называет гуманизмом, контрастируют с его собственным генеалогическим подходом. В его «Порядке вещей», где представлена убедительная критика самого понятия «человек», решительно отвергается идея некой универсальной человеческой души, или личности, субъективности, внутренней человеческой природы (будь то вожделеющее сексуальное существо или автономный суверенный субъект), или человеческой сущности, способной служить основой фундаментальных ценностей (автономии, равенства, свободы и жизни), выражаемых, высвобождаемых с помощью незаинтересованного знания. Субъектно-объектный дуализм, лежащий в основе гуманизма, а также свойственные ему притязания на основополагающую роль ведет к неразрешимым антиномиям. Но и это еще не все. Представленная в «Дисциплине и наказании» генеалогия современной души выходит за пределы философской критики, с тем чтобы показать, что сами представления о субъективности, душе, личности, автономии и нормативности (всегда толкуемой как нормализация) являются продуктами дисциплинарной власти/знания[40]. Таким образом, Фуко предостерегает нас от неверной идеи, будто знание может существовать независимо от интересов власти, или же только там, где действие властных отношений приостановлено. С точки зрения генеалогического анализа не существует знания, которое не предполагало бы и одновременно не создавало бы властных отношений[41]. Науки о человеке, дисциплины продуцируют объективное знание о человеке, душу, субъект и индивид, которые требуются дисциплинарной власти.

То же верно в отношении субъективной части данного уравнения и в отношении дискурсивности. Мысль, будто интенсивное самовопроша-ние, высказывание и сообщение другим той истины, которую мы узнали о себе, — путь к самообладанию, аутентичности и освобождению от вытеснения в подсознание, столь же наивна, как и идея неангажированного объективного знания. Аутентичный индивид, который высказывает правду о себе, своих желаниях, нуждах, идентичности, о своих сокровенных беспокойствах; отнюдь не устраняет воздействия на себя власти, а сам является продуктом исповедальных технологий власти. Генеалогическое описание сексуальности ставит целью показать, что герменевтический субъект представляет собой исторический продукт режима власти/знания, который функционирует внутри и посредством дискурса. Генеалогия анализирует дискурсивные технологии конституирования «эго» — субъектов, которые исследуют свои собственные глубины (с помощью самодознания) и выражают/исповедуют открывшиеся таким образом истины. Ритуалы исповедального дискурса подразумевают реальное или виртуальное присутствие партнера, выступающего в качестве специалиста, который предписывает и оценивает исповедь, который судит, наказывает или прощает, а также утешает исповедующегося[42]. Таким образом, с точки зрения генеалогического анализа, с властью самым тесным образом связаны не только объективирующие дискурсы социальных наук, но и субъективирующие дискурсы, создаваемые нами самими о нас самих. Вовсе не будучи

сродни свободе, или универсальности, разуму и истине, они пронизаны властными отношениями и всегда исторически конкретны. Соответственно, Фуко рассматривает свои генеалогические изыскания как часть «политической истории истины»[43]. Знание, истина, разум и власть переплетены и образуют контекст друг для друга. Генеалогические изыскания в области знания, типов нормативности, форм субъективности, индивидуальной и коллективной идентичности обнаруживают те технологии власти, посредством которых создаются истина, знание и идентичность.

Уже неоднократно отмечались проблемы, связанные с подобным ницшеанским отношением к нормам, разуму и истине. Мы остановимся только на наиболее распространенных возражениях, связанных с нормативными аспектами нашей концепции гражданского общества.

Во-первых, необходимо упомянуть о нормативной неопределенности генеалогического исследования нормативности у Фуко. Следует ли нам поместить его в один ряд с многими другими попытками критики притязаний гуманистических ценностей, на роль основополагающих принципов? Или же исследование Фуко нацелено непосредственно на само существо этих ценностей? Если верно второе и другие аспекты генеалогии (которые будут рассмотрены ниже) подтвердят что действительно так,
тогда сам Фуко оказывается в довольно странном положении: он должен отвергнуть наличие какого бы то ни было нормативного статуса у своего собственного критического исследования, но тогда он окажется неспособен подтвердить нормативно-политические следствия, выводимые из его работы[44].

Во-вторых, если поймать Фуко на слове касательно теснейшей связи истины с властными отношениями, то возникает вполне закономерный вопрос: а каков, собственно, статус «истин», выявленных Фуко в процессе генеалогических исследований? Чьи интересы, какие стратегии, какую форму властных отношений защищает сам Фуко?[45]

В-третьих, разве утверждение, будто все знание и сам рационализм происходят от практик власти, не основано на недифференцированной концепции власти? Разве нет различий между властными отношениями? И чем конкретно отличается власть от господства, если различие вообще существует?[46] Причина общей расплывчатости концепции власти у Фуко лежит, по мнению Хабермаса, в ее скрытом происхождении от концепции воли к знанию[47]. А это, в свою очередь, основано на нечетком *использовании* категории «власть». Как подчеркивает Хабермас, у Фуко использование концепции власти воспроизводит ту самую «трансцендентально-эмпирическую неопределенность», которую он безжалостно разоблачает в гуманистической концепции человека: с одной стороны, она описательно используется в эмпирическом анализе властных технологий, с другой стороны — оказывается основным понятием в рамках теории конституции[48]. В первом случае так объясняется функционально-социальный контекст наук о человеке, во втором — условие возможности научного дискурса о человеке. Но разве генеалогический подход, требующий одновременно и того и другого, элементарно не подменяет объективизм наук о человеке радикально историцистским субъективизмом?[49] И разве трансцендентально-эмпирическая неопределенность концепции власти у Фуко не приводит его к чрезмерному обобщению и даже онтологизации властных отношений?[50] И более того, разве уравнивание разума, знания и дискурса с рациональностью господства не проистекают именно от этого онтологизирования власти и не подразумевают редукционистское, одностороннее, инструментально-стратегическое понимание самого разума?[51]

Четвертое возражение относительно генеалогических предпосылок таково. Идея, будто истина зависит от режима власти, представляется абсолютно непоследовательной. Согласно тезису зависимости, преобразование одного режима власти в другой не приводит к увеличению истины так же как невозможны освободительные преобразования в рамках режима. Истина не существует отдельно от своего режима, так как каждый режим создает свою

собственную истину. Но что же тогда имел в виду Фуко, утверждая, будто создаваемая властью истина — не что иное, как личина, маскировка для этой власти, иными словами — ложь?[52] Неужели одна ложь всего лишь скрывает за собой другую? Или же дискурс дисциплин достовернее юридического дискурса?

В-пятых и в-последних, разве само понятие властных отношений (Фуко всегда определяет их как «неэгалитарные») не подразумевает господства и разве это понятие не становится бессмысленным без его противоположности — свободы?[53] Более того, даже если мы допускаем идею власти без (глобального) субъекта, даже если мы признаем, что всегда существует стратегический контекст, в который внедрены властные отношения и который не находится под контролем субъектов действия, имеет ли смысл говорить о стратегиях власти без проектов или об обществе в категориях анонимных отношений сил?[54] Убежденность Фуко в том, что властные отношения всегда носят неэгалитарный и преднамеренный характер и что власти без сопротивления не существует, подразумевает как минимум наличие специфических интересов, вовлеченных в осуществление и поддержание власти, а также специфических жертв, интересы которых связаны с ниспровержением установившихся властных отношений. Но чьи интересы вовлечены в развитие и укрепление современных властных отношений дисциплинарно-регуляторного характера? Как только такие отношения установились, будет ли вообще возможно сопротивление в этом напоминающем карцер гражданском обществе и во имя чего, собственно, оказывать сопротивление? Настал момент ответить на эти вопросы.

Генеалогическое исследование модернизации

По мнению Фуко, исторические процессы, создавшие социальную сферу, в которой существуют современные индивиды, лишили идеал автономного суверенного субъекта любого прогрессивного содержания[55] и отняли у социальных институтов возможность какой бы то ни было автономной солидарности или горизонтальных отношений. Ни концепция индивида, ни нормы, строение или движущие силы гражданского общества не могут трактоваться как увеличение свободы или служить основанием для освободительной политики. Мы еще вернемся к теории современной индивидуальности и социальности, но сначала стоит взглянуть на историческую «генеалогию» современного общества, созданную с очевидным намерением заменить ею материалистическое понимание истории и лишить критиков присущей этому пониманию спасительной диалектичности.

«Дисциплина и наказание», первая книга, где Фуко излагает свою теорию власти, содержит также наиболее четкие положения его генеалогической теории модернизации, т.е. преобразования, участвующего в формировании нашего современного «карцерного», «дисциплинарного» общества[56]. И хотя данная книга посвящена происхождению современной тюрьмы, очевидно, что ее автор видит в такого рода генеалогии модель для огромного множества гомологичных изменений, характеризующих переход от «классической эпохи» (эпохи абсолютизма или, шире, старого режима) к современному обществу (начиная с конца XVIII столетия и до наших дней)[57]. Ведь именно Фуко принадлежит утверждение, что усовершенствованные в тюрьмах, асимметричная властные отношения и технологии, дознания и дисциплинирующие воздействия на человеческие тела, в наше время проникают во все более широкие слои социальных институтов и воздействуют на каждого человека. Действительно, «тюремный архипелаг перенес свои методы с институтов наказания на весь социальный организм»[58]. Таким образом, происхождение современной тюрьмы обнаруживает всепроникающую модальность власти в современном гражданском обществе.

Инновации Фуко в генеалогическом описании современности не связаны с особыми эпохами, выделяемыми им на исторической траектории, которую он прочерчивает[59]. Эти эпохи вполне стандартны с точки зрения теории модернизации. Нам предлагаются

описания двух социетальных типов и переходного периода между ними. Это традиционное общество, или «старый режим», состоящий из сословного общества и абсолютистского государства[60] (с XVII по XIX века), и современное общество, зарождающееся в XVIII и развивающееся в течение XX в. Переходный период рассматривается при анализе теории Просвещения и реформаторского дискурса до и во время Великой французской революции.

Не удивляет свое и новизной и не поражает также и то, что Фуко оценивает эти изменения в терминах замены одного вида господства на другой, несмотря на то, что эта оценка действительно бросает вызов стандартным либеральным взглядам (теориям общественного договора или просвещения). В самом деле, на первый взгляд, сходство подхода Фуко как минимум с одним из тех направлений, которые существуют в рамках социологических теорий модернизации, представляется поразительным[61]. Красной нитью в тексте Фуко проходит тема возникновения современного индивида, представленная как описание новой и все более распространяющейся формы господства, развивающейся через два взаимосвязанных процесса: через разрушение традиционных групповых солидарностей и фрагментацию или сглаживание различий среди народов, сословий и сплоченных социальных групп; и через консолидацию дисциплинарных технологий надзора и контроля за телами, которые создают новую форму индивидуальности, иллюзия суверенности которой сопровождается отсутствием любой автономной жизни группы или групповой идентичности, значимых традиций, форм ассоциации или ресурсов власти. Единственное серьезное содержательное различие между этой версией модернизации и версией Токвиля или, например, Нисбета заключается в том, что последние связывают нивелирующую, индивидуализирующую форму власти с появлением современного государства, в то время как Фуко рассматривает ее как результат умножения институциональных сил или процессов в обществе, экономике или политике. Однако для обоих (как и для Маркса), современное гражданское общество тем не менее представляет собой некую колонизированную территорию, на которой солидарность, ассоциация, автономия групп и спонтанность заменены новой формой социального контроля.

Конечно, Фуко не описывает контраст между старым режимом и современным обществом для того, чтобы идеализировать промежуточные политические образования *Standestaat,* представляющие собой, по Токвилю, важнейшие очаги политической жизни, ограничивающие административную власть государства[62]. Действительно, в работе Фуко отсутствует систематическое различение между типом политической деятельности в рамках объединений и государственной деятельностью, характерной для административных властных отношений[63]. Однако именно такое различение привело Токвиля к поискам современных эквивалентов для прежних форм ассоциаций, автономии и контрвласти — поискам, которые, по теории Фуко, обречены на провал[64].

В отличие от Нисбета. Фуко не находит позитивных ценностей в культурных традициях или интегративных функциях, обеспечивавшихся прежними промежуточными структурами[65]. Напротив, Фуко, похоже, испытывает ностальгию по возникающим в период абсолютизма благоприятным возможностям для беспорядков в областях раскола внутри сословного общества. Таким образом, то, что оказывается акцентированным (и несколько идеализированным) в описываемом Фуко контрасте между традиционным и современным обществом, — это вовсе не политическая жизнь аристократии и не богато структурированные и общинно интегрированные традиции общественных сословий или полуавтономных областей, а присущие досовременной эпохе неполнота контроля, регулирования, организации и дисциплинирования общества создаваемые такой неполнотой и пространства для солидарности и спонтанного возмущения. Именно это относительное отсутствие эффективного контроля так резко контрастирует с современной жесткой организацией, дисциплиной и технологиями надзора. И именно в этом заключается оригинальность трактовки Фуко[66].

Тезис Фуко состоит в том, что особая природа осуществления и модальности абсолютистской власти создавала благоприятные условия для возникновения народных восстаний. Фуко доказывает это с помощью анализа формы и значения наказания в абсолютистских режимах. С одной стороны, «supplice» или публичная пытка и казнь преступника символизирует абсолютную власть суверена кодифицировать безвластие его подчиненных[67]. Публичность, зримость, внешний блеск — вот особые атрибуты суверена, средства выражения и репрезентации его личной власти, его монополии и контроля над публичным пространством. Суверенная власть, как было показано выше, представляет собой смешение репрессивного и юридического контроля: суверен — это тот, кто создает закон и, как следствие, находится выше закона[68]. Дискурс о правах здесь понимается как дискурс этой власти — дискурс полномочий и неподсудности[69]. Власть суверена — это право заставить замолчать, право изгонять, наказывать и уничтожать того, кто преступает его закон. Преступление трактуется как покушение на волю и тело вездесущего суверена, т.е. как военные действия или государственная измена[70]. Наказание, обставляемое как церемония, при которой верховная власть клеймит тело ее оскорбителя, восстанавливает и воссоздает суверенность. Оно выявляет силу, страх и мстительность власти, являющейся личной и произвольной власти — власти единоличной и произвольной, власти, публичной в той мере, в какой она периодически расходует себя, власти, которая, однако, — и это главное — не является непрерывной в пространстве и времени.

Прерывистой ее можно называть в двух смыслах. Во-первых, в рамках сословного общества феномены прав и привилегий (по терминологии Фуко, «незаконностей») создают источник для контрвласти и автономной групповой солидарности среди привилегированных слоев, знаменуя невсеобъемлющий характер и неполноту суверенной власти. Но Фуко гораздо больше интересует другой аспект прерывистости, или «незаконности», а именно, «незаконности», присущей наименее привилегированному слою — народа. Низшие сословия не обладали реальными привилегиями, но зато извлекали пользу созданного «силой или хитростью» из пространства терпимости, где регулярно практиковалась незаконность — возможность действовать вне закона или обычая или игнорировать их: «Грубо говоря, при старом режиме у каждого из различных социальных слоев были свои рамки допустимой незаконности: неприменение правил, несоблюдение бесчисленных эдиктов или предписаний было условием политического и экономического функционирования общества»[71]. Подобная терпимость к незаконности была знаком не доброты суверена, а прерывистости монархической власти. Это было связано с относительно слабым проникновением этой власти в социальный организм и, соответственно, с наличием в обществе пространств для возникновения автономных солидарностей и протестов.

И действительно, помимо монополии на публичность и действие, принадлежащей единственному реальному индивиду — суверену, существовала еще одна форма действия и публичности, доступная для народа — мятеж и восстание. Это обратная сторона *supplice.* Неизбежное присутствие народа на публичных экзекуциях обеспечивало возможность образования очагов незаконности в самом процессе осуществления мести суверена. Иными словами, зритель, гарант наказания, мог превратиться в мятежника и бросить вызов карающей власти[72]. Именно здесь, словно бы в карнавальной инверсии социальных ролей, в осмеянии авторитета и в превращении преступника в героя[73], и находит Фуко связь между незаконностью, спонтанно сложившейся солидарностью целого сегмента населения (бродяги, бедняки, нищие и т.д.) и бунтом. Подобная спонтанность поведения собравшейся вместе толпы является неконтролируемой и неподчиняющейся никому альтернативой осуществлению суверенной власти. Сопротивление контролю из центра указывает на наличие все еще неповрежденной локальной автономии, культурных традиций и нравственных ресурсов для создания коллективных идентичностей и солидарностей, противоположных

планам суверена, направленным на монополизацию власти. Эти солидарности, берущие свое начало в народной среде, прославлялись в листовках и памфлетах предназначенных разрушить их[74]: образуя пространство для народных проявлений незаконности, которые прерывистая форма суверенной власти оставляла открытыми, они стали объектом новой, современной модальности дисциплины и надзора.

Описание суверенной власти, предложенное Фуко, удивительно напоминает выполненный Хабермасом анализ добуржуазной *reprasentative Offentlichkeit.* Оба автора сосредотачивают свое внимание на публичной демонстрации пышности и мощи, на демонстративном аспекте эксцессов верховной власти, на публичном проявлении силы, репрезентирующей власть, и на кодификации сувереном его монополии на власть. Но в работе Хабермаса невозможно найти анализа оборотной стороны «публичной власти» при старом режиме, проявлений «незаконности» и распространения листовок среди народных классов, взаимосвязи между репрезентативной публичностью и публичностью, доступной для народа. Это его главное упущение. Вместо этого Хабермас, исследует два дополнительных аспекта публичности в рамках абсолютистского общества, которым, как ни странно, было уделено недостаточно внимания у Фуко: появление государственного административного аппарата, обозначенного термином «государственное учреждение», и развитие в XVIII столетии «буржуазной публичной сферы» в кафе, салонах, литературных клубах, газетах и т.д.[75]. В исследовании Хабермаса, как мы уже видели, эти явления представляют собой прообраз важных аспектов публичной свободы в современном обществе, поскольку в них берет свое начало современный принцип демократической легитимности и концепция государственного учреждения как государственной службы, предусматривающей подотчетность.

Фуко, безусловно, осведомлен о процессах становления государства при старом режиме, но при этом он делает совершенно другой, чем Хабермас, акцент[76]. Фуко указывает, что именно нарождающийся централизованный аппарат государственной администрации начал сбор «полезной» информации (демографических данных о рождениях, смертях, здоровье, преступлениях, бедности, благосостоянии и т.д.) среди все более нивелирующегося (с государственной точки зрения) населения, превращая субъектов суверенной власти в объекты познания и власти. Знание такого рода теснейшим образом было связано с новой формой дисциплинарной власти («биовластью»), зарождавшейся в государственных административных органах параллельно с юридическими дискурсами суверенности и легитимности.

Тем не менее Фуко снова и снова настаивает на том, что новые технологии власти не могут быть постигнуты ни с помощью юридических понятий (как отношение между сувереном и его подданными), ни в категориях оппозиции государства и общества. Ведь государство не является ни их основанием, ни основным источником. Скорее, они постепенно формировались в рамках самых различных институтов (в монастырях, армии, лечебницах, школах, фабриках, тюрьмах) параллельно с явной борьбой суверенитетов в эпоху абсолютизма. Фуко воспринимает эти процессы как зарождение современного общества в лоне старого. Соответственно, нет прямой необходимости особо выделять новую форму государства как иерархию *публичных* учреждений, или упоминать о параллельном явлении — новых формах буржуазной публичности, возникающих внутри гражданского общества, с их особыми проектами либерализации и демократизации. Публичный, внеличностный, связанный множеством правил характер государственных бюрократий не сделает ничего для того, чтобы уменьшить или ограничить размах или пределы административной власти, напротив, он делает ее еще более эффективной. И, предполагается, что требования к буржуазной публичной сфере в достаточной мере учитываются в рамках реформаторского дискурса. С нашей точки зрения, это ошибка, чреватая последствиями, поскольку именно новые формы публичности, ассоциаций и прав, появившиеся на почве современного гражданского общества, станут главным

оружием в руках коллективных акторов, стремящихся ограничить сферу влияния государства и других социетальных форм дисциплинарной власти.

Решив теоретически ограничить понятие суверенности как формы власти старым режимом, Фуко фактически соглашается с теми реформаторами, которые сосредотачивают свое внимание исключительно на ее юридических аспектах (на надлежащем месте власти и на ее легальности и легитимности), лишь для того, чтобы заявить об анахроничности всего дискурса. Обсуждение прав, договора, народной суверенности и подобных тем, соответственно, — не более чем поверхностное перевертывание или приписывание «народу» монарших прерогатив. Вместо репрезентативной публичности королевской власти, публичность, — та, что реформаторы требовали для народа, — является всего лишь выражением их новоприобретенной суверенности и способом ограничения государственной власти (т.е. права). Однако, в той степени, в какой этот дискурс распространяется на реальные очаги современных властных отношений представляет собой эпифеномен[77]. Реформаторское обсуждение власти в терминах государства, суверенности, согласия, договора и прав подразумевает, что власть все еще публична, локализуема в одном месте и ограничиваема. Либерально-юридическая концепция власти, другими словами, упускает из виду сущность новой формы господства. Сосредоточиться на системе прав и публичности, воплощенной в конституциях и парламентах, подчеркивать развитие и демократизацию государства значит заблуждаться относительно реальной динамики власти в современных обществах.

Соответственно, Фуко утверждает, что дискурс о реформах в переходный период (концепция прозрачной власти, находящей свое правовое ограничение в понятии человеческого достоинства, власти, наказывающей гуманно, стремясь скорее восстановить, нежели уничтожить личностную целостность преступников; а также вопросы суверенности, согласия и легитимности) создает утопическую модель общества, которая никогда не была и не будет институонализирована. Тем не менее у этого дискурса есть некоторые не совсем непреднамеренные следствия. И главное — переход «права» наказывать от суверенного монарха к «обществу». Мягкость наказания тем самым действительно достигается, но при этом меняется взгляд на преступника. Отныне в глазах общества преступление совершается не против монарха (т.е. «другого»), но против общества в целом (т.е. «нас»). А сам преступник превращается во «врага общества», в изверга, которого надо перевоспитать, с тем чтобы он снова явил себя как законопослушный и моральный субъект. «Общество, которое заново открыло свои законы, избавилось от наличия граждан, которые их нарушают»[78]. Другими словами, как только преступление начинают рассматривать как нарушение законов самого общества, солидарность между проявлениями незаконности в народе и криминалом распадается. Между тем, именно уничтожение солидарности между преступником, бунтовщиком, правонарушителем, отвергающим закон, и населением является основной целью реформаторов[79]. «Истинной целью движения реформ, даже исходя из самых общих формулировок, становится не столько установление нового права наказывать на основе принципов, сколько утверждение новой экономии власти в отношении наказания... так, чтобы она могла быть распределена по однородной цепи, способной проникать повсеместно, непрерывным образом и вплоть до мельчайших элементов социального организма»[80].

Более интенсивное внедрение наказующей власти в социальный организм может выполнять две задачи: контролировать проявления незаконности в народной среде, слишком дорого порой обходящиеся; и развивать более эффективную экономию власти. Наиболее подходящим для этой цели аспектом реформаторских проектов являлось, конечно, открытие преимуществ дисциплинарных технологий. Громче, чем все теории легальности, народного суверенитета, права и легитимности в пользу Фуко говорит

паноптикон* Бентама. «"Просвещение", открывшее свободы, изобрело также и наказания»[81]. Таким образом, с одной стороны, реформаторский дискурс действует с помощью представительства, зримости, публичности (судебного пропесса и вынесения приговора), прозрачности наказующеи власти и законов, которые определяют преступления и надлежащие наказания. С другой стороны, дисциплинарная технология, как обнаружилось, включает в себя секретные, постоянные и автономные пропессы наказания — короче говоря, власть, действующую по ту сторону законности, обособленную как от социального организма, так и от юридической власти. Юридическая модель восстанавливает единство юридического субъекта с обществом, в то время как осуществление технологий создает послушных субъектов и покорные тела. Следовательно, согласно Фуко, источник модернизации при переходе от старого режима к новому мы должны искать не в новой форме публичности, законодательной деятельности и законности. Скорее, он заключен в новых технологиях власти, развивающихся в общественных институтах и находящих свое выражение в проектах реформ. Внимания заслуживают лишь дискурсы, обращенные к наукам о человеке, которые вкупе с новыми дисциплинарными технологиями обеспечивают средство для конституирования современного индивида, сбора о нем информации и контроля над ним. Существует одна важная новая форма «публичности», достойная внимания, но она не связана с выборами, законодательной деятельностью, правами, судами и т.п. Скорее, это свойство подчиненных индивидов быть видимыми для взора теперь невидимой власти — свойство, в первую очередь, заключенных быть видимыми для надзирателя в закрытых учреждениях, но в конечном счете речь идет о свойстве человека, отклоняющегося от нормы, быть видимым для общества в целом.

Таким образом, генеалогический подход к «модернизации» отбрасывает как безнадежно наивную любую интерпретацию принципов гражданского общества: законности, прав, плюрализма, публичности — как основы для появления внутри современного общества пространств для новых форм автономной ассоциации и солидарности. Фуко рассматривает современную дисциплинарную власть как совершенную и постоянную и дает (порой функци о нал истеку ю, порой конститутивную) интерпретацию прав как якоря этой власти. Но именно это и мешает ему понять, что современные гражданские и политические свободы, подобно привилегиям предшествующего периода, также обеспечивают пространство для автономии, ассоциаций, солидарностей, самоконституирова-ния жизни групп, новых идентичностей и развития контрвласти, — а это необходимое условие для сопротивления биовласти, которое, по мнению Фуко, все же вполне возможно. Более того, позитивистский подход Фуко и его внимание к стратегическому аспекту реформаторских проектов склоняют его оценивать новые дисциплинарные технологии как «подлинные» инновации, рядом с которыми нормативные и символические принципы современного гражданского общества выглядят как вторичные — в лучшем случае, функциональные, но в конечном счете бесполезные принадлежности дисциплинарной Масти[82].

Несмотря на сказанное выше, предложенный Фуко анализ появления современного общества не до конца опровергает тезис о дифференциации как о ключевом элементе модернизации. Действительно, его исследование происхождения технологий власти и глобализации этих последних в рамках современного общества предполагает дифференциацию. Как хорошо известно, Фуко настаивает на том, что многообразные проекты и интересы объединились с целью создания новой политической экономии, основанной на понятиях наказания, дисциплины и контроля. Он утверждает также, что подобному преобразованию содействовали философы Просвещения и социальные группы,

* Иеремия Бейтам в 1791 г. предложил идею нового типа тюрьмы: круглое здание, в его центре находится надзиратель, которого нельзя увидеть, но сам он может следить за всеми заключенными. — *Прим. ред.*

объединенные в ассоциации, но не только они. В этом всеобъемлющем проекте нового распределения наказующей власти и нового распределения ее эффектов собираются вместе многие различные интересы»[83]. Вслед за Вебером Фуко заявляет, что специфические дисциплинарные технологии были открыты независимо друг от друга в различных социальных институтах, таких как монастырь, армия, промышленное предприятие и тюрьма. Конечно, многообразие — отнюдь не то же самое, что дифференциация. Некоторые из этих институтов государственные, другие — социетальные. Однако Фуко проводит четкое различие между государством и обществом, когда дело доходит до выявления интересов, стоящих за глобализацией (если не за генезисом) современных технологий власти. Действительно, помимо отречений от марксистской теории классов и теорий государственной власти, два ряда интересов, вовлеченных в глобализацию дисциплинарно-регулирующей власти, на поверку оказываются интересами буржуазии и административного государства. Рассмотрим их по порядку.

В рамках модернизируемого общества старого режима существует один основной набор интересов лежаыдей в основе борьбы против произвола монархической власти и сословного общества. Речь идет о заинтересованности буржуазии в упразднении проявлений незаконности среди народных масс, особенно по отношению к правам собственности[84]. По мнению Фуко, именно необходимость защитить накопления торгового и промышленного капитала и была основной причиной жестокого подавления отсутствия законопослушания в народе[85].

> «Так возникла необходимость постоянного полицейского контроля, касающегося главным образом этой несоблюдения законности по отношению собственности. Назрела необходимость избавиться от прежней экономии наказующей власти, основанной на запутанном и неадекватном множестве авторитетов... Настал момент определить стратегию и технологии наказания, в котором экономия непрерывности и постоянства могла бы заменить расходы и эксцессы»[86].

Иначе говоря, пенитенциарная реформа была необходима для появления и функционирования капиталистической рыночной экономики. Отсюда — борьба и против «супервласти» суверена со всей ее непредсказуемостью и против «инфравласти» приобретенных привилегий и допустимых проявлений незаконности. Соответственно, в смешении интересов и целей, связанных с переходом от абсолютизма к современности, для Фуко прежде всего важна эта новая дифференцированная структура — капиталистическая рыночная система — и ее особые требования.

Классовые интересы буржуазии замешаны и в развитии второго аспекта современной формы власти — регуляторной биовласти. Здесь Фуко недвусмысленно отвергает неомарксистский тезис о том, что сексуальность средних и в особенности низших классов должна была подавляться по причине ее несовместимости с общей этикой и этикой интенсивного труда[87]. «Речь шла поначалу скорее не о подавлении секса эксплуатируемых классов, но о теле и силе, о долголетии, о потомстве и о происхождении «доминирующих» классов»[88]. Самоутверждение и необходимость обособить себя от нездоровых низших классов, равно как и от вырождающейся знати, — вот интересы, приведшие к внедрению в сферу сексуальности самой буржуазии технологии власти и знания, которую сама буржуазия изобретала. Отчасти это вызвало перенесение кастового поведения знати, основанного на происхождении, на буржуазию под видом биологических, медицинских или евгенических принципов, фокусированных на телесном здоровье, постоянном увеличении силы, бодрости и т.д. Лишь позднее, во второй половине XIX столетия, технологии регуляторной биовласти распространились на остальное население. То есть, пролетариату было даровано тело и сексуальность, с ценностями среднего класса в придачу, лишь тогда, когда возникла необходимость в стабильной и квалифицированной рабочей силе и

сформировалась надежная технология контроля, осуществляемая путем обучения, жилищной политики, общественной гигиены, институтов пособий и страхования, введения системы здравоохранения. Все это, однако, отнюдь не опровергает основное утверждение, «что *сексуальность изначально, исторически буржуазна*»[89].

Несколько более неопределенно в исследовании Фуко место государства и его интересов. С одной стороны, критика модели суверенности имела своей целью отвлечь наше внимание от государства как средоточения власти или ключевой силы в создании дисциплинарных технологий. С другой стороны, основными очагами развития технологии дисциплинарной власти, были (во Франций, история которой явилась основанием для исследований Фуко), государственные институты: армии, школы, клиники, тюрьмы и т.д. Более того, Фуко уделяет громадное значение развитию централизованной организации в полиции, «наиболее непосредственном выражении королевского абсолютизма»[90]. Именно государственная полиция унаследовала ранее разрозненные функции наблюдения за преступностью, атакже функции экономического и политического надзора, и объединила их в единую административную машину, обеспечив непрерывистость контроля. И этот аспект государственного суверенитета по крайней мере выдержал переход к современности. Хотя Фуко настаивает на том, что государство — не единственный источник дисциплинарной власти, он все же допускает, что «организация полицейского аппарата в XVIII столетии санкционировала генерализацию дисциплин, ставших равнообъемными государству»[91]. Фактически основная функция государственного аппарата заключалась в обеспечении господства дисциплины во всем обществе[92]. Это расширение дисциплины вместе с непрерывностью ее осуществления, как потенциальной, так и актуальной, свойственно современному господству. Поэтому сказанное раннее о буржуазии вполне применимо и к государству: недавно обособленные, централизованные административные аппараты государства также были заинтересованы в отмене прежних, невычисляемых и дорогостоящих персональных форм власти и замене их на новые технологии. Государство, таким образом, как основной субъект действия в генерализации дисциплинарной власти играет главную роль во взглядах Фуко на переход к современности.

Государственные интересы также играют центральную роль и в глобализации биовласти. Начало XVIII столетия ознаменовалось демографическим подъемом в сочетании с ростом благосостояния, а также прекращением опустошительного воздействия голода и эпидемий. В результате социальная поглощенность идеей смерти сменилась озабоченностью управлением жизнью и ростом народонаселения. Как следствие, государство оказывается заинтересованным в получении информации и осуществлении контроля за здоровьем, благосостоянием, рабочей силой, ресурсами, воспроизводством, улучшением быта нового объекта — «населения», что является средством усиления государственной власти. Собирание информации и надзор, предусматривающие максимализацию личных и коллективных сил, а не подавление беспорядков, — вот отныне естественная функция полиции.

«Посредством мудрости его регламентации укрепить и увеличить внутреннюю мощь Государства, и поскольку мощь эта обеспечивается не только Республикой в целом и каждым из составляющих ее членов, но также и способностями и талантами всех тех, кто ей принадлежит, то отсюда следует, что полиция должна в полной мере заниматься этим богатством и заставлять его служить общественному счастью. Этой цели, однако, она может достичь только с помощью знания, которое у нее есть обо всех этих достояниях»[93].

Государственной заинтересованности во власти-знании, созданной возникшими науками в целях управления и оптимизации жизни и общественной полезности населения, принадлежит, таким образом, основное значение в глобализации биовласти[94]. Секс оказался

в самом центре такой политической экономии населения: «Пусть Государство знает, как обстоят дела с сексом его граждан и с тем, как они им пользуются»[95], поскольку власть находится и осуществляется на уровне жизни, биологического вида, расы и широкомасштабных явлений, касающихся населения. По мнению Фуко, именно этот интерес со стороны государства к жизни населения и обозначает «канун современности как эпохи»[96] в обществе.

Более того, Фуко утверждает, что к концу XIX столетия объединились две формы власти {дисциплина и регуляция населения) и стоящие за их глобализацией два важнейших круга интересов. Эти технологии «обнаружили свою политическую полезность и стали служить экономической выгоде... И внезапно они стали колонизироваться и поддерживаться глобальными механизмами и всей системой Государства»[97]. Апогеем данного процесса является, очевидно, современное государство всеобщего благосостояния. При помощи регулирующего воздействия такое государство превращает «социальное» в особый объект — область, сопряженную с большим «публичным» интересом, одновременно используя дисциплинарные и исповедальные технологии, уже усовершенствованные социальными науками и институтами, призванными осуществлять контроль за этой областью. Фуко, однако, считает, что отнюдь не логика экономики или государства проникает внутрь гражданского общества и колонизирует его. Функциональный разум, по мнению Фуко, работает иначе: институты и практики гражданского общества создают технологии власти, которые затем подхватываются и глобализируются государством и буржуазией.

Это — ключевой момент для разрешения уже упомянутой двойственности, связанной с ролью государства в выполненном Фуко анализе властных отношений. Поскольку он настаивает на децентрализации и деин-ституционализации власти, но при этом считает государственные аппараты основными носителями дисциплинарно-регуляторной власти, комментаторы предлагают диаметрально противоположные интерпретации роли государства в его всеобъемлющем анализе. Так, Аксель Хоннет упрекает Фуко в недооценке государства на основании его концепции децентрализованной власти98. Питер Дьюис, однако, заявляет, что Фуко в своем исследовании психиатрических больниц, клиник и тюрем «стремится показать, что с самого начала вмешательство и административный контроль определили сущность современного государства»[99]. По мнению Дьюиса, Фуко стремиться доказать, что вмешательство государственных органов в социальную область представляет собой более важную характеристику современных обществ, чем экономика, освобожденная от политических отношений господства[100]. Одни исследователи считают, что государству вовсе не принадлежит никакой роли в современных властных отношениях, другие, напротив, отводят ему главную роль.

Фуко прямо спрашивали о причинах этой неопределенности. Его ответ подразумевал, что государство, экономика и общество — три разных элемента в рамках современных социальных систем, каждый из которых обладает своими властными отношениями, дисциплинарными технологиями и модусами функционирования[101]. И хотя государство (правительственная администрация)[102] стало координирующим центром для социальной дисциплинарной власти, хотя его административные органы пронизывают собой социальные институты, они тем не менее сохраняют специфические внутренние властные отношения, обладающие своей собственной структурой и «относительной автономией»[103]. Государство — не как суверен, но как форма правления[104] — проникает внутрь общества, хотя «неверно думать, будто дисциплинарные функции раз и навсегда присвоены и поглощены государственным аппаратом.»[105] Короче говоря, Фуко отстаивает идею о том, что государство не в силах захватить все поле властных отношений и может действовать лишь на базисе уже существующих властных отношений, связывающих семью, знание, технику, промышленные предприятия, сексуальност и т.д., с государством как надстройкой. Государство — всего лишь одна из сфер приложения дисциплинарных технологий.

Следует также отметить, что, как и в случае с описанием модальности власти, Фуко ставит перед собой цель выявить особенности не столько государства, сколько общества. Конечно, он прав, настаивая на том, что властные отношения совершенно необязательно локализованы на отдельно взятом участке в современном обществе. И все же, несмотря на стройность своих формулировок, он так и не разрешает дилемму, на которую указывали его комментаторы. Скорее, он обосновывает обе антиномических позиции. Но если предположить, будто государство - всего лишь один из многих центров дисциплинарной власти, то тогда теряется сам смысл понятия «современное государство», поскольку данный термин отсылает нас к обособленному объекту, которому удалось монополизировать законные средства ведения войны и применения насилия, а в случае нефедеральных политических систем также и управления. Такой «порядок» вряд ли может быть «одним» из многих. Используя положение о децентрализованной власти для отрицания государственного суверенитета, Фуко воспроизводит позицию философских плюралистов (хотя и по совершенно иной причине) и становится объектом критики Карла Шмидта, утверждающего, что государство, которое ничем не отличается от любой другой ассоциации или властной организации в обществе, вообще не может именоваться государством. И наоборот, если государство представляет собой координационный механизм дисциплинарной власти, если социальные институты являются необходимыми опорами и дополнениями государственной администрации, если в рамках социальных институтов имеются гомологичные формы господства, короче говоря, если «общество» эквивалентно той сфере, где административные аппараты играют свою роль, — тогда, конечно, государство, или по меньшей мере его «логика» или *modus operandi,* вездесущи. Но эта идея кажется убедительной лишь в приложении к символическому значению «тоталитарных» режимов[106].

Фуко может придерживаться обеих позиций, поскольку рассматривает государство и общество лишь с точки зрения стратегических властных отношений[107]. Действительно, государство, общество и экономика предстают как три стратегические сферы с абсолютно сходной внутренней динамикой и, как было сказано выше, гомологичными технологиями власти. Отличительная черта современности — не государство, пронизывающее собой все общество, и не социально-экономические силы, проникающие в государство и контролирующие его. Скорее, современность определяется в терминах проникновения дисциплинарных технологий власти и стратегических властных отношений в каждую обособленную сферу. Это означает, что государство, экономика и общество обособлены друг от друга не с точки зрения какой-либо специфической рациональности действия, модуса интеграции или форм взаимодействия, а только как отдельные локусы власти. А это различение, судя по всему, не принципиально[108].

Негативные моменты гражданского общества и утрата социального

Фуко представляет нам впечатляющий анализ темной стороны современного гражданского общества. Как было отмечено выше, развитие составляющих гражданского общества в современную эпоху — новая форма индивидуальности, субъективности, прав, плюральное, публичности, законности и социальности — вовсе не обеспечивая «прироста свободы» (Маркс), оказывается теперь не чем иным, как эффектом властных отношений. Гражданское общество, иными словами, эквивалентно совокупности его негативных проявлений.

Однако в этой концепции упущено из виду четкое понятие социального[109]. Это и есть истинная причина того, почему Фуко предлагает нам чрезвычайно одностороннее исследование прав и демократии[110]. Необходимо взглянуть еще раз на оценку, данную Фуко каждому из этих ключевых компонентов современного гражданского общества, прежде чем определить собственную позицию.

Мы уже видели, что, с точки зрения Фуко, юридический субъект — не больше, чем опора дисциплинарной власти. Современное юридическое *лицо,* наделенное *правами,* — это один из аспектов современной индивидуальности, который отнюдь не являясь признаком автономии, выполняет определенную функцию по отношению к дисциплинарному контролю, и даже оказывается его продуктом. Путем наблюдения, постоянного надзора, сортировки, разделения, классификации, испытания, обучения и оценки дисциплина создает материальный эквивалент юридического субъекта, окружая его властными отношениями.

Но генеалогия современного индивида у Фуко не ограничивается выявлением оборотной стороны «правовой фикции» юридического субъекта; она простирается до нападок на современную рефлексирующую субъективность как таковую[111]. Дисциплинарные практики объективизируют субъект и создают ряды дихотомий, каждый из которых является эффектом власти: сумасшедший / нормальный, больной / здоровый, преступник/законопослушный гражданин, аномальный / нормальный. То, что Гегель считал двумя важнейшими достижениями современного гражданского общества — абстрактные права юридического лица и принцип субъективной свободы морального субъекта, намерения и воля которого должны быть приняты во внимание в любом суждении о действии[112], - в руках Фуко превращается в продукт властных отношений. Моральный субъект представляет собой результат нормализующего суждения, осуществляемого посредством надзора и испытания с помощью объективизирующих наук о человеке: криминологии, социологии, медицины, психологии, психиатрии, статистики, демографии и т.д. Более того, «ложное сознание» морального субъекта создается отнюдь не путем «интернали-зации» ценностей и норм, и такой субъект не может быть эмансипирован с помощью развития «истинного» сознания. Власть не кончается там, где начинаются знание и самоанализ. Скорее, знание, истина, субъективность и рефлекотивное сознание представляют собой продукт объективизирующих дисциплин и действуют в одном направлении с последними. Они создают, наряду с нормализующим оком, стража, врача и учителя, субъекта в качестве подчиненного объекта власти-знания.

То же самое справедливо и по отношению к душе или психике. Последние суть продукты не эмансипационного процесса самопознания, а «пастырской власти», чьи технологии самонадзора, самовопрошания, исповеди и как следствие самоустроения и самодисциплины, инициированные церковью, стали секулярными и вошли в употребление в современной культуре и обществе. Таким образом, политическая ось индивидуализации опрокинулась вместе с переходом от феодального общества к современному. Восходящая индивидуализация, отражающая власть, привилегии и социальный статус семьи или группы, сменяется нисходящей индивидуализацией, которая увеличивает явленность и своеобразие тех, кто подчинен и порабощен дисциплинарными технологиями. Другими словами, когда власть становится более анонимной и более функциональной, те, на кого она направлена, проявляют тенденцию большей индивидуал из ированности и оказываются явленными, зримыми[113]. Современный индивид представляет собой суммарный результат воздействия дисциплинарной и пастырской власти, это контролирующий себя субъект, выполняющий функции воина и жреца для самого себя.

Данная теория индивидуализации влечет за собой очевидные последствия для значения и роли новой формы публичности, характерной для современного гражданского общества. Как только дисциплинарные техники становятся деинституционализированными и начинают свободно распространяться в обществе[114], именно «сумятица событий, действий, поведения и мнений — "все, что происходит"» становится очевидной, публичной для вездесущего ока безликой власти[115]. В самом деле, подобно процессу индивидуализации, отношения публичности и приватности перевертываются вместе с развитием современного общества. Вместо зрелища публичной репрезентации суверенной власти, явленным для «публичного» взгляда становится само население, в то время как власть отступает на задний план. Это и

есть ключевой момент метафоры «паноптикона». Сдвиг в публичности от наказания к судебному процессу не означает соблюдения принципов достоинства и нравственной свободы. Скорее, речь идет о том, что правосудие больше не берет на себя публичной ответственности за насилие, сопряженное с его практикой. Это означает также, что в обществе каждый субститутивно (посредством публичности) или же непосредственно шринимает на себя роль судьи и участвует в вынесении приговора. Даже после того как тюрьма и наказание стали доступны для общественного контроля, общество остается соучастником технологии наказания, а это по определению означает подчинение наблюдающему и контролирующему взгляду. Ведь «благодаря дисциплине становится возможным действие властных отношений, которые поддерживают себя, посредством собственного механизма и заменяют зрелище публичных событий на непрерывную игру просчитанных взглядов»[116].

Вместо суверена, демонстрирующего свою власть, мы имеем теперь общество карцерного типа, демонстрирующее своих дисциплинированных подданных анонимному зрителю. Таким образом, если индивид, созданный дисциплинарно-пастырской властью, приблизительно соответствует воину-жрецу, то общественность, перед которой демонстрируют осуществление власти, немногим отличается от полиции[117].

Соответственно, демократизация, или контроль общественности за работой администрации, никоим образом не ограничивает власть, как это считают либералы, и не создает иной тип власти, не похожий на административный контроль: она просто обеспечивает ее надлежащее функционирование. Демократический «контроль» за дисциплинарными механизмами посредством публичности влечет за собой возможность доступа к крупнейшим трибуналам мира. По мнению Фуко, это означает лишь, что любой может прийти и лично наблюдать за работой школ, больниц, заводов и тюрем[118]. Современная публичность не обеспечивает альтернативы и ограничения дисциплинарной и пастырской власти, она не ставит ее под сомнение.

Плюральность, третий элемент современного гражданского общества, столь приветствуемый его сторонниками, Фуко также не щадит. Она просто сводится к многочисленности очагов властных отношений и стратегий и к множественности атомизированных индивидов, уже являющихся продуктом отношений знания/власти. Дискурс этих индивидов, их «консенсус», представляет собой в равной степени как инструмент властных отношений, так и дискурс современных наук: он нормализует и нормативирует, удерживая объект власти в подчинении и допуская его в качестве потенциального актора только в чисто стратегическом смысле. Таким образом, контролировать власть не под силу ни публичности, ни плюральности.

Но как обстоит дело с третьим членом нашего уравнения, социальной сферой? Ранее мы говорили о том, что Фуко в своем исследовании современного общества упускает из виду понятие социального. Строго говоря, это не совсем так. Скорее он ставит знак равенства между понятием социального и структурой стратегических властных отношений, описанных выше. Как уже отмечалось, общество — это поле деятельности аппаратов и институтов с самыми многообразными формами подчинения. Для Фуко «нормативным» аспектом общества, столь важным для понимания социальной интеграции у Дюркгейма и Парсонса, является, как известно, обычная нормализация. Социальные связи трактуются вовсе не как моральное обязательство или нормативный консенсус, созданный через посредничество языка, традиции и/или рефлексивно-дискурсивного отношения к элементам традиции. Они предстают как система взаимосвязанных и укрепляющих друг друга стратегий[119]. И действительно, Фуко может рассматривать плюральность, публичность и индивидуальность в чисто стратегических и функциональных категориях, поскольку сама его концепция современного общества представляет собой концепцию поля стратегий, заполненного административными технологиями. Эти технологии выравнивают, индивидуализируют и

нормализуют, но также распределяют и классифицируют индивидов и группы населения, выстраивая иерархию, которая допускает общение лишь через посредника — третий элемент, а именно через неравноправные властные отношения. Это новый вид стратификации, который заменяет горизонтальное автономное социальное взаимодействие.

Мы уже показывали, как солидарности внутри народа становятся мишенью дисциплинарной власти. В сумевшем уничтожить их современном обществе «основными элементами отныне являются не общность и общественная жизнь, а частные лица, с одной стороны, и государство — с другой»[120]. Подобный образ современного общества исключает любое другое наполнение понятия социальности, кроме как координации «сверху» (с помощью административных технологий) и/или стратегического взаимодействия. Исключается также и существование в современности любых пространств для появления новых форм солидарности и ассоциаций. В самом деле, так как Фуко утверждает, что дисциплинарная/пастырская власть распространяется за пределы замкнутого института и становится полной, непротиворечивой и тотальной с целью эффективного и экономически целесообразного продуцирования здоровья, знания и полезных индивидов, ничто другое, по всей видимости, невозможно. Дисциплинарная организация социального пространства умножает коммуникации и контакты, но лишь в рамках стратегий и аппаратов, которые уже разведали территорию и контролируют ее. Напоминая представление Маркса о сотрудничестве внутри капиталистического производства, современное общество в трактовке Фуко исходно схематизировано под взглядом стратега: «Классическая эпоха видела рождение грандиозной экономической и военной стратегии, из-за которой сталкивались экономические и демографические силы наций. Но видела она также и рождение педантичных военных и политических тактик, благодаря которым контроль за телами и индивидуальными силами осуществлялся внутри государств»[121]. Соответственно, современное гражданское общество состоит лишь из индивидуализированных стратегов, втянутых в борьбу каждого против всех, борьбу пропитанную властью и политикой, понимаемую как та же война, но ведомая другими средствами[122].

Как мы заявляли вначале, исследование негативной стороны гражданского общества и специфически современных форм господства и стратификации является важным компонентом любой критической теории. Можно, конечно, утверждать, что Фуко и не претендует на большее и что несправедливо обвинять его в создании общей модели общества.

Коротко говоря, можно было бы заявить, что Фуко исследовал логику и программу современных форм властных отношений — негативную сторону гражданского общества, а не все гражданское общество в целом. Возможно. Но, остается вероятность того, что Фуко сам был пойман в ловушку стратегического разума, против которого выступает[123]. Ведь, исходя из своей теоретической схемы, он не может предложить никакой другой категории действия, никакого другого модуса интеграции и взаимодействия, которые могли бы стать основой анализа разновидностей борьбы против дисциплинарной власти, или, другими словами, «позитивной стороны» современности, если таковая имеется.

Фуко настаивает, что «властных отношений не существует без сопротивления им, причем это сопротивление тем более реально и эффективно, что формируется именно там, где осуществляются властные отношения»[124]. Но Фуко отождествляет законность и нормативность с нормализацией, субъективность с подчинением, саморефлексию, моральность, самосознание и душу с продуктами дисциплинарно-пастырской власти, дискурс и истину с административными стратегиями контроля, а гуманитарные науки с дисциплинами, которые служат власти или скорее являются ее частью. Таким образом, у Фуко не остается понятийных средств для описания сопротивления в других терминах, нежели контрстратегия

власти. Мы, соответственно, остаемся в недоумении относительно практического пафоса генеалогической стратегии исследования, которую Фуко тем не менее постулирует как форму политического занятия.

Ясно одно: Фуко — не сторонник упрощенного пересмотра ценностей. Генеалогический анализ открывает стратегии власти, участвующие в создании новых объектов и идентичностей (гомосексуализм, женская истерика, извращенец, правонарушение, умопомешательство, сексуальность), а также связанные с ними уничижительные коннотации. Но цель данного анализа — не новый взгляд, при котором гомосексуальность, извращения, преступность, умопомешательство и сексуальность высвобождаются, начинают восприниматься как естественные и беспрепятственно заявляют о себе. Подобная стратегия не в состоянии подвергнуть сомнению первостепенное положение факторов и механизмов, которые удерживают в тисках власти тела, удовольствия и формы знания или подорвать их позиции. Вместо этого генеалогия выступает как вызов не только моральным оценкам нормального и извращенного, но также и самой тенденции нормализации, связанной с требованием самопознания через сексуальность, как будто такое самопознание может сказать, кто мы такие.

Возможно, что критический пафос генеалогии заключается всего лишь в раскрытии стратегий власти, задействованных в возникновении режимов власти/знания, с целью поколебать унитарную глобальную форму, которую они принимают, и обнаружить их исторический и, следовательно, условный характер. Подобная задача подводит Фуко вплотную к критической теории Франкфуртской школы[125]. По-видимому, эта стратегия действительно могла бы выявить линии фронта и создать предпосылки для контрнаступления. В самом деле, можно было бы даже интерпретировать преимущественное внимание к социальному генезису и множественным очагам господства как попытку обращения к ориентированной на гражданское общество стратегии сопротивления как против локальных властных структур внутри гражданского общества, так и против их глобализации/колонизации государством.

Такая интерпретация, однако, не разрешает трудностей, созданных беспощадной критикой власти у Фуко, поскольку тот не в состоянии сформулировать «инаковость» или формы действия, которые избежали бы логики неэгалитарных стратегических отношений власти. С одной стороны, он уменьшает возможности критики, в том числе своей собственной, считая, что дискурс, рефлексия и истина идентичны властным отношениям. С другой стороны, он не может говорить от лица жертв, как поступал Вальтер Беньямин, или предлагать натуралистическое представление о том, что именно было подавлено дисциплинарной властью, как Герберт Маркузе[126], потому что жертва, так же, как и ее психика, уже представляют собой продукты власти и потому что Фуко отверг идею «подавления» применительно к властным отношениям. В самом деле, если сопротивление — всего лишь контрстратегия того, кто сам является порождением власти, т.е. современного индивида, зачем тогда сопротивление поддерживать? Какой вообще в этом интерес? Что оно способно изменить?[127] Очевидно, что единственным следствием, успешного сопротивления будет замена одной стратегии власти на другую.

Коротко говоря, в работе Фуко отсутствует основание, которое позволило бы отличить сопротивление от других стратегических форм действия или стратегий контроля. Он не обращается к нормам, сформулированным коллективными субъектами действия, поскольку любое обращение к нормам либо воспроизводит дискурс власти (и тогда нормализация засасывает участника сопротивления), либо создает другую стратегию власти. В самом деле, Фуко рассматривает координацию действия через нормы как в сущности стратегическую. Не может он и следовать за Хабермасом, определяющим коммуникативное взаимодействие как стержень эмансипационной практики, которая подразумевает осмысление и критику норм, институтов и практик ради альтернативных норм и институтов (более справедливых, более

демократичных, более либеральных). Причина в том, что для Фуко коммуникация — всего лишь средство для передачи информации и (путем вынесения претендующих на истину суждений) контроля за оппонентами, а также лишения их полномочий. Теоретическая стратегия открытых для рефлексии норм закрыта для теоретика, рассматривающего рефлексию лишь как стратегию. Другими словами, основываясь на системе категорий Фуко, решительно невозможно понять, какие цели или принципы, способные служить обоснованием нашу солидарность, могли бы предложить те, кто сопротивляются дисциплинарной власти. Единственная подсказка, которую он нам дает, заключается в нескольких кратких заявлениях в том духе, что «не секс-желание, но тела и удовольствия должны быть опорным пунктом для контратаки против сексуальности в ее нынешней роли»[128]. Однако, как демонстрирует сам Фуко во втором и третьем томах «Истории сексуальности», ни тела, ни удовольствия не могут быть поводом для голой фактичности. И те и другие конструируются с помощью символов как объекты знания и идентичности, хотя и различными способами в различных обществах. Таким образом, обращение к телу и его удовольствиям как способ порвать с режимом секса-желания, представляется нам идеей по меньшей мере неопределенной. Без этого основания у Фуко остается один лишь факт сопротивления власти, но это простой факт не имеет нормативного значения, потому что он легко может стать добычей циничного генеалогического подхода и разоблачен как еще одна стратегия власти.

Но прежде чем отвечать на вопрос касательно причин приверженности идее сопротивления, необходимо рассмотреть более важный вопрос: как вообще возможно, с позиций исследования Фуко, сопротивление на коллективном уровне? Подобное сопротивление может быть расценено либо как защитная реакция со стороны групп, идентичности и солидарности которых *еще не* порабощены дисциплинарными аппаратами, либо как контрстратегии налокальных уровнях, проводимые индивидами, которые *уже* являются их продуктами и, как следствие, представляют собой самоконтролируемые, чисто стратегические субъекты действия. В первом случае мы столкнемся с досовременными солидарностями, занимающими исключительно оборонительную позицию; а во втором — с современными мятежниками, лишенными каких бы то ни было норм, институтов, принципов или дискурсов, к котором можно было бы апеллировать, поскольку последние уже представляют собой механизмы кооптации. Данные механизмы могут лишь взывать — словами, лидо жестами — к абстрактной инаковости или различиям *per se.* Ведь в теории Фуко остается не-вясненым, каким образом индивиды, желающие оказать сопротивление, могли бы объединиться, образовав солидарные автономные группы, ассоциации и коллективные идентичности, которые являются непременным условием коллективного действия. Тело может оказать некоторое сопротивление муштре, «субъект» может уклониться от надзора, а индивид — бороться против манипуляций биовласти, но даже если бы Фуко желал постулировать «иного субъекта» разума и дискурса в его изначальной жизнеспособности (к чему он явно не стремится), этого вряд ли будет достаточно для объяснения *коллективных акторов,* оспаривающих современные формы господств, их зарождения, солидарности, ресурсов, коллективных идентичностей и проектова. Исследование Фуко лишает современного мятежника институциональных, нормативных или личных источников утверждения себя в иных категориях, кроме тех, что уже доступны ему с помощью контролирующих его сил. Традиции, солидарности, пространства для самостоятельных действий, оставленные открытыми неэффективной прерывистой модальностью власти при старом режиме, так и не обрели в работе Фуко современных эквивалентов. Причиной тому — не столько намерение автора сделать объектом своего исследования нечто другое, сколько само генеалогическое описание современных властных отношений. Оно превращает понятие автономной добровольной ассоциации в анахронизм общества типа карцерного. При этом *автономия* — иллюзия философии субъекта, *добровольное* согласие — часть обманчивого

юридического дискурса, а *ассоциация* (являющая собой, на наш взгляд, подлинно современный аспект социальности) вообще невозможна в обществе, представленном как стратегическое поле, созданное посредством своего рода *Gleichschaltung*[*] всех организаций с помощью дисциплинарных административных аппаратов. Перед нами, таким образом, — такая критика власти, которая заявляет, что сопротивление существует, но она не может объяснить как именно оно возможно, в чем его цели, и почему, собственно, оно заслуживает нашей поддержки.

Но разве не очевидно, что дисциплинарная власть в современном обществе направлена против *новых* солидарностей, ассоциаций и движений, которые возникают на территории самого современного гражданского общества? И разве не ясно, что коллективные акторы должны формулировать отчетливые проекты, новые коллективные идентичности и говорить от имени особых ценностей и норм, если они действительно хотят стать коллективными акторами и вообще действовать? Более того, поступая таким образом, они обращаются именно к тем новым традициям (или дискурсам), нормам и институтам, которые берут свое начало от демократических революций XVIII и XIX столетий, астроумно развенчиваемых Фуко: свободе, правосудию, солидарности, демократии и, более конкретно, парламентам, выборам, ассоциациям, правам и т.д. Без анализа *двусторонности* этих институтов[129], не говоря уже о современных формах индивидуализации и саморефлексии, идея о том, что современные социальные движения постоянно возникают и бросают вызов дисциплинарной власти, была бы совершенно непонятной. Чарлз Тейлор сходным образом трактует традицию гражданского гуманизма, движения, для которых он послужил стимулом, и свободные институты, созданные во имя него. Тейлор верно подмечает, что коллективные дисциплины могут функционировать двумя различными способами: как структуры господства и как основы для равноправного коллективного действия. Такие дисциплины, конечно, могут изменять функцию, плавно переходя от эгалитарной политики к служению интересам господства. Но у Фуко в исследовании современной власти эти процессы затемняются, и на виду остается лишь негативная сторона современности. Таким образом, он выступает как «страшный упрощатель»[130].

Наш тезис заключается в том, что именно условием возможности возникновения современных общественных движений, с их автономными солидарностями, вновь созданными идентичностямк и стратегическими ресурсами дифференцированная структура современного гражданского общества[131]: законность, публичность, права (право на собрания, ассоциации и коммуникативные взаимодействия, свободные от контроля извне) и принципы демократической легитимности — является. Мы настаиваем, что современная концепция фундаментальных прав в этом смысле не менее важна, чем традиция гражданского гуманизма, на которую ссылается Тейлор. Как еще можно объяснить рабочее движение, движение за гражданские права, женские движения, экологические движения, региональную борьбу за автономию, любое другое социальное движение или, если уж на то пошло, выступающие против них силы? И если не замечать по крайней мере двойственность прав и законности, то тогда остается лишь сделать вывод об ошибочности, а также о неуместности и анахроничности принципов и нелепости планов, выражаемых коллективными акторами, которые, в свою очередь, апеллируют к правам, пересматривают ключевые нормы современного гражданского общества с учетом требований большей автономии, большей демократичности, публичного признания их в качестве индивидов и членов групп, которые отличаются друг от друга, но заслуживают одинакового интереса и уважения[132]. И поскольку Фуко отвергает единственную мыслимую альтернативу, проект всеобщей революции, он загоняет себя в порочный круг: либо нормы и проекты социальных движений представляют

---

[*] нивелировка, уравнивание *(нем.)*.

собой стратегии контрвласти и как таковые обладают не большими нормативными притязаниями, чем нормы и проекты остальных искателей власти, либо они просто воспроизводят существующие дискурсы власти. Для критической теории, проникнутой пафосом противостояния, а теория Фуко, несомненно, является таковой, это серьезный недостаток.

Это говорит о том, что Фуко не в состоянии последовательно обосновать свою позицию, как минимум в отношении норм и прав. Хотя он и низводит нормативность до нормализации, он тем не менее всегда рассуждает о современных властных отношениях как о неэгалитарных, подразумевая, что эгалитарные отношения были бы предпочтительнее. Он неизменно описывает эти последние в образах нивелированного стратегического поля власти. Однако совершенно очевидно, что весь его анализ паразитирует на норме равенства, как бы автор не пытался дискредитировать нормы. Сходным образом, он настаивает на том, что права должны рассматриваться не в категориях видов легитимности, которые необходимо утвердить, а в категориях методов подчинения, которые они провоцируют[133]. Отчасти это объясняется тем, что права в наше время были преобразованы, постольку поскольку оказались полностью подчинены процедурам нормализации, подчинившим себе право и, таким образом, сделавшим вопрос легитимности неактуальным[134]. Фуко даже замечает тенденцию к возрождению дискурса о правах и легитимности со стороны тех, кто стремится противостоять дисциплинам, а также всем последствиям власти и знания. Он, однако, расценивает это как тупик, поскольку «последствия дисциплинарной власти не могут быть ограничены путем мобилизации суверенности против дисциплины»[135]. В двадцатом столетии дискурсы социальных прав действуют на территории нормализованного, обращенного в подчиненное состояние закона, в то время как более ранние дискурсы гражданских и политических прав выглядят анахронизмами.

Тем не менее, даже Фуко вынужден вернуться к языку прав, когда он пытается рассуждать о борьбе против дисциплинарной власти:

> «Если искать недисциплинарную форму власти или, скорее, бороться против дисциплин и дисциплинарной власти, то следует обращаться не к старому праву суверенности, а к возможности существования *новой формы прав,* которая действительно должна быть антидисциплинарной, но в то же самое время свободной от принципа суверенности»[136]. (Курсив наш)

То, что он оставляет этот вопрос без продолжения, неудивительно. Фуко не может сказать ничего позитивного об этой «новой форме прав» потому, что он отвергает саму категорию прав и/или закона во всей ее многомерности. Конечно, закон может выполнять функцию посредника господства и контроля, а некоторые права могут и лишить полномочий носителей прав. Но это не весь рассказ, даже не его основная часть. Как мы отмечали раньше, Фуко упускает из виду аспекты нормативности и полномочий закона и прав, поскольку, подобно Марксу, он буквально трактует либеральную идеологию прав и лишь для того чтобы отвергнуть ее. По этой причине дискурс прав — это дискурс суверенности-договора-легитимности, перенесенный с монарха на народ и понимаемый на этот раз как прямая противоположность политической сфере, государству и власти. Такая форма дискурса субъективных прав, безусловно, является идеологической и неприемлемой. Но существует и иное значение концепции правовых притязаний и их последствий: в современном гражданском обществе права не только означают моральные обязанности, но дают их обладателям полномочия. Права не только индивидуализируют, но и служат посредником при общении, создании ассоциаций и формирование солидарностей. Они не обязательно деполитизируют, они также могут установить живую связь между частными индивидами и новыми публичными и политическими сферами в обществе и государстве. Нельзя сказать, что вопросы правосудия и легитимности оказываются анахроничными в современном

дисциплинарном обществе. И правосудие, и легитимность сохраняют свое значение в любом обществе, какие бы формы ни принимала в нем власть.

Фуко прав, утверждая, что современное гражданское общество отнюдь не сводится к своим принципам, как то: свобода, равенство, демократия, правосудие, права, автономия и солидарность. Но оно также и не сводится исключительно к стратегиям доминирования и контроля, Доктор Менгель представляет не истинное медицинское знание и практику, а их извращение; использование психиатрических больниц для наказания политических диссидентов — не истина психиатрии или психоанализа, а злоупотребление ими. Институционализированные нормы (в форме закона, прав и обычаев) не только нормализуют, но также наделяют полномочиями и позволяют занять определенную позицию и дают пространство для критики и возражения против ряда институциональных структур, а также для создания новых личных и коллективных идентичностей. Ведь символический аспект дискурса не может быть ограничен его «реальными» функциями. Институциональное формирование гражданского общества обеспечивает современную форму социального, представляющую собой нечто иное — и нечто большее, — чем дисциплинарные аппараты, исследуемые Фуко. И то и другое сочетается, принадлежит современности, но никак не может считаться тождественным друг другу. Лишь аналитическая схема, достаточно широкая для того, чтобы охватить и темные, и светлые стороны современности, может объяснить условия появления многочисленных и важных социальных движений или «сопротивлений», которые оживляют современное гражданское общество и усиливают его динамику. И лишь в рамках этой схемы можно правильно оценить плодотворную, хотя и опасно одностороннюю работу Фуко.

Примечания

1. Подробное исследование сильных и слабых сторон марксистской критики гражданского общества см. Jean L. Cohen, Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory (Aniherst: University of Massachusetts Press, 1982).
2. Как один из лучших студентов Луи Альтюсссра, Фуко, конечно, хорошо разбирается в марксизме. Однако он отвергает и гуманистическое, и структуралистаческое толкование теории и рассматривает марксизм не как решительный разрыв с современной (XIX века) мыслью, но как ее составную часть. Как он утверждает в Порядке вещей (New York: Random House, 1970): «Марксизм чувствует себя в девятнадцатом веке как рыба в воде — т.е. может дышать только там» (262).
3. Michel Foucault, Power/Knowledge (New York: Pantheon, 1972), 89.
4. См.: Foucault, The Order of Things, 250—263, 367—387 по поводу критики утопического мышления. Раздел «Человек и его двойники» содержит важную критику философской традиции, начатой Декартом, который подошел к так называемой «философии субъекта». Как считает Фуко, марксистская теория не избежала антиномий, типичных для этой философской традиции, несмотря на ее революционное самопонимание. Действительно, в марксизме теория о революционном макросубъскте (пролетариате) содержит положение о господстве, типичное для всех версий философии субъекта, и по этой причине является довольно опасным.
5. Foucault, Power/Knowledge, 81, 145.
6. См.: Cohen, Class and Civil Society, 23—52.
7. По поводу обсуждения марксистского тезиса относительно того, что анатомия гражданского общества должна быть помещена в контекст экономических отношений и категории труда, см.: Cohen, Class and Civil Society, 53—82. Блестящую критику Маркса в отношении анализа права см.: Claude Lefort, Politics and Human Rights в The Political Forms of Modern Society (Cambridge: MIT Press, 1986), 239-272.
8. Michel Foucault, Discipline and Punish (New York: Pantheon, 1977), 222.

9. Foucault, Power/Knowledge, 95.
10. Ibid.
11. Фуко утверждает, что, даже для абсолютизма, политико-юридическая концепция власти не была в состоянии адекватно описать способы, с помощью которых осуществлялась власть. Тем не менее она была кодом, в соответствии с которым власть презентировала себя.
12. Michel Foucault, *The History of Sexuality, vol.* 1 (New York: Pantheon, 1978), 85.
13. Ibid., 136.
14. Foucault, *Power/Knowledge,* 104—105.
15. Foucault, *History of Sexuality,* 89.
16. Foucault, *Power/Knowledge,* 105.
17. Foucault, *History of Sexuality,* 88.
18. Ibid., 88-89.
19. Foucault, *Power/Knowledge,* 105.
20. Ibid., 106.
21. Обсуждение этого момента см.: Jurgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity (Cambridge: MIT Press, 1987), 286-293.
22. Ibid. 290.
23. Foucault, The History of Sexuality, 144.
24. Foucault, Power/Knowledge, 96.
25. Ibid., 107.
26. Foucault, History of Sexuality, 144. Фуко явно имеет в виду правовое развитие в рамках государства всеобщего благосостояния, связанное с регулированием, контролем и увеличением благосостояния и безопасности жизни.
27. Ibid., 86.
28. Относительно нормативных неопределенностей в работе Фуко см.: Nancy Fraser, Unruly Practices {Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989)
29. Foucault, History of Sexuality, 89
30. Foucault, Power/Knowledge, 98.
31. Относительно критики гипостазирования у Фуко понятия власти, см.: Bernard Flynn, Foucault and the Body Politic, Man and World 2O (1987), 65-84.
32. Foucault, Power/Knowledge, 142, и History of Sexuality, 92—93.
33. Foucault, History of Sexuality, 93.
34. Ibid., 94-95.
35. См. гл. 3 и 7.
36. Foucault, History of'Sexuality, 139.
37. Foucault, Discipline and Punish, 221.
38. Foucault, History of Sexuality, 47.
39. Ibid., 47-48.
40. «Эта реальная бестелесная душа не является субстанцией; это элемент, в котором нашли свое выражение следствия определенного типа власти и объект определенного типа знания, механизм, с помощью которого власть дает начало определенной системе знаний... На этой исходной картине реальности выстроены многие концепции и определены области анализа: душа, субъективность, персональность, сознание и т.д. На ней построены также научные техники и дискурсы, а также моральные требования гуманизма» (Discipline and Punish, 29—30). См также: Fraser, Unruly Practices, 35—53.
41. Discipline and Punish, 27.
42. Foucault, History of Sexuality, 60—61. Этой властью, конечно, можем быть и мы сами.

43. Ibid., 60.
44. См. Fraser, Unruly Practices, 42—43.
45. Habcrmas, Philosophical Discourse of Modernity, 270.
46. Fraser, Unruly Practices, 17—54.
47. Habermas, Philosophical Discourse of Modernity, 270.
48. Ibid.
49. Ibid., 276. См. также: Charles Taylor, Foucault on Freedom and Truth в David Couzens Hoy, ed., Foucault: A Critical Reader (Oxford: Blackwell, 1986), 69-102; Thomas McCarthy, The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School в: Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory (Cambridge: MIT Press, 1991), 43-75.
50. Flynn, Foucault and the Body Politic критикует Фуко за позитивистский подход к властным отношениям.
51. Habermas, Philosophical Discourse of Modernity, 286—293. См. также: McCarthy, The Critique of Impure Reason.
52. Tayior, Foucault on Freedom and Truth, 94.
53. Ibid., 90-91.
54. Foucault, Power/Knowledge, 61.
55. Концепция субъекта — один из основных объектов критики исследования Фуко. Дилеммы и ловушки современной теории субъективности формируют центр Порядна вещей. Относительно исследования критики у Фуко современной теории субъекта и сравнения с теориями Адорно и Хоркхаймера см.: Peter Dewes, Logics of Disintegration (London: Vcrson, 1987), 144—171. См. также главы, посвященные Фуко, в Axel Honneth, The Critique of Power (Carnbrige: MIT Press, 1991), и Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, 238—266.
56. Фуко уже рассматривал связь между дискурсом и практиками, знанием и властью в работе: Madness and Civilization [1961] (New York: Random House, 1965). Ограничение свободы и постоянный надзор, изоляция, индивидуализация, регулирование и манипулирование заключенными образуют новые социальные технологии (практики), теснейшим образом связанные с возникновением дисциплин гуманитарных наук (психологии, педагогики, социологии, пенологии и т.д.), которые, в свою очередь, подчиняют объект наблюдения контролирующему взгляду специалиста. Обсуждение ограничения, надзора и усовершенствованного дифференцирования заключенных, характерные для вновь появившихся тотальных общественных институтов (в первую очередь для таких, как психиатрические больницы и клиники, а затем и для казарм, школ, тюрем и промышленных предприятий) базировалось вначале на такой концепции практик, которая подразумевала насильственное дисциплинирование некоторых людей другими. Но в Рождении клиники (The Birth of the Clinic [1963], New York: Random House, 1973) Фуко отказался от герменевтического подхода и заменил его структуралистским анализом дискурсов, удерживающим от поиска доступа к исключенным и репрессированным. Археология знания (The Archaeology of Knowledge [1969], New York: Harper & Row, 1972) представляет собой методологическое объяснение, которое Фуко дает этому изменению ориентации. Однако базовая концепция власти была выделена и сформулирована лишь в Дисциплине и наказании (Discipline and Punish). Подобным образом и эпохальные разделения, свойственные развитию современной пенитенциарной системы, сходны с описанными в ранней работе Фуко Безумие и цивилизация.
57. В его ранних работах, таких, как *Безумие и цивилизация* и *Рождение клиники*, особенно выделяются четыре эпохи: Высокое средневековье, Ренессанс,

классицизм и современность. Мы используем определения двух последних, которые Фуко дает в Дисциплине и наказании.

58. Foucault, Discipline and Punish, 298; см. также 299—308. Идея Фуко заключается в том, что дисциплинарная власть и технологии надзора и контроля появились в непенитенциарных институтах (общественная поддержка сирот, исправительные заведения для несовершеннолетних, школы, благотворительные общества, цеха, больницы и т.д.) и теперь формируют постоянный процесс нормализации — постоянный в своем проникновении в социетальныс институты, постоянный в своих критериях и технологиях, постоянный в причислении к разряду аномалий не только преступлений, но и малейших отклонений от нормы. Сама тюрьма как закрытый институт может перейти в разряд анахронизмов, поскольку дисциплинарные структуры захватывают юридические функции нормализирующего правосудия и берут на себя значительную долю надзора и осуждения.

59. Как уже указывалось выше, эти эпохи соотносятся со стандартными моделями истории культуры и социума. Конечно, сама инициатива Фуко по созданию генеалогической историографии претендует на новый способ изучения истории. В нашей работе концептуальным и методологическим инновациям и вопросам генеалогии не принадлежит центральное место, но они, однако, близки нам с точки зрения проблематики и заслуживают кратного комментария. В Порядке вещей и Археологии знания Фуко уже рассматривал «дискурсивные структуры» и «практики», характерные для новых гуманитарных наук и современной философии со знания, начало которой положил Кант. Он утверждал, что «воля к истине» типична для непреклонного стремления этого современного сушества, когнитивного субъекта, к неосуществимой цели власти над собой и внешним миром. Науки о человеке (криминология, педагогика, психиатрия, медицина, психология и т.д.) проникают в этот проект с помощью создания подчиненного индивида и контроля над ним посредством особых социальных технологий, которые находят свое воплощение в релевантных институтах {тюрьмы, школы, клиники, госпитали) и создают таким образом связь между властью и знанием. Обраш.ение к генеалогической историографии уделяет власти ключевое место не только в современной дискурсивной структуре или в разных типах притязаний на истину со стороны гуманитарных наук, но во всех без исключения дискурсах любого общества. Термин принадлежит Ницше, см.: Michel Foucault, Niet&che, Genealogy, History в: Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews (Ihaca: Cornell University Press, 1977), 139—164, а также введение в The Archaeology of Knowledge, 3—17, взаимопроникновение власти и знания в современную эпоху — всего лишь одна из многих исторически отчетливых форм «воли к власти», у каждой из которых явно есть собственный вариант притязаний на знание/истину. Генеалогия разоблачает эти отношения, раскрывает связи между появлением, формированием и сменой дискурсивных структур, а также зарождением, технологиями и переходами от одного взаимодействия сил к другому. Эту мысль иллюстрирует Дисциплина и наказание. Эта работа отвечает на ранее неразрешимый вопрос о том, насколько соотносятся научные дискурсы и практики. Генеалогическое исследование демонстрирует продуктивность властных технологий, которые не только инструментаяизируют дискурсы, но и являются их основными предпосылками. (Впрочем, как подчеркивает Хабсрмас, этот вопрос можно было решить лишь путем обращения к новому ряду проблем, и не в последнюю очередь — к вопросу о «двусмысленном» использовании в книге Фуко самого понятия власти.) Генеалогическая историография, наряду со всеобъемлющей, но так до конца и не определенной

концепцией власти, формируют теоретический и методологический универсум, внутри которого становится возможным определять социальные отношения, притязания на истину, виды знания и социальные политические проекты лишь как разновидности, формы выражения или стратегии власти.

60. Датировки не похожи на те, что дают другие теории модернизации, да и сам пафос отличается от марксистского подхода в одном принципиальном аспекте. То, что другие называют традиционным обществом, Маркс называет «феодализмом», сам он отрицает абсолютистское государство. Пример неомарксистской попытки обратиться непосредственно к периоду абсолютизма и вписать его каким-либо образом в марксистскую канву — см.: Perry Anderson, Lineages of the Absolutist State (London: New Left Books, 1974), 15-59.
61. Классический труд в этой области: Alexis de Tocqueville, The Old Regime and the French Revolution (New York: Doubleday, 1955). См. также: Robert Nisbet, The Quest for Community (New York: Oxford University Press, 1953) и Readings on Soda! Change (Englcwood Cliffs, NJ: Prentice-Hal I, 1967), а также: Theodor Adorno, Max Horkheimer, Dialectic of Enlightenment (New York: Herder and Herder, 1972).
62. Tocqueville, The Old Regime and the French Revolution.
63. А именно, различие между дискуссиями, обсуждениями и дебатами, характерное для законодательных учреждений и бюрократических административных форм принятия решения. Анализ системных различий между этими формами «действия» см. в: Hannah Arendt, The Human Condition (Chicago: University of Chicago Press, 1958).
64. Alexis de Tocqueville, Democracy in America (New York: Doubleday, 1969).
65. См.: Nisbet. The Quest for Community. Фуко не предлагает никакой теории социальной интеграции. Судя по всему, он убежден, что общество может быть объединено лишь посредством стратегических властных отношений и дисциплинарных технологий. Поскольку он обходится безо всяких моделей интеграции, предлагаемых социологической теорией (социальная интеграция посредством языка, ценностей, норм или взаимопонимания), не обращаясь при этом к теориям систем или обмена в качестве альтернативы, он оказывается не в состоянии объяснить стабилизацию форм взаимодействия или институционализацию власти. См.: Honneth, The Critique of Power w Habermas, «The philosophical Discourse of Modernity, 287-288.
66. Это, конечно, помимо отрицательного отношения генеалогии к возможно сти общей меры, на основе которой могли бы быть сравнены два различных режима власти-истины. Фуко явно имеет в виду, что асимметричные властные отношения распространяются более широко, являются более агрессивными и более глубоко проникают в повседневную жизнь людей в современном обществе, чем это было при старом режиме.
67. Foucault, Discipline and Punish, 48.
68. Таково было стандартное определение суверенности в XVIII столетии. См. у Фуко размышления об историческом понимании концепции суверенности в Power/Knowledge, 92-108.
69. Лишь в своей отдельной и, как ни странно, ранней лекции Фуко утверждает, что суверенность и права — ставка в борьбе враждующих лагерей по поводу общей системы власти (Power/Knowledge, 103). Это единственный намек на спор между сословным обществом и этатистским проектом абсолютной монархии.
70. Foucault, Discipline and Punish, 47. Интересно сравнить описание у Фуко с описанием у Эмиля Дюркгейма: The Division of Labor in Society (New York: Free Press, 1933). Фуко, похоже, выворачивает наизнанку классический тезис Дюркгейма.

71. Foucault, Discipline and Punish, 82.
72. Ibid., 59.
73. Ibid., 91.
74. Соответственно, право суверена появляется как нечто данное свыше. Вызов, который бросают праву преступники, активизирует, таким образом, поддержку и солидарность населения. Преступник может стать героем, потому что предметом спора является право другого, а не местного сообщества. В этом случае наказание наполняет сердца людей страхом, но не создает идентичности людей с сувереном и его правом. Напротив, идентичность создается между людьми и преступником, на которого смотрят как на своего. Эта ситуация меняется с появлением притязаний на народный суверенитет и либеральную юриспруденцию, основанный на идее права, проистекающего от общности в целом, и морального субъекта как эквивалента юридического лица: преступник тогда превращается во врага общества.
75. Foucault, Discipline and Punish, 27—141.
76. Анализ данного различия в пользу Фуко см.: John Rajchman, Habermas Complaint, New German Critique, no. 45 (Fall 1988), 163—191. По поводу защиты взглядов Хабермаса см.: Dewes, Logics of Disintegration, 144—245.
77. «Рассмотреть проблему в категориях Государства означает продолжать рассматривать ее в категориях суверена и суверенности, используя термины права. Если описывать эти феномены власти как зависимые от Государственного аппарата, то пришлось бы счесть их репрессивными... Я не хочу сказать, будто Государство не важно. Я хочу сказать, что властные отношения и, как следствие, исследование их выходит за рамки государства... Государство представляет собой надстройку над целой группой властных инфраструктур телом, господствующих над сексуальностью, семьей, родством, знанием, технологией и т.д.» (Foucault, Power/Knowledge, 122).
78. Foucault, Discipline and Punish, 110.
79. Ibid.,63.
80. Ibid., 80.
81. Ibid., 222.
82. Критику позитивизма и редукционизма Фуко по отношению к символическому аспекту социальной жизни, которые обнаруживаются даже в его исследовании старого режима, см. в: Flynn, Foucault and the Body Politic.
83. Foucault, Discipline and Punish, 81.
84. Ibid., 85.
85. Ibid.
86. Ibid.,87.
87. Foucault, History of Sexuality, 6. Но на с. 114 встречается несколько противоречивое заявление.
88. Ibid., 123.
89. Ibid., 127.
90. Foucault, Discipline and Punish, 213.
91. Ibid., 215.
92. Ibid., 216-217.
93. Foucault, History of Sexuality, 25.
94. Foucault, Power/Knowledge, 171.
95. Foucault, History of Sexuality, 26.
96. Ibid., 143.
97. Foucault, Power/Knowledge, 101.
98. Honneth, The Critique of Power, 157-175.

99. Dewes, Logics of Disintegration, 145—146 и везде.
100. Ibid. Именно это и отличает исследование Фуко как от классических так от неомарксистских либеральных теорий, которые рассматривают интеграцию государства как относительно недавний феномен. Дьюис использует трехчастную модель, и его интерпретация работы Фуко явно подводит к выводу, что гражданское общество изначально представляет собой сферу, проникнутую властными отношениями и господством.
101. Foucault, Power/Knowledge, 188.
102. По поводу обсуждения теории Фуко об «оправительствовании государства» см.: Barry Smart, Foucault, Marxism, and Critique (London: Routledge, 1983), 119-122.
103. Ibid., 188.
104. Ibid., 116-119.
105. Foucault, Discipline and Punish, 215.
106. Однако как можно отличить «тоталитарные режимы» от современных «авторитарных режимов», с точки зрения Фуко, остается неясным.
107. См. Honneth, The Critique of Power, chap. 5, и Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, 266—294. По поводу неомарксистского взгляда см.: Smart, Foucault, Marxism, and Critique, 120—122. Небольшое исследование Смарта освещает анализ социального и у Фуко, и у его последователя Донзело. По мнению Фуко и Донзело, «"социальное" означает конкретное историческое событие, а именно возникновение структуры или смену институтов и функций, посредством которых продуктивная или позитивная власть осуществляется над населением» (122). Появление социального имеет отношение к тем сторонам жизни, которые следует «защищать» от последствий экономической нестабильности и которые требуют определенной меры гарантий. Таким образом, социальное и соответствующие меры и механизмы, направленные на такие стороны жизни населения, как рождаемость, возраст, здоровье, экономическая активность, социальное обеспечение и образование, демонстрируют изменение способа, с помощью которого власть осуществляется над индивидами, и особую форму сплоченности в обществе. Первое — это осуществление власти, связанное со знанием, приобретенным посредством административных и технократических рецептов социального управления. Вторая, солидарность, — эвфемизм, означающий оказание помощи путем контроля, что весьма характерно для программ социальной помощи. В обоих случаях «социальное» является не чем-то самостоятельным, но продуктом властных технологий и объектом, который буквально создан с помощью технологий контроля.
108. Остается, однако, неясным, что означает глобализация властных отношений государством и буржуазией. Является ли это теорией дедиффсрснциации государства, общества и экономики? Или это теория государства всеобщего благосостояния в позднскапиталистичсскую эпоху? Или цель — увлечь нас прочь от проектов демократизации государства, общества или экономики и уклониться от вопросов легитимности с помощью темы отношения сил? Если власть глобализирована, то как насчет сопротивления глобальной власти? Похоже, что у Фуко нет ответа на эти волнующие вопросы.
109. Видимо, Фуко редуцирует социальное до совокупности наборов властных отношений, в которой действие координируется исключительно посредством «взаимности» стратегических расчетов. Но для социологов (начиная по меньшей мере с критики Дюркгеймом договорной модели общества, предложенной Спенсером) совершенно очевиден тот факт, что стратегических форм взаимодействия не хватает для поддержания социальной связи или, выражаясь более современным

языком, социальной интеграции.Если все прежние солидарности, традиции и автономные ассоциации оказываются по сути gleichgestaltet (уравненными [нем.]), если нормы — это инструмент нормализации, то что же в таком случае служит социальной связью, кроме власти? Как мы увидим, эта односторонняя концепция социального является наиболее существенной для теории сопротивления у Фуко, поскольку из-за нее он остается без концептуальных средств, необходимых для рассмотрения логики или даже возможности коллективного действия, предполагающего такие формы солидарности, ассоциации и социальной связи, которые не могут быть сведены к логике стратегического взаимодействия. Парадоксально, но «утратой» государства в исследовании старого режима дополняется «потерей» общества при обсуждении режима нового.

110. По поводу (?) в исследовании демократии у Фуко см.: Flynn, «Foucault and the Body Politic», 65—84.
111. Об этом подходе см.: Dcwes, Logics of'Disintegration, 145—199. Он связан с критикой философии субъекта.
112. Это очевидная ссылка на исследование этих «завоеваний» современности у Гегеля. См.: Hegel's Philosophy of Right, transl. by Knox (Oxford: Oxford University Press, 1952), 75-104.
113. Foucault, Discipline and Punish, 193.
114. Фуко утверждает, что дисциплинарные техники берут свое начало от особых закрытых институтов и затем деинстигуиионализируются и начинают свободно циркулировать в обществе (Discipline and Punish, 211).
115. Foucault, Discipline and Punish, 213—214.
116. Ibid., 177.
117. Для Хабермаса, напротив, именно возникновение административного аппарата государства современной эпохи в рамках старого режима, параллельно и в противоречии с сословным обществом с его репрезентативной публичностью, и является специфическим свойством современной эпохи как эпохи исторической. Государственная суверенность и возникновение новой формы буржуазной публичности (частью которой является реформаторский дискурс) создают два ключевых момента общественной жизни в современную эпоху. Конечно, Хабермас понимает, что эти властные отношения развиваются внутри общества и экономики в не меньшей степени, чем внутри государства. Более того, он, подобно Фуко, признает, что мечты реформаторов эпохи Просвещения об обществе, свободном от господства, и о государстве, власть которого четко ограничена и контролируется публичными представителями общества, так никогда и не были реализованы. Тем не менее «противоречивая институционализация» буржуазной публичной сферы — создание парламентов, Rechtsstaat, прав и публичных пространств в гражданском обществе — является чем-то большим, чем простое прикрытие или носитель новой модальности господства. Обособление государства и общества, начавшееся при старом режиме в форме процессов государственного строительства, проявлений недовольства снизу и законного конституционного формулирования, установило новые пространства для возникновения новых и автономных солидарностей на территории гражданского общества, теперь уже специфически современного. Короче говоря, непрерывавшийся дискурс суверенности и легитимности в обществе современной эпохи отнюдь не является анахронизмом. Это доказывают два ключевых институциональных факта: существование централизованной государственной власти, обособленной от общества, а также институционализация некоторых ключевых принципов буржуазной публичной сферы и индивидуальных прав. Они создают возможность для возникновения новых форм ассоциации,

публичности, плюральности, солидарности и контрвласти в рамках гражданского общества современной эпохи. Гражданские, политические и социальные права — не просто выражение индивидуализирующих властных техник; они создают социальную область, территорию, на которой частые лица могут собираться вместе, объединяться, общаться и публично выражать свои взгляды в печати, в искусстве или в дискуссиях. Публичная сфера, которая позже должна превратиться в место разногласий между конфликтующими группами и проектами, должна рассматриваться по меньшей мере дуалистично. Если Хабермас заблуждается, сосредоточивая все свое внимание на становлении, дискурсе и структуре буржуазной публичной сферы, отрицая ее противоречивое отношение к плебейским, пролетарским и женским формам ассоциации и публичности, то Фуко заблуждается, упуская из виду всю категорию публичной сферы и вместе с ней все формы автономной добровольной ассоциации.

118. Foucault, Discipline and Punish, 207.
119. См.: Foucault, Power/Knowledge, 106.
120. Foucauit, Discipline and Punish, 216.
121. Ibid., 168.
122. Ibid.; и Foucault, Power/Know/edge, 208.
123. По поводу анализа, утверждающего что критика остается в плену у философии субъекта, см.: Habermas, Philosophical Discourse of Modernity, chaps. 9, 10.
124. Foucault, Power/Knowledge, 142.
125. См.: McCarthy, The Critique of Impure Reason.
126. Herbert Marcuse, Eros and Civilization (Boston: Beacon Press, 1955). Ранее Фуко придерживался этой стратегии, но затем отказался от нее в «Безумии и цивилизации».
127. Хабермас уже задавал те же самые вопросы в связи с его критикой Фуко (Philosophical Discourse of Modernity, 284).
128. FOUcault, History of Sexuality, 157. Наше исследование основано на наблюдении за ходом мысли Фуко на протяжении этого текста. Некоторые заявляют, что еще один сдвиг в его мышлении заметен во втором и третьем томах его истории сексуальности: Michel Foucault, The Uses of Pleasure (New York: Random House, 1990) и The Care of the Self (New York: Random House, 1988). В этих текстах Фуко якобы отказывается от своего одностороннего представления о личности и субъекте, смягчает понятие всепроникающей власти и предлагает зачатки новой концепции социального. Возможно, это так, но это едва ли может повлиять на наш общий анализ его представления о гражданском обществе. Ни одна из вышеперечисленных работ не обращена к эпохе современности. Первая посвящена Греции, вторая — Риму. Эти работы сосредоточены на процессах самоформирования и концепциях телесных удовольствий и сексуальности, которые отнюдь не создают герменевтический, вожделеющий субъект сексуальности, которого Фуко жестко критикует в первом томе. Хотя в этих книгах немало весьма интересных интуиции, Фуко умер, не успев развить новые направления мысли, которые они предвещали. Мы убеждены, что его характеристика гражданского общества как карцерного была бы полностью пересмотрена, если бы его новому пониманию личности, субъективности и социального удалось бы развиться. Критический обзор см.: McCarthy, The Critique of Impure Reason и Peter Dewes, The Return of the Subject in the Late Foucault, Radical Philosophy 51 (Spring 1989).
129. См. гл. 9.
130. Taylor, Foucault on Freedom and Truth, 82—83.
131. Мы также утверждаем, что социальные движения оказывают власти сопро-

тивление ради определения норм, коллективных индивидуальностей и т.д. Обсуждение данной логики коллективного действия см. в разделе оТурене в гл. 10.

132. Обсуждение двух сторон, характерных для институтов гражданского общества, и отношения социальных движений к этому дуализму см. в гл. 9.
133. Foucault, Power/Knowledge, 96.
134. Ibid., 107. Мы предполагаем, что у Фуко все исследование «юридического» имеет смысл только в связи с французской концепцией права, ведущей свое происхождение от Руссо. Право выражает общую волю и защищает индивида от произвола исполнительной власти. Такая позиция не требует различения между правами личности перед лицом государства и законом. Фуко никогда серьезно не рассматривал такое различие.
135. Ibid., 108.
136. Ibid.

Глава 7
Критика с позиций системного подхода: Никлас Луман

Понятие «гражданское общество» унаследовано нами из двух источников — из истории понятий и теорий и из самосознания социальных движений. Если верить идеологам социальных движений, то богатая традиция истолкований этого понятия еще не исчерпана; данное понятие остается подходящей основой для символической ориентации сегодняшних социальных акторов. Этот довод приходит на ум в ответ на истори-цистские утверждения Риделя, Козеллека, Арендт и раннего Хабермаса, согласно которым — хорошо это или плохо — родившееся в раннесовре-менную эпоху понятие гражданского общества всецело принадлежит XVII—XIX вв. Однако опровержением подобных утверждений служит тот повышенный интерес, который испытывают к данному понятию сами эти теоретики — интерес, который уже успел сыграть определенную роль в его возрождении. И все же с их критикой нельзя не считаться, поскольку мысль о том, что само понятие гражданского общества является анахронизмом, опирается на представление, согласно которому совре-менное нам общество характеризуется слиянием различных сфер (в особенности, относящихся к государству и обществу), различавшихся в эпоху раннего либерализма. Для того чтобы что-то противопоставить данному утверждению, важно не ограничиваться одним лишь герменевтическим подходом к рассматриваемому понятию.

Убеждение в том, что даже критическая герменевтика[1] имеет свои ограничения, заставляет нас дополнять ее анализом понятия гражданского общества с точки зрения научно обоснованной социальной теории, дающей хотя бы надежду на достижение объективности[2]. Хотя и у социальной теории есть свои внутренние структуры интерпретаций и предпочтений, эти последние все же отличаются той степенью объективации современных общественных явлений, которой не хотят и не могут достичь ни историки, ни теоретики движений. Таким образом, напрашивается мысль о том, чтобы сопоставить стремящиеся к самоидентификации наррати-вы с описательными и объяснительными материалами.

Еще важнее то обстоятельство, что, поскольку современная общественная наука заняла полемическую позицию в отношении категорий традиционной политической философии, именно в таком контексте можно отыскать самые веские аргументы *против* применения современного нам понятия гражданского общества. Таким образом, соотнесение с результатами, полученными социальной наукой, является важнейшим испытанием для тех, кто стремится сохранить или возродить это классическое понятие. И мы убеждены, что это испытание может быть пройдено только в том случае, если в расчет будут приняты теоретические построения в свете современного развития, предлагаемые системной теорией общества.

Из-за шлейфа нормативных представлений, давно сопровождавших рассматриваемое понятие, трудно найти среди системных теоретиков тех, кто занимаются понятием гражданского общества. К примеру, в многочисленных объемистых трудах Макса Вебера этот термин или какой-либо распознаваемый его аналог едва ли упоминается. Важное исключение здесь представляют Толкотт Парсонс и Никлас Луман[3]. Мы уже представили парсонсовскую концепцию социетального сообщества как попытку перевода на язык современных понятий гегелевской категории гражданского общества, обогащенной дюркгеймовским понятием «социальное». Луман, однако, прав, когда замечает, что, делая

этот шаг, Парсонс без каких-либо общетеоретических оснований порывает со своими собственными системно-теоретическими посылками. Здесь и разгадка неожиданного интереса, проявленного Луманом к проблемам гражданского общества[4]. Несомненно, его интерес коренится в убеждении, что социологи, такие, как Дюркгейм, Парсонс (его основной предшественник)[5] и Хабер-мас (его наиболее важный соперник), все еще пребывают во власти этого основополагающего понятия «староевропейской» практической философии. Выступая против понятия гражданского общества и его отражений в социальной теории, Луман следует стратегии их отождествления с традиционным понятием *societas civilis* и затем демонстрации его непригодности для изучения современных условий.

Парадоксально, но в своей собственной изощренной теории дифференциации, разработанной в совершенно ином контексте, Луман заменяет шмидтовские представления о слиянии прежде дифференцированных сфер сложнейшей картиной взаимозависимых отношений между этими сфеоами. В этом плане он для нас очень важен, поскольку открывает возможность возвращения к одному из аспектов понятия гражданского общества. Однако он решительно отвергает мысль о том, что какая-то из этих дифференцированных сфер может быть понята как эквивалент гражданского общества или социальной или нормативной интеграции. И даже право, последнее значимое вместилище «нормативного стиля ожиданий», не играет в его теории роли такого эквивалента. Общество в его анализе означает только общество целиком, а в каких-то вариантах — даже «глобальное общество»[6].

Конечно, Луман «реконструирует» в рамках теории систем многие из понятий, принадлежащих ранним представлениям о гражданском обществе, сложившимся в начале современной эпохи. Однако каждый раз такая реконструкция означает решительный разрыв с значениями, вкладывавшимися тогда в эти понятия. Позитивное право рассматривается им как безнормативное в своих глубочайших основаниях, ассоциацию он понимает как бюрократическую организацию, а общественное мнение сводит к манипуляции коммуникационными темами. Характерно, что демократия отождествляется с общей социально-кибернетической функцией «значения», т.е. с поддержанием низкого уровня сложности. Все, что остается от традиционного понятия гражданского общества в системной теории, — это голый факт самой дифференциации[7]. И в этом Луман также представляет для нас большой интерес, поскольку разрабатывает на уровне социальной системной теории всестороннюю концепцию, противостоящую всей традиции употребления понятия граждан-ского общества.

Учитывая характер теоретических посылок и'интересов Лумана, внимание, уделяемое им проблемам гражданского общества, поистине удивительно. Сделанное им в рамках социологии истории понятий принадлежит к лучшему, чт.е. в этой области. По его идее, выражение *politike koinonia,* переводимое как «политическое общество», сначала использовалось как понятие, описывающее и объясняющее возникновение определенной стадии человеческой эволюции — установления политического господства, устранившего или сильно урезавшего значение архаических родовых объединений и власть религии и заменившего их отношениями прямого подчинения и командования[8]. Институты политических должностей и политических процедур послужили средством преобразования общества, главным результатом которого было появление «возможности урегулирования конфликтов путем принятия обязывающих решений». Политическая форма правления, конечно же, означала эмансипацию людей в качестве индивидов. Но это также означало их плотную интеграцию в общественное устройство, основанное на политических началах.

Луман не вполне четко объясняет причины того, почему этот процесс обрел «самотематизацию» только в греческом городе-государстве, а именно в демократическом афинском *полисе*[9]. Большую ясность, чем его рассуждения на эту тему, привносит сделанное им как бы мимоходом добавление принципа гражданства в описание *полиса* как

разновидности политически организованного господства[10]. Он не замечает, что политическое господство как таковое нуждается в самотематизации и способно к нему и только тогда, когда те, в чьих руках находятся инструменты властвования (в данном случае патриархи-деспоты *oikos'a),* образуют общественность. Сам он делает ударение на господстве, а не на общественном аспекте действий. Настоящее господство в любом политическом обществе — это господство части (в греческих республиках — граждан) над целым. К такому положению вещей и сводятся некоторые лумановские парадоксы, связанные с понятием *politike koinonia.* Согласно и своей лингвистической форме, и своему противопоставлению понятию *oikos, politike koinonia* понимается только как одна из разновидностей *koinonia.* При этом речь идет о всеохватывающей социальной системе, о *полисе.* Таким образом, целое парадоксальным образом мыслится как своя собственная часть[11]. Либо же: целое имеет части (а именно *oikos),* которые находятся вне него[12]. И Луман приходит к очевидному для себя заключению: общество, которое осознало себя как политическое общество, совершило ошибку. Это была всего лишь социальная система, в которой функциональное первенство принадлежало только что выделившейся политической подсистеме[13].

Другая трудность, стоящая перед Луманом в связи с использованием классического понятия *politike koinonia,* состоит в попытке рассматривать общество как действие. Он считал это возможным, поскольку политическая система, предположительно ориентированная на правильное, справедливое и нравственное действие, отождествлялась со всем обществом в целом. Столь же важным было понимание политического общества как комплекса, как корпоративного единства, способного осуществлять действие[14]. В подобном контексте относительная неразвитость дифференцированных и специализированных организаций и их не очень значительное воздействие на общество позволили сложиться представлению о политическом обществе в целом как об организации, об организованном целом. Конечно же, действия и цели этого гипотетического целого были на самом деле действиями и целями его правящей части; только эта часть и была организацией,

Согласно Луману, в понятии *politike koinonia* и позднее в понятии гражданского общества во всех его вариантах тематизировалось представление об интеграции этой организации правителей и ориентации индивидуальных акторов в плане нормативных категорий морали и права (в последнем случае — морализованного права). Политическое общество стабилизировалось посредством институционализации «относительно универсальных... правил уважения людей друг к другу и взаимного признания»[15]. Иными словами, «генерализированная мораль» политических обществ служила основой легитимации политического авторитета. И все же Луман настаивает на том, что необходимость понимать политическое общество в нормативных терминах проистекает из функциональных (а не из логических) соображений[16]. Может быть, он имеет в виду то обстоятельство, что, хотя власть в качестве посредника уже заняла место обычной языковой коммуникации как средства трансляции решений, ее недостаточное развитие или отсутствие других «средств генерализированной коммуникации» сделали неизбежным продолжающееся использование более ранних прямых языковых моделей командования и подчинения. Последние, однако, не могут функционировать без нормативных форм обоснования. Более вероятно, что эта его мысль связана с его представлением о том, что власть как посредник нуждается для своего функционирования в нормативно выстроенном языковом коде[17]. Двоичный код правомерного и неправомерного, в принципе позволяющий схематизировать все решения, не есть власть в ее реальном действии; поэтому нормативный язык не обязателен для описания политически организованного общества. И акторы такого общества не нуждаются в этом языке для ориентации в системе власти. Но до тех пор пока право не стало позитивным, этот морально-правовой язык требуется для того, чтобы действия власти и политического общества могли быть представлены своему социальному окружению, которое

еще не обрело иных функционально взаимозаменимых средств связи с политической подсистемой.

Таким образом, в принятой Луманом терминологии институционализация власти как посредника позволяет произвести важную, но неполную замену ожиданий *нормативного* стиля на ожидания *когнитивного* стиля. Тем не менее, хотя на уровне самосознания общества секулярная мораль теперь стала играть центральную роль в социальной интеграции, в действительности становление власти как первого «символически генерализированного средства коммуникации»[18] впервые наделило колоссальной важностью, можно сказать функциональным приоритетом, подсистему, основывающуюся не на нормативном, а на когнитивном отношении к самим социальным нормам. Эта подсистема сопряжена с такой структурой правил, которая, даже не будучи больше связанной с непосредственным взаимодействием, способна обеспечивать редукцию случайного характера действия только за счет генерализации и универсализации ориентации и взаимных ожиданий, остающихся нормативными в том смысле, что их придерживаются «контрфактически», несмотря на все эмпирические «разочарования». Такая сопряженность функционально необходима, по крайней мере до появления функциональных эквивалентов, ибо она освобождает систему власти от некоторых интеграционных задач и тем самым предохраняет ее (и общество?) от чрезмерного разрастания или «инфляции».

В таком понимании античная практическая философия, наш первый источник, из которого почерпнуто понятие гражданского общества, была теоретической тематизацией как приоритета политики, так и ее морализации. Согласно Луману, ее ошибки состояли в смешении части (политики) и целого (общества), действия и системы, власти (как посредника) и морали (связанной с обычным языковым общением), морали как общественной реальности и морали моралистов[19].

Теория буржуазного общества повинна в аналогичных, хотя и не столь многочисленных ошибках. *Burgerliche Gesellschaft,* по мнению Лу-мана, представляет собой поверхностную переработку старого понятия *societas civilis,* вопреки этимологии, производящей первую категорию из второй. В действительности, как указывает предложенный альтернативный термин «экономическое общество», *burgerliche Gesellschaft* имеет в виду *полос,* не тождественный, а параллельный «политическому обществу». Эти два понятия также оказываются и структурно различными[20]. С другой стороны, Луман начинает с самоосознания экономического общества, в классическом виде представленного в марксистской теории общества. Здесь *экономическое* общество понимается как новый тип общества, в котором производство или, словами Лумана, «основанная на метаболизме система потребностей», замещает политику в качестве главного общественного процесса[21]. Под другим углом зрения, также характерным для марксизма, *буржуазное* общество означает, что политически определенная управляющая «часть» (например, *Burger* в смысле *citoyen)* заменяется теперь в качестве господствующего слоя собственниками *(Burger* в смысле *bourgeois).* И лумановские сомнения относительно марксистской (равно как и буржуазной) теории экономического общества параллельны его критике аристотелевской политической философии как теории политического общества. В обеих теориях совершается вполне понятная ошибка принятия части за целое, отождествления одной из подсистем с обществом как целым. Ошибка, понятная ввиду драматического характера возникновения каждой из подсистем и их (временной) функциональной первичности по отношению к другим сферам общества[22]. Тем не менее именно функциональную первичность следовало бы зафиксировать, говоря об экономике, а вовсе не сведение к экономике всех сторон жизни. Только представление о функциональной первичности экономики совместимо с эмпирической реальностью капиталистической эпохи, на всем протяжении которой политическая подсистема продолжала расти, расширяться и внутренне усложняться[23]. Ибо функциональное первенство означает лишь, что ведущая подсистема

обладает наибольшей внутренней сложностью и что для новой стадии развития общества характерны цели и проблемы, рождающиеся преимущественно в данной области.

Таким образом, «политическое» и «экономическое» общества обнаруживают не только параллельность процессов дифференциации наряду с параллельными формами самоосознания, но и представляют собой последовательные эволюционные стадии. Различные уровни сложности соотносятся Луманом с тремя структурными различиями между более ранним политическим обществом и более поздним усложнившимся экономическим обществом: (1) преобразованием значения первичности; (2) заменой (в основном или частично) нормативного стиля ожиданий когнитивным; и (3) потерей ведущей подсистемой как целым (не говоря уж о социальной системе) способности к действию. Рассмотрим по очереди каждое из них.

Во-первых, при обсуждении отношений между экономической и другими подсистемами первичнось не может больше толковаться в терминах авторитета или господства, а только лишь в смысле особой важности проблем, с которыми имеет дело экономика. Это следует из лума-новского различения структур власти и денег как коммуникативных средств, при том что деньги играют роль средства, вокруг которого выстраивается дифференцированная экономическая подсистема. Что касается власти, то здесь субъекту предлагается решение относительно некоего выбора, тот соглашается с ним, «принимает» решение, при этом мотивацией ему служат специальный код, а также перспектива негативных санкций. Что касается денег, то здесь решение каждый субъект принимает за себя, при этом его партнер принимает свое собственное - комплементарное, но, как правило, особое — решение, и мотивацией ему служит возможное вознаграждение или позитивные санкции[24]. В первом случае спускаются решения, во втором — только подлежащие разрешению проблемы. По этой причине уровень социальной дифференциации, допускаемый функциональным первенством экономической подсистемы, гораздо выше уровня дифференциации, возможного в «политическом обществе». Эта способность первоначально осмысливается в терминах «ложной дихотомии» государства и общества — проблема, к которой мы еще вернемся.

Во-вторых, при первенстве экономической подсистемы для интеграции общества уже не требуется генерализированной морали. «Создается впечатление, что постоянство во времени поддерживаемой всем обществом морали может быть заменено постоянством во времени чисто экономических условий»[25]. В то время как политика все еще требовала (только в эпоху своего первенства?) «своего рода морального "прикрытия" или легитимации»[26], экономическая подсистема ни «функционально», ни «логически», ни на уровне своей репрезентации, ни для своего действования в этом не нуждается. Это так, поскольку возникновение экономической подсистемы предполагает «переключение с нормативных на когнитивные установки. Нормативные ожидания, т.е. ожидания контрфактические и не способные адаптироваться к меняющимся условиям, замещаются ожиданиями, открытыми познанию и способными адаптироваться к переменам»[27]. Моральная интеграция экономической жизни и потребность всего общества в интеграции такого типа ослабевают по мере обособления экономической подсистемы. Общество, в котором эта подсистема получила преимущественное развитие, может поэтому (вопреки мнениям Дюркгейма и Парсонса) постепенно отказаться от нормативности или ограничить ее отдельной подсистемой права, основания которой тоже становятся когнитивными.

Наконец, исчезновение генерализированной морали как формы социальной интеграции свидетельствует о потере обществом способности к единому действию (а отчасти является следствием такой потери). При господстве рыночной экономики социальное целое не представимо в виде сплоченной общности. «Никто не может претендовать на роль полномочного представителя экономики»[28]. Экономическая система не является

коллективом. Нельзя таковым представить и общество, в котором ей принадлежит первостепенное значение. Любая попытка обнаружить единый орган или субъект, представительствующий от такого общества, является всего лишь неправомерным переносом на него возможностей, частично реализуемых в политическом обществе, и неизбежно ведет к концептуальной мифологии. Столь же важен тот стимул, который в экономическом обществе получает дифференцирование организаций от остального общества и друг от друга. Результатом этого процесса является то, что само общество теперь не может даже казаться выполняющим требования, предъявляемые к организации, организованному целому. Множество входящих в общество организаций интегрируются не с помощью какой-либо верховной организации, а через действие системных посредников, каковыми являются власть и деньги. Таким образом (если оставить в стороне понятия интеракции и интерсубъективности), для Лумана переход к функциональному первенству экономической подсистемы означает неизбежную замену социальной интеграции интеграцией системной, а действия как теоретической парадигмы — системой. Такие понятия как «гражданское общество» и «социетальное сообщество» становятся теоретическими жертвами такого перехода. К этому вопросу мы также еще вернемся.

Луман считает устаревшими не только понятия политического и гражданского общества, но и то, что пришло им на смену. Экономическое общество или даже первичность экономической подсистемы сегодня уже дело прошлого. Эта первичность привела к побочным эффектам в виде дисфункций в различных граничащих с этой подсистемой «средах», а она не может быть устранена только посредством экономических мер[29]. В одной из версий подобных рассуждений Лумана утрата экономической подсистемой функционально первичной роли ведет к тому, что ни одна из подсистем больше не может быть доминирующей или хотя бы выступать от имени целого. В ранней версии предполагалась возможность подчинения экономики и политики осознанному научному контролю или координации. Но такое подчинение могло бы представлять собой следующую стадию развития только в том случае, если бы сохранялась целостность экономической подсистемы, как до этого сохранялась целостность политической, и если бы наряду с этим усилилась дифференциация общества. Первичной на этой стадии стала бы подсистема науки[30], а не политики, как это имело место в обществах советского типа. В таком обществе наиболее подходящим выражением ложного самосознания было бы понятие *societas scientifica,* хотя уровень рефлексии, присущий подсистеме науки, может обеспечить и более адекватную (т.е. системно-теоретическую) тематизацию новой формы функционального первенства, избегающую ложного гипостазирования *pars pro* toto[*31].

Какую бы из этих версий мы ни избрали (а недавнее появление представлений об автопойетических системах явно указывает на первую), три последствия первичности экономической подсистемы все еще будут сохранять отношение к лумановскому пониманию современного общества. По его представлениям, возросшая дифференциация, упадок нормативной интеграции и утрата обществом (или даже какой-либо представляющей общество частью) способности к действию не позволяют сколько-нибудь оправданно рассматривать современное общество или хотя бы одну из его дифференцированных подсистем как политическое или гражданское общество. Однако в свете развиваемых нами в этой книге представлений, не связанных с какой-либо утопией (где общество предстает как единый деятель, субъект или организация), и в противовес рассуждениям о слиянии, выдвигаемым мыслителями от Шмидта и Арендт до Хабермаса и Оффе, лумановская теория дифференциации позволяет оживить некий важный аспект утрачивающего свои позиции понятия гражданского общества. Но, хотя на самом абстрактном уровне он и

---

[*] Части вместо целого *(лат.).*

предлагает альтернативу тезису о слиянии, понятие гражданского общества, по крайней мере в рамках его собственной модели, от этого не выигрывает. И происходит это, как представляется, потому, что он считает ложной дихотомию государство-гражданское общество и заменяет ее моделью с совершенно другими линиями дифференциации, но даже в этой развернутой модели дифференциации он не находит места для специальной сферы, сосредоточенной на социальной интеграции, достигаемой как посредством норм, так и через участие в ассоциациях.

Доводы в пользу слияния государства и общества всегда страдали одним основным противоречием. Многие (особенно неомарксистские) сторонники этого тезиса прибегают к нему, когда один и тот же период описывают и как время реполитизации экономики и общества, и как время перехода государства от полной зависимости от (капиталистической) экономики, или «позитивной субординации», к «относительной автономии», или «негативной субординации»[32]. Таким образом, они одновременно утверждают, что имеют место и дифференциация, и дедифференциация. Эта головоломка отсутствует в ранней, технократической версии Лумана, равно как и в его более поздней, либеральной версии. В первом случае говорится о переходе от одного функционального приоритета к другому, от первенства экономики к первенству научного планирования, и о расширении дифференциации между сферами или, точнее сказать, подсистемами. Во втором случае он пишет о возрастающей дифференциации, которая порождает все более сложные подсистемы и сама порождается ими, поскольку связь факторов на входах и выходах этих подсистем становится все более интенсивной, что и создает впечатление слияния. Как он замечает, автономия политической системы никогда не означала ее изоляции. События в экономике, например, способствуют формированию проблем и мотиваций в политике, хотя автономная политическая система должна выдавать соответствующие решения, *руководствуясь своими собственными критериями.* В итоге межсистемная коммуникация не ослабевает, а становится более интенсивной. «Вместе с независимостью политической сферы возрастает ее зависимость от общества»[33]. Вместо слияния Луман дает нам убедительную модель роста как дифференциации, так и взаимозависимости, как выделения самостоятельных систем, так и их открытости другим системам. «Взаимная зависимость и независимость подсистем возрастают одновременно. В принципе, это оказывается возможным ввиду умножения обстоятельств, в которых можно быть зависимым и независимым»[34].

Согласно Луману, все споры вокруг отделения государства от общества связаны с непониманием этого явления возрастающей дифференциации *наряду с* возрастанием взаимозависимости. В духе такого понимания можно говорить о том, что представления о слиянии суть не что иное, как отчасти ложная самотематизация эволюционной эпохи, идущей на смену периоду приоритетного положения экономической подсистемы и обладающей более высокой степенью сложности внутрисоииальных связей. Однако, не в пользу привычному дихотомическому противопоставлению государства и гражданского общества, лумановская критика представлений о слиянии не отменяет его же взгляда на указанное противопоставление как на еще одну форму «ложного сознания», свойственную новому уровню дифференциации, характерному для экономического общества»[35]. Критика одного из проявлений ложного сознания не может придать нового звучания какому бы то ни было прежнему его проявлению.

Какие же доводы выдвигает Луман, говоря о ложности дихотомии государства и общества? Первый, и, возможно, наименее важный, его довод связан со слишком расплывчатым характером категории «государство», означающей все что угодно, — от правительства до бюрократии, от части политической системы до политической системы в целом[36]. Совсем не очевидно, однако, как подобная критика может быть отнесена к таким достаточно строгим определениям государства, как те, что даны Максом Вебером[37]. Эти определения могли быть

использованы и действительно часто использовались в политической науке при формулировании оппозиции общества и государства. Возможно, Луман на это ответил бы, что всеобъемлющее определение государства как политической организации, монополизирующей с помощью своего административного аппарата легитимное употребление на данной территории средств насилия, нарушает внутреннюю организационную дифференциацию политической системы или сводит политическую систему к одной из ее собственных сторон[38].

Следующий, и второй по важности, довод Лумана состоит в том, что он отвергает гипотетический вывод из этой дихотомии, будто и государство и общество (или гражданское общество) состоят из множества конкретных индивидов, всей своей жизнью отделенных один от другого. И хотя это возражение справедливо в отношении многих версий полемического противопоставления общества и государства (особенно тех, что распространены в социальных движениях), даже беглое знакомство с рассматриваемыми здесь более тонкими концепциями должно его снять. У Гегеля, например, члены «сословий» и «государственные служащие» встречаются и в гражданском обществе, и в государстве, пусть и в различных «ролях» и «функциональных» взаимоотношениях. Впрочем, Луман мог бы ответить на это, что дифференцированные политические роли должны быть противопоставлены множеству социальных ролей, чему до сих пор мешает деление людей на две главные роли: либо на публичную и частную, *citoyen* и *bourgeois,* либо — на гражданина и просто человека.

Этот довод базируется на последнем и самом важном возражении Лумана. Он указывает на характерную расплывчатость понятия общества в его противопоставлении понятию государства. Допустив, что нам известно значение термина «государство» (а для Лумана оно, в лучшем случае означает «политическую систему»!), мы видим, как термин «общество» теряет очертания, вбирая в себя все окружение государства[40]. В то время как античное политическое общество, понимающее себя как всеобъемлющую целостность, вовсе не признавало никакого окружения, понятие государства отражает точку зрения политической системы, способной увидеть себя как часть дифференцированного целого. Такое развитие предполагает политическую нейтрализацию религиозных, культурных и родственных ролей и смысловых комплексов[41]. Такой уровень самотематизации в свою очередь предполагает, по крайней мере в основной версии этих рассуждений, институционализацию функциональной первичности экономики, допускающую новый уровень социальной дифференциации. Все-таки даже экономическая подсистема не является представителем всей среды политической подсистемы. Действительно, обособление правовой подсистемы открыло путь дифференциации «государства» от религии (через конституционное право) и экономики (через частное право)[42]. И лишь как о немногим менее важной для обособления политической подсистемы можно говорить об институционализации в том же историческом контексте подсистем семьи, науки и культуры или искусства. Все эти подсистемы, которые не могут быть сведены к какой-то единой «организации», или единому «коллективу», или «сфере», или «логике», или, менее всего, «системе», образуют внутренне динамичное и дифференцированное социальное окружение политической системы, имеющей отдельные точки входа и выхода для каждой из этих подсистем. Более того, эти подсистемы сами связаны друг с другом через собственные точки входа и выхода. Они не образуют по отношению к политической системе какой-то связной целостности (по Луману, системы). Таким образом, эта модель дифференциации скорее разлагает, нежели сохраняет понятие гражданского общества[43],

Но какое представление о гражданском обществе разлагается подобным образом? Конечно же, лумановской критики не выдерживают либеральные или марксистские дихотомические модели. Гегелевская теория, напротив, несмотря на то что она не включает искусство, науку или семью, была внутренне высоко дифференцированной. На возражения о

том, что она не в большей степени, чем ее марксистская наследница, дифференцировала экономическую подсистему от права, ассоциаций и т.п., вполне достаточным представляется ответ Грамши, в котором проводится дифференциация экономики и гражданского общества. Потенциальные возможности такого подхода с наибольшей ясностью проявились у Парсонса с его дифференциацией культурной и экономической систем от политической системы и от сопиетального сообщества, понимаемого как интегративная подсистема общества. Именно эту последнюю сферу общества, состоящую из нормативно-правовых компонентов и принципов ассоциации, мы и считаем наиболее актуальной реконструкцией понятия гражданского общества, предлагаемой академической социальной наукой. Луман разделяет взгляды Парсонса, но под любым предлогом старается изгнать из системной теории общества именно эту сферу.

Здесь Луман придерживается двойной стратегии. Во-первых, при определении политической подсистемы он проводит разграничительные линии таким образом, чтобы в эту подсистему попадали все политически релевантные объединения и общественные группы. Соответственно, институты, соотносимые другими теоретиками с гражданским обществом и рассматривавшиеся как посредники между ним и государством, оказались включенными в собственно политическую систему. Однако тем самым Луман разрывает связь этих институтов с рациональной коммуникацией и даже с парсонсовским «посредником» влияния, зависящим от этих процессов. Во-вторых, он толкует функцию законодательства и прав в дифференциации общества как относящуюся только лишь к (само)ограниченню политической системы, а не к институционализации некой специальной сферы, удовлетворяющей потребность в защите от административного вторжения. Открыто отвергая идею о том, что права могут защищать также и от экономических поползновений к дедифференциации, он делает упор на классическом либеральном представлении о защите частных сфер жизни от вмешательства государства. На первый взгляд такая модель права отводит какое-то место нормативности. Но, к сожалению, с точки зрения лумановской теории, правовую подсистему, которая не получила подкрепления со стороны посредника (в рамках модели «власть или деньги»), не легко удержать в заданных границах перед лицом ожиданий когнитивного типа или, более конкретно, перед лицом административной подсистемы политической системы. В оставшейся части этой главы мы подробнее займемся лумановским анализом отношений между политической системой и гражданским обществом, а также между гражданским обществом и правовой системой.

1. На первый взгляд дифференциация политической системы на администрацию, партии и группы общественности является общей для Парсонса и Лумана. По сути же концепция Парсонса сильно отличается от разработок Лумана. У Парсонса партии и общественные группы, понимаемые как институты, играют роль в «системе поддержки» сферы политики, поскольку они принадлежат социетальному сообществу. Видимое противоречие, которое встречается в различных парсонсовских текстах в связи с местоположением этих институтов — в политической системе или же в социетальном сообществе, — на самом деле есть квази-гегельянский теоретический ход, подразумевающий опосредованность влияния в смысле необходимости сочетания дифференциации со взаимопроникновением как факторами, обеспечивающими устойчивость этой дифференциации[44]. Если с точки зрения политической системы функцией действующих в публичной сфере общественных групп и партий является достижение согласия и лояльности по отношению к обязывающим решениям, то с точки зрения социетального сообщества их роль состоит, во-первых, в создании социальной интеграции и, во-вторых, в установлении общественного контроля над государством. Соотносимая прежде всего с социетальным сообществом[45] общественность способна обеспечивать поддержку политической системы только в той мере, в какой она может черпать ресурсы солидарности, создаваемые автономными, а не бюрократическими ассоциациями гражданского общества[46]. Хотя Парсонс и признает возможность манипулирования со стороны

СМИ и создания ими общественного мнения, все же он верит в то, что эту возможность пересиливают стремления к независимому выражению мнений и к дискуссии[47]. В концепции Парсонса внутренняя дифференциация политической системы на подсистемы лидерства, администрации, интеграции и легитимации[48] (правительство, бюрократия, законодательная власть и партии, судебная власть) закрепляет за двумя последними роль в обеспечении легитимности и мотивационных приверженностей, необходимых для осуществления решений, поставляемых и реализуемых первыми двумя подсистемами. Но он не разделяет того, что считает иллюзией элитарной теории демократии, а именно — взгляда на эти ресурсы как на порождаемые исключительно сверху. Не приемлет он и точку зрения правового позитивизма, согласно которой законодательные решения являются единственным источником законов или их валидности. Сама идея «системы поддержки», представляющей собой двойной взаимообмен между политической системой и социетальным сообществом, предполагает важные взаимные приобретения: в рамках одних и тех же институтов политическая власть и усиливается, и подпадает под настоящий социальный контроль[49].

Таким образом, справедливо будет заключить, что, подобно Гегелю, хотя и менее последовательно, Парсонс представляет институты политических ассоциаций и гласности в терминах двойного их соотнесения, в результате которого государство и гражданское общество предстают и как дифференцированные, и как взаимосвязанные. Для Лумана, однако, предполагаемая двойная роль политических институтов, на которой Парсонс строит свою дуалистическую топологическую конструкцию, отражает лишь различие между официальной, хрестоматийной версией политики и реальностью, постигаемой социальной наукой. Более того, внутренняя дифференциация политической системы, шаг за шагом повторяющая дифференциацию ее окружения (Парсонс, Гегель), серьезным образом угрожает автономии этой системы[50]. Чтобы быть автономной, политическая система должна располагать временем, что в свою очередь предполагает наличие внутренней структуры, которой не полагается немедленно реагировать на входящие сигналы, получаемые из различных сегментов своего окружения. Но этого нельзя было бы избежать, если бы структуры окружения воспроизводились внутри политической системы или — в качестве слоев поддержки — напрямую были связаны с подсистемами политической системы. «Если бы все подсистемы имели своих легитимных выразителей в политической системе, политике постоянно угрожало бы перепроизводство возможного»[51]. Так Луман в сжатом виде формулирует то, что у Шмидта предстает как топос неуправляемой, неспособной на решения демократии. В его концепции, однако, это не означает непременного свойства современных политических партий и парламентских институтов. Напротив, когда они функционируют правильно, их работа не сводится ни к традиционной функции моста между обществом и государством, ни к слиянию этих двух сфер; они действуют как автономные образования внутри политической системы, свободной как раз от тех сигналов на входе, которые влекут за собой проблемы с управляемостью. Автономия политической системы зависит также от ее «приемлемости» для различных сегментов окружения. Таковой приемлемости, однако, способствует дифференциация окружения, разбивающая его на множество различных источников требований. Поэтому она и становится функцией прежде всего внутренних процессов в политической системе и уже во вторую очередь — ее обменов с различными сегментами окружения. Действительно, внутренняя дифференциация политической системы на общественность, политиков и администрацию благоприятствует кристаллизации определенных ролей, функцией которых является связывание вместе в приемлемом виде сегментов окружения, но также и ограничение этой связи формами, отделенными от других ролей и внутренне фрагментированными. Так, роли клиента, избирателя, члена общества, с одной стороны, отделяются от ролей члена семьи, работника, профессионала, а с другой стороны — не сливаются во всеобъемлющую роль гражданина. Именно такая специализация отдельных политических ролей порождает ту форму одобрения политических решений,

которую Луман постоянно описывает как квазиавтоматическую и почти немотивированную. Такое понимание требует переформулирования значений гласности, партийной политики, выборов и парламентского представительства (выступающего здесь как часть администрации) — всего того, что раньше связывалось с категорией гражданского общества, а теперь помещается в рамки политической системы. Может, это просто по-новому проведенные линии дифференциации, не меняющие сути? Но то, как Луман переопределяет демократию, опровергает данное предположение.

Согласно Луману (в данном случае непосредственно в традиции Щумпетера), любое нормативное определение демократии, основанное на участии, или на представительстве, или на плюралистической конкуренции, должно быть отброшено. И одно из соображений, почему это должно быть сделано, состоит в том, что во всех этих определениях делается попытка наполнить смыслом идею народного самоуправления, что на деле несовместимо с логикой автономной политической системы, обособленной от других общественных сфер. Более того, любая схема, направленная на расширение участия в деле управления, идет ли речь о роли непосредственного производителя решений или о контроле и надзоре за теми, кто реально их принимает, может лишь возвести в принцип постоянную фрустрацию, вызванную нехваткой времени для участия ввиду объема и сложности решаемых проблем[52]. Второе соображение еще более показательно. Любое нормативное определение грозит перекосом в пользу своей собственной политической системы (в данном случае, западной системы многопартийности), ущемляя ее «функциональные эквиваленты» (в особенности, однопартийные режимы советского типа). Для Лумана даже шумпетеровские отголоски демократической теории, такие как существование конкурирующих партий или альтернативных выборов, являются второстепенными признаками в определении демократичности общества. Вместо этого, по его мнению, следует обратиться к более абстрактным материям и создать такую концепцию демократии, которая могла бы применяться к большему многообразию систем, коль скоро они достигли достаточной степени сложности[53]. И Луман дает такое определение. Поскольку процессы принятия решений подразумевают редукцию сложности, селекцию относительно небольшого сегмента из потока возможны*х событий и отбрасывание всего остального, «демократия означает поддержание сложности вопреки непрерывно идущей работе по принятию решений, поддержание снова и снова как можно более широкой сферы селективности для будущих разнообразных решений»[54].

Луман осознает, что такое определение отождествляет демократию с выработанным им *differentia specifica* социальных систем как таковых, а именно с самим «значением», понимаемым как форма редукции сложности, сохраняющая отброшенные варианты в пределах горизонта возможностей[55]. Он не замечает, однако, что такой шаг ведет к присвоению звания демократических всем обществам; это дает возможность вести речь только о степени демократичности, которая, как представляется, соответствует в первую очередь уровню сложности. В самом деле, однопартийные, идеологически направляемые общества советского образца то и дело объявляются демократическими, фактически столь же демократическими, как и многопартийные системы, если только идеология «охраняется от догматизма и используется оппортунистически», что означает устойчивую возможность смены приоритетов в иерархии многочисленных основных ценностей[56]. Луман все же признает, что при однопартийном правлении возникает угроза ограничения значимой социальной коммуникации узким кругом политократии и превращения других общественных сфер во второстепенные функции политической системы, использующей их как инструмент. Это — путь к дедифференциации, и он противоположен нарастанию сложности. Характерным для данного периода своего творчества (1968) образом Луман

* Различительный признак *(лат.)*.

выдвигает тезис, что восстановление приоритета дифференцированной экономики представляло бы собой, в контексте однопартийного режима, крупный прорыв в направлении демократизации[57]. Он считает освобождение социальных ожиданий и требований, равно как и «общественного мнения», от идеологии и радикальное расширение элементов зависимого плюрализма несовместимыми с природой такой системы[58]. Представляя собой некий идеальный предел, которого может достичь уровень сложности, эти ограничения все же не таковы, чтобы помещать общества советского типа вне того диапазона, где они могут определяться как демократические. И именно в этом смысле их также можно считать функционально эквивалентными нынешним либеральным демократиям. Читателю трудно освободиться от подозрения, что все это пишется потому, что по отношению к западным многопартийным демократиям Луман занял самую «разочарованную» и «реалистическую» позицию[59].

Лумановский реализм можно во многих отношениях приветствовать. Он, например, помогает увидеть, что, с точки зрения поддержания структурно допустимой сложности, тесное сближение партийных программ друг с другом и систематическое исключение из политической дискуссии многих разумных предложений сужает диапазон демократических возможностей. Еще более важно признать наличие напряженности между открытым горизонтом возможностей действия и опыта и реалистическим осознанием индивидами, что на деле они «ничего не могут изменить»[60]. Однако было бы преждевременным и догматичным определять этот парадокс как демократию и объявлять такую цель, как институционализация способности инициировать изменения, чем-то устаревшим и неактуальным. К тому же Луман неубедителен, когда отбрасывает все попытки реформирования, опирающиеся на расширение политически значимой коммуникации, ссылаясь только лишь на возникающий при этом дефицит времени. Возникает сильное впечатление, что, на взгляд Лумана, и общества советского типа, по крайней мере те, что реформировали экономику, и западные многопартийные режимы в своем нынешнем виде в принципе не поддаются попыткам структурного преобразования своих политических систем в плане демократизации[61]. Значит, в том, что касается западных обществ, формы социально-политической интеракции, которые со стороны других авторов подвергаются жесткой критике, в особенности, поглощение публичной сферы массовой культурой, деполитизация партий, плебисцитарные выборы и парламентская показуха, — становятся у Лумана элементами зрелой организации внутри подлинно автономной дифференцированной политической системы.

Луман, подобно Хабермасу, представляет либеральную модель публичной сферы как исторически ограниченную определенной эпохой, на что указывает ее привязанность к спорному понятию «общество», принятому Просвещением, — еще одному примеру досистемнотеоретической ошибки типа *pars pro toto.* Согласно Луману, все общества — античное, либеральное и современное — являют собой нейтрализацию ролевых требований, связанных с дифференцированными социальными сферами. Либеральная версия подразумевала дифференциацию сферы малых кругов коммуникации, интегрированных посредством публичной дискуссии, на основе уже существующих современных функционально дифференцированных подсистем общества: экономической, политической, научной, религиозной, семейной. Внутренняя дифференциация этой новой публичной сферы была сегментирована анахроническим образом; с внешней стороны это была дифференцированная сфера без конкретной функции. Не обладая функцией, новое общество (часть) могло (ошибочно) воспринимать себя как общество (целое), но только лишь на какое-то время — ввиду внутренне присущей ей нестабильности. Его ролевая структура не только не обеспечивала ему контроля над другими сферами общества, но была в полной зависимости от функциональных ролей с их доступам к деньгам, власти и т.п.[62] В отличие от Хабермаса Луман тем самым отрицает, что структура рациональной комму-

никации, унаследованная от функционально недифференцированной общественности, может быть сегодня возрождена (как часть программы демократизации) в виде функционально дифференцированных организаций, которые сами с необходимостью основываются на «парцелляризации сознания». Таким образом, он утверждает не только необходимость структурной трансформации публичной сферы, но и устарелость ее нормативных предпосылок.

Луман все же стремится спасти что-то из либеральных представлений, но только в контексте транспонирования публичной сферы в политическую систему в качестве одной из ее подсистем. Теперь нейтрализация становится особой интегративной функцией политической системы в целом; ее роль состоит в установлении особой формы коммуникации, не определяемой неполитическими ролями в обществе (семейными, деловыми, научными, религиозными) или даже отдельными политическими интересами (партийно-политическими или бюрократическими)[63]. Это может быть воспринято как подача либеральной нормы в функционалистской упаковке, но тут имеются два существенных различия. Во-первых, целью нейтрализации теперь является обособление политики, и особенно процессов принятия решений, от общества, а не создание новой формы общественного контроля над государством. Во-вторых, процесс нейтрализации находится не на уровне открытой интеракции участников, а в плоскости формирования неявных тем политической коммуникации, разнообразные формы которой соответствуют составу ее участников.

В самом деле, *общественное мнение* определяется здесь не в терминах «недостижимой публичности» всякой политической коммуникации, а как структурирование даже непубличной коммуникации посредством институционализированных тем. Именно *темы,* определяемые феноменологически как «предпонимания, затвердевающие в ходе коммуникации в виде более или менее прочных системных границ общепринятого жизненного мира, наличие которых подразумевается в той неартикулированной манере», посредством которой структурируется политическая коммуникация, а не выраженные и артикулированные *мнения*[64]. Общественное мнение таким образом не только отсылается к институционализированным темам, т.е. к подтекстам коммуникации, но именно из них, а не из обобщения артикулированных мнений, черпает свое единство. Эти темы вносят свой вклад в принятие решений, ограничивая произвол в области политически возможного. Но они также вносят вклад и в демократию, в ее принятом здесь определении, сохраняя те или иные возможности в соответствии с логикой, отличной от применяемой при самом принятии решений. Однако они не являются частями механизма демократии в любом другом ее определении; общественное мнение «берет на себя функцию направляющего механизма, который хотя и не детерминирует исполнение власти и генерацию мнений, но в каждый данный отрезок времени устанавливает границы возможного»[65].

Охватывая такие вопросы, как приоритетность различных ценностей, значение и восприятие кризисных ситуаций, статусы различных личностей, играющих важные коммуникативные роли, (относительная) новизна событий, определение социально болезненных точек или их заместителей (угроз, стрессов, потерь), ключевые темы общественного мнения в конечном счете понимаются как правила, определяющие — в контексте недостаточности ресурсов внимания — то, чему именно в данное время внимание может и даже должно быть уделено. Эти темы или правила распределения внимания видятся как контингентные и меняющиеся в русле потребностей сложных систем в определении своего курса. Их порождение и логика их развития оставляют некоторые сомнения. С одной стороны, институционализация тем определяется как зависящая от структуры политической системы, которая регулирует общественное мнение, жестко его не детерминируя[66]. Такой взгляд, соответствующий задаче определения политической системы как полностью автономной, похоже, в основном подразумевает, что структура политической системы определяет возможность той или иной институционализации тем, а не реальный

объект институционализации. Однако, если исходить из наличной функции общественного мнения, это следует понимать в том смысле, что структура политической системы определяет, какие возможны темы, а эти последние, в свою очередь, определяют то, какие возможны решения. По сути, в этом случае структура политической системы определяет, что является политически возможным, а общественное мнение представляет собой лишь зависимый процесс, посредством которого происходит реализация данной возможности.

С другой стороны, Луман хочеттакже сказать, что общественное мнение оказывает на структуру политической системы важное обратное влияние, имеет с ней обратную связь *(Ruckwirkungen).* Но это происходит в особой форме развития способов организации и процессов, на которые изменчивость тем не оказывает воздействия. В качестве таких способов могут выступать, например, процедурность и нейтральность по отношению к ценностям. Другими словами, реакция состоит в выработке и поддержании форм, позволяющих политической системе не реагировать на общественное мнение.

Такие откровенные заявления также важны в данном контексте, так как из них следует, что отгораживание политической системы от публичности является частью защиты ее автономии, как если бы общественное мнение все же имело какое-то касательство к неполитическому окружению политики. И Луман действительно называет поспешным суждение о том, что общественное мнение сегодня сведено к роли внутреннего посредника в политической системе, не имеющего какой-либо широкой социальной функции, языка интеракции политиков в рамках политической системы, полностью обособленной от диффузного социального жизненного мира повседневности[67]. В этом контексте он вынужден переформулировать и, по сути дела, частично отменить свою гипотезу о нейтрализации. Если все же верно, что неполитические роли нейтрализуются в политической системе посредством публичной сферы, это неверно по отношению к политической коммуникации за пределами публичной сферы[68].

Но может ли вообще существовать политическая коммуникация вне политической системы, которая сама получает определение в терминах особых коммуникационных процессов? Луман настаивает на том, что дифференциация не означает разрыва социальной ткани коммуникации и выделения самодостаточных замкнутых подсистем. Так, коммуникация общественного мнения не может быть приписана исключительно политической подсистеме; его темы имеют относительно свободный от контекста характер и могут структурировать коммуникацию в контекстах, осознающих свой неполитический характер[69]. Но тогда нейтрализация неполитических привходящих факторов не может определяться как функция публичной сферы. Вместо этого Луман довольно-таки неожиданно возвращается к классической функции «опосредования» *(Vermittlung),* определяемой в терминах одновременной дифференциации и интеграции политического и неполитического контекстов. Представлена, однако эта медиация на удивление обедненным образом. Говорится, что возможность перенесения тем из политического в неполитический контекст и активизация различных ролей одного и того же лица, политических и неполитических, помогают стабилизировать различие между политическим и неполитическим. Целью же остается обособление и автономия политической системы; медиация осуществляет это не путем нейтрализации, а загоняя процессы межсистемной коммуникации в узкие политически управляемые каналы[70]. Несмотря на все усилия, Луману не удается предложить концепцию публичной сферы, в которой политическое было бы полностью изолировано от неполитического. Причина этой неудачи выявляется в его второй модели происхождения и логики общественного мнения, основанной на понятии «жизненный цикл». Согласно этой модели, темы, которые в их «латентной фазе» могут быть артикулированы кем угодно, становятся политическими темами только тогда, когда попадают в руки тех, кто делает политику, меняя темы, т.е. в руки политиков. Но станут ли политики это делать (и насколько активно) зависит от энергии, как правило, неполити-

ческих «поставщиков» этих тем и от успехов этих «поставщиков», стремящихся сделать определенные темы «популярными» или «модными». Если это действительно происходит, власти предержащие утрачивают возможность с этими темами не считаться. Теперь политикам остается только соревноваться в продвижении этих тем для включения их в процесс принятия решений исполнительной властью или в оттягивании этого включения на как можно больший срок. В любом случае важность тем, связанная с их новизной, убывает, и им на смену приходят новые темы[71]. Весь этот ход рассуждений указывает на то, что привязка Луманом модели общественного мнения к предполитической обстановке в смысле восстановления либерального смысла не идет дальше воссоздания «либерального» *топоса* и, скорее, увязывает неполитические моменты публичности с механизмами коммерческой, по существу манипулируемой, коммуникации. В этом он также следует традиции Шумпетера.

Казалось бы, Луман отрицает обязательную роль манипуляции, определяемой, в отличие от интеракции, как форма не рассчитанной на получение ответа коммуникации[72]. Но когда он допускает возможность обходить общественное мнение или пользоваться им в тактических целях, его анализ становится гораздо более подробным и убедительным, чем в случае «медиации»[73]. В техническом смысле, согласно его дефинициям, манипулятивными являются только те методы, посредством которых общественное мнение можно обойти. Более того, и эти методы, и способы превращения общественного мнения в инструмент политики подаются в качестве методов регулирования внутренних процессов политической системы. Тем не менее упоминаемые им технические приемы, такие как создание псевдокризисов, псевдоновостей, псевдовыражений воли избирателей, представляют собой приемы из арсенала манипул ятивной коммерческой рекламы, что на деле ведет к дедифференциации политической системы путем превращения одной из ее подсистем в коммерческое предприятие[74].

Несомненно, Луман не считает, что манипулятивными механизмами любого типа исчерпываются возможности формирования общественного мнения. И все же именно в этом контексте он приходит к следующему заключению: «При описанных условиях в области политики мы должны считаться с умножением вариантов возможного поведения при одновременном ограничении возможностей активного участия». Ввиду того, что тактическое использование общественного мнения нуждается в особых технических навыках, то, что начинается как «управление, определяемое участием», неизменно оборачивается «участием, определяемым управлением»[75].

Модель дифференциации и манипулятивных связей пронизывает все лумановское рассуждение относительно выборов и законодательных органов, перенося анализ внутрь политической системы, чьи отношения с собственной публичной подсистемой дублируют отношения последней с неполитическими сферами общества. Точнее, электоральная политика и партийно-политические структуры понимаются как составляющие собственно «политической» подсистемы политической системы, в то время как законодательные органы относятся к административной подсистеме. В функцию первой входит обеспечение политической поддержки, выстраивание механизмов рекрутирования должностных лиц, а также управление и поглощение конфликтов и протестов. Только второй из упомянутых подсистем отводится определенная роль в принятии решений, что понимается как особого вида комбинирование, размежевание и повторное соединение реальных процессов принятия решений и процессов «презентации» продуктов этой подсистемы. Помещая законодательную власть в область администрации «в широком смысле», Луман совершает в рамках политической системы перетасовку, параллельную той, что он делает, помещая публичную сферу в политическую систему. В обоих случаях он перемещает структуру, в классическом виде понимаемую как элемент публичной медиации между обществом и государством, поближе к внутреннему ядру самой политической системы, понимаемому

как административное принятие решений.

Удивляет, что, совершая эти передвижки, Луман не может полностью избавится от элемента публичности, который, похоже, остается за сферой выборов и парламентов. Роль избирателя, являющаяся специфически политической, связывается с его включенностью в общественную сферу[76] вплоть до момента голосования; выработка тем, в отношении которых возможен консенсус, провозглашается одной из задач партийной политики[77]; поддержание имиджа политиков является одной из задач парламента; и, наконец, публичное обсуждение мотивов и доводов на парламентских сессиях серьезно ограничивает выбор приемлемых позиций[78]. Во всем этом видится нечто большее, чем просто подходящий случай представить процесс принятия решений в двух видах — в виде «официальном», хрестоматийно гражданственном, нужном для формирования поддержки и сокрытия действительных непубличных процессов принятия решений, и в виде «реалистическом» (собственном луманов-ском), важном для самоосознания (или, по меньшей мере, должного научного понимания) политической системы. Характерно, что демократическая функция поддержания редуцированной сложности в сфере возможного отводится не только общественности, но и политике[79] и парламентам[80], будучи особенно тесно связанной с институтом оппозиции, альтернативы которой сохраняют силу даже после поражений на выборах или в парламентских дебатах.

В свете всего сказанного наиболее существенной функцией и политики, и законодательной власти, с точки зрения социальной системы как целого, является обособление политической системы и обеспечение ее автономии путем отделения принятия политических решений от социальных воздействий. Эта проблема решается не посредством полного отделения, а через процессы фильтрации и отбора, которые предполагают одновременно и управление обществом и формирование политической поддержки (последнее есть «извечная проблема» после исчезновения форм легитимации, характерных для досовременной эпохи). Электоральные процедуры переводят проблему поддержки из плоскости расчета на неполитические роли правителя (досовременной эпохи) в плоскость ее формирования за счет строго дифференцированных политических ролей избирателей[81]. Выступая в роли избирателей, индивиды получают гарантированный доступ к политической системе независимо от других социальных ролей и статусов (всеобщее избирательное право, равенство голосов), а влияние социальных связей и всяческое давление минимизируются (через тайное голосование)[82]. В действительности отдельный, атомизированный выбор избирателя, почти не имеющий последствий для других сторон жизни индивида, включая прочие политически релевантные роли, не влечет за собой никакой социальной ответственности и не может быть источником каких-либо социальных конфликтов[83]. Такое положение имеет несколько последствий, укрепляющих автономию политической системы. Не будучи открытым «социальным» влияниям, избиратель тем больше оказывается подвержен имманентному политическому влиянию, предположительно через механизм общественного мнения. Желая повлиять на политические процессы, избиратель стоит перед выбором между малой степенью влияния за минимальную цену (голосование) и более значительным влиянием за высокую цену (добровольные ассоциации, петиции, письма в газеты и т.п.) Исходя из того, что обе эти формы влияния отделены от принятия решений, Луман не сомневается, что избрана будет первая из них, хотя продолжающееся присутствие второй способствует демократии по крайней мере в том смысле, что «все возможно, но я лично ничего не могу сделать). Но даже это ограниченное и минимизированное влияние роли избирателя отличает индивида от подданного *(Untertan),* получающего сигналы политической коммуникации, но никогда их не посылающего, и в этом состоит вклад индивида в процедурную легитимацию[84].

Ситуация аналогична той, что имеет место в случае ориентированных на конфликт

авторов, имеющих особые интересы. Луман придерживается взгляда, что выборы не приспособлены для выражения партикулярных интересов. Поскольку те, кого выбирают, получают генерализированную поддержку и не привязаны к какому-то определенному комплексу интересов, электоральные процессы не могут легко продуцировать решения по конкретным конфликтам. Тем не менее они позволяют политической системе не подавлять конфликты, а канализировать их (даже если речь идет о радикальных протестах) внутрь партийно-политической подсистемы. Здесь проявляется преимущество состязательной избирательной системы перед безальтернативными однопартийными выборами. К сожалению, многопартийные системы с борющимися избирательными списками не решают проблему автоматически из-за склонности к недифференцированным программам. Постоянная дилемма партийно-политических подсистем состоит в том, чтобы избежать и слишком большого воспроизведения социального конфликта (что угрожало бы обособленности и стабильности политической системы), и слишком большого поглощения социального конфликта (что означало бы его возобновление в неуправляемом виде за пределами политической системы)[85].

Характерно, что Луман почти ничего не говорит нам о том, что происходит в случае реализации одного из вариантов этой дилеммы, в ситуации слишком большого или слишком малого конфликта в политической системе. Может показаться, что в разрешении слишком сильного политического конфликта и грает роль законодательная власть. Здесь Луман натал-кивается на тезис Карла Шмидта относительно фрагментации верховной власти и превращения работы парламента в чистый спектакль. Для Лума-на этот тезис основывается на ложной посылке, будто открытые сессии действительно когда-либо находились или должны находиться в центре реального принятия решений. Парламент, особенно на своих пленарных заседаниях, и есть, и должен быть «чистым спектаклем» в смысле символического представления, изображающего принятие решений в соответствии с нашим официальным политическим сценарием. Такой спектакль (выполняющий важные функции для демократии в лумановском понимании) может оставлять относительно большой простор для разнообраз-ных интересов, открытых конфликтов и для самопрезентации политических фигур[86]. Однако реалистический сценарий принятия решений составляют неформальные механизмы, прикрытые и завуалированные формальными процедурами. В то время как парламентский процесс в целом, что признается даже классической теорией свободного представительства, не должен отражать как в зеркале социальные конфликты, появление партийной системы, по крайней мере в варианте, анализируемом Шмидтом, грозит именно этим. Луман неявно признает здесь упадок классического принципа представительства и существование некоторых опасностей для сохранения автономии процесса принятия решений. В его собственных терминах, это — опасность затора между политической и административной подсистемами политической системы[87]. Модели бесконечной дискуссии или конфликта указывают в этом контексте лишь на проблему, а не на ее разрешение. Наоборот, отделение принятия решений от формальной парламентской процедуры, предполагаемое в ис-пользовании неформальных или даже девиантных механизмов[88], устраняет потенциальные заторы и сводит влияние политики к надлежащему уровню. Настоящее принятие решений происходит не в рамках парламентских процедур, но превращение политической власти посредством формальных механизмов обеспечения правления большинства в игру в одни ворота значительно упрощает интеракции и переговорные процессы, осуществляемые реальными субъектами принятия решений.

Таким образом, предлагаемое Луманом разрешение старого тезиса о кризисе парламентаризма выдержано в духе неокорпоративизма; оно предполагает наличие некоего дуализма в парламентской практике формирования групп интересов — дуализма публичного и тайного, формального и неформального, парламентского и функционалистского. Он, однако, достаточно проницателен, чтобы осознать существование сегодня новой угрозы

парламентаризму. Кризис легитимности парламента может проистекать не только от избытка входящих сигналов, поступающих из социума, и слишком высокого уровня партийной конфликтности, но также и от слишком большой общественной апатии и высокой степени поглощения конфликта. Метод сокрытия механизмов принятия решений может оказаться чрезмерно успешным; если чувство того, что «я ничего не могу сделать», широко и публично тематизируется, набор логически возможных социальных альтернатив теряет свою связь с реальностью.

В этом контексте Луман упускает шанс опереться на один элемент подлинной демократической легитимности, присутствующий в его изложении. В его концепции именно драматургическая составляющая выборов и парламентов выполняет функцию «информирования» неинформированных, придания энергии апатичным избирателям, она выполняет функцию символизации демократии как открытого горизонта наличных, осмысленных возможностей, пусть даже и не сопряженного с возможностями действия. Но такое представление, как он замечает в другом месте, грозит политике дедифференциацией — на этот раз по отношению к искусству или массовой культуре и сфере развлечений. О гражданине говорится, что он участвует в политике в меру своей способности идентифицироваться с какими-то из актеров в этой драме, становясь частью публики, а именно зрителя *(Publikum)*[89]. Трудно, однако поддерживать качество этой постановки или даже ее развлекательность, если люди начинают замечать, что реально за ней ничего не стоит. Такой ход мысли вскоре возвращает нас к лумановской концепции общественного мнения, согласно которой политики оказываются вынуждены продуцировать новости по мере предсказуемого устаревания модных тем и даже манипулировать общественным мнением в целях производства псевдособытий, псевдокризисов и псевдоличностей.

Впрочем в одном пункте Луман указывает на иной тип явления и косвенно — на иной тип публики (общественности), обычно признаваемый им устаревшим. Во время пленарных сессий парламента «должны быть публично предъявлены и выставлены для критики оппонентов уже не мотивы и имена закулисных сторонников, а обоснования. Это ограничивает выбор реально возможных позиций»[90]. Луман не объясняет, да видимо и не может объяснить, чем вызвана эта необходимость защиты каждым собственных позиций «с помощью аргументов и обоснованный» *(Argumenten und Entscheidungsgrunden).* Его теория в принципе исключает такие возможные обоснования, как наличие определенной политической культуры со встроенными в нее стандартами рациональности; или существование нормативно и когнитивно искушенного жизненного мира; или такой публичной сферы, которая не являлась бы простым органом массовой культуры и сама организация которой давала бы возможность не драматургического, а рационального дискурса.

Наша мысль состоит не в том, чтобы отрицать эмпирическую значимость лумановского описания политической системы, основанной на примате ее административного ядра, способного оградить свою автономию и свои внутренние селективные процессы неким внешним кольцом, образованным политикой и общественностью. Но мы стремимся отметить существование непростых отношений между двумя сценариями, предлагаемыми Луманом для описания политической системы, - «реалистическим» и «официальным». Последний не может сыграть свою роль, ограничив себя драматургическим статусом. А устранение из данной системы дискурсивных и рациональных компонентов, которые, как часто повторяет Луман, представляют собой нежелательные (социеталь-ные) ограничители свободы, вариабельности и прагматической конкретности решений, поставило бы под вопрос процедурную легитимность данного политического режима[91].

2. Луман полностью отдает себе отчет в том, что приписывание излишней логичности политической системе наносит вред самой этой системе. Его теория независимости

политической системы от входящих сигналов, поступающих из социетальной сферы, не оказывается автоматически и теорией освобождения различных социальных сфер от политического проникновения. Дифференцированная политическая система действительно гораздо более могущественна, чем ее предшественники, она имеет и большие возможности для вмешательства, и большую в нем заинтересованность. Несомненно, Луман принимает шумпетеровский тезис о том, что если реалистическая модель демократии вообще работоспособна, то, применяя ее, необходимо соблюдать осторожность, не допуская слишком широкого проникновения политических механизмов в общество[92]. Он также согласен с тем, что такое ограничение должно быть в первую очередь самоограничением со стороны политической системы. Однако в противоположность шумпетеровской версии правового позитивизма, он утверждает, что роль механизма здесь могут играть законодательные установления, которые непременно являются продуктом политического решения. Фактически он разрабатывает функциональную теорию фундаментальных прав как формы защиты от чрезмерной экспансии политики. Такой ход мысли, если он оправдан, мог бы помочь развеять сомнения вроде тех, которые высказывал Шум-петер относительно достаточности самих по себе позитивных правовых установлений для ограничения политической власти. Но в отличие от Парсонса Луман не рассматривает социетальный центр, каковым является нормативная интеграция и деятельность ассоциаций, в качестве ядра той сферы, которая должна оберегаться посредством самоограничения политической системы.

Поучительно будет сравнить концепции фундаментальных прав у Парсонса и у Лумана. Будучи производными от равенства, одной из основных ценностей «демократической революции», права в парсонсовской теории, похоже, имеют большее отношение к внутренней структуре «социетального сообщества», чем к его дифференциации от политической подсистемы, экономики или культуры. Следуя знаменитому и пользующемуся большим влиянием тексту Т. Маршалла[93], Парсонс разлагает гражданство на *гражданские* и *политическкие* права и их *социальные* предпосылки[94]. Равное участие во всех этих трех компонентах определяет полный допуск или членство, т.е. гражданство, в современном демократическом социетальном сообществе[95]. Конечно, Парсонс рассматривает демократическую революцию и особенно ее основные ценности — свободу и братство — в понятиях широкомасштабного процесса дифференциации социетального сообщества и политической подсистемы. Более того, предыстория демократической революции, особенно эволюция права в Англии, уже включала в себя превращение закона из «инструмента управления» в «посредующее звено» между государством и обществом. В частности, важная роль в этой эволюции отводится установлению «прав англичанина» (таких, как неприкосновенность личности, справедливое судебное разбирательство, защита от необоснованных обысков)[96]. Таким образом, хотя Парсонс так и не свел концы с концами в своих рассуждениях о правах, надо отдать ему должное, отметив, что, за вычетом фундаментальной проблемы включения, с которой он связывает весь комплекс собственных представлений о гражданстве, его концепция подчеркивает как дифференциацию, так и интеграцию, притом, что гражданские права играют более очевидную роль в дифференциации, а политические права обеспечивают новые формы интеграции («медиацию») государственной и общественной сфер (государственное устройство и социетальное сообщество).

Удивляет тот факт, что Луман делает решительную попытку свести функцию фундаментальных прав к одному только измерению — к дифференциации[97]. За этим тезисом стоит его непреклонная «реалистическая» концепция современной политической системы и политической власти как потенциально «тоталитарных», нацеленных на политизацию всех сфер жизни[98]. И все же современная политическая система рождена из социальной дифференциации. Ее современный характер предпо-

лагает дифференциацию, и ее воздействие на другие подсистемы требует экономии властных ресурсов[99]. Установление и самоустановление границ государственной власти является поэтому игрой и в те, и в другие ворота. Каково бы ни было реальное историческое происхождение основных прав[100], они не были порождением исключительно государства или социальной сферы; они вносят свой вклад и в автономию неполитической сферы, и во властные возможности политической[101]. Логический парадокс правового позитивизма в отношении прав — предполагаемая невозможность самоограничения политической власти путем политического установления законов — получает таким образом социологическое разрешение. Фундаментальные или конституционные права берут начало не во вне политическом или внеправовом порядке, а являются предпосылками и продуктами дифференциации общества. И хотя они — не единственные институты, стабилизирующие дифференциацию, сегодня, по крайней мере, они для этой цели незаменимы[102].

Соответственно, структура прав не может быть выведена из какого-либо единого принципа, наподобие «индивидуальной свободы» или «общества против государства». Невозможно выстроить и иерархию между ними[103]. Дело здесь в том, что фундаментальные права состоят из нескольких комплексов, каждый из которых регулирует отношения политической системы с той или иной подсистемой, в каждом случае руководствуясь особыми структурными потребностями. Прежде всего, свободы *(Freiheitsrechte)* имеют в виду не автономию индивида в строгом смысле, а защиту личности индивида (которая сама является подсистемой в ряду других подсистем), а она, в свою очередь, зависит главным образом от поддержания условий для адекватной самопрезентации. Эти условия предполагают свободу действующего субъекта от открытого и явного принуждения, в частности от обязывающих решений, и от базовой устойчивости самопрезентации, определяемой здесь как сущность чувства собственного достоинства. Среди того, что обычно принято считать свободами, Луман различает права на свободу и права на достоинство, соответственно относящиеся к внешним и внутренним предпосылкам презентации своего «я»[104]. Как блага, существующие и до государства, они не являются продуктом прав, а лишь защищаются правами в том, что касается политической системы. Права на свободу, строго говоря, охраняют пространство индивидуального действия и выражения; в этом контексте, как представляется, свобода слова во всех ее формах занимает центральное место. «Права на достоинство» Луман считает более трудными для определения и утверждения и отмечает во многих (особенно либеральных) правовых системах тенденцию помещать эти права в разряд *Freiheitsrechte* (прав на свободу). Он же классифицирует их совершено отличным образом, связывая их с защитой интимной сферы, которую следует отделять от сферы публичного действия[105]. Так называемая свобода совести является лучшей современной иллюстрацией этого требования[106]. Без этого индивид перестает быть ответственным за выработку последовательной и убедительной самопрезентации.

Как и в случае со свободой, Луман считает защиту достоинства посредством фундаментальных прав уместной только в ситуации угрозы со стороны государства[107]. И все же он убежден, что ложная дихотомия общества и государства ведет только к ошибочным либеральным попыткам выводить все фундаментальные права из свобод[108]. Он тем не менее чувствует необходимость отметить важность *Freiheitsrechte* для стабилизации других комплексов прав, относящихся к иным сферам общества, — комплексов, каждый из которых предполагает возможность свободной самопрезентации индивидуальной личности. По-видимому, это особенно относится к так называемой свободе коммуникации. Заметим кстати, что Луман также считает права личности связанными с особым типом коммуникации, а именно с приданием самовыражению такой формы, которая распознается другими как свободная и достойная.

Однако в случае с правами собраний, ассоциаций, свободой прессы и выражения

мнений контекстом является уже не личность, а культура, не субъективность, а интерсубъективность и ее предпосылки. Здесь, как и ранее, Луман считает, что фундаментальные права имеют отношение к защите коммуникации лишь постольку, поскольку этой последней потенциально угрожает государство[109]. Он испытывает трудности с установлением четкой связи между набором коммуникационных функций (культура и ее интернализация; определение зон необходимого консенсуса; мобильность контактов; нахождение тем для общественного мнения) и перечнем прав (на религиозные верования и убеждения, на собрания и объединения, на прессу, на художественную деятельность, на научные исследования и преподавание, на многое другое, что может продолжить этот эклектический список). И тем не менее мысль его достаточно ясна. Современное государство во многих отношениях нуждается в многоуровневой структуре общественных коммуникаций, которая может быть отчасти стабилизирована посредством фундаментальных прав; но одновременно оно же служит для этой структуры потенциальной угрозой.

Угроза состоит в огосударствлений, а не в политизации как таковой. По мнению Лумана, ошибочно обосновывать право на коммуникацию, отправляясь от дихотомии государство/общество, поскольку последняя предполагает политическую нейтрализацию негосударственных сфер. Политические проблемы и политическая власть зарождаются не только в политической системе, но также и в рамках защищенной общественной коммуникации. Эта социетальная власть должна быть усвоена и переработана политической системой, а не элиминирована посредством огосударствления. Существенно важно разгрузить государство, пусть даже пеной политических угроз, проистекающих из других социальных сфер[110].

Как и в случае прав, относящихся к личности, Луман настаивает здесь на преимущественном статусе прав коммуникации. Все социальные системы и идентичности, включая личность, предполагают наличие процессов социальной коммуникации и нуждаются в защите этих процессов от влияний современной динамичной политической системы. При такой постановке вопроса экономические права, по-видимому, утрачивают былую фундаментальную значимость. Хотя сами они предполагают существование свободных личностей и коммуникаций, для последних (в противоположность либеральным и неолиберальным утверждениям) наличие экономических прав не объявляется обязательным. Разумеется, Луман возражает против выведения права собственности и «свободы» профессиональной деятельности из числа *Freiheitsrecht*[111]'. В сфере экономики должны защищаться не лица, а роли и функции. И вновь, несмотря на то что помехи экономическим процессам могут исходить и из других социальных сфер (семья, религия, наука и т.п.), Луман утверждает, что о фундаментальных правах следует вести речь, только когда источником угрозы является государство. Хотя современное государство и дифференцированный экономический порядок издавна находились в отношениях взаимообоснования[112], тем не менее государство как источник обязывающих решений способно и непосредственно вмешиваться в экономические процессы. Права собственности и свободы заключения договоров и профессиональной деятельности поддерживают дифференциацию экономических процессов и ролей. Они препятствуют некоторым типам вмешательства в эту сферу, и происходит это не во имя справедливости, а для защиты экономики от неопределенности и дезорганизации[113]. По этой причине названные права могут быть и обычно бывают совместимы с такого рода вмешательствами, которые укрепляют взаимозависимость, не влекущую за собой дедифференциации, и увеличивают экономическую эффективность[114].

Луман стоит в стороне от классического либерального и неолиберального представления о правах, основанного на полемическом неприятии государственного вмешательства в дела общества, но он остается в рамках этой традиции, по крайней

мере когда неоднократно утверждает, что фундаментальные права по самой своей природе, а не только исторически, представляют собой формы защиты от государства или, другими словами, формы самоограничения государства. Одна из причин такого предпочтения заключается в его определении прав как форм самоограничения, осуществляемого посредством правовых установлений. Для теоретика, являющегося позитивистом в области права, единственным источником таких установлений служит государство. В подобном контексте позиция Лумана ведет к парадоксальному следствию; несмотря на то, что на смену преобладанию политической системы пришло первенство экономики[115]; несмотря на то, что в принципе весьма рискованная экономизация других сфер общества (включая политику), очевидно, представляет настоящую опасность[116], самоограничение в форме экономического «конституционализма» не может и не должно вводиться[117]. В лумановской системе координат не находится места противостоянию между правами и экономикой. Эта предвзятость ведет к тому, что в плане совладания с рисками высоко динамичной экономической подсистемы он больше полагается на вмешательство со стороны политической системы, и такая позиция в действительности не совместима с намерением ограничить политическое вмешательство действиями, предназначенными для улучшения внутреннего функционирования. В самом деле, как мы знаем, политическое вмешательство такого типа, какое было с готовностью поддержано им уже в начале 1970-х г., могло бы порождать сбои с точки зрения долгосрочной экономической перспективы в ситуации возникновения дополнительных негативных побочных эффектов.

Этот внутренне противоречивый исход тем более парадоксален, что Луман не может последовательно свести понятие фундаментальных прав к самоограничению государства в контекстах, где политическая подсистема представляет собой наибольший источник рисков для других подсистем. Речь идет о политических правах, которые у Парсонса представляют собой в первую очередь опосредующие и интегративные принципы. Воздерживаясь от такой интерпретации, Луман спасает свою (основанную на дифференциации) общую концепцию тем, что *меняет* свой угол зрения. Политические права, такие, как всеобщее избирательное право, тайное голосование, право на политические объединения (партии) и выборные должности, для Лумана, как это ни парадоксально, являют собой формы защиты политической подсистемы от внешних (включая экономические!) давлений. В конечном счете, они суть механизмы селективности, ставящие в обособленное, изолированное положение правительство как высшую инстанцию по принятию обязывающих решений[118]. Мы уже наблюдали этот ход мысли в лумановской политической социологии. Он подчеркивает необходимость сохранения выборов как института, наиболее защищенного от проникновения в политическую систему извне различных общественных конфликтов, коммуникаций и иных влияний, способных распространиться с публичной и политической подсистем политики на уровень ее административной подсистемы. Хотя, проводя сравнение с системами советского типа[119], Луман, видимо, склонен отмечать роль политических прав в защите общества от сверхполитизации и политической подсистемы от сверхбюрократизации, все же в отношении западных либеральных демократий он всецело сосредоточен на охране политической и административной сфер. Действительно, в этом контексте защита электоральных и публично-политических процедур обретает смысл только в связи с легитимацией правительственных решений, которые принимаются в ходе исключительно внутренних и неконтролируемых процедур[120].

Лумановское представление о политических правах как о средстве самозащиты политической сферы, а не ее самоограничения по отношению к другим социальным сферам, идут вразрез не только с его концепцией в целом, но и с этатистской составляющей его доктрины прав. Такой уклон можно лишь частично объяснить попыткой использовать правовой позитивизм в качестве основы для поиска подходящей политической мотивации самоограничения политической системы посредством правовых

(включая конституционные) установлений. Идея о том, что политические права суть средство самозащиты политической сферы, лишний раз помогает Луману продемонстрировать неадекватность модели прав, исходящей из идеи защиты общества от государства. Применительно к каждому комплексу прав он использует и идею дифференциации нуждающихся в защите сфер, и идею «взаимозависимой независимости», позволяющую ему подвергнуть критике модель жесткого дуализма государства и общества. Дифференциация в его модели прав действует первоначально через политико-правовое узаконение, что само по себе есть форма взаимозависимости. Не исключает дифференциация, как мы видели на примере экономических прав, и возможности новых взаимосвязей. Однако Луман не приходит здесь к заключению о том, что дихотомия государство/общество полностью устарела. Вместо этого он настаивает на ее сохранении в обобщенном виде, в концепции систем, находящихся в коммуникации друг с другом[121].

Эта новая модель не предназначена для спасения концепции гражданского общества. Напротив, Луман стремится, в частности, разрушить идею особой сферы, в которой взаимно подкрепляющиеся и стабилизирующие друг друга нормативные структуры, формы ассоциаций и публичная коммуникация противостоят современному государству и современной экономике. Правда, его намек на то, что права личности и коммуникации на глубинном уровне являются предпосылками друг для друга, идет вразрез с его жестко дифференцированной схемой. В некоторых контекстах личность и коммуникация представлены (пусть и смутно) как обоснование друг для друга, а не как логически отдельные, хотя и взаимозависимые системы. Но Луман не развивает эту интуицию, несмотря на то что она могла бы послужить основанием более глубокой теории прав. В его представлении фундаментальные права создают дифференцированные системы и защищают их; и нет никакой единой целостной структуры, способной служить для них почвой и обоснованием — структуры, которую те и другие могли бы совместно сформировать, а не только дифференцировать.

Исключением, возможно, является сама правовая система. Какой бы еще дифференциации ни способствовали права, сама их способность функционировать зависит, по-видимому, от существования дифференцированной системы процедур, в которой они могут получать независимую интерпретацию и применение и, может быть, даже оформление в виде законов[122]. Если правам предназначено защищать дифференциацию от посягательств со стороны политической системы, они сами должны быть от нее обособлены. И Думай действительно пытается обращаться с правовой системой (по мере развития его социологии права данное отношение к правовой системе становится все более заметным) как с дифференцированной подсистемой общества. Права, являющиеся для него такими же правовыми институтами, как и любые другие, хотя они и наделены особыми функциями, так же принадлежат этой подсистеме. Поскольку Луман считает право фундаментально связанным с нормативным стилем ожиданий, мы можем допустить, что сама правовая подсистема представляет собой дифференцированный остаток концепции гражданского общества, выстроенный частично вокруг разделяемых всеми фундаментальных нормативных структур. Однако, на наш взгляд, а возможно, и на его собственный, сознательный разрыв Лумана с концепцией гражданского общества слишком радикален, чтобы допускать такую интерпретацию. Вопрос состоит в том, может ли он выработать адекватную и последовательную теорию правовой системы, дифференцированной от политики, в контексте своей радикальной кампании против гражданского общества.

Переоценка проблемы норм в лумановской социологии права и восстановление центрального положения норм в его социологическом анализе выглядит поразительно, если учесть его прежнюю полемику против теории нормативной интеграции у Дюркгейма и Парсонса. Полемика эта теперь лишь частично смягчается. Он утверждает, что нормы — это важная часть социальной структуры, но трактовать их как тождественные структуре значит

неправильно понимать их место[123]. Нельзя также считать синонимами нормы и институты: не все институты воплощают нормы, и не все нормы институционализируются. Наконец, неверно полагать, что нормативная интеграция общества основывается на общих и разделяемых всеми нормах. Во всех дифференцированных обществах нормы оспариваются и вокруг них возникают конфликты[124]. В этой теории правовые нормы, представляющие собой лишь малую часть нормативных явлении[125], прежде всего играют решающую роль в регулировании и стабилизации нормативного конфликта и лишь во вторую очередь выражают, символизируют и укрепляют нормативный порядок.

Согласно Луману, нормы суть «контрфактически стабилизированные поведенческие ожидания»[126]. Законы являются *институционализированными* нормами, стабилизированными в плане *процедур,* а структура ожиданий в отношении таких норм оберегается от разочарований и восстанавливается с помощью *санкций* каждый раз после того, как разочарования имеют место[127]. Это определение опирается на подробное теоретическое рассмотрение, которое здесь может быть приведено лишь в самом общем виде. Социальное действие, развивающееся в сложном и непредсказуемом контексте, может координироваться только через структуры взаимодополнительных ожиданий и механизмы, способные управляться с разочарованиями[128]. По Луману, «внутренние» ожидания индивидов относительно действий других обычно заменяют собой координацию через реальную коммуникацию, понимаемую как интенсивный по времени и потому дефицитный ресурс, который лучше приберечь для немногих открытых, неразрешенных, обычно конфликтных ситуаций[129]. Однако ожидание, будучи ответом на непредсказуемость действий другого, находится в угрожающем положении, поскольку другой — такой же человек и имеет свои собственные ожидания. Потенциально это ведет к двойной непредсказуемости: каждый может разочаровать другого. Следовательно, координация может достигаться только при условии стабилизации *ожидании ожиданий*[130].

В лумановском — по большому счету бессловесном — обществе есть два и только два основных стиля ожиданий: когнитивный стиль, при котором возможно научение и изменение ожиданий в результате разочарований, и нормативный стиль, подразумевающий неспособность или, скорее, нежелание научаться. То, что в индивидуальной психике обыкновенно считается необходимой, но все же довольно опасной формой проецирования самоидентичности {ненаучение, влекущее за собой реакцию отторжения на грани патологии), становится в случае нормативных ожиданий социально стабилизированной и гарантированной структурой[131]. И в случае психологического проецирования, и в случае социальных норм главная цель состоит скорее в стабилизации связанной с идентичностью структуры ожиданий, нежели в обеспечении эмпирического следования ожиданиям. Но если происхождение и функционирование психической проекции может иметь место целиком внутри индивида, то в отношении стабилизации и воспроизводства норм Луману удается показать действие подлинно внешних, социальных механизмов.

Неадекватно решается Луманом проблема происхождения норм. Единственный отмечаемый им социальный процесс создания норм — реальная коммуникация и достижение взаимопонимания относительно создания или изменения правил и определения отклонений — объявляется исключительным, характерным только для маломасштабных социальных систем. Ведь считается, что действенность норм — по крайней мере тех, что одновременно находятся в поле зрения, — зависит от невозможности осуществления относительно их реальной коммуникации[132].

Дифференциация общества предполагает возрастающее обособление нормативного и когнитивного стилей ожиданий. В своей чистой форме каждый из них открыт новым рискам: в одном случае — риску окостенения социальных идентичностей, в другом — рискам совершенно непредсказуемого и потому невыносимого будущего. Ответом на это в современном обществе является не дедифференциация, а комбинирование, включающее

«обратное упорядочивание», возможность которого обеспечивается рефлексивной структурой ожидания ожиданий. В частности, можно когнитивно ожидать нормативное ожидание и нормативно ожидать когнитивное[133]. Первая из этих комбинаций, когнитивное ожидание нормативного, имеет ключевое значение для лумановской теории права.

Нормы становятся законами, только когда они институционализированы в плане санкций и процедур. Построение института имеет решающее значение для управления нормативным конфликтом. Луман определяет институционализацию как возможность основывать ожидания на «предположительном ожидании ожиданий со стороны какой-то третьей стороны»[134]. Отличаясь от внешних наблюдателей, такие третьи стороны потенциально принадлежат, пусть неопознано и анонимно, к тому же полю взаимодействия, к тому же кругу сопереживаний и ожиданий, что и участники спора. Роль судьи исторически кристаллизовалась вокруг фигуры третьего лица. Для Лумана институты, подобно нормам, не зависят от реальной коммуникации или консенсуса. Поскольку реальный консенсус всегда в дефиците, институционадизация пользуется им экономно. Вместо создания консенсуса или использования его в качестве исходной посылки, институты предполагают экономное пользование тем небольшим его объемом, который имеется в наличии, распределяя его по тем сферам, где он нужнее. Для того, чтобы иметь возможность функционировать, институты нуждаются лишь в предвосхищении консенсуса, при условии наличия соответствующих третьих сторон — в ожидании ожиданий, правильность таких допущений редко подвергается проверке[135]. Хотя с эмпирической стороны эта концепция не может вызвать больших возражений, мы снова отметим постоянную неспособность Лумана связать механизмы реальной коммуникации и достижения консенсуса (которые он не может полностью игнорировать) с другими предложенными им самим механизмами стабилизации или хотя бы дать какое-то другое обоснование их существования, нежели имплицитное ощущение, согласно которому для того, чтобы могло происходить предвосхищение или «успешная сверхоценка» консенсуса, необходим какой-то реальный консенсус.

В случае правовых норм как институтов реальными механизмами, необходимыми для стабилизации ожиданий, являются санкции и процедуры. Значимость санкций состоит не во вторичной для них роли создания мотивации для послушания, а в возможности снятия разочарования путем символического подтверждения нормы. В развитых обществах, согласно Луману, санкции служат единственным способом продемонстрировать «предполагаемый консенсус третьих сторон». Таким образом, в лумановской модели права эпизодическое принуждение символизирует предвосхищаемый консенсус и может тем самым заменять собой консенсус фактический. В этой модели, однако, непрерывное функционирование права основывается в первую очередь не на принуждении, которое является инструментом, притупляющимся по мере употребления. Для утверждения непрерывности требуется механизм, одновременно реально присутствующий и в то же самое время как бы существующий за рамками реального круга участников. Эта роль отводится дифференцированным процедурам, которые таким образом занимают главенствующее место в институционализации права[136]. Для символизации непрерывности процедуры являются лучшим средством, чем санкции, поскольку они переносят центр внимания с (все менее вероятного) согласия по поводу конкретных решений на взаимное, пусть и неявное, принятие абстрактных правил достижения таких решений[137].

Процедуры — это главная предпосылка возникновения позитивного права. Они не только единственный доступный механизм, обеспечивающий действенность нового уровня рефлексивности, заключенного в «нормативном регулировании создания норм»[138], но и (квази)медийное средство[139], вокруг которого возможно обособление права от религии, морали и научной истины. Согласно Луману, главной предпосылкой позитивного права является созидание и внесение изменений посредством узаконения, т.е. посредством процедурно корректных решений. Это может достигаться двумя путями — правовым и

политическим, и оба указывают на рефлексивность: нормы регулируют создание норм, а решения регулируют принятие решений. Нормы, направляющие создание норм (например, конституция), суть такие же нормы, как и все остальные. Таковы же и решения, регулирующие принятие решений. Позитивное право означает отрицание возможности существования внеправовых источников права и даже иерархии правовых уровней. Тем не менее было бы ошибкой трактовать позитивность права в том смысле, что единственным источником права являются нормативно обоснованные решения. Нормы, даже те, которые потенциально могут стать законами, возникают во всех сферах общества. Законодательство подразумевает процесс отбора из того, что поступает из других сфер в виде потенциальных законов, и последующее утверждение результатов этого отбора как действующих законов. В этой модели валидным становится только тот закон, который проходит через процедурный фильтр законодательства[140].

Лумановская интерпретация, в отличие от некоторых других версий позитивного права, оставляет место для других источников законотворчества, нежели законодательное установление. Хотя этим он готовит почву для примирения позитивного и исторического правоведения, на обоих полюсах этого противопоставления он предлагает недифференцированные решения. Во-первых, он не различает активные и пассивные общественные источники создания правовых норм. Это вытекает из его сосредоточенности на изолированных подсистемах и на неразложимой теоретически, бессвязной повседневности, а не на организованной социальной сфере, где пересекаются культура и ассоциации (как у Парсонса). И хотя он замечает, что стереотипы поведения и институты в любой сфере общества могут быть превращены в правовые нормы, он не замечает разницы между социальными нормами и социальными фактами, поднятыми на уровень юридической правомочности. Тем самым он обходит вопрос о том, может ли нормативная *валидность,* в отличие от правовой, достигаться помимо законодательного процесса, и, следовательно, является ли законодательный процесс, при наличии валидных норм, источником более высокой валидности или же он является лишь одной из форм создания обязывающих правил и, возможно, универсализации. Самое главное, он не ставит вопроса о том, играет или нет особую роль источника норм для правовой системы описанный им процесс создания норм через достижение взаимопонимания.

Во-вторых, в его схеме присутствует неуверенность, такая же, как во всей взятой в целом традиции правового позитивизма, относительно правового, в противоположность политическому, характера позитивного права. Вопрос состоит в том, являются или нет создание и действие позитивного права функциями политической подсистемы; данный вопрос сродни тому, что сопутствовал помещению в эту подсистему других составляющих и медиаторов гражданского общества. В своих ранних работах на эту тему (1967) Луман был склонен просто утверждать, что политическая подсистема поддерживает механизмы позитивного права и управляет ими[141]. Позже (1976), уже после утверждения идеи об обособлении и автономии правовой подсистемы, Луман все еще не мог освободиться от представлений о взаимном наложении институтов и событий в двух подсистемах и отмечал трудности в создании законов, внутренне присущие законодательству, осуществляемому политическим органом — парламентом[142]. На деле, это наложение заходит так далеко, что институты создания, применения и исполнения законов оказываются тремя ветвями (законодательной, исполнительной и судебной) центральной, административной, принимающей решения подсистемы политики[143]. Таким образом, утверждая автономность правовой системы, Луман наталкивается на некоторые трудности в преодолении своих более ранних представлений, согласно которым позитивное право является «государственным» правом, «участь которого связана с судьбой политической системы общества»[144].

Правда, Луман говорит о различной селективности[145] и, позже, о различных связях, сцеплениях и исключениях[146] двух подсистем, правовой и политической, даже в том случае,

когда у них есть общие институты и события. Можно доказывать, хотя сам Луман этого не делает, что в законодательном принятии решений отбираются нормы для дальнейшего их преобразования в законы, а законодательные процедуры наделяют законы структурой валидности. Наконец, например, в недавней луманов-ской концепции права как автопойетической системы, можно было бы считать право нормативно закрытым, но открытым когнитивно. Первое из этих измерений обеспечивает праву автономию и самовоспроизводство, а второе — его открытость политической системе, где и происходит научение[147]. Причина, по которой ни одна из этих стратегий не оказывается успешной в обеспечении обособления и автономии правовой системы, кроется глубоко в лумановской концепции позитивного права и содержащемся в ней переходе к когнитивному стилю ожиданий.

«Позитивное право понимается здесь как система норм, порождаемая и изменяемая посредством решений. Мы находим в процессах законополагающих решений прежде всего когнитивное научение, определяемое целями и едва ли структурируемое нормами... Соответственно, те, кого касается закон, должны постоянно изучать изменения в нем, независимо от того, постигло их разочарование или нет. У них должно быть прежде всего когнитивное отношение к закону»[148].

Здесь подразумевается переход не просто от нормативного к когнитивному стилю ожиданий, а к комбинации («принятию противоположных решений»), в которой мы когнитивно ожидаем нормативного стиля ожиданий. Позитивное право может воспринять такую структуру благодаря дифференциации юридических процедур и ролей. В контексте общей подверженности изменениям всех правовых норм, включая конституционные, естественной установкой является установка на научение. Но позитивное право, чтобы вообще оставаться правом, должно в рамках изменчивости сохранять свою нормативную функцию, В принципе, это возможно, пока структуры не проблематизируются в ситуациях, которые они структурируют, и пока эти ситуации обособлены от других, в которых те же структуры ставятся под вопрос и, может быть, подвергаются изменению[149]. Именно судебная процедура и роль судьи институционализируют нормативный подход к структурам внутри системы позитивного права. Конечно, в условиях очевидной изменчивости закона, даже судьи должны «научиться не научаться». В то время как задачей законодателя является преодоление разочарований, коррекция ожиданий и взятие на себя ответственности за провалы в научении, судья обычно тверд в своей решимости не научаться у нарушителей закона и учиться тому, как не подвергаться научению перед лицом нарушенных норм[150]. Парадоксально, но одним из таких механизмов является в суде техника превращения конфликтов по поводу норм в конфликты по поводу фактов, нормативных предметов спора — в когнитивные. Таким образом, судьям не приходится делать объектом критического рассмотрения свои собственные нормы и научаться у тех, кто разочаровал их ожидания, поскольку следовал альтернативным нормативным ожиданиям[151].

Может ли система, сочетающая в себе нормативные и когнитивные ожидания, все еще описываться как по преимуществу нормативная? Луман не задается этим вопросом, но косвенным образом на него отвечает. Он вводит проблему легитимности в поисках путей объяснения обязывающего характера правовой системы в целом. И здесь опять возникает во-прос о комбинации научения и ненаучения, когнитивного и нормативного стиля ожиданий. И те, кто принимают решения, и те, на кого они распространяются, уклоняются от научения в контексте правовой контингентности только с риском для самих себя. Легитимность в этом контексте определяется через возможность допущения, «согласно которому любые третьи стороны нормативно ожидают, что непосредственно заинтересованные лица когнитивно подготовились к получению от принимающих решения того, что последние передают в виде нормативных ожиданий»[152]. Допущением здесь является когнитивное ожидание. Ле-

гитимность представляет собой круг когнитивных ожиданий, в котором только от третьих сторон — судей — ожидаются нормативные ожидания, и даже их нормативные ожидания от других состоят только в том, что эти другие когнитивно приспособятся к нормативному ожиданию судей. Неудивительно, что Луман, почти единственный во всей социологической литературе, считает физическую силу существенным легитимирующим фактором'[53], весьма вероятно, потому, что она является основой часто ошибочного, но от этого не иссякающего ожидания (со стороны судей) когнитивной адаптации потенциальных правонарушителей. Структура права в этой концепции покоится только на установках когнитивного ожидания и на когнитивно усвоенном ложном сознании судей.

В свете всего вышесказанного идея права как автопойетической, нормативно закрытой и когнитивно открытой системы представляется всего лишь словесным решением проблемы или, в лучшем случае, благим нормативным пожеланием — пожеланием усилить право. Трудно понять, как Луман на деле соединяет две посылки, согласно которым «может существовать политический контроль над законодательством, но изменять закон можно только законом»[154]. Даже если законодательство превращается в право только путем внедрения в правовую систему со своими собственными внутренними требованиями, нормативная установка ожиданий остается не более чем чертой чисто интеллектуальной системы, неспособной исполнять какие-либо функции для остального общества, за исключением мотивирования функционально необходимого ложного сознания судей. Поскольку Луман так и не нашел для права интегрирующего медийного средства, подобного деньгам или власти, его рассуждения о поддерживании границы, самопроизводящейся автономии выглядят довольно неубедительно. Так, если когнитивно открытая составляющая права продолжает уходить корнями в политическую систему, которая в свою очередь не открыта нормативным сигналам, поступающим со стороны права, то его нормативно закрытая составляющая лишается социальных оснований или, в лучшем случае, становится одной из закрытых систем правил, устанавливаемых и институционализируемых в одной лишь культурной сфере. Таковы последствия отказа от признания конституирующих связей права со сферой социетального действия, ассоциаций и коммуникаций; таковы последствия одностороннего представления о преимущественности отношений между правом и политической системой. Этот недостаток лишь частично компенсируется признанием разнородности социальных источников порождения норм.

Вопреки тому, как сам Луман это понимает, идея права как автопойетической системы может служить нормативным пожеланием, рожденным в условиях возрастающих сомнений по поводу вмешательства в дела общества со стороны государства благосостояния, что, похоже, влечет за собой утрату формальных правовых требований и автономии права. Но даже в виде проекта воссоздания права, идея его автономии от политики требует независимого институционального контекста, на который право может положиться, не подвергаясь опасности альтернативной (например, экономической) инструментализации. Такое понимание нуждается не только в понятии гражданского общества, но и в его раскрытии в иных терминах, нежели «подсистема общества» в стиле парсонсовского социетального сообщества. Именно в контексте такого воссоздания лу-мановское понятие автопойесиса впервые может сослужить службу при создании постинтервенционистской модели отношений политической системы с другими общественными сферами.

Примечания

1. См. особенно критику герменевтики Хабермасом: *A Review of Gadamer's Truth and Method* в: Fred Dallmayr, Thomas McCarthy, eds., *Understanding and Social Inquiry* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977) и *The Hermeneutic Claim to Universality* в: Joseph Bleicher, ed., *Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge, 1980). Итоги дискуссии см. в: Thomas McCarthy, *The Critical*

Theory ofJurgen Habermas (Cambridge: MIT Press, 1978). Недавно несколько авторов, включая Дитера Мисгельда, Томаса Маккарти, Нэнси Фрейзер и Ханса Йоаса, вновь оспорили позицию Хабермаса в этой дискуссии, особенно в том, что касается его различения системы и жизненного мира. См. специальный выпуск журнала *New German Critique,* no. 35 (Spring—Summer 1985) и ответ Хабермаса некоторым из критиков в: Axel Honneth, Hans Joas, eds., *Communicative Action* (Cambridge: MIT Press, 1991).

2. Такая двойная проекция в случае либеральных представлений о гражданском обществе была вскрыта Карлом Шмидтом и некоторыми социальными историками. См., например: Otto Brunner, *Land und Herrschaft,* 5-е изд. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgese Use haft, 1973). Но подобные же трудности обнаруживаются в ориентированных на *полис* концепциях Арендт и Касториадиса и в медиевистских представлениях Гирке, Мейтланда, Фиггиса и Ласки.
3. Творчески и разумно понятие «гражданское общество» используется в работах Рейнхардта Бендикса и С.Н. Айзенштадта, но ни тот, ни другой не рассматривали социально-научную пригодность этого по преимуществу философского понятия, заимствованного ими непосредственно из исторической литературы и истории политических теорий. См.: Reinhardt Bendix, *Kings and People* (Berkeley: University of California Press, 1978), 357-377, 523ff.; и S. N. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity* (New York: Wiley, 1973), 231ff. Бендикс, в какой-то мере отождествляя гражданское общество с *corps intermediates* (среднее сословие. - *Примеч. пер.)* у Монтескье, испытывает некоторые трудности в проведении различия между сословным и современным гражданским обществами. Айзенштадт неожиданно в стиле молодого Маркса отождествляет гражданское и классовое общества и в результате упускает как раз то, на чем настаивает Бендикс, а заодно и не замечает образование нового типа общественной сферы. Никто из них не последовал в развитии этого понятия по плодотворному пути, предложенному Толкоттом Парсонсом, может быть, потому, что только Парсонс взглянул на этот концепт с позиций многоуровневой гегельянской модели.
4. Он возвращается к этой проблеме снова и снова в таких статьях, как *Interaction, Organization, and Society, Positive Law and Ideology, Politics as a Social System, The Economy as a Social System, World-lime and System History* и *The Self-thematization of Society* — все в кн.: Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society* (New York: Columbia University Press, 1982; далее цитируется как *Differentiation)', Moderns Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse* в: Jurgen Habermas, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Soziaithechnologie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1971; далее — *Sozialtechnologie); Politische Planunge:* Niklas Luhmann, *Politische Planung (Opladen:* Westdeutscher Verlag, 1971; далее *Planung); Gesellschaft* в: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklarung,* vol. 1 (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970; далее — *Au/kldrung; /*); и *Die Weltgesellschaft* в: *Soziologische Aufklarung,* vol. 2 (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1982); далее - *Aufklarung2).*
5. *Differentiation,* 73, 223.
6. См.: *Die Weltgesellschaft* в *Aufklarung2.*
7. *Interaction, Organization and Society, Positive Law and Ideology, Politics as a Social System, The Economy as a Social System u The Differentiation of Society в: Differentiation; Gesellschaft в Aufklarung T, Die Weltgesellschaft* в *Au/kldrung 2,* и *Offentliche Meinung* и *Komplexitat und Demokratie* в *Planung.*
8. *Planting,* 36; *Differentiation,* 333.
9. *Differentiation,* 335-336.
10. См.: Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958); и статью Корнелиуса Касториадиса об Аристотеле в кн. *Crossroads in the Labyrinth* (Cambridge:

MIT Press, 1984).

11. *Moderns Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse* в *Sozialtechnologie,* 7-8; *Aufklarung 1,* 138.
12. *Differentiation,* 161, 295.
13. *Aufklarung 1,* 138; *Differentiation,* 19.
14. *Differentiation,* 78—80; 336—337, 339. Луман видит сохранение подобного взгляда в парсонсовских попытках представить политическую подсистему как форму коллективного действия, направленного на достижение общих социальных целей. Он видит в выработке обязывающих решений, используемых в различных общественных целях, функцию политической подсистемы, организованной вокруг власти как символического средства.
15. Ibid., 334-335.
16. *Aufklarung 2, 51-51.*
17. *Differentiation,* 334.
18. Здесь он не согласен с Парсонсом и Хабермасом, считающими таким первым средством деньги. Таким образом, Луман, кажется, принимает за чистую монету ту самотематизацию, в рамках которой политическое общество изображало себя в античной политической философии!
19. Differentiation, 337.
20. Ibid., 193,338.
21. Ibid., 341-343.
22. Ibid., 191,222,338.
23. Ibid., 338.
24. Ibid., 205.
25. Ibid., 203-204.
26. Ibid., 340.
27. Ibid., 202.
28. Ibid., 338.
29. Ibid., 342.
30. Ibid., 225.
31. Ibid., 357ff.
32. См.: Claus OrTe, Contradictions of the Welfare State (Cambridge: MIT Press,1985), 35-64.
33. Niklas Luhmann, Legitimation als Verhafren, 2-е изд. (Darmstadt: Luchterhand Verlag, 1975; далее — Legitimation), 160—161.
34. Niklas Luhmann, A Sociological Theory of Law (London: Routledge, 1972; далее — Sociology of Law), 149, 283ff.
35. *Differentiation,* 340;*Aufklarung,* 141.
36. Differentiation, 138.
37. Max Weber, Economy and Society, vol. 1 (Berkeley: University of California Press, 1978), 54, 56.
38. Differentiation, 132. В его поздних работах подобный редукционизм, сводящий политическую систему к государству, объясняется точкой зрения управленческого аппарата, выдающего себя за общество в целом», или даже связывается со «стремлением бюрократии защитить и замаскировать себя», точно так же как понимание политики как демократии и лидерства объясняется такого же рода сведением к государству общественности и партийных систем, соответственно. См. статьи в сборнике: Niklas Luhman, *Political Theory in the Welfare State* (Berlin: de Gruyter, 1990; далее — *Political Theory),* 55, 148. В этих статьях содержится также несколько иная, хотя и не противоречащая вышеупомянутой, концепция, согласно которой признается возможность и даже неизбежность рассуждений о государстве и о противостоянии государства и общества (109 и примеч. 100) ***в*** политической теории, но не в политической науке. Этот вывод еще более откровенно выражен по отношению к понятию государства в статье *State and Politics* в *Political Theory,*

123, 128, 134, 136, 141—146,152—153. Решающим здесь является различение двух типов теории. В то время как теории политической науки (и вообще любой науки) представляют собой исследовательские программы, задействованные в подсистеме науки и оцениваемые только по научным критериям, политическая теория (или любая другая «рефлексивная теория» какой-то из подсистем) является, согласно Луману, формой интеллектуальной деятельности в рамках этой подсистемы, и ее функция состоит в том, чтобы встроить в процессы, протекающие в подсистеме, в данном случае политической, элементы саморефлексии, самонаблюдения или даже самокритики. Политическая теория опирается на политическую науку («субсидируется» ею), но не обязательно придерживается строгих рамок научного формирования понятий и их проверки *(Political Theory,* 24—25, 54—56,107—109). Уровень сложности рефлексивных теорий по необходимости ниже, чем уровень сложности их подсистем, так же как и «научных теорий» этих подсистем (ibid., 118—119, 152). Тем не менее, в отличие от политической науки, политическая теория может играть определенную роль в политической системе, элементом которой она является; более того, она решающим образом необходима для формирования самоидентичности посредством самонаблюдения (ibid., 119—120, 136, 153). В этом контексте Луман впервые выступает против заблуждения науки, воображающей, что все стороны научного понимания и их приложения лучше отвечают политической реальности, чем самоосознание лиц, действующих в политике. Этой своей идеей он обязан собственной теории автопойетических систем, пусть он и не включает в свою концепцию проистекающий из нее герменевтический подход. Не удалось ему и показать, возможна ли, и если да, то каким образом, двусторонняя коммуникация между политической наукой и политической теорией. Наше изложение взглядов Лумана и их критика сосредоточены на научном анализе политики, как он ее понимает. И хотя свою работу мы понимаем как политическую теорию в очень близком к обозначенному выше смыслу, мы согласны с Луманом в том, что он не преуспел в создании такой теории в своем труде Political Theory (см. с. 115). И речь идет не о стиле изложения, как он сам, кажется, думает, а о чем-то более существенном.

39. Differentiation, 140, 378 note 3.
40. Ibid., 236.
41. Planung, 54—55.
42. Differentiation, 128-129.
43. В своих последних относящихся к этой теме заявлениях Луман не столь решителен в своем неприятии дифференциации государства и общества. Мы уже видели, что на уровне политической теории он считает это различение и понятие государства (пока что) незаменимой частью самоидентификации политической подсистемы, хотя на уровне социальной науки эти представления и неприемлемы. Но даже и на этом последнем уровне, или скорее на уровне истории социальной науки, как согласен признать теперь Луман, дифференциация государства и общества представляла собой ранний этап понимания дифференциации социальной системы как с точки зрения развития дифференцированной экономики, так и с точки зрения определения границ политической системы в конституционном праве. См.: Political Theory, 133, note 28.
44. Talcott Parsons, Politics and Social Structure (New York: Free Press, 1969), 208— 209.
45. Ibid., 209, 240.
46. Ibid., 214, 334.
47. Ibid., 248-249.
48. Это деление, к сожалению в довольно непоследовательном виде, представлено в статье The Political Aspect of Social Structure and Process in Politics and Social Structure, 339—342. Однако представленная здесь четырехчастная схема, кажется, была его последним

словом, поскольку соответствует общей архитектонике его системы. Три из четырех подсистем вступают в процессы «двойного взаимообмена»: бюрократия с экономикой; легитимирующая или конституционная подсистема с культурой, а интегративная подсистема или подсистема ассоциаций с социетальным сообществом. Такая симметрия не внушает удовлетворенности, поскольку все подсистемы политического устройства имеют взаимообмены с социетальным сообществом, на что указывает трехчастная система прав членства, заимствованная Парсонсом у Маршалла (гражданские права: конституционная подсистема; политические: подсистема ассоциаций; социальные: бюрократическая подсистема).

49. Parsons, Politics and Social Structure, 377.
50. Differentiation, 144.
51. Planung, 40.
52. Ibid., 39,44.
53. Ibid., 35.
54. Ibid., 40.
55. См.: Sozialtechnologie, Кар. 2.
56. Planung, 42.
57. Ibid., 43.
58. Differentiation, 114—115.
59. Позднее Луман переопределил демократию таким образом, что стало невозможно понимать политику в обществах советского типа как разновидность демократического правления. Теперь он понимает демократию как идентичную политической (или партийно-политической — неясно какой именно) версии общей характеристики самонаблюдения в автопойетических системах, либо как кодирование в политической подсистеме политической системы с точки зрения партии, находящейся у власти (или правительства), и оппозиции. Два этих понятия связаны, поскольку двоичное кодирование представлений об оппозиции является (правомерно, на наш взгляд) основным способом развертывания самонаблюдения в политике. См.: Political Theory, 105, а также гл. 5, 9. (Не говоря уже о том, что Луман непоследователен в другом месте, описывая демократию как самонаблюдение или саморефлексию публичной подсистемы политической системы [ibid., 55]. На наш взгляд, эта путаница фактически является уступкой более широкой теории демократии, чем его собственная; действительно, по крайней мере в одном контексте обе концепции, соединяющие общественную и партийную политику, по-видимому, помещены в одну рубрику «демократия» [ibid., 125]). На наш взгляд, новая концепция демократии, основанная на коде «правительство—оппозиция», остается узкой и неадекватной целям политической теории в собственном лумановском смысле этого термина. Определение демократии правительства и оппозиции ведет к утрате этим понятием своей специфичности, особенно когда эта же пара понятий определяется как код (несколько фантастично, если принять во внимание используемый современным тоталитаризмом код «друг—враг») современной политики как таковой: см.: Ecological Communication (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 86. Луман, конечно, осознает, что политические системы, имеющие правительство и оппозицию, все еще являются исключением, и реагирует на это тем, что вынужден рассматривать системы без политической оппозиции как системы, реставрирующие иерархический порядок правящих и управляемых и как недостаточно дифференцированные, а, следовательно, несовременные и недемократические. Все проекты демократизации становятся для него необходимыми (а не только эмпирическими, как бывает во множестве аналогичных случаев) попытками отменить код «правительство—оппозиция», и поэтому они по определению недемократичны. (См.: The Theory of Political Opposition [1987] в Political Theory, 167, 174-175). Этот анализ открыт имманентной критике. Луман утверждает, что

старый код «правящие—управляемые» не заменяется, а только дополняется кодом «правительство—оппозиция». В таком случае проблема демократии и демократизации может быть переопределена с точки зрения отношений между этими кодами, т.е. типа достигаемого между ними равновесия, а также условий, при которых тому или другому из них отдается приоритет. Луману хорошо удалось это сделать с конкурирующими кодами организаций (см.: Macht [Stuttgart: Enke Verlag, 1975], Кар. 3) и при анализе официальных и неофициальных циклов в политике с точки зрения нормального состояния — конфликта (см.: Political Theory, 48—50). Отождествление демократии только лишь с наличием кода «правительство—оппозиция» служит щитом от критики для кода «правящие—управляемые». Такая позиция, на уровне политической теории, не служит поддержкой для жизнеспособной политической оппозиции и не противоречит ее если не формальному, то фактическому «исчезновению», документированному, например, Кирхгаймером. Луман вполне допускает это (Political Theory, 177). На наш взгляд, жизнеспособность оппозиции, а значит, демократии, обеспечивается только превосходством кода «правительство—оппозиция» над кодом «правящие—управляемые». Такое превосходство, или даже по-настоящему сбалансированное отношение между этим двумя кодами, зависит от установления третьего кода, который отвергается Луманом с порога, кода «парламентской—непарламентской политики», «политического и гражданского обществ». Однако эта идея прокрадывается в его анализ в двух местах. Во-первых, образ «паразита» указывает на общественность как на непроизвольно выигрывающую от конфликта между правительством и оппозицией. Исключенная «формальной» или «официальной» системой политики и оттесненная в «иллюзорную» политическую сферу выборов, общественность «прокрадывается обратно» на неформальном или неофициальном уровне, воспользовавшись тем, как правительство защищает свое положение, а оппозиция стремится перехватить власть. Оба они неявно апеллируют к общественности, делая это за рамками формальной системы принятия решений (Political Theory, 178—179). Во-вторых, на практике антагонизм между оппозицией и правительством действительно уменьшается, поскольку оба эти элемента двупо-лярной, а не иерархической, системы предполагают друг друга и гипотетически могут вообразить себя каждая на месте другой. Но Луман указывает на тенденцию создавать словесные или даже иллюзорные конфликты, которую он истолковывает как «форму открытости, благодаря чему той или другой стороне могут быть приписаны социальные интересы» (Political Theory, 184). Он не замечает, что до тех пор, пока социальные интересы не организованы и не сформулированы ассоциациями и организациями, находящимися вне политической системы, и пока они, пусть даже и очень сложным образом, не переформулированы, не агрегированы в политической системе, конфликты в этой последней будут восприниматься только как спектакль, как «политика» в негативном смысле этого слова, и это будет иметь глубоко разрушительные последствия для кода «правительство—оппозиция».

60. Planung, 44.
61. См.: Jurgen Habermas, Legitimation Crisis (Boston: Beacon Press, 1975), 130. Его критика сосредоточивается на демократизации планирования; наша проблема состоит в демократизации гражданского общества и его посредников.
62. Planung, 10-12,21.
63. Ibid., 21.
64. Ibid., 13.
65. Ibid., 20.
66. Ibid., 17.
67. Ibid., 26.
68. Ibid., 22-23.

69. Ibid., 27.
70. Ibid., 28. В контексте менее систематического анализа (в своей «политической теории») Луман еще менее сдержан в употреблении категорий гражданского общества вне собственно политической системы. В частности, лица, право и общественное мнение (заметьте соответствие трем областям жизненного мира —личность, общество и культура — у Хабермаса) понимаются как «экстернализирующие» формы разрешения политических проблем за рамками собственно политической системы. См. Political Theory, 60—62.
71. Ibid., 18-19.
72. Ibid., 13.
73. Ibid., 24-25.
74. Одна из возможностей, упомянутая Луманом в связи с выборами (см. Legitimation, 162).
75. Planting, 26.
76. Legitimation, 158.
77. Ibid., 183.
78. Ibid., 190.
79. Ibid., 154, 161.
80. Ibid., 200.
81. Ibid., 158.
82. Ibid., 159.
83. Ibid., 169.
84. Ibid., 166-167.
85. Ibid., 161-163.
86. Ibid., 174, 190.
87. Ibid., 183ff.
88. Они включают неявно подразумевающееся в интеракциях деление на «друзей» и «врагов»; сделки с избранными представителями важных социальных интересов; личные и групповые связи и использование уже препарированной и бюрократически направляемой информации.
89. Legitimation, 194.
90. Ibid., 190 (курсив наш).
91. В одном из более поздних текстов (Political Theory, 48—50) официальная и неофициальная версии современного политического процесса представлены в терминах двух сменяющих друг друга динамических циклов. В «официальном» цикле общественность влияет на политические партии посредством выборов, партии устанавливают границы административных решений и их приоритеты посредством законодательства и иными способами, администрация подчиняет общественность своим обязывающим решениям и т.д. В «неофициальном» или «обратном» цикле администрация разрабатывает законопроекты для парламентских партий, партии влияют на голосование избирателей, и общественность влияет на администрацию «по различным каналам, таким, как группы интересов и эмоциональные воззвания». Луман все же настаивает на том, что в нормальных случаях превалирует неофициальная модель (которая в его версии включает «гражданское общество» в политику, хотя и ограничивает его корпоративистскими и популистскими формами). Но теперь он заявляет, что официальная модель, основывающаяся на «регулируемом правом авторитете» превалирует в случаях конфликта. На наш взгляд, в последнем случае общественность выступает в своей особой посреднической роли, как институт и гражданского, и политического обществ. Согласно Луману, между двумя циклами существует равновесие, постепенно смещающееся в сторону неформальной или неофициальной модели. Этот тезис связывает Лумана со шмидтовской критикой парламентаризма, хотя и менее жестко, чем в его более ранних

концепциях, в которых официальная версия приравнивалась к обыкновенному спектаклю. По сути, акцент на роли этой версии в случаях конфликта воспринимается как иронический шмидтовский ответ Шмидту, настаивавшему на бесполезности формальных институтов в «чрезвычайных ситуациях».

92. J. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy, 3d ed. (New York; Harper & Row, 1947), 291-292.
93. T. H. Marshall, Citizenship and Social Class в Class, Citizenship and Social Development (New York: Doubleday, 1964), 7Iff.
94. Парсонс, в отличие от Маршалла, не называет эти предпосылки правами.
95. Talcott Parsons, Politics and Social Structure (New York: Free Press, 1969), 259—260; The System of Modern Societies (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971), 81-83.
96. См.: Parsons, The System of Modern Societies, 62—63; см. также с. 92—94, где гражданский компонент рассматривается в терминах скорее дифференциации, нежели включения.
97. И это происходит в то время, когда он находится под огромным влиянием Парсонса, См.: Niklas Luhmann, Grundrechte als Institution {Berlin: Duncker & Humblot, 1965; далее — Grundrechte). Не исключено, что до него не дошла опубликованная в 1965 г. работа Парсонса Full Citizenshipfor the Negro American? (переизданная в сборнике Politics and Soda! Structure), в которой он вводит маршалловскую классификацию. Был ли он знаком с парсонсовской концепцией прав или нет, но его собственные корни в правовом позитивизме направляли его прежде всего в сторону проблемы дифференциации в связи с вопросом, который для Парсонса не имел большого значения, — речь идет о самоограничении политической сферы через законы, принятые политическим образом. Проблема включения, унаследованная от Маршалла и Парсонса, появляется в его более поздней работе (Political Theory, 34—37), но это понятие толкуется здесь узко в терминах политической системы, а не соиietального сообщества или ее заменителей, что дало бы более общую картину социального гражданства или членства. И хотя Луман отмечает, в контексте развития государства благосостояния, трансформацию семантики политического включения (начиная с льгот и пособий и кончая претензиями и требованиями), даже такое видение не приводит его к тому, чтобы связать проблему включения с проблемой прав. Очевидно, он относит к включению только одно из маршалловских измерений гражданства — социальное, но не гражданское и не политическое.
98. Grundrechte, 24.
99. См.: Giinther Teubner, Substantive and Reflexive Elements in Modern Law, Law and Society Review 17, no. 2 (1983): 239—301. Тойбнер указывает на напряженность между инфляционными тенденциями, проистекающими из функции производства политической системой обязывающих решений, и необходимостью управлять сложными отношениями на входах-выходах в другие подсистемы. В его представлении напряженность разрешается за счет рефлексивности, порождающей также и самоограничение. Именно это самоограничение, мы полагаем, являет собой политическую сторону порождения прав, каковая идея еще не была выдвинута Луманом в 1965 г. На наш взгляд, фундаментальные права являются наилучшим примером рефлексивного права (Тойбнер) или права как института (Хабермас).
100. Grundrechte, 23.
101. Ibid., 43, 182-183.
102. Ibid., 24, 41.
103. Ibid., 36.
104. Ibid., 63.
105. Ibid., 73.
106. Ibid., 76.

107. Ibid., 75 и особенно note 60.
108. Ibid., 81.
109. Ibid., 96, относительно охраны брака, основанного на любви, которому угрожает не государство, а семья.
110. Ibid., 95, 99.
111. Ibid., 107.
112. Ibid., 115.
113. Ibid., 126.
114. Differentiation, 212-213.
115. В 1965 г. Луман еще не сформулировал эту позицию с такой полной ясностью {см.: Grundrechte, 113 note 13), как он это сделал в статье 1970 г. Wirtschaft als soziales System в Differentiation, 190-225.
116. Grundrechte, 115; Differentiation, 201, 210-211.
117. Grundrechte, 115.
118. Ibid., 138ff., I5lff.
119. Ibid., 149.
120. Ibid., 140-144.
121. Ibid., 99. Похоже, что в позднейших работах сохраняется возможность использовать обе модели дифференциации: одну — на уровне науки о политике, другую — в политической теории (см.: Political Theory, 109 и note 100, 133 и note 28). См. также выше примеч. 38 относительно различения этих двух типов теории: одного — обращенного на участников политического действия и осуществляющего наблюдение и критику изнутри; другого — подразумевающего научное наблюдение этой сферы извне (включая самонаблюдение).
122. Эти соображения относительно правовой системы в целом высказаны в статье 1976г. The Autonomy of the Legal Systems Differentiation, 128—129. Более того, здесь явно подразумевается, что покончить с автономией правовой системы — например, превратив законы в разновидносыть политических решений (127), — означало бы сделать шаг в сторону дедифференциации общества в целом (130).
123. Sociology of Law, 17.
124. Niklas Luhmann, Normen in soziologischer Perspektive, Soziale Welt 8, no. 20 (1969): 40; далее — «Normen».
125. Например, ibid., 47—48. Луман часто пользуется понятиями повседневной жизни или жизненного мира для указания на роли, интеракции и структуры, не охватываемые дифференцированными подсистемами. Именно на этот уровень он то и дело помещает большую часть нормативного опыта и нормативных ожиданий. К сожалению, в его модели отношение жизненного мира к системе не прояснено, и указанное выше толкование выглядит несовместимым с его моделью социальных систем и подсистем, пользующейся дихотомией система/среда. Ср.: Sociology of Law, 47.
126. Normen, 37; Sociology of Law, 33. В противоположность Фуко, Луман различает «норму» и «нормализацию». Нормализация представляет собой преднормативную недифференцированную структуру ожиданий, не содержащую в себе стремления вернуть к конформизму «отклоняющегося» индивида, поведение которого не воспринимается как «серьезное», «свободное» или «заинтересованное». Нормализация нацелена скорее на условия, чем на действия, и не предполагает создания «универсальных» стандартов (Sociology of Law, 36—37).
127. Sociology of Law, 77—80. Это наша трактовка на более низком уровне абстракции собственного лумановского определения законов как «конгруэнтно генерализированных нормативных поведенческих ожиданий» (77).
128. Normen, 30-31; Sociology of Law, 24ff.
129. Normen, 32; Sociology of Law, 27.

130. Sociology of Law, 26.
131. Normen, 31ff.; Sociology of Law, 29ff.
132. Normen, 33; Sociology of Law, 30—31. Чрезвычайно важно и вполне возможно опровергнуть утверждение Лумана о том, что нормативное научение представляет собой противоречие в терминах (см. гл. 9). В частности, такое опровержение может идти по линии отодвинутых Луманом в положение маргинальных представлений о коммуникативном создании и пересмотре норм. Сюда же относится и понятие контрфактичности, связанное с идеей критической коммуникации по поводу норм и имеющее отношение к процессу научения в рамках модели морального развития, разработанной Пиаже—Кольбергом—Хабермасом. Собственная лумановская модель нормативного стиля ожиданий отождествляется только с традиционным или конвенциональным отношением к нормам. Парадоксально, но, как показывает основанная на эмпирике онтогенетическая модель Кольберга, когнитивное отношение к нормам представляет собой самый низкий уровень нормативного развития. Для Лумана же научение как раз и состоит в переходе к этому уровню. Ответить ему можно, только показав, что постконвенциональное отношение к нормам совместимо с нормативной (контрфактической) структурой. Представляется, что, по крайней мере у Хабермаса, контрфактичность сохраняется на уровне идеальных условий обсуждения, которые не следует отождествлять с эмпирическими процессами достижения взаимопонимания, но которые все же в этих процессах подразумеваются (см. гл. 8).
133. Sociology of Law, 38—40.
134. Ibid., 49ff.
135. Ibid., 51-52.
136. Ibid., 78-79, 84-85.
137. Ibid., 138.
138. Differentiation, 95.
139. Квазимедийное средство, поскольку в Sociology of Law, 167—168 Луман нигде не приписывает процедуре роль транслятора селективности или селективных решений, а говорит только о «селекции коллективно обязывающих решений». В самом деле, в своей главной работе по социологии права он нигде прямо не рассматривает право как медийное средство, и поэтому непроясненным остается статус права как подсистемы общества. В последующих работах ясности в этом вопросе больше. В концепции права как автопойетической, самореферентной подсистемы, нормативно закрытой и когнитивно открытой, по крайней мере обозначено ее полное равенство с другими автономными подсистемами. См., например, главу о праве в *Ecological Communication.* Однако *Political Theory,* 82ff. — это единственное место, где право рассматривается как медийное средство, полностью аналогичное деньгам.
140. Sociology of Law, 160.
141. Differentiation, 104.
142. Ibid., 122, 132.
143. Sociology of Law, 188.
144. Ibid., 187.
145. Differentiation, 132.
146. Niklas Luhmann, The Self-Reproduction of Law and Its Limits в G. Teubner, ed., Dilemmas of Law in the Welfare State (Berlin: de Gruyter, 1986), 113.
147. Ibid., 113, 124.
148. Normen, 47.
149. Sociology of Law, 161—162, 182.
150. Ibid., 182-183.

151. Normen, 46—47. Весьма любопытно, что лумановская концепция, в которой контрфактическая, нормативная ориентация судей представляет собой единственную гарантию воспроизводства права как нормативной системы, близко подходит к утверждениям Г. Л. А. Хартаотом, что при правовом порядке судьи (или «должностные лица») должны иметь возможность занять включение - оценочную (а не просто наблюдательную) позицию по отношению к валидности законов. Но различия между Хартом и Луманом еще более поучительны, поскольку первому деление населения на должностных лиц и прочих представляется почти патологическим пограничным случаем того, что может продолжать считаться правовым порядком. В любом «здоровом» обществе, говорит нам Харт, многие рядовые люди («обычно... большинство общества») постоянно занимают включенную позицию, хотя нужно допускать, чт.е. и такие, которые хотят просто наблюдать, соблюдаются ли и приводятся ли в исполнение определенные законы, и соответственным образом действовать. См.: H. L. A. Hart, The Concept of Law (Oxford: Oxford University Press, 1961), 86—88, 113. Мы должны заметить, что у Харта значение позиции включенности не ограничивается, как у Лумана, более или менее конвенциональным отказом от научения с целью сохранения контрфактических норм. Эта позиция выражается в терминах критически-оценочного подхода, не исключающего постконвенциональной, рефлексивной перспективы. Несомненно, как то, так и другое (и даже их комбинация), возможно в случае суждений о валидности законов.
152. Sociology of Law, 201.
153. Ibid., 202.
154. Luhmann, The Self-Reproduction of Law, 113.

III Часть
Реконструкция гражданского общества

Глава 8
Дискурсивная этика и гражданское общество

Перед нами два теоретических *топоса:* современное гражданское общество и дискурсивная этика. Первый соотносится с темой классического либерализма: термин «гражданское общество» сегодня заставляет вспомнить о правах на неприкосновенность частной жизни, на собственность, на свободу общественной жизни (свободу слова и ассоциаций) и на равенство перед законом. Второй же, с его акцентом на равное участие всех в публичном обсуждении оспариваемых норм, определенно отсылает к принципам демократии. В нынешней политической теории существует (возрожденная) мода рассматривать либерализм и демократию как вещи фундаментально противоположные. Защитники основ классического либерализма склонны усматривать в демократии, с ее принципами правления большинства и всеобщего участия, либо иллюзию, либо, что еще хуже, в случае отсутствия должного контроля и ограничений, опасность для существующих свобод[1]. Сторонники прямой, или радикальной, демократии со своей стороны клеймят либеральную традицию как главное препятствие на пути создания демократического общества участия[2]. Тем не менее мы утверждаем, что верность обеих этих позиций зависит от их тесной концептуальной и нормативной связи друг с другом. Более того, мы полагаем, что защита и распространение обретенных свобод должны опираться на дальнейшую демократизацию институтов современного гражданского общества, на их все большее влияние на политическую сферу. Мы докажем этот тезис, разобрав понятия демократической легитимности и основных прав в парадигме теории дискурсивной этики и установив связь этих понятий с последовательным представлением о характерном для современной эпохи, причем потенциально демократическом, гражданском обществе.

К счастью, мы здесь не одиноки. Связь между этими двумя принципами отстаивается очень многими коллективными акторами на Западе и на Востоке, имеющими своей политической целью защиту гражданского общества, или его демократизацию, или то и другое одновременно[3]. Под «гражданским обществом» они подразумевают нормативную модель социетальной сферы, отличной от государства и от экономики и имеющей следующие составляющие:

(1) *плюрализм:* семьи, неформальные группы и добровольные ассоциации, плюралистинность и автономия которых обеспечивают разнообразие форм жизни; (2) *свобода общественной жизни:* институты культуры и коммуникаций; (3) *неприкосновенность частной жизни:* сфера индивидуального саморазвития и нравственного выбора; и (4) *законность:* структуры общего законодательства и основных прав, необходимые для того, чтобы отмежевать плюрализм, неприкосновенность частной жизни и публичную сферу по меньшей мере от государства и, в тенденции, от экономики. Все вместе эти структуры обеспечивают институциональное существование современного дифференцированного гражданского общества.

Однако возвращение сегодняшних коллективных акторов к ключевым понятиям гражданского общества само по себе не означает нормативного их признания. Отстаиваемые

общественными движениями проекты едва ли очевидны с нормативной точки зрения. Более того, у нормативных идеалов гражданского общества есть немало критиков. Мы видели, какие мощные аргументы, направленные против таких притязаний, выдвигались Ханной Арендт и Мишелем Фуко[4]. Для Арендт отделение социальной сферы от государства равнялось началу роковой деполитиза-ции общества, ведущей к уничтожению границы между общественным и частным и к становлению как массового общества, так и тоталитаризма. Для Фуко сами нормы гражданского общества представляют собой лишь внешнее прикрытие менее заметных механизмов и микротехнологий обеспечения дисциплины, образующих новую, с виду мягкую систему господства. Вспомним также, как молодой Маркс, предвосхитивший подобный подход, предложил серьезное теоретическое обоснование для того, чтобы приравнять гражданское общество к буржуазному и рассматривать разделение общества и государства как частный случай политического отчуждения[5]. Опровержение такого рода критики устоев гражданского общества возможно лишь с позиций новой, всеохватывающей и верифицируемой практической политической философии. Мы убеждены, что наилучшим кандидатом на эту роль явится должным оброзом переосмысленная дискурсивная этика.

Согласимся, что у теории дискурсивной этики имеются свои трудности, во-первых, возникает вопрос, является ли областью ее применения мораль, политика или то и другое вместе. Во-вторых, существует мнение, что данная теория способна привести к авторитаризму. В-третьих, неясно, действительно ли универсальны притязания этой теории или она предполагает определенный особый образ жизни. Наконец, до сих пор не были удовлетворительно раскрыты связи между дискурсивной этикой и демократическими и либеральными институтами.

Мы надеемся показать, что на все эти вопросы может быть дан убедительный ответ. Для этого будет сделано пять последовательных шагов. Сначала, отправляясь от обсуждения самой развернутой версии дискурсивной этики, данной Хабермасом, мы рассмотрим, что является собственной предметной областью данной теории. Затем мы покажем, что при соответствующем истолковании дискурсивная этика избегает авторитарных следствий. Для этого мы заменяем понятие «допускающие обобщение интересы» понятием «рациональная коллективная идентичность», которое и служит законным реально наличным референтом формальных дискурсивных процедур. Далее, мы сосредоточимся на отношении дискурсивной этики к конкретным образам жизни *(Sittlichkeit).* Мы постараемся обосновать, что, хотя из дискурсивной этики не вытекает какой-то единственной модели благой жизни, это вовсе не означает неразрешимого институционального дефекта теории. Именно в таком контексте категория гражданского общества позволяет нам соединить разные образы жизни с моделью политического устройства, предполагающей институционализацию обсуждений. В частности, мы связываем дискурсивную этику и современное гражданское общество через категории демократической легитимности и основных прав. Наконец, мы постараемся показать, что наше истолкование дискурсивной этики содержит в себе утопическую перспективу того, что мы называем «множественностью демократий».

Предметная область дискурсивной этики

Оновная парадигма дискурсивной этики содержит два измерения[6]. Первое очерчивает условия, при которых возможно достижение легитимного рационального согласия; второе очерчивает возможное содержание (на формальном уровне) такого согласия[7]. Легитимная, или рациональная, процедура достижения согласия была названа Хабермасом *метанормой,* предписывающей единственно правильную процедуру для обоснования или оправдания норм, определяющих действие[8]. Никакая из норм не может считаться заведомо валидной; только процедура проверки валиднос-ти норм может оправдать подобное притязание. Согласно Хабермасу, определяющая действие норма валидна только в том случае, если все,

кого она касается (даже косвенным образом, через побочные следствия ее применения), как участники практического дискурса придут к (рационально мотивированному) согласию относительно введения такой нормы или сохранения за ней ее силы[9]. То, что понимается под рационально мотивированным согласием, обставлено, однако, довольно жесткими условиями. Для того чтобы все заинтересованные стороны имели «реально равную возможность сыграть в диалоге свою роль», между любыми двумя его участниками должно существовать обоюдное и взаимно обязывающее, не вызванное принуждением признание каждого из них независимым рациональным субъектом, чьи притязания будут признаны, если они подкреплены весомыми аргументами[10]. Но для получения в таком диалоге действительного результата он должен иметь характер полностью публичного коммуникативного процесса, не испытывающего давления со стороны политических или экономических сил. Он должен быть также публичным в чисто практическом смысле: всякий способный говорить и действовать; всякий потенциально затрагиваемый обсуждаемой нормой индивид должен иметь возможность на равных участвовать в дискуссии. К тому же участники должны иметь возможность изменять уровень дискурса, когда требуется подвергнуть сомнению молчаливо подразумеваемые традиционные нормы[11]. Другими словами, в рациональном обсуждении ничто не может быть и не должно быть табу или исключительным достоянием власти, богатства, традиции или авторитета. Короче говоря, процедурные принципы, определяющие возможность достижения рационального согласия по поводу валидности какой-либо нормы, должны включать в себя *симметрию, рециркоктность* и *рефлексивность*[12].

Эти свойства образуют «идеальную речевую ситуацию», позволяющую дискурсивно выявить притязания на валидность, имплицитно присутствующие в любом коммуникативном действии. Следует, однако, с самого начала оговорить, что теорию легитимности не следует смешивать с теорией организации практической деятельности. Если рассматривать подвергающуюся частой критике концепцию «идеальной речевой ситуации» как набор критериев (метанорм), позволяющих провести различие между легитимными и нелегитимными нормами, это позволит избежать путаницы, производимой такими толкованиями, которые отождествляют формальные правила доказательной речи или обсуждения с некоей конкретной утопией. «Идеальная речевая ситуация» имеет в виду только правила, которым должны следовать участники дискурса, если они стремятся к достижению согласия, основанного единственно на силе доводов. Если же эти условия не соблюдены, если, например, дебатирующие стороны не имеют равных возможностей говорить или подвергать сомнению исходные посылки, если на них оказывается силовое или манипулятивное воздействие, тогда стороны не станут серьезно воспринимать аргументы как аргументы и, следовательно, не могут считаться участниками речевой ситуации, построенной на доводах.

Ясно, что не все процессы достижения согласия отвечают этим требованиям. Хабермас (и Карл-Отто Опель) постоянно проводят различие между «рациональным» и «эмпирическим» консенсусом. Большинство процессов формирования консенсуса имеют «только лишь эмпирический» характер[13]. Нормы обсуждения, являющиеся источником валидно-сти других норм, сами не являются продуктом соглашений; они, скорее, представляют собой условия возможности достижения действенных соглашений. Результаты конкретных соглашений обладают нормативной силой лишь в той мере, в какой они согласуются с метанормами. С другой стороны, и это может казаться парадоксом, Хабермас настаивает именно на *реальном,* а не виртуальном диалоге, поскольку только реально осуществленный дискурс обеспечивает обмен ролями каждого из участников со всеми остальными и, следовательно, подлинную универсализацию взглядов, не исключающую никого[14]. Так он отмежевывается от всех подходов, в соответствии с которыми согласие достигается путем монологического утверждения истины, а равно и от большей части традиций теории общественного договора (в которых модель обсуждения постулируется лишь в терминах мифа о началах). Только в

реальном практическом обсуждении при участии и сотрудничестве всех, кого потенциально затрагивает обсуждаемая норма, может быть достигнут рациональный консенсус относительно валидности данной нормы, ибо только при таких условиях мы можем знать, что мы, все вместе, а не каждый в отдельности, имеем определенные убеждения. Таким образом, мета-нормы дискурсивной этики специфичны в том смысле, что их нормативное наполнение раскрывается только в контексте реального диалога.

Соответственно, Хабермас переформулировал кантовский категорический императив применительно к процедурным правилам достижения согласия: «Вместо того, чтобы предписывать всем остальным в качестве валидного свой принцип, который я хочу видеть универсальным законом, я должен поставить этот принцип на всеобщее обсуждение с тем, чтобы в его ходе проверить претензию этого принципа на универсальность. Ударение перемещается с того, что каждый может хотеть, не встречая противоречий, видеть общим законом, на то, что все по согласию желают иметь универсальной нормой»[15].

Идея рационального консенсуса, однако, содержит в себе нечто большее, чем просто участие всех заинтересованных сторон в соответствующей дискуссии. В дополнение к процессу формирования согласованной воли, наше утверждение, что норма является легитимной, означает, что она, на наш взгляд, *правильна,* а не просто соответствует коллективной воле. Хабермас настаивает на том, что дискурсивная этика, подобно всем когнитивистским этикам, предполагает, что притязания на нормативную силу имеют когнитивный смысл и могут, с определенными поправками, рассматриваться как когнитивные претензии на истинность[16]. Фактическое признание сообществом нормы означает лишь, что норма обрела силу. Ее валидность может быть закреплена лишь посредством использования «принципа моста», устанавливающего связь между процессом формирования общей воли и критериями оценки суждений относительно приемлемости данной нормы. *Unparteilichkeit* (беспристрастность) суждений должна дополнять *Unbeinflussbarkeit* (способность не поддаваться чужому влиянию) при формировании коллективной воли[17].

Разрабатывая этот второй аспект дискурсивной этики, Хабермас обращается к упомянутому выше содержательному измерению. Оно подводит нас ко второму аспекту дискурсивной этики — формальному содержанию соглашений. Хабермас утверждает, что для того, чтобы нормы действия, по поводу которых достигнуто согласие, были беспристрастными *(unparteilich),* рациональными и легитимными, они должны выражать обобщаемый интерес[18]: каждая валидная норма должна удовлетворять следующему условию: «Каждая заинтересованная сторона в состоянии принять все последствия и побочные эффекты, которые можно предвидеть в качестве результата *общего* соблюдения этой нормы, ради удовлетворения интересов *каждого* (и последствия эти предпочтительнее последствий альтернативных возможностей регулирования)»[19]. Этот «принцип универсализации» требует реального обсуждения, если заинтересованным сторонам нужно различить то, на чем можно сойтись как на универсальной норме.

До настоящего момента мы просто суммировали взгляды Хабермаса на дискурсивную этику. Однако, как указали недавно некоторые критики, остается непроясненным статус этой теории или ее предметная область[20]. С одной стороны, Хабермас явно считает ее универсальной теорией морали в духе кантианской традиции. С другой стороны, он представляет дискурсивную этику как центральную часть теории демократической легитимности и ядро универсалистской концепции человеческих прав, противопоставляя ее традиционным теориям и новым версиям теории общественного договора. Дело осложняется еще и тем, что Хабермас утверждает способность дискурсивной этики как принципа легитимности преодолеть очевидный разрыв между законом и моралью путем раскрытия лежащей в основании закона политической этики[21]. Он ставит перед собой цель представить связь между моралью и законом таким образом, который, в отличие от марксизма, стремящегося стереть

между ними грань, предполагает существование различия, но вместе с тем приспосабливает формальный закон к моральным принципам. Таким образом, первый стоящий перед нами вопрос — это вопрос о том, какова же в точности предметная область дискурсивной этики. Есть ли это теория морали или политической легитимности? Может ли она быть и тем, и другим?

Нам предстоит защитить дискурсивную этику как *политическую этику* и как *теорию демократической легитимности и основных прав.* Мы утверждаем, что она обеспечивает стандарт, посредством которого можно проверять легитимность социально-политических норм. Такие термины, как «публичный диалог», «общие интересы», «все заинтересованные стороны» и «социальные нормы», по сути соотносятся с категориями политической философии. Теория дискурсивной этики становится излишне перегруженной, если не ограничивается этими понятиями. Действительно, два наиболее значимых возражения против возможности дискурсивной этики служить в качестве теории морали сосредоточивались на тех ее измерениях, которые делают из нее вполне возможного кандидата на роль теории демократической легитимности, а именно на переформулированном принципе универсализации и на требовании реального диалога[22]. Мы оставим в стороне вопрос о том, какая общая теория лучше всего работает в сфере индивидуальных моральных суждений. Но считаем, вместе с тем, возможным отстаивать дискурсивную этику как политическую этику, не становясь при этом на позицию какой-либо из разновидностей моральной философии.

Это значит, что мы мыслим построение дискурсивной этики как попытку использовать интуиции деонтологической этической теории главным образом в противовес правовому позитивизму и правовому реализму, а равно и системному подходу в духе Лумана. Короче говоря, задача состоит в том, чтобы показать, что в законах и в политике наличествует нормативный и рационально обосновываемый компонент, который, независимо от санкций и эмпирических мотивов, определяет обязательность правовых норм и легитимность социально-политической системы.

Однако существующая дифференциация между общей теорией морали и теорией политической легитимности ставит перед нами ключевой вопрос: как провести границу между ними? Недостаточно объявить, что мораль предполагает индивидуальную рефлексию нравственного сознания, в то время как законность касается социальных норм и требует реального диалога, поскольку и мораль, и закон имеют отношение к социальным нормам, и вопрос как раз и состоит в том, чтобы определить пределы вмешательства закона в эти нормы. Неубедительны и попытки провести такую границу путем выделения отдельных сфер жизни; одни по определению суть частные и находятся за пределами закона, а другие — публичные и, следовательно, открыты нормативно-юридическому регулированию. На наш взгляд, этот подход неправомерен, так как понимание обществом того, какие институциональные установления и отношения должны оставаться за рамками юстиции и отдаваться на индивидуальное усмотрение, со временем меняется. Более того, определение «частные» применительно к институтам и отношениям не изымает их из-под действия требований юстиции, а, скорее, предполагает иную форму нормативно-юридического регулирования[23]. Для определения границы между частным и публичным, между тем, что оставляется на личное усмотрение индивидов и является их моральным выбором, и тем, что регулируется законом, нельзя отправляться от пространственной метафоры или от межинституциональных делений. Вместо этого мы должны начать с допущения, что индивид действует как частное лицо в определенном своем качестве (как автономного морального субъекта), при определенных стоящих перед ним выборах (затрагивающих потребность в идентичности) и в рамках определенных отношений (дружеских, интимных), которые мы и должны быть готовы анализировать и обосновывать. На деле частная и даже интимная «сферы» всегда устанавливались и регулировались законом, даже в тех случаях, когда то, что

установлено, включает и область независимых суждений, которые могут вступать в конфликт с законом. Таким образом, мы настаиваем на сохранении аналитического различения области независимой моральной рефлексии или суждения и области правовых норм, но отвергаем любые попытки ввести однозначное соответствие между этим различением и реальными сферами жизни или совокупностями институтов. Скорее, закону должно быть присуще самоограничение в том, что касается независимых суждений индивидов, коль скоро это не влечет нарушения основных принципов юстиции. Именно таким образом действуют права на частную жизнь, хотя то, что именно в частной жизни подпадает под защиту права на неприкосновенность, — вопрос, открытый для дискуссии и пересмотра.

С другой стороны, наше толкование дискурсивной этики как теории демократической легитимности и основных прав предполагает социологическое видение процесса становления позитивного права и соответствующего разделения сфер права и морали. И все же наша версия теории отвергает тот взгляд, что неизбежным следствием этого процесса является тотальная денормативизация политики и закона и деполитизация морали. Как же может быть разрешен этот очевидный парадокс?

Совершенно ясно, что, на взгляд Хабермаса (и наш собственный взгляд), развитие автономной универсалистской морали, равно как и становление формальной дифференцированной системы позитивных законов должны рассматриваться как величайшие исторические достижения. К тому же эти процессы связаны с появлением специфически современных представлений о демократии и правах, представляющих собой конституирующие условия современной версии гражданского общества. У этого процесса есть, однако, еще одна сторона: ососо6ление позитивных правовых норм от сферы частной морали, основанное на принципах, сопровождавших возникновение конституционных государств и капиталистических рыночных экономик, влечет за собой потенциальный конфликт между лояльностью граждан к абстрактным правилам правовой системы (которые имеют силу только в пространстве, «умиротворенном» определенным государством) и «космополитичностью человеческого существа», чья персональная мораль претендует на всеобщность[24]. Еще более важно, что со времени упадка теорий естественного права и возвышения правового позитивизма все чаще оспаривается претензия на то, что у законов есть иное нормативное содержание, помимо соблюдения надлежащих законодательных и процессуальных норм, и что они обладают обязующей силой и без соответствующих санкций. Дифференциация законности и морали состояла как в отделении политики от повседневной жизни граждан, так и в денормативиза-ции самой законности, по крайней мере, с точки зрения значительной части правовых теорий начиная с XIX в.[25].

Более того, когда право понимается как воля или приказ суверена (Гоббс, Остин) и когда конституции и фундаментальные права объявляются всего лишь особыми случаями позитивного права, результат этого выходит за пределы разделения морали и закона. По сути, правовой позитивизм провозглашает денормативизацию закона, его превращение в класс эмпирических фактов. Обязанность и долг превращаются в осмотрительное поведение перед лицом возможных санкций. Даже внутри правового позитивизма (Г. Л. А. Харт) такие крайние выводы часто отвергаются, и идеи права как приказа и долга как расчета решительно отметаются. Тем не менее трудно увидеть, каким образом представление о праве как о системе, чисто юридические элементы которой нуждаются лишь в подгонке друг к другу и удовлетворяют только требованиям логической непротиворечивости (Келсен) или валидности в терминах «вторичного» правового порядка (Харт), может вести к появлению чего-либо подобного подлинной политической этике, на которую может опираться правовая или политическая легитимность. Еще труднее представить себе это, когда имеешь дело со взглядами, согласно которым право сводится к социологическим прогнозам относительно того, что захотят внедрить с помощью санкций

суды, легислатуры, общины, политические деятели или другие держатели власти (правовой реализм; некоторые версии критических правовых разработок).

В своей полемике с Вебером и Луманом относительно оснований легально-рационального господства Хабермас неустанно указывал на невозможность выведения легитимности современной правовой системы в целом только лишь из формального и систематического характера юридических процедур[26]. Легитимный авторитет права покоится на внеюридических источниках обоснования. Отсылки к конституциям как к первичному источнику права, по крайней мере в формально демократических государствах, показывают, что легитимность права в конечном счете *паразитирует* на принципах демократии и основных прав, воплощенных в конституциях и в тех демократических процессах, которые, как принято считать, стоят за разработкой конституций. Принципы демократической легитимности и основных прав лежат в основе авторитета закона. Эти принципы, однако, уже невозможно отстаивать как священные, «самоочевидные истины», как это делалось в теориях естественного права и в республиканских теориях гражданских добродетелей. Задачей дискурсивной этики является создание современного эквивалента таких теорий без содержащихся в них исходных посылок. Таким образом, принципы демократии, ею отстаиваемые, не должны восприниматься как данные раз и навсегда; в них следует видеть результат изначального и затем постоянно повторяемого коммуникативного процесса, в котором подтверждается общность принятых норм и их способность подтвердить свои притязания на валидность в ходе все новых обсуждений.

Мы предлагаем определить легальность в терминах старых отсылок к формальным санкциям, способным привлекать на защиту валидных норм исполнительную и судебную власть современного государства. Правила морали не взывают к такого рода силовой поддержке. Соответственно дискурсивная этика, как мы ее понимаем, применима к правовой и политической системе в целом, равно как и к отдельным комплексам правовых норм, которые зависят как от санкций, так и от интерпретации и согласия заинтересованных сторон. В первом случае мы рассматриваем дискурсивную этику как принцип демократической легитимности, во втором — как часть теории основных прав, которые могут быть институционализированы. Как мы покажем, эти два измерения дискурсивной этики подразумевают существование области независимого морального суждения, находящейся вне ее досягаемости, но являющейся, несмотря на это, ее предпосылкой и требующей гарантии со стороны основных прав. Обратимся сначала к этой последней проблеме.

Мы исходим из того, что дискурсивная этика относится к сфере права в двух взаимозависимых, но все же различных измерениях — демократической легитимности и основных прав. Каждое из этих измерений затрагивает мораль. Однако даже если эмпирически мы можем указать, ссылаясь на формальные санкции, где начинается сфера закона и кончается область независимых моральных суждений, это еще не решает нормативного вопроса о том, где должны пролегать такие границы. Конечно, все современные гражданские общества проводят границу между этими областями, но делают это по-разному. В спорных случаях неизбежно встает вопрос, отдать ли преимущество легальности или индивидуальному суждению, публичному обсуждению или индивидуальному нравственному сознанию. На наш взгляд, в таких ситуациях дискурсивную этику нужно считать имеющей преимущества перед любой монологически сформированной моральной позицией, по крайней мере на начальном этапе. Это объясняется тем, что только в ходе реальной дискуссии со всеми, кого потенциально затрагивает данная правовая норма, *мы* можем узнать, что у нас общего (если таковое имеется), что должно быть областью правового регулирования, какие формы принятия политических решений легитимны, что должно быть оставлено на усмотрение независимых субъектов и где необходим компромисс. Другими словами, только после публичной дискуссии по спорным вопросам мы можем решить, что считать «частным», т.е. таким, где решение оставлено на независимое усмотрение

индивида в соответствии с его личным идеалом благой жизни[27].

У дискурсивной этики, таким образом, двойной статус. Ее специфическая предметная область — это институционализированные социальные отношения, правовая и политическая система как целое и отдельные законы и права. Она также предоставляет возможность решить вопрос о границе между независимым индивидуальным суждением и сферой юстиции. Вряд ли стоит сомневаться, что граница, проведенная с точки зрения реальных процессов обсуждения, может оказаться неприемлемой с позиций моральных убеждений или потребностей в идентичности индивидов или групп. Большинство может постараться подвести под правовое регулирование те участки принятия решений, которые раньше считались частными и которые меньшинство не хочет отдавать на откуп такому регулированию. В этом случае возражения, продиктованные голосом совести, и гражданское неповиновение являются легитимными с моральной точки зрения способами противодействия. Их следует уважать как усилие признать публично установленные границы, предпринимаемое одновременно с попыткой обойти их или изменить ввиду их непривычной жесткости. Однако в таких ситуациях приоритет все же должен отдаваться юстиции в следующем смысле. Никого нельзя принудить отказаться от своего образа жизни, идентичности или моральных убеждений, и все же моральное сознание, если оно не желает оказаться несправедливым, должно быть самоограничивающимся, т.е. принимающим принцип демократической легитимности и основные права, если те, в свою очередь, характеризуются самоограничением. Другими словами, они должны оставлять пространство для выражения различий. Это означает, что в случае конфликта между представлениями о благой жизни и законностью не должно считаться неэтичным, если индивид будет следовать своей совести, своим моральным суждениям и соответствующим образом действовать. И тем не менее он должен находиться под диктатом самоограничения. В рамках демократической конституционной политической системы морально оправданное (легитимное) нарушение закона предполагает признание конституционных принципов, принятие демократического порядка и символическую направленность действия на то, чтобы повлиять на общественное мнение и подтолкнуть его к выработке нового нормативного консенсуса[28]. Правоохранительная реакция на такое действие должна исходить из понимания его отличия от обычного нарушения общественного порядка и потому избегать чрезмерной жесткости[29]. На этих идеях основываются все значительные акции неповиновения — от продиктованных совестью индивидуальных поступков до тактики социальных движений.

Таким образом, наша интерпретация не уничтожает границу между моралью и законом. Напротив, она сохраняет за индивидом область независимого суждения. В то же самое время она оберегает позитивный закон от потенциально обезоруживающего вмешательства абсолютных моральных суждений, но и не отдает его в руки правовых позитивистов. Ведь коль скоро мы ограничили область дискурсивной этики вопросами демократической легитимности и прав, мы открыли простор разнообразию моральных принципов, культурных ценностей и образов жизни. Не посягая на роль судьи в вопросах внутренней адекватности всех этих предметов, дискурсивная этика занимается ими только в случае конфликта по поводу общих социальных норм. Так, независимость совести и множественность образов жизни пользуются уважением со стороны принципов демократической легитимности и основных прав, пусть даже подобное означает вторжение данных принципов в сферу закона и политики. Хотя и в этом случае процессы формирования волевых решений через обсуждение определяют границу между «частным» и «публичным», они не могут полностью устранить частное (понимаемое здесь как область независимых индивидуальных моральных выборов или суждений).

Сами метанормы обсуждения, даже если они и не могут служить обоснованием независимости индивидуальной совести, предполагают такую независимость. Если все заинтересованные лица имеют возможность выступить в диалоге, если дискуссия ведется без

оказания давления, если каждый участник может сменить уровень обсуждения и выразить свои представления о лежащих в основе противоречий потребностях, тогда практическое обсуждение подразумевает существование независимых индивидов, способных не только рефлексировать по поводу своих собственных ценностей, но и оспаривать с принципиальных позиций любую данную норму. Процессы необходимой для этого социализации индивидов были бы невозможны без институционализации моральной независимости и взаимного признания различий, обеспечиваемых правами.

Таким образом, сами правила, регулирующие дискуссию и совместный поиск консенсуса, предполагают различение морали и права. Формулируя метанормы принципа демократической легитимности и некоторых ключевых прав, дискурсивная этика предполагает обоснование независимости моральной сферы и как бы свое собственное самоограничение. Но тут уместно и еще одно соображение. Никакой консенсус, каким бы единодушным и длительным он ни был, не может заявить о себе, что он вечен, поскольку не существует автоматического совпадения между законным и моральным, между тем, что представляется данной солидарной общности нормативно правильным в данный отрезок времени, и тем, что неизменно морально приемлемо для каждого индивида. Даже если правовая норма выдержала самый идеальный испытательный процесс обсуждения, она все равно может вступить в конфликт с личными ценностям и идентификационными требованиями индивида. Ни моральная независимость, ни индивидуальная идентичность не могут приноситься в жертву коллективной идентичности или групповому консенсусу, поскольку это нарушило бы сам *raison d'etre* дискурсивной этики — служить формальным принципом легитимности норм в плюралистическом обществе, состоящем из индивидов, придерживающихся отчетливо разных представлений о том, что такое благая жизнь. Даже в ситуации, максимально отвечающей требованиям полностью симметричной реципроктности, нет оснований предполагать и отсутствие различий, и отсутствие перемен. В конце концов, любой консенсус представляет собой эмпирический факт и должен быть открытым для оспаривания и пересмотра[30]. С точки зрения юстиции, мы не можем заранее знать, не станет ли сегодняшняя перемена в ценностях меньшинства завтрашней общей волей. Поэтому индивидуальное суждение, различные образы жизни и эксперименты с новыми образами жизни должны иметь автономию по отношению к существующему консенсусу по поводу того, что считать законным.

Могут тем не менее возразить, что с точки зрения морального сознания нет нужды в отдельной этической теории для области права и политики. Как моральный субъект я повинуюсь закону, покуда он правилен, а когда делать это становится нравственно неприемлемым, я вынужден его ослушаться, какие бы последствия это для меня не влекло. Мораль, безусловно, шире, чем законность, как с объективной, так и с субъективной точек зрения. Формальный закон не может регулировать все сферы деятельности, в то время как мораль, на субъективный взгляд, должна это делать. Моральное сознание должно допускать необходимость закона и санкций, поскольку мы не боги, не всегда ведем себя морально и потому в определенных случаях нуждаемся во внешнем сдерживании. Но, если моральный компонент закона эквивалентен тому, к чему приводят моральные размышления индивидуального актора, тогда для политики не требуется отдельная этическая теория. Зачем тогда вообще разрабатывать дискурсивную этику?

В современном контексте имеется две причины, по которым мы не можем двигаться прямо от морали к праву или как бы их ресинтезировать. Во-первых, как хорошо известно, мы, современные люди, живем в условиях морального плюрализма — плюрализм ценностных систем, жизненных устройств и идентификаций был бы нарушен, если бы законы и политические решения принимались на односторонней основе. Любой настоящий либерал поэтому может выступить против превращения любой отдельно взятой моральной позиции в абсолютную норму для всего общества. Такое превращение привело бы или к подчинению индивидуального достоинства и прав заботам об общем благе или к деформации личности тех, кто не разделяет получивших господство в обществе представлений о том, что такое благая жизнь. Не все действия, даже не все моральные действия могут или должны быть институционально регулируемы.

Вторая, еще более убедительная причина, почему мы не можем поставить знак равенства между обязательностью социально-политических норм и тем, что лежит в основе мотиваций даже постконвенционального морального субъекта, — это то, что

генезис права, в отличие от морали, может и должен в принципе включать реальное обсуждение. Сам Хабермас, без сомнения, склонен смешивать мораль и право, поскольку справедливо замечает, что моральное вопрошание включает в себя внутренний диалог, подчиняющийся правилам ведения спора[31]. Поэтому может показаться, что, следуя этим правилам и учитывая потенциальное побочное воздействие какой-то из максим на все остальные, можно прийти к тем же суждениям, что и в реальной дискуссии. Тем не менее остается кардинальное различие между виртуальным и реальным диалогами. Только в реальном диалоге, где на равных условиях взаимного признания участвуют все заинтересованные стороны, происходит действительное сопоставление перспектив и возникает или вновь подтверждается значение *мы,* солидарного коллектива, имеющего коллективную идентичность и способность четко формулировать общий или совместный интерес. Как давным-давно определила Ханна Арендт, только в публичном пространстве может возникнуть общественное мнение. Даже если вообразить себе идеального морального субъекта, способного рассмотреть все возможные доводы всех заинтересованных сторон, результат не совпадет автоматически с политическим суждением должным образом организованной общественности, поскольку в первом случае будет отсутствовать необходимая и возникающая в данной ситуации коллективная идентичность. В лучшем случае идеализированное, саморефлексирующее моральное суждение может предполагать толерантность к другим лицам и к отличающимся от наших собственных доводам, но оно не позволяет получить или подтвердить солидарность коллектива или понять, в чем эта солидарность состоит и, следовательно, каковыми могут быть наши общие интересы. Однако именно это является предметной областью институционализированных норм. Не даст такое индивидуальное моральное суждение и представления о совершенно отличных от наших точках зрения, а значит, будет упущена возможность солидарности при сохранении различий и при ограничениях, которые это накладывает на нормативное регулирование. В самом деле, вполне возможна ситуация, когда суждение бывает моральным, но при этом несправедливым. Согласно нашей трактовке, дискурсивная этика подразумевает, что справедливость юстиции, легитимность и нормативная сила закона в принципе проистекают из демократичности волеизъявления и из воплощения в норме общего интереса. С точки зрения морали закон, установленный просвещенным деспотом, может быть моральным на взгляд каждого и может даже выражать общий интерес (всеобщее благо). И все же — и здесь находится граница индивидуального морального сознания — даже если он морален, даже если он совпадает с тем, в чем сообщество согласно видеть свой общий интерес, он не будет справедливым, ибо справедливость требует, чтобы все заинтересованные стороны решали это сами для себя в ходе коллективного дискуссионного процесса волеизъявления.

Просуммируем все вышеизложенные соображения. (1) Разделение морали и права является крупным и характерным достижением современности. (2) Дискурсивная этика представляет собой ядро нормативной теории политической легитимности и теории прав, но она не может служить общей теорией морали, объясняющей выбор индивида во всех жизненных сферах. (3) Мы интерпретируем значение юстиции в понятиях демократической легитимности и основных прав. Соответственно, предметная область дискурсивной этики охватывает институционализированные нормы и сопутствующие им санкции. (4) Дискурсивная этика предполагает автономию других видов морального суждения. (5) Основываясь на теории коммуникативного действия, дискурсивная этика способна брать в расчет обязующие аспекты социальных норм, независимые от сопутствующих санкций. (6) Политические и правовые институты могут нести ответственность перед моралью, и это не ведет к краху законности или морали. Фактически в конституционных демократиях с гражданскими обществами принципы демократической легитимности и основных прав являются первичным источником обоснования политических норм и процессов.

Обвинение в авторитаризме

Обвинение в авторитаризме, предъявляемое в особенности хабермасовской версии дискурсивной этики, состоит в том, что ее сосредоточенность на рациональном консенсусе подразумевает якобинско-большевистское подавление независимых образов жизни и, следовательно, гражданского общества. Сначала мы опровергнем это обвинение и построим такую версию дискурсивной этики, которая обладала бы иммунитетом против такого рода критики. Нашим следующим шагом будет отрицание существования непременной связи между дискурсивной этикой и каким бы то ни было конкретным этосом, или *Sittlichkeit* (нравственной системой), что не делает ее при этом чисто формальной и содержательно пустой. Мы постараемся показать, что дискурсивная этика имеет избирательное сродство с таким социальным устройством, которое позволяет сосуществовать различным образам жизни. Тем самым мы рассчитываем доказать, что среди всех вариантов гражданского общества только современные имеют отношение к дискурсивной этике.

Представляется, что хабермасовской дискурсивной этике предъявляют два явно противоречащих друг другу обвинения — авторитаризм, с одной стороны, и чрезмерный формализм — с другой. По-видимому, эти обвинения можно скомбинировать: либо дискурсивная этика настолько формальна, что не влечет за собой никаких институциональных последствий, либо последствия существуют и неизбежно имеют авторитарный характер. Мы предпочтем разбираться с каждым из этих обвинений в отдельности, поскольку поднимаемые здесь вопросы совершенно различны.

У обвинения в авторитаризме есть несколько вариантов. Первый представляет собой буквальное повторение гегелевской критики Канта, привязывая абстрактную мораль и террор к дискурсивной этике в целом. На этом уровне возражения были успешно отвергнуты Альбрехтом Веллмером[32]. Более конкретные претензии обнаруживали авторитарный потенциал в двух предложенных Хабермасом противопоставлениях: (1) «эмпирического» и «рационального» консенсусов и (2) «частных» и «универсальных», или «общих», интересов. Например, согласно Роберту Спемену, при таких различениях «утопическая цель устранения господства служит как раз легитимации господства самозванных просветителей»[33].

1. Безусловно, очень неверно адресовать эти возражения Хабермасу, как будто он просто принадлежит к романтическому антикапиталистическому поколению марксистов начала XX в. И все же различение «эмпирического» и «рационального» консенсусов, если интерпретировать его в духе отказа от одного в пользу другого, действительно напоминает классическое якобинско-большевистское презрение к просто эмпирическому народу или рабочему классу.

Хабермас, однако, достаточно осторожен и избегает такого поворота. Даже отклонив полную применимость психоаналитической модели рефлексии в критике общества, он продолжает держаться за то положение, что «только техника дискурса (должна использоваться) для установления условий начала возможных дискурсов. Он выходит за рамки этой модели, настаивая, что в обсуждении, имеющем целью начать или возобновить обсуждение, «могут быть только участники», так как никто не может иметь «привилегированного доступа к истине»[35]. Другими словами, из рассуждений Хабермаса вытекает не то, что условия одного типа обсуждения нужно насильно заменить другими, а то, что бок о бок со старыми формами надо создавать новые и, может быть, оживлять старые формы общественной жизни. И в самом деле, Хабермас открыто отвергает привилегированные дискуссии интеллектуалов и политических организаций, как бы играющих «ведущую роль» по отношению к эмпирическим процессам коммуникации[36].

Однако дальше всех ушел в антиавторитарном направлении Альбрехт Веллмер,

откровенно провозгласивший, что *реальный* консенсус обязательно означает *фактический* консенсус[37]. Как же тогда мы можем отличить, в каком случае эмпирический консенсус бывает рациональным? Сомневаться в рациональности эмпирического консенсуса значит либо предлагать конкретные контраргументы, либо ставить под сомнение рациональность участников. Последнее, однако, не может быть уловлено посредством структурных условий идеальной речевой ситуации. Такое сомнение остается гипотезой, проверить которую можно, лишь проведя новое обсуждение и придя к новому соглашению, — участники должны признать свое прежнее недомыслие. Как удачно выразилась Агнеш Хеллер, нормы дискуссии наряду с требованием реального диалога, открытого для каждого, предполагают демократический процесс формирования воли — такой, при котором общая воля только и может быть в конечном счете волей каждого[38]. Даже если консенсус является продуктом «рационально организованного общества», допускающего в своих публичных пространствах и обсуждение, и несогласие, нам не следует принимать за аксиому, что рациональность процедуры гарантирует абсолютную истинность или правильность результата, Истинность норм не может быть установлена раз и навсегда. Содержание рационального консенсуса не обязательно истинно; мы считаем его рациональным на основании процедурных норм, истинным — на основании предложенных нами в дискуссии аргументов, которые и были приняты как таковые[39]. Но мы можем ошибаться или, лучше сказать, те доводы, которые мы готовы принять, могут меняться со временем. В лучшем случае мы можем достичь рационального обоснования нашей убежденности в истине, которое должны трактовать как истинное, и тем не менее, будучи современными людьми, склонными к рефлексии, мы должны рассматривать это обоснование как фальсифицируемое и открытое новым дискуссиям. Поэтому идея рационального консенсуса не означает достижения абсолютной истины. Возможность согласия по поводу норм включает в себя возможность *рационального* несогласия! Короче говоря, рациональный эмпирический консенсус, продукт обсуждения, открыт дальнейшему изучению и, конечно же, отступлению от него.

2. Если различение рационального и эмпирического консенсусов (привязанное к процедурному измерению формулирования коллективной воли) может быть описанным образом защищено от элементов авторитаризма, то различение частных и общих интересов (отталкивающееся от принципа универсализации) снова позволяет предъявить Хабермасу эти обвинения, на этот раз уже по вопросам не формы, а содержания. Как уже указывалось, дискурсивная этика проверяет валидность норм по признаку выраженности в них обобщенных интересов. И в ранних своих, и в более поздних формулировках Хабермас утверждает, что дискурсивная этика вводит в дискуссию о нормах истолкование потребностей, так что свободный от принуждения консенсус допускает только то, чего все желают[40]. Только в том случае, если нормы, помимо того что они являются продуктом общей воли или согласия, выражают обобщенные интересы, их можно считать основанными на рациональном и подлинном консенсусе. Однако, отправляясь от тезиса, что в формально демократических, капиталистических, классовых обществах результаты эмпирических процессов обсуждения подавляют «обобщенные интересы», Хабермас все время прибегает в своих предписаниях к сослагательному наклонению: «согласились бы», «если бы [они] участвовали в дискурсе без принуждения» и т.д.[41] Таким предписаниям он определяет статус исключительно социально-научных гипотез, требующих проверки и подтверждения в реальном процессе практической дискуссии. Тем не менее на этом уровне теория представляется противоречивой. В то время как «принятые в дискурсе нормы» или поддающиеся универсализации общие интересы должны «и формироваться, и выявляться в процессах практического обсуждения»[42], Хабермас также, кажется, подразумевает, что, строго говоря, модель обобщенных интересов может критическим образом применяться только «под углом зрения третьего лица, скажем, специалиста в области социальных наук». В более

ранних текстах Хабермас говорил о «подавленных общих интересах», желая тем самым направить теоретическую критику на те социальные системы, которые мешают созданию условий, необходимых для появления практического дискурса. Выигрышную позицию в смысле возможной объективности он отводит социальной науке (место неучастника, «монологически» формулирующего подлинные общие интересы), что похоже, перекликается со взглядами Ленина и Лукача, различавших «подлинные» («универсальные») и «ложные» («эмпирические» частные) интересы. Непроясненный статус понятия «подавленные общие интересы» делает Хабермаса уязвимым для обвинений в авторитаризме.

Один из способов избежать такого обвинения — это показать, что модель обобщенных интересов не является центральной для дискурсивной этики, как это представляют некоторые ее толкователи, включая самого Хабермаса. Естественно, Хабермас утверждает, что удовлетворение интересов не обязательно есть игра в одни ворота и что некоторые интересы во всех обществах действительно могут становиться общими. И все же можно утверждать, что дискурсивная этика вполне жизнеспособна в эмпирических ситуациях. Предположив существование только частных интересов, все же можно усматривать проявление общего в дискурсе, необходимом для достижения согласия по поводу правил координации этих интересов. Даже устойчивый компромисс нуждается в *нормативном* основании и покоится на консенсусе по поводу своей обязательности, будь то традиционном или достигнутом в результате обсуждения. Хабермас всегда тяготел к интерпретации множественности в индивидуалистических терминах, групповых форм плюрализма — как партикуляристских и компромисса — как стратегического[43]. Тем не менее теперь он настаивает на необходимости дискурсивно проводить границу между обобщенностью и множественностью, консенсусом и компромиссом, обеспечивая таким образом коммуникативное основание всем этим терминам[44].

В своей самой недавней публикации на эту тему[45] Хабермас поправил свою раннюю формулировку, в которой компромисс приравнивался к неудаче коммуникативного действия. Он все еще проводит различие между попытками заинтересованных сторон прояснить, в чем состоит их общий интерес, и усилиями ищущих компромисса установить равновесие между частными конфликтующими интересами. Но он пришел к пониманию того, что обязывающий компромисс тоже нуждается в определенных условиях. Участники такого компромисса полагают, что справедливое равновесие может быть достигнуто только при равном участии всех заинтересованных сторон. «Но эти принципы установления компромисса в свою очередь требуют для своего обоснования реальных практических дискурсов»[46]. Нестратегическое отношение к структуре компромисса, предполагающее признание сокрытой в ней нормативности, есть непременное условие формирования устойчивых компромиссов. Правила игры должны восприниматься всерьез. Если сама структура компромисса обладает способностью обязывать, значит это общая забота всех.

Коммуникативные основания компромисса между множеством частных интересов можно упрочить, если толковать типичный случай «рационального достижения согласия» как рациональную защиту плюрализма точек зрения, образов жизни и интересов, ведущую к компромиссу. Согласно Веллмеру, печать партикуляризма, лежащая на всех человеческих ситуациях, должна восприниматься не как «возможная *помеха* рациональному самоопределению и коммуникации», а как «момент ситуативности», который следует привнести в понятие разума. «Именно там, где объединение не может быть достигнуто, каждая сторона должна, по меньшей мере, иметь право на то, чтобы ее аргументы были выслушаны и решение принималось с ее участием»[47]. Тем самым общность приписывается не содержанию интересов, а структуре, позволяющей всем выражать свои частные интересы, и именно это ведет к валидному и обязывающему компромиссу.

Каким бы соблазнительным ни было это решение проблем, порождаемых концепцией общего интереса, до конца оно не убеждает. Ведь Хабермас специально рассмотрел одну из

версий такого подхода, принадлежащую Эрнсту Тугендхату, и отверг ее. Последний пытался приравнять процесс аргументирования к процессам формирования воли и исключить когнитивное измерение из теории коммуникативной этики[48]. С позиций фактической эмпиричности всякого «рационального соглашения» он доказывает, что вопрос состоит только в разработке принципов равного симметричного участия в акциях коллективного выбора. А вопросы обоснования сюда не относятся — акции коллективного выбора суть проявления воли, а не разума.

Выступая против такой позиции, Хабермас указывает, что ценой исключения когнитивного измерения из дискурсивной этики является потеря способности различать общественное принятие нормы де-факто и ее валидность[49]. Если мы на место «Unparteilichkeit» (беспристрастности) суждения ставим «Unbeinflussbarkeit» (способность не поддаваться чужому влиянию) формирование воли, мы даже не можем сказать, почему продукт единодушного коллективного выбора должен обладать обязательностью, раз за минутным согласием не стоит какой-то принцип. Это классическое возражение против теорий демократического волеизъявления и правления большинства. Простой эмпирический консенсус сам по себе не порождает легитимных обязательств. Не является он тем самым и устойчивым. Более того, он не обладает авторитетом, если его можно волевым способом менять, и зависит он только от нашего минутного согласия. Хабермас, таким образом, вновь подчеркивает то центральное положение, которое занимает в дискурсивной этике идея общего интереса.

Упорное отстаивание когнитивного компонента в нормах рассматривается так же как основа ответа на неизбежный волюнтаризм, обычно сопровождающий веберовский тезис о войне богов, т.е. о неискоренимом плюрализме и даже непримиримости ценностей в современном обществе. Хабермас утверждает, что интерсубъективное признание притязаний на валидность может быть рационально обосновано без обращения к метафизике или догматизму. Соответственно, притязания норм на валидность базируются не на иррациональных волевых актах договаривающихся сторон, а на «рационально мотивированном признании норм, которое в любое время может быть поставлено под вопрос»[50]. Наличие плюрализма вовсе не означает, что в ходе дебатов интересы, поддающиеся обобщению, не могут быть отделены от тех, что остаются частными. Он настаивает, что «когнитивный компонент норм не ограничивается пропозициональным содержанием ожиданий, связанных с нормированным поведением. Притязание на нормативную валидность само по себе когнитивно в смысле предположения, каким бы контрфактическим оно ни было, что это притязание может быть обосновано в ходе обсуждения с приведением доводов и углублением понимания, т.е. укоренено в консенсусе участников аргументированного спора»[55].

Хабермас смешивает несколько отдельно стоящих проблем. В утверждении, что когнитивный характер общего интереса порождает валидность нормы, смешивается несколько значений понятия «когнитивный». Одно дело утверждать, что принципы аргументации могут создать метанорму, к которой могут апеллировать участники, когда они подвергают испытанию результаты (нормы) достигнутого эмпирического консенсуса. Совсем другое дело помещать критерий валидности норм в понятие общего интереса, как бы по самой своей природе могущего быть раскрытым социальной наукой или внешним наблюдателем. В этой последней стратегии оживает ложный натуралистический подход, отождествляющий объективную общность интересов с универсальностью норм. Представляется, что на самом деле Хабермас смешивает два значения «рациональности», чего он тщательно избегает в других своих работах. Рациональный процесс достижения согласия предполагает использование принципов аргументации, которые когнитивны в том смысле, что их можно опробовать в дискурсе. Тем не менее процессы выдвижения норм и обоснования их притязаний на валидность

отличны от рациональности или когнитивности притязаний на истинность, содержащихся в кон-статациях факта. Относиться к притязаниям на нормативную валидность так же, как к притязаниям на когнитивную истинность, значит смешивать предметные области, исследуемые, соответственно, в порядке практического и теоретического дискурса. Практический дискурс имеет дело с миром («социальным миром»), переживаемым и даже реконструируемым с перформативных позиций, т.е. с позиций участников. Это проявляется в двойной герменевтике и всегда зависит от притязаний на валидность, выдвигаемых соответствующими социальными субъектами. Теоретический дискурс, даже когда речь идет об обществе, требует объективации социальных субъектов и их действий. Язык общих или поддающихся обобщению интересов в этом смысле является теоретическим. На место мнений участников о том, в чем они нуждаются, чего хотят и к чему стремятся, ставятся объективные (основанные на анализе) суждения об их интересах. Таким образом, делая ударение на критерии общих интересов в ответ на отрицание Тугендхатом притязаний на рациональность, содержащихся в метанормах аргументированного обсуждения, Хабермас совершает ошибочную подмену. Общность интересов не порождает валидности норм. Ведь идея, согласно которой легитимность нормы покоится на том, что она отражает общий интерес, делает консенсус излишним, ибо он автоматически должен следовать за признанием того, что норма отражает такой интерес (а как это установлено, неважно). Короче говоря, консенсус в таком случае вытекает из валидности нормы, а не наоборот[52].

Отрицание Тугендхатом какой-либо значимости метатеоретических оснований дискурса и убеждение Хабермаса в том, что общий интерес может служить критерием валидности норм, — это два ошибочных решения проблемы обязательности. Первое решение предполагает произвол, второе — объективизм. К его чести, Хабермас осознает, какие ловушки подстерегают рефлексивный способ обоснования в контексте ценностного плюрализма, посттрадиционного права и постконвенциональных моральных суждений. Убедительная часть его полемики состоит в утверждении, что объективность (Unparteilichkeit) суждения коренится в самой структуре аргументации — она не привносится извне как ценность, произвольно нами выбранная[53]. Хотя любой консенсус может быть только эмпирическим, это не означает, что нам остается лишь произвольная коллективная воля. Рациональные основания могут быть подведены не под истинность ценностей как таковых, а под их встроенность в социально-политические нормы. Принципы аргументации могут предоставить метанорму (симметричную реципроктность), к которой участники могут адресоваться, когда подвергают испытанию результаты (нормы), полученные в эмпирическом диалоге. Рациональность консенсуса может быть апробирована только путем возвращения притязаний на валидность к тем метапринципам, которые только и придают консенсусу валидность и обязательность. Таким образом, принципы ведения дискурса, подразумевающие рассмотрение любого рационального довода и уважение к каждому, кто способен его предъявить, позволяют нам говорить о правильности норм. В этом состоит убедительная часть позиции Хабермаса.

Но при этом все еще остаются невыясненными роль понятия «общий интерес», а также вопрос о том, что добавляет «принцип универсализации» к имеющимся в дискурсивной этике процедурным принципам ведения аргументированной дискуссии. Если «поддающиеся обобщению интересы» означают «сырые» заявления о потребностях, тогда законными выгладят возражения, впервые выдвинутые Юном и повторенные Хеллер, о том, что дискуссия вокруг интересов и потребностей не может дать окончательных выводов[54]. С другой стороны, мы уже показали, что, если под общим интересом понимать объективные интересы группы, тогда его нельзя использовать как критерий правильности норм, не впадая в авторитаризм.

Тем не менее понятие «интерес» представляет важность для нашей интерпретации

дискурсивной этики. Мы полагаем, что представление об «общем интересе» должно уступить место или, во всяком случае, приоритет идее «общей идентичности». В обществах, характеризующихся плюрализмом ценностных систем, образов жизни и индивидуальных идентичностей, дискурсивная этика предоставляет способ раскрытия или укрепления того общего, если оно вообще существует, которое имеем между собой мы, люди, вступающие в контакт друг с другом и затрагиваемые одними и теми же политическими решениями и законами.

Как уже говорилось, через дискурс мы подтверждаем и частично определяем по-новому, кто мы такие и по каким правилам мы хотим жить вместе, отвлекаясь от наших личных или особенных идентичностей и различий, т.е. устанавливаем нашу *коллективную идентичность* как членов единого гражданского общества. При таком толковании обнаружение в дискурсе поддающихся обобщению интересов подразумевает нечто этому предшествующее, а именно, что, несмотря на наши различия, мы обнаружили, подтвердили или создали нечто общее, что соответствует единой социальной идентичности (которая сама открыта переменам). Публичная дискуссия дает нам возможность увидеть, что в конечном счете у нас действительно есть нечто общее, что мы — это *мы,* что мы готовы признавать наличие определенных общих принципов, составляющих нашу коллективную идентичность, и соглашаться им следовать. Эти принципы становятся параметрами содержания легитимных правовых норм и фундаментом социальной солидарности. Таким образом, коллективная идентичность сообщества может обеспечить, когда речь идет о содержании норм, минимальный критерий легитимности норм в негативном смысле, как *того, что не может быть нарушено.*

В своих работах по проблемам легитимации Хабермас прямо указывал на связь притязаний на легитимность с социально-интегративным закреплением нормативно определенной социальной идентичности. *«Легитимация* служит обоснованием этих притязаний, показывая, как и почему существующие (или рекомендуемые) институты пригодны в плане использования политической власти для реализации ценностей, формирующих идентичность общества»[55]. Социальная интеграция, социальная солидарность и коллективная идентичность — это «социетальные» (в употреблении Хабермаса этот термин означает «принадлежащий к жизненному миру») аналоги притязаниям на легитимность в сфере политики. В то время как политико-административная система не может создавать идентичность (или смысл), ее притязания на легитимность предполагают, что она не посягает на коллективную идентичность и укрепляет социальную солидарность и интегрированность общества[56].

Могут возразить, что введение понятия коллективной идентичности просто переносит на иной уровень все те упомянутые ранее проблемы которые связаны с понятием общих интересов. Что мешает данной коллективной идентичности быть авторитарной? Чье представление о групповой идентичности должно иметь преимущество? Может ли оно быть иным, нежели частным, и почему мы защищаем его в качестве универсального? Ответ заключается в особенностях такой коллективной идеи тичности, в которой ключевым моментом являются принципы демократической легитимности и прав. Принцип демократической легитимности подразумевает, что сами условия обоснования — процедуры и предпо сылкирационального согласия — обретают легитимирующую силу и становятся основанием легитимности (метанормами), заменяя такие материальные принципы обоснования, как природа или бог[57]. Принцит демократической легитимности предполагает такой уровень обоснования, на котором присутствует рефлексия, и процедурный принцип, могущий быть универсальным. Это означает, что современный процедурный принцип демократической легитимности исходит из постконвенционального, посттрадиционного отношения к нашим собственные традициям или, по крайней мере к той их части и к той части нашей коллективной идентичности, которые стали проблематичными. Более того это

предполагает, что только те стороны нашей коллективной идентичности и нашей общей традиции, которые совместимы с принципами демократической легитимности и основными правами, могут стать содержанием валидных политических норм. То обстоятельство, что дискуссии и демократические принципы составляют часть нашей традиции, позволяет преодолеть содержащийся в понятии коллективной идентичности авторитарный уклон, поскольку означает, что мы можем признать правомерным включение в наши социально-политические нормы только таких измерений политической культуры, которые не нарушают метанорм дискурсивного разрешения конфликтов.

Постараемся прояснить наши доводы в пользу замены понятия «общий интерес» понятием «коллективная идентичность» в качестве реально наличного предмета дискурсивной этики, понимаемой как процедура, а затем вернемся к нашей теме. Мы предлагаем наше толкование как альтернативу трем другим позициям, неприемлемым по разным причинам. Во-первых, существует собственная позиция Хабермаса, который делает из поддающихся обобщению интересов главный элемент нового принципа универсализации. Это неизбежно превращает объективную категорию, такую, которая открыта для анализа с точки зрения третьего лица, в ядро дискурсивного формирования воли, а это непременно имеет авторитарные последствия, которые нежелательны для самого Хабермаса. Во-вторых, имеется противоположная позиция, обходящая проблему общих интересов за счет толкования любого консенсуса только как эмпирического и понимания цели процедур обсуждения как достижения эмпирического согласия. Результаты эмпирического консенсуса в таком случае по определению становятся законодательными в политическом смысле. Мы считаем справедливыми возражения Хабермаса против этой точки зрения (нестабильность и крайняя вариативность результатов, ведущая к моральному скептицизму, схожему с правовым позитивизмом и еще больше — с правовым реализмом). Третья позиция (такая, как у Карла-Отто Апеля) стремится обойти проблему общих интересов, объявив главной и самостоятельной целью рациональный (а не эмпирический) консенсус. В соответствии с таким толкованием, участники дебатов должны стремиться к институционализации рационального обсуждения и ее распространению с тем, чтобы избежать перформативных противоречий. Но такой подход может обесценить любое реальное или эмпирическое обсуждение во имя вечно ускользающего идеального построения, и поэтому он не может конкретизировать условия своей собственной институционализации.

Наша позиция предусматривает два взаимосвязанных шага. Во-первых, мы начинаем с эмпирических норм, традиций и консенсусов, претендующих на демократичность, но могущих быть оцененными (участниками) с точки зрения степени их рациональности и демократичности, т.е. в свете метанорм, предоставляемых дискурсивной этикой. Во-вторых, мы осознаем тем не менее нестабильность результатов даже такого эмпирического консенсуса, который достигнут в ходе рациональной дискуссии, и стремимся поправить дело посредством полемики, построенной на коллективной идентичности, в первую очередь, и на общих интересах и коллективной солидарности, во вторую. Мы сосредоточиваем внимание на реальных процессах публичного обсуждения, которые могут, при условии рационализации и демократизации, создавать или укреплять рациональную, демократическую коллективную идентичность или политическую культуру. В таких контекстах дискурсивная этика дает критерии для отбора тех элементов нашей традиции, коллективной идентичности и политической культуры, которые мы хотим поддерживать и развивать, и которые могут составить содержание легитимных норм. Процесс публичной коммуникации определенно конституирует *нас* как субъектов коллективного действия до того, как может быть поставлен вопрос (в формальном смысле) об интересах общества или группы, и до того, как станут

рассматриваться условия солидарности меж собой членов этого общества или этой группы.

Конечно, никакая коллективная солидарность не является просто или исключительно саморефлексивной, не может она быть и универсальной во всех своих аспектах. Способные к универсализации принципы демократической легитимности и основных прав могут представлю собой лишь компоненты общей идентичности, а не ее тотальность. Их воспроизводство на символическом уровне предполагает обнаружение или оживление традиций, ресурсов коллективной памяти, существовавших некогда стандартов совместной жизни, устоявшихся ценностей и значимых практик (жизненный мир), которые являются источниками солидарностей, способных подкрепить рациональное ядро политической коллективной идентичности. С точки зрения дискурсивной постконвенциональной коллективной идентичности такое возрождение должно быть посттрадиционным, т.е. критическим по отношению традиции. Из него должны быть устранены традиции обсуждения и эмпирической солидарности, несовместимые с постконвенциональной коллективной идентичностью, к ним должно выработаться в высше степени критическое отношение. Они не могут служить содержанием политических норм. Таким образом, хотя любая коллективная идентичность по определению носит обособляющий характер, те, кто способны на критическое отношение к своим собственным традициям, могут создавать содержание, совместимое с принципами дискурсивного разрешения конфликтов. Кем бы мы ни были, *мы* как члены современных гражданских обществ участвуем ныне в такой политической культуре, которая основана на принципе, обязывающем нас решать конфликты путем обсуждения. Другими словами, для придания силь нашим решениям и для оформления нашей коллективной идентичности (которая в ином случае была бы не толще бумаги) у нас есть нечто большее, чем просто стесненная и ограниченная временем процедура дискурса, и для этого «большего» нам не обязательно полагаться на объективно толкуемые интересы. Свободный публичный дискурс, укрепляющий нашу идентичность, сам содержит в себе традицию, придающую этой идентичности прочность во времени. Так что изыскиваемый Хабермасом уровень общности может быть получен прежде всего через участие в обсуждении. Но еще более твердо он может опираться на дискурсы, нацеленные на возрождение традиций обсуждения, лежащих в основе принципа демократической легитимности в современных гражданских обществах.

По нашему определению, общая идентичность не тождественна общему интересу. Но все же, когда общая идентичность установлена или подтверждена, тогда возможно прийти к пониманию обших интересов сообщества. Они будут касаться тех институтов и устройств, которые необходимы для «материального» (в отличие от нормативного) воспроизводства соответствующей коллективной идентичности сообщества. Тут появляется возможность занять какую-то определенную из тех позиций, что предлагаются социальной наукой. Можно утверждать, например, как это делает Хабермас, что дифференциация системы как жизненного мира и воспроизводство какого-то вида современной экономики и политического государства находится в сфере общего интереса всех тех, кто пребывает в современном жизненном мире и имеет соответственную постконвенциональную моральную и культурную идентичность, которую такой мир требует. Короче говоря, существует возможность конкретизировать необходимые структурные предпосылки воспроизводства обшей идентичности, принципы которой обрели силу в результате дискурса. Мы по-прежнему вынуждены настаивать на том, что обобщенность этих интересов должна достигаться за счет когнитивных (в смысле постижения истины) притязаний на валидность. Более того, мы должны быть открыты для спора относительно того, нужны ли для нашей общей идентичности определенные институциональные устройства или этой цели может служить множество таких структур, и какие-то из них окажутся лучше, чем существующие. Действительно, нужно постоянно

держать в уме важное различие между институциональными требованиями (общими интересами), необходимыми для воспроизводства постконвенциональной коллективной идентичности, и теми, что сложились случайно. Ни те, ни другие ничего не добавляют к конкретному образу жизни, и даже у первых могут быть функциональные эквиваленты. Также нужно соблюдать осторожность и не путать принципы демократической легитимности и основных прав и справедливости с каким-то определенным организационным устройством. С этими оговорками мы можем принять критерий, предлагаемый принципом универсализации, а именно, что интересы, оправданные валидными нормами, должны быть общими. Это не предполагает объективного выведения легитимности нормы.

Понятие коллективной идентичности помогает также решить проблему устойчивости или авторитетности консенсуса. Даже если допустить, что метатеоретические принципы аргументированного обсуждения порождают метанормы, можно ли все равно утверждать, что последние применяются только в эмпирических контекстах, и затем задаться вопросом о том, что сообщает такому применению устойчивость и авторитетность? Какого-то одного правильного применения метанорм не существует. Это означает, что их применение может меняться день ото дня, от традиции к традиции, от одного образа жизни к другому. Короче говоря, можно все-таки утверждать, что в конечном счете из метанорм ничего реально не следует. Наш ответ состоит в том, что «общая идентичность» выступает посредником между метапринципами и интересам: (которые тоже могут меняться) группы, тем самым сообщая устойчивость и авторитет согласованным применениям метанорм, хотя и это может измениться. В условиях современного жизненного мира и политического порядка, претендующего на демократичность, у коллективной идентичности есть два компонента, позволяющих ей играть посредническую роль: (1) постконвенциональное универсальное измерение, предполагающее наличие саморефлексии и нетрадиционного отношения к проблематичным нормам; (2) измерение, связанное с особой традицией источником содержания, которая, однако, включает в себя (наряду с другими элементами) конкретные способы институционализирующих дискурсов, основные права и определенные традиции применения метанорм. Последние, будучи поставлены под вопрос, оказываются открытыми для дискуссии на основе прежнего к ним отношения, в результат чего не разрушаются рамки общей идентичности.

Полагаясь на эту традицию, мы избавлены от шараханья от одного авторитаризма к другому, от авторитаризма объективно помысленных общих интересов к авторитаризму герменевтически постигаемой традиции, почитаемой священной. Поскольку традиция дискурса позволяет и даже требует нетрадиционного к себе отношения (достижимого только путем применения подлинно дискуссионных процедур), мы получаел возможность отбрасывать или обновлять ее институты и конкретные процедуры и даже создавать совершенно новые — в контексте обновляемой коллективной идентичности. Действительно, подлинно общие интересы в современном обществе основаны на такой коллективной идентичности, которая сама коренится в традициях, ставших саморефлексивньми и самокритичными.

Даже современные общества, с их ценностным плюрализмом и множественностью групп с различными коллективными идентичностями не были бы обществами, если бы в них не существовали разделяемьк всеми принципы, регулирующие взаимоотношения их членов, и если бы не было у их членов, каковыми бы ни были их различия в прочих отношениях, общей (политической) идентичности. Радикальный плюрализм, война богов, обнаруженная философией и социологией в сердцевине современного общества, не может быть настолько радикальной чтобы исключить осмысленную нормативную координацию и общность, пусть минимальную, но все-таки хотя бы имплицитно признаваемую всеми нами в

нашем совместном общении и действиях.

В отличие от дюркгеймовской механической солидарности, основанной на однородности единой группы, интегрированной на базе единой коллективной идентичности, в современных гражданских общества; минимальную или «слабую» коллективную политическую идентичность может разделять множество групп, каждая со своим особым представлением о том, что такое «благая жизнь». С дискурсивной этикой (ограниченной областью правовых норм) в качестве своего основания такая коллективная идентичность способна стать выражением общности. Она может быть источником солидарности именно потому, что входит составной частью в идентичности совершенно различных социальных групп. В этом и есть реальный смысл утверждений Хабермаса о том, что принцип универсализации является также и метанормой, присутствующей в любом коммуникативном взаимодействии. При таком истолковании этот принцип может и не иметь авторитарного звучания.

Этика обсуждения и «благая жизнь»

Наша интерпретация дискурсивной этики привносит в дискуссию содержательное измерение, что имеет отношение к упоминавшимся выше обвинениям в формализме. В самом деле, могут возразить, что, провозглашая процедурный и формальный характер дискурсивной этики, нельзя вводить соображения об идентичности, так как это нарушает ее статус деонтологической теории. Похоже, что понятие идентичности действительно несет в себе содержательные положения о том, что является «благой жизнью», предполагающие наличие суждений относительно ценности определенных образов жизни[58]. Этот вопрос особенно касается нашего толкования дискурсивной этики как *политического принципа* (демократической) легитимности и основных прав, так как критерии легитимности, равно как законы любой политической системы, можно рассматривать как часть ее конкретного всеохватывающего образа жизни (как артикуляции ее этоса или *Sittlichkeit)* и, следовательно, как нечто особенное. Деонтологические этические теории, однако, разводят вопросы «справедливости» и оценочные суждения о том, что такое «благая жизнь». В духе такой этики Хабермас лишает дискурсивную этику права судить о валидности или качестве какого-либо образа жизни или отдельной жизненной истории[59]. Соответственно, рациональный консенсус по поводу валидности нормы не дает критериев для выбора между различными образами жизни или выстраивания иерархии представлений о потребностях.

С другой стороны, хабермасовский принцип универсализации претендует на способность оперировать с содержанием, поскольку он вносит в рассмотрение представления о потребностях всех тех, кто могут быть затронуты обсуждаемой нормой. Практические дискурсы находят свое содержание заданным в рамках горизонта жизненного мира данной социальной группы, оттуда же, в первую очередь, приходят и нормы. В конечном счете здесь же, по-видимому, обретается и понятие коллективной идентичности. Возникает парадокс: кажется, что дискурсивная этика одновременно призывает и оценивать образы жизни, и воздерживаться от этого[60].

С точки зрения теории демократии, этот парадокс не может не внушать беспокойства. Он выливается в следующую проблему: каким образом можно примирить требования солидарности отдельных социальных групп с более общими требованиями правовых отношений как внутри плюралистических обществ, состоящих из множества групп, так и между такими обществами? Сюда относятся два вопроса: деонтологический характер дискурсивной этики и проблема мотивации. Если дискурсивная этика имеет дело с представлениями о потребностях, то как можно исключать рассмотрение ценностей (которые лежат в основе представлений о потребностях) или образов жизни? Может быть,

правы те критики, которые утверждают, что без такого рассмотрения, без интеграции в дискурсивную этику содержательных задач, она становится формалистической, пустой и «не имеющей отношения к жизненному миру *(lebens-weltlich* irrelevant)». Но, если дискурсивная этика все же предполагает определенный образ жизни, если отправляется от определенного набора ценностей и тем самым от «скрытого представления о благе» (Чарльз Тейлор), как может она претендовать на универсальность или нейтральность по отношению к соперничающим моделям благой жизни? Не представляет ли она собой всего лишь одну модель среди многих?[61] А с другой стороны, возникает вопрос, почему акторы с несовместимыми ценностными системами должны хотеть вступать в диалог или считать правомочными, или хотя бы заслуживающими внимания точки зрения других. Займемся по очереди обеими этими проблемами.

Чрезмерный формализм

Дискурсивная этика, как все процедурные теории, представляется уязвимой для обвинений в чрезмерном формализме[62]. Кажется, ее не волнует благополучие рода человеческого, и она выносит за скобки соображения относительно «блага». Вопросы о том, что образует гармонию общественной жизни или успешную реализацию жизни индивидуальной, избегаются ею.

Наиболее симпатизирующие Хабермасу критики в ответ на эти обвинения вводят в общую схему дискурсивной этики дополнительный принцип. Они постулируют новый критерий в рубрике этики благожелательности, эмпатии, интуиции или внимательности к окружающему как некий независимый легитимный моральный подход, дополняющий соображения справедливости[63].

Главная проблема здесь состоит в том, что они предлагают такую альтернативу понятию справедливости в дискурсивной этике, во имя которой последняя может быть отменена или проигнорирована, вместо того чтобы найти объединяющий принцип, посредующий между справедливостью и благом. Что обычно подразумевается здесь, так это очень узкое значение понятия справедливости, сводящееся просто к честному и равному обращению с людьми. Короче говоря, справедливость понижается до статуса некоего принципа (равные права), а затем дополняется вторым принципом — благожелательности, и оба они мыслятся производными от более высокого принципа — равного уважения к целостности и достоинству любой личности. Но, как правильно указал в ответ на подобную трактовку Лоренса Колберга Хабермас, такой подход не может преуспеть, отчасти из-за того, что в нем затемнен смысл понятия личности.

«Равное уважение к любой личности *вообще* как к субъекту, способному на независимое действие, означает равное обращение; однако равное уважение к любой личности как к *индивидуальности,* ставшей таковой в течение своей жизненной истории, означает совсем иное, нежели равное обращение: вместо защиты лица как самоопределяющегося существа тут речь идет о поддержке его как существа самореализующегося»[64].

Уважение к целостности личности не подразумевает заботы о благополучии другого. Более того, принцип благожелательности, произведенный из принципа равного уважения, относится только к индивидам, но не к общему благополучию и не к чувству общности. Таким образом, при узком понимании справедливости, принятом самыми расположенными к Хабермасу критиками, вопросы о благе должны представляться чем-то посторонним. В таком виде справедливость исключает восприимчивость к особенностям каждого индивида, к соображениям по поводу благополучия сообщества и к заботам «конкретного другого». Справедливость переводится в план негативных свобод и субъективных прав людей, и только.

Эти интерпретации теряют из виду богатство коммуникативных и интерсубъективных

посылок дискурсивной этики. Обсуждение — это рефлексивная форма коммуникативного взаимодействия, заключающая в себе нечто большее, чем равное обращение с заинтересованными сторонами. Аналитической отправной точкой в дискурсивной этике выступает не представление о суверенной, лишенной связей, отъединенной индивидуальности, а, скорее, интерсубъективная коммуникативная инфраструктура повседневной общественной жизни. Индивиды действуют внутри отношений взаимного признания, в которых они интерсубъективно обретают и утверждают свою индивидуальность и свою свободу. В процессе диалога каждый участник излагает свои взгляды или свои нужды и принимает на себя идеальные роли в публичной практической дискуссии. Это создает рамки, в которых понимание нужд других достигаете через моральную оценку, а не только через эмпатию. Именно здесь проходит испытание наличие общего и потенциально утверждается уважение к различию.

Эти темы Хабермас разрабатывает в двух своих недавних сочинения: впервые систематически используя понятия идентичности и солидарности[65]. Ему удается показать, что теория справедливости не нуждается дополнительной этической теории, поскольку «содержательное» измерение и так в ней «формально» присутствует. В итоге Хабермас утверждает, что дополняющим справедливость понятием является не благожелательность, эмпатия, интуиция или внимание к окружающим, а *солидарность,* и что справедливость и солидарность представляют собой не два отдельных моральных принципа, а две стороны одного и того же.

Его аргументы имеют следующий вид. Люди обретают индивидуальность посредством коммуникативных процессов социализации (Vergesellschaftung) в контексте языковой общности и в интерсубъективном совместном жизненном мире. Они получают индивидуальную идентичность только как члены коллектива и одновременно как бы обретают и групповую идентичность. Дальнейшая индивидуализация совершается по мере того, как жизненный мир становится все более дифференцированным и сам индивид вовлекается во все более плотную и тонкую сеть многочисленных и многосторонних взаимозависимостей. И чрезвычайная уязвимость индивидуальных и коллективных идентичностей проистекает из того, что «индивид формирует свое внутреннее ядро только той мере, в какой он одновременно внешне выражает себя в коммуника тивно производимых межличностных отношениях»[66]. Моральные системы строятся как укрытия для уязвимых идентичностей.

Возрастание рефлексивности, универсализма и индивидуализации сопровождающее процессы дифференциации, связанные с модернизацией жизненного мира, конечно же, усиливает наше осознание хронической уязвимости индивидуальной и коллективной идентичности[67]. Но именно благодаря «прерывистому регулированию» через обсуждение притязаний в подобных ситуациях поддерживается непрерывность смысла и солидарности.

> «Поскольку дискурсы представляют собой рефлексивную форму ориентированного на понимание действия, как бы сидят на его вершине, их главное притязание — давать моральную компенсацию уязвимым и потому, в глубине себя самих, слабым индивидам — может реализоваться за счет тех самых опосредованных языком интеракций, которым социализированные индивиды и обязаны своей уязвимостью. Прагматические свойства дискурса позволяют осуществлять процесс формирования конкретной воли, в котором принимаются во внимание интересы каждого без того, чтобы разрушались социальные связи, соединяющие каждого индивида с остальными»[68].

Правда, и коллективная, и индивидуальная идентичности, установленные в процессах социализации, нуждаются в подтверждении, так как они зависят от текущих процессов взаимного признания и постоянно открыты вызовам и переменам. Индивиды не могут сохранять свою идентичность в изоляции. Цельность индивида не может быть

обеспечена без цельности интерсубъективного совместного жизненного мира, который делает возможными общие для всех межличностные отношения и отношения взаимного признания.

Хабермас называет это «двойственным аспектом морального феномена». Моральные средства защиты индивидуальной идентичности не могут уберечь цельность отдельных личностей, если они одновременно не защищают жизненно необходимую сеть отношений взаимного признания, в которой индивиды могут стабилизировать свои хрупкие идентичности только взаимно (реципроктно) и одновременно с идентичностью своей группы[69]. Фактически Хабермас настаивает на том, что у всякой этики есть две задачи: она должна обеспечить неприкосновенность социализированных индивидов, выдвигая требования равного к ним обращения и уважения достоинства каждого, и защитить интерсубъективные отношения взаимного признания, выдвигая требование солидарности индивидов как членов сообщества, в котором они были социализированы. Солидарность, таким образом, уходит корнями в опыт взаимной ответственности друг за друга, поскольку члены сообщества разделяют общий интерес в целостности своего совместного жизненного контекста, — короче говоря, в коллективной идентичности. Таким образом, под углом зрения коммуникативной теории заботы о благополучии других и об общем благополучии тесно увязаны между собой через понятие идентичности. Идентичность группы и отдельных индивидов воспроизводится с помощью сохранения отношений взаимного признания. А значит, дополняющим справедливость понятием должна быть солидарность, а не какие-то туманные представления о благожелательности или эмпатии. Процедурные принципы справедливости, понимаемой в деонтоло-гическом смысле как уважение к личностям и равное обращение с партнерами по диалогу, нуждается в солидарности как в своем «ином» — это две стороны одного и того же[70].

Разумеется, Хабермас не различает, как это делаем мы, мораль и принцип справедливости. У него дискурсивная этика служит и тому и другому. Но все же приведенные выше рассуждения более всего относятся к кругу проблем, связанных с политическим принципом лигитимности. При таком взгляде справедливость подразумевает равные свободы всех отдельных и самоопределяющихся индивидов, а легитимные нормы — это те, что приняты всеми потенциально заинтересованными *участниками* процесса обсуждения. Солидарность, таким образом, подразумевает заботу членов общества, собранных в единый жизненный мир, о цельности общей для них идентичности, равно как идентичностей индивидов и даже подгрупп. Таким образом, легитимные нормы «не могут оберегать одно, не оберегая другого. Они не могут оберегать равные права и свободы индивида, не оберегая благополучия его сограждан и всего сообщества, к которому он принадлежит»[71]. Тем самым дискурсивная этика предполагает как автономию и цельность индивидов, так и их изначальную погруженность в интерсубъективный образ жизни. Само содержание размышлений по поводу справедливости норм проистекает из того, что формы жизни имеют совместный характер и пересекаются между собой. В этом источник скрытой связи между справедливостью и общим благом. Значит, соображения о способности обобщать интересы или достигать в отношении них компромиссов предполагают рассмотрение «структурных» аспектов «благой жизни», которые могут иметь общий характер с точки зрения коммуникативной социализации, и которые присущи всем образам жизни, — это и есть требование уважать и оберегать цельность индивидуальных и коллективных идентичностей[72].

Это структурное измерение блага, внутренне присущее дискурсивной этике, дает критерий, на который должен опираться в своем действии принцип универсализации, а именно четкое формулирование и учет потребностей в идентичности всех затрагиваемых нормой индивидов и групп. В дополнение к установлению критериев честности и уважения к

абстрактным правам абстрактных людей дискурсы мысленно воспроизводят те интерсубъективные коммуникативные достижения (взаимное признание), которые укрепляют и воссоздают ключевые компоненты индивидуальных и групповых идентичностей. «Даже те высказывания, в которых индивид формулирует свои собственные наиболее специфические нужды, открыты процессу рассмотрения, в котором участвуют *все...*[и который] добавляет к сумме индивидуальных голосов общность взаимного признания»[73]. Структурное понятие блага, которое вводится здесь операционально, может, следовательно, иметь такую формулировку: налагается запрет на институционализацию любой нормы, могущей нанести непоправимый ущерб цельности идентичностей индивидов и групп, желающих принять участие в дискуссии и придерживающихся принципов симметричной реципроктности. Это, конечно же, все равно, что сказать: обсуждения не могут быть законодателями или судьями стилей жизни. Но имеется в виду и нечто большее. Поскольку в дискуссию вводятся представления о потребностях и заботы об идентичности, сам диалог направляется принципами уважения к абстрактным и заданным ситуацией свойствам личности, с одной стороны, и к минимуму солидарности, требуемой для поддержания индивидуальной и групповой идентичности, с другой.

Такое понимание блага лишает всяких оснований обвинение в пустом формализме, не нарушая при этом деонтологического статуса дискурсивной этики. Уважение к возможности каждого сформулировать свою последовательную модель благой жизни и солидарность тех, кто следует различным стилям жизни, но все-таки принадлежит одним и тем же или частично совпадающим жизненным мирам и разделяет по крайней мере ключевые моменты политической коллективной идентичности, — такое уважение и такая солидарность не предрасположены к какой-то определенной модели блага. Но зато как уместны они с точки зрения «жизненных реалий» *(lebensweltliche)!* Не означают они и наличия скрытого конкретного представления о благе, что подрывало бы деонтологический характер дискурсивной этики (обвинение Тейлора). Практика обсуждения предусматривает уважение и к индивидуализации, и к интерсубъективной общности стилей жизни. Каждый индивид должен иметь возможность участвовать в солидарном процессе диалога, который предполагает и потенциально укрепляет солидарность, поскольку в нем учитывается позиция другого и он открыт к потребностям другого в обретении собственной идентичности. По сути, качество *Zusammenleben* (совместной жизни) следует измерять как степенью солидарносги и благополучия, которые она обеспечивает, так и тем, насколько в рамках общего интереса учитываются интересы (потребности в идентичности) каждого индивида[74].

Дискуссия о структурных аспектах блага, внутренне присущая дискурсивной этике, зиждется тем не менее на различении правильного и благого, универсального (универсализируемого) и особого, вопросов справедливости и проблем, связанных с самореализацией индивидов, т.е. с их особыми биографиями, потребностями в идентичности и формами жизни. Индивидуальные толкования собственных нужд, конечно же, могут ставиться на обсуждение, так что имеется возможность вскрыть такие их аспекты, которые могут стать содержанием общей нормы. Но после такого обсуждения остаются и аспекты биографий, представлений о благе, форм жизни, которые не поддаются обобщению, и потому остаются особенными. Даже если после обсуждения мы проведем пограничную линию между «правильным» и «благим», последнее, по определению, поставит перед нами оценочные вопросы, ускользающие от строгой логики обсуждения, поскольку они предполагают такие различия, относительно которых нельзя достичь консенсуса и которые невозможно рассудить посредством дискурса. Эти особенные компоненты индивидуальной и групповой идентичности и образуют область, недосягаемую для дискурсивной этики. Из того, что выше было сказано относительно структур взаимного признания, в рамках которых формируются индивидуальные и групповые

идентичности, становится ясно, что, по мнению Хабермаса, принципы справедливости не должны нарушать (фактически должны оберегать) интерсубъективную общую форму жизни, из которой черпают свои ресурсы и солидарность, и индивидуальная независимость. Однако, поскольку структурные аспекты благой жизни отличаются от целостной конкретики особых форм жизни (и биографий), остается от крытым вопрос об отношении дискурсивной этики с ее «структурной концепцией блага» к особым потребностям в идентичности, ценностям и т.д. индивидов и групп.

В той мере, в какой эти последние не сталкиваются с вещами, требующими юридического регулирования, т.е. включают формы поведения, о которых мы не требуем, чтобы они были для всех одинаковыми, и не считаем, что они вступают в конфликт с какими-либо принципами справедливости, они попадают в категорию «того, во что не должны вторгаться» (или вообще как-либо на них воздействовать) требования справедливости, которые здесь в принципе неуместны. А уместны здесь образцы поведения, ценности и компоненты идентичностей индивидов и групп, заслуживающие (взаимного) признания как область особенного, как сфера личного выбора, отличная от той, где должны применяться нормы закона. Правовое признана этой сферы, находящейся как бы за пределами юстиции, может принимать форму фундаментальных прав, обеспечивающих независимость индивидуальных суждений и самоограничение правового регулирования. Дискурсивная этика сдерживает себя от вторжения именно в эту область; она «не указывает утвердительно, что следует считать благой жизнью, но через отрицание сообщает, что такое жизнь ущербная»[75].

Ясно, однако, что то, что представляется индивиду или группе основополагающими элементами их формы жизни, их идентичности, может вступать в конфликт с требованиями справедливости. В случаях столкновения требований самореализации с требованиями справедливости с нашей стороны возникает немедленная реакция — заявить, что следует отодвинуть в сторону те требования и те компоненты идентичностей, которые нарушают принципы симметричной реципроктности и создают эту противоречивую ситуацию. Существует, однако, и альтернативна; возможность сознательного оспаривания или гражданского неповиновения, когда под вопрос ставится сама концепция справедливости.

Универсальность?

Хотя источником требования взаимного признания могут быть принять как справедливости, так и солидарности, они не выходят за пределы конкретного мира отдельной группы — будь то семья, племя, город или государство[76]. Если мы понимаем дискурсивную этику как этику гражданства, как принцип демократической легитимности и основных прав, то как можем мы претендовать на ее универсальность? Разве не меняются этика и гражданство в зависимости от различных форм политического устройства? Как можем мы выйти на универсальную позицию, которая только и могла бы служить обоснованием не только толерантности, но и солидарности с множественностью групповых идентичностей, не прибегая при этом к кантианскому формализму?[77] Ответ Хабермаса заключается в том, что дискурсы представляют собой более строгую форму коммуникации, чем повседневная коммуникативная практика. Они носят рефлексивный характер, подчиняются принципам аргументированной речи и выходят за рамки особых групповых обычаев, не разрушая при этом социальной спайки. *Принцип солидарности теряет свой этноцентрический характер, когда он становится частью универсальной теории справедливости и строится в свете идеи формирования воли путем дискурса.* Доводы возвышаются над особыми жизненными мирами. «Дискурс обобщает, абстрагирует и расширяет исходные посылки контекстуально связанного коммуникативного действия, вводя в него компетентных субъектов, находящихся за провинциальными пределами их собственного частного образа жизни»[78]. Пределы жизненных реалий семьи, племени или государства могут быть преодолены там, где

институционализированы обсуждения и уважается структурный принцип блага[79]. Более того, моральная аргументация может взывать к принципам, отличающимся от норм сообщества, и в таком случае сообщество должно ответить надежными и убедительными аргументами или же уступить превосходящим аргументам тех, кто думает иначе. Вовсе не стремясь подавить индивидуальную или групповую особенность, универсализирующий порыв дискурсивной этики благодаря самой своей абстрактности представляет собой единственное основание для придания легитимности различиям и требованиям солидарности с ними. «По мере того как в современных обществах растет дифференциация интересов и ценностных ориентации, морально оправданные нормы, контролирующие диапазон индивидуального действия в интересах целого, становятся все более обобщенными и абстрактными»[80].

Хабермас обосновывает эти претензии на универсальность в своем анализе прагматических предпосылок коммуникативного действия, находящих формализацию в дискурсе. Однако, по нашему мнению, эта аргументация не вполне удовлетворительна, так как предполагает абстрактную, а значит, неполную форму универсализма. Хотя вполне возможно, что не только наша, но и другие культуры могут совершать переход от нормативного действия к коммуникативному и от последнего дискурсу, также очевидно, что во многих культурах, особенно отставших от времени и несаморефлексивных, такие шаги невозможны и совершенно неуместны. С нашей стороны, было бы нелепо ожидать, что така культура пожертвует своей идентичностью во имя идеалов, навязываемых ей извне. Уважение к коллективной идентичности другого должно, видимо, в таких случаях принимать форму толерантности. Но такое уважение нельзя сравнивать с солидарностью тех, у кого имеются по крайней мере какие-то общие компоненты коллективной идентичности и какие-то общие принципы.

Остановимся подробнее на этом моменте. Существуют два контекста, в которых солидарность становится проблематичной, — внутри плюралистических гражданских обществ и между различными обществами. Современное понимание солидарности, которое мы имеем в виду, не требует эмпатии или тождественности с другим, с которым мы солидарны. Однако дополняющая дискурсивную этику солидарность предполагает способность отождествлять себя с нетождественным. Иными слова ми, она предполагает принятие другого как другого, как лицо, имеюще такое же право, как ты сам, выражать свои доводы и свои потребности идентичности. Дискурсивные ситуации внутри одного общества, где разрешаются конфликты вокруг норм, создают возможности для такой солидарности, поскольку здесь каждый может поставить себя в положение другого, представить, каковы его интересы и потребности, и обнаружить, установить или подтвердить общие моменты и коллективна идентичность. Такие процессы обогащают самопонимание всех участвующих сторон. С другой стороны, солидарность придает дискурсу смысл и укрепляет лежащую в самой его основе логику взаимопризнания. Таким образом, мы можем быть солидарны с другими, имеющими общую с нами коллективную идентичность, даже если мы не разделяем или, более того, нам не нравятся их ценности и нужды (если только те не противоречат условиям решения конфликтов посредством обсуждения ил компромисса). Но что мы обязаны, так это принять эти различия в той степени, в какой обсуждение определит их как частные.

Вопрос солидарности между коллективами, не имеющими общей политической идентичности, является более сложным. Самый легкий случай — когда взаимодействие происходит между двумя обществами, принадлежащими к различным культурным традициям, но при этом и в том, и в другом наличествуют институционализированные дискурсы и принципы демократической легитимности и основных прав. Мы уже видели, что солидарность укрепляет коллективную политическую идентичность членов современного гражданского общества, интегрируя тех, кто отличается друг от друга, но все же разделяет политическую культуру общества в целом. Такого рода коллективная идентичность способна

утверждать групповое *мы* и одновременно взращивать солидарность множества групповых идентичностей, составляющих современное гражданское общество. Именно такой вариант современной коллективной идентичности и современного вида социальной солидарности может быть расширен в универсальном направлении, включив в себя солидарность с теми, кто не принадлежит к данному гражданскому обществу, но является членом других гражданских обществ. К культурам, где нет институтов обсуждений и прав, мы должны выказывать если и не солидарность, то уважение.

Имеются, однако, две ситуации, в которых универсальные принципы дискурсивной этики относятся ко *всем* культурам. Во-первых, когда в какой-то из культур возникают требования демократического участия и основных прав, тогда нельзя избежать солидарности с теми, кто их выдвигает. Минимальный смысл прав человека состоит в том, что те, кто их требует, имеет их по отношению к любому государству. Такие права могут быть обеспечены только в контексте гражданства в определенной политической системе. Но основания свои они черпают вне пределов какой-либо данной политической системы — в концепции всеобщих человеческих прав. Во-вторых, в той мере, в какой различные культуры сталкиваются друг с другом в мирных условиях, а потенциально и в войнах (а ныне едва ли какая-либо из культур застрахована от этого), дискурсивная этика предусматривает, что принципы рационального диалога между равными являются единственной нормативно приемлемой формой разрешения конфликтов. Более того, такая версия универсализма есть единственная основа, на которой мыслима солидарность с теми, кто в полном смысле слова другие, поскольку она открывает возможность выработки общих норм или принципов и взаимного признания.

Идея Хабермаса о том, что те, кто действуют коммуникативно, в принципе могут подняться и на уровень обсуждения, вовсе не означает, что существует некий универсальный эталон, позволяющий нам оценивать образы жизни, радикально отличные от наших (или тем более в них вторгаться). Но она дает нам способ поведения в двух указанных ситуациях встречи радикально различных культур. Сосуществование различных образов жизни внутри современных гражданских обществ позволяет нам думать, что в принципе нет ничего невозможного в интернализации таких отношений взаимного признания и уважения к индивидуальности и различию. Это не влечет за собой ни лицемерного признания всех форм жизни равноценными собственной (релятивизм), ни абстрактного универсализма, неспособного увидеть в какой-либо непохожести ее собственные достоинства.

Универсальным объектом второй из названных дискурсивных ситуаций в обозначенном выше смысле является, конечно же, «идеальное речевое сообщество». Идентичность, которая в нем подразумевается, — это наша идентичность как человеческих существ, формальное понятие блага, в нем предполагаемое, — это солидарность со всем человечеством обладающим речью[81]. Это регулятивный практический идеал в сфере политической этики. Таким образом, дискурсивная этика сохраняем представление XVIII в. о том, что без солидарности справедливость неполноценна. Фактически, это и есть принцип, лежащий в основе идеи человеческих прав. Но он предполагает различия, а не одинаковость внутри общей и по сути пустой рубрики «человечество». И будучи истолковано в терминах концепции коллективной идентичности и солидарности структурное понимание блага действительно может работать как друга сторона теории справедливости: «Без неограниченной индивидуальной свободы выражать свою точку зрения на валидность норм достигнутые на практике соглашения не могут быть подлинно универсальными; не без эмпатии в этой ситуации каждого индивида к каждому другому, возникающей в результате солидарности, не может быть найдено решение, построенное на консенсусе»[82].

Идентичности, созидаемые (или подтверждаемые) в нормообразующем дискурсивном процессе, включающем постконвенциональное опробование разных кандидатов на роль политических норм, оставляют простор для транскультурных солидарностей, имеющих

всеобщее значение в более глубоком смысле, чем любой предполагаемый всеобщий интерес. Чтобы почувствовать солидарность с другим, мы должны иметь потенциальный доступ к ненасильственному средству разрешения конфликта в случае, если происходит столкновение. *Мы,* устанавливаемое, в частности, и посредством дискурса, обладает готовым доступом к единственному возможному в такой ситуации средству — кросскультурной значимой коммуникации. Чтобы вообще обладать способностью к солидарности, мы должны иметь доступ к какой-то культурной традиции, но чтобы быть способными почувствовать солидарность с другим (с кем у нас мало общего), мы должны уметь критически отнестись к своей собственной политической традиции. Оба этих шага, взятые вместе, предполагают возможность расширения коллективных идентичностей в универсальном направлении, без того чтобы рушить существенные связи с множеством различных традиций, а значит, идентичностей.

Это вовсе не означает синтеза Канта и Аристотеля, ибо не отменяются ограничения на ценностные суждения по поводу тех или иных индивидуальных и групповых идентичностей. Дискурсивная этика не заставляет нас осуждать былые образы жизни за то, что в них не были выработаны способы обоснования норм посредством дискурса. Но она утверждает, что при столкновении (внутри государства или международного) плюралистических образований дискурс является единственной приемлемой формой разрешения конфликта. Позволим себе повторить: *вместо того чтобы выдвигать содержательный эталон блага, позволяющий оценивать различные образы жизни, структурная концепция блага ставит под запрет нормы, могущие повредить целостности индивидуальных и групповых идентичностей.* Компоненты идентичностей, которые либо сопротивляются процессам разрешения конфликта через дискурс (в случае когда оспариваются социальные нормы), либо нарушают метанормы дискурсивной этики (будучи основанными на разных видах господства, исключения, неравенства и т.п.), должны отступить перед политической этикой, обеспечивающей моральную автономию и солидарность с теми, кто отличен от нее.

Мотивация

Последний тезис влечет за собой проблему мотивации. Как утверждалось выше, деонтологические суждения по процедуре, по-видимому, дают не содержащие мотивов ответы на поставленные вне контекста вопросы. Действительно, метанормы обсуждения применимы только к самой ситуации диалога, но ничего не говорят о мотивации участия в диалоге и не содержат критериев для применения его результатов. Точно так же и принцип солидарности, являющийся оборотной стороной дискурсивной этики, не содержит готового решения этой проблемы. Он кончается там, где обнаруживается чье-либо нежелание вступить в коммуникативный процесс обсуждения, который требует изменения собственного угла зрения и, возможно, даже каких-то сторон собственного образа жизни. Почему кто-то должен участвовать в дискурсе?

Существует множество всевозможных прагматических и стратегических соображений в пользу участия в диалоге. Можно, например, прийти к заключению, что при существующем столкновении интересов и соотношении сил диалогическая форма разрешения конфликта предпочтительнее применения силы. Но в самом диалоге нет ничего, внутренне ему присущего, чтобы автоматически порождать такое обязательство: диалог не тождествен дискурсу.

Ответ Хабермаса на проблему мотивации, стоящую перед всеми деонтологическими моральными теориями, имеет двойной характер. Во-первых, он настаивает на том, что предпосылки обсуждения являются на самом деле рефлексивной формой коммуникативного действия, и потому совместные усилия, подкрепляющие взаимное признание компетентных субъектов, уже заранее встроены в действие, ориентированное на

достижение понимания и на доказательность. В ответ на позицию радикального скептика, отказывающегося от аргументации и тем самым отвергающего моральную точку зрения, Хабермас говорит, что никто не может выпасть из повседневной коммуникативной практики. Поскольку посылки коммуникативного взаимодействия по крайней мере частично совпадают с посылками аргументированного ведения спора как такового, такой выход, как выход из игры, вовсе выходом не является.

«Стремясь к пониманию чего бы то ни было в этом мире, субъекты коммуникативного действия ищут точку опоры в претензиях на валидность, включая… претензии на нормативную валидность. Именно поэтому не существует таких форм социокультурной жизни, которые не были бы, по меньшей мере имплицитно, направлены на поддержание коммуникативного действия посредством аргументированной дискуссии, пусть даже эта аргументация присутствует в самой рудиментарной форме, а институт достижения дискурсивного консенсуса совершенно не развит»[83].

Во-вторых, Хабермас признает, что в практическом диалоге проблематизируемые действия и нормы действительно берутся в отрыве от содержательной этики того жизненного контекста, в котором они бытуют, и становятся объектом гипотетических рассуждений. Он согласен с тем, что в отсутствие мотиваций и без поддержки признанных обществом институтов, получаемые в результате моральные интуиции на практике будут недейственными. Само по себе обсуждение не может обеспечить условий, необходимых для действительного участия всех заинтересованных сторон. Дискурсивная этика зависит от образа жизни, с которым вступает в компромиссные отношения.

«Должен существовать хотя бы минимум согласованности между моралью и практикой социализации и образования. Последняя должна способствовать надлежащей интернализации контроля со стороны суперэго и должной абстрактности формируемых у эго идентичностей. Вдобавок, должно существовать пусть минимальное, но соответствие между моралью и социально-политическими институтами»[84].

Другими словами, то, что названо Роулзом «условиями справедливости», должно обеспечить дискурсивной этике соответствующий мотивационный комплекс. Для Хабермаса это означает наличие хотя бы начальной институционализации дискурсов, выработку принципа основных прав, надлежащие процессы социализации, воспитывающие желания и способности, необходимые для участия в спорах о морали, и материальные условия жизни, не столь отчаянно нищенские и унизительные, чтобы делать бессмысленными строгие моральные запреты универсалистского типа. На взгляд Хабермаса, в современных гражданских обществах принципы основных прав и публичных обсуждений, пусть избирательно и со сбоями, но прошли институционализацию в публичном гражданском и политическом пространстве. Это означает, что испытание валидности норм путем обсуждения вошло в состав наших интуиции по поводу легитимности институтов. Таким образом, постановка на обсуждение спорных норм может трактоваться в терминах предложенной Роулзом модели «рефлексивного равновесия» как воспроизведение в современных гражданских обществах обыденных интуиции, стоящих за беспристрастными суждениями об общественных и политических институтах.

Но даже если участие в обсуждениях норм неявным образом подразумевает соблюдение участником метанорм симметричного сотрудничества, остается и возможность поддержания более общего стратегического отношения к участию в иных, конкретных дискурсах. Участие может иметь собственный социализирующий эффект и его принципы таковы, что могут быть усвоены всеми нами. Именно в этом процессе сам способ решения конфликтов через обсуждение может получить нормативную силу. В то время как благоразумие *(phronesis)*

абсолютно необходимо для реализации принципов дискурсивной этики, в обществах с модернизирующимися жизненными мирами в принципе возможно нормативное воспитание, необходимое для решения проблемы мотивационного вклада, поскольку в таких обществах существует по крайней мере возможность интернализации некоторых предельно абстрактных и универсальных принципов, вытекающих из практических аргументированных споров. Рассуждая о постконвенциональном уровне морального сознания, необходимом в дискурсивной этике, Хабермас утверждает, что разрыв между моральными интуициями и культурно заданными эмпирическими мотивами должен компенсироваться за счет системы внутренних контролирующих поведение механизмов, запускаемых принципиальными моральными суждениями (убеждениями, образующими основу мотиваций). Эта система должна функционировать автономно. Она должна быть независима от внешнего давления со стороны существующего признанного легитимным порядка, каким бы незначительным ни было это давление. Этим условиям удовлетворяет только полная интернализация нескольких предельно абстрактных и универсальных принципов, которые, как показывает дискурсивная этика, логически следуют из процедуры обоснования норм[85].

Сверх этого деонтологическая теория ничего не может и не должна утверждать. И потому вопрос о порождении эмпирических мотивов участия в разрешении конфликта посредством обсуждения принадлежит области социальной теории и социальной психологии.

Институциональный дефицит?

Дискурсивная этика не предписывает определенного образа жизни. С ней может быть совместимо огромное множество жизненных форм, но ни одна современная форма (включая ту, что сделала ее саму исторически возможной) не может быть гарантирована от ее критики. Поняти «жизненная форма» включает в себя культурные, институциональные и социальные модели, представленные в обществе. Такое широкое понятие может легко привести к неправильным суждениям относительно области приложения дискурсивной этики. Поэтому стоит заметить, что критика может ограничиваться конкретными социальными сферами и не заниматься оценкой целых общественных формаций или цивилизаций. Понимание дискурсивной этики как теории справедливости может тем не менее подразумевать, что, не определяя жизненные формы в целом, она подводит к особой модели *политической* практики[86]. Действительно, трудно вообразить демократическую легитимность без демократических институтов. И все-таки мы настаиваем на том, что из дискурсивной этики не следует какой-либо единственной модели демократической устройства. Более того, из нее и не нужно пытаться это извлечь, если демократическая теория хочет избежать авторитарного подхода к существующим (пусть и несовершенным) моделям демократии. Тем не менее мы будем доказывать и в этом разделе, и в следующем, что (1) дискурсивная этика все же имеет связь с институциональным уровнем анализа и (2) принципы демократической легитимности и основных прав, на нее опирающиеся, подразумевают существование открытого множества демократий, а следовательно, и такие проекты демократизации, исходные пунктом которых являются как современные гражданские общества, так и критическое к ним отношение.

Краеугольный камень нашего построения — это различение принципов легитимации, с одной стороны, и институционализации (или организации) господства (или правления) — с другой[87], Хабермас пользуется этим различением, чтобы показать недостатки обеих теорий демократии — реалистической и нормативной. От Вебера к Шумпетеру и далее «реалистические» теории «элитарной демократии» принимали за демократическую такую процедуру (элитной конкуренции), которая, в лучшем случае, минимальным образом связана с демократическими нормами. Она не основывается на началах достижения свободного согласия, или формирования воли путем публичного обсуждения, или ориентации на общие

интересы. Проблема легитимации либо сводится к эмпирическому вопросу принятия правил таких процедур, либо вовсе игнорируется. В противоположность этому, теории прямой демократии, от Руссо до Арендт, выводят набор идеализированных практик из подлинно демократического принципа легитимности. Но их доводы заставляют усомниться в самой возможности подлинной демократии.

Строгое отделение легитимности от институционализации власти позволяет выйти за пределы обеих этих альтернатив. Тем не менее, как легко предположить, следя за ходом хабермасовской мысли, он просто соединяет обе эти теории, заимствуя акцент на демократическую легитимность у нормативистов, а принятие эмпирических процедур организации у реалистов. Он справедливо отбрасывает иллюзии Арендт относительно возможности и желательности устранения власти из демократической общественной жизни[88]. И в то же время, похоже, он продолжает придерживаться отчасти веберианских представлений, что демократическая организация есть всего лишь одна из многих форм господства.

Эти видимые уступки реалистической теории проистекают из сочетания агностического взгляда на демократические утопии и пессимизма относительно текущего состояния парламентской демократии. Нам бы хотелось выразить наше собственное отношение к этим двум позициям. Хабермас относит к демократии все политические порядки, отвечающие процедурному типу легитимации, в смысле процедур, учрежденных на основании дискурсивной этики: «Демократии отличаются от других систем господства рациональным принципом легитимации»[89]. В принципе существует много форм организации, подпадающих под это определение. Нам сообщается, что выбор из их числа «зависит от конкретных общественных и политических условий, от объема полномочий, от информации». Однако демократию на организационном уровне следует понимать в терминах демократизации, определяемой как «самоконтролируемый процесс обучения», не только позволяющий совершаться процессу институциональных изменений, но и генерирующий их[90],

Хабермас утверждает, что в современном процедурном типе демократической легитимности, впервые разработанном Руссо, легитимную силу обретают не столько конечные основания, сколько формальные условия возможного достижения консенсуса. Это означает, что сам уровень обоснования становится рефлексивным. Соответственно любой данный консенсус, включая и консенсус по поводу организационных структур для достижения консенсуса, в принципе открыт изучению и пересмотру согласно критериям, сформулированным в дискурсивной этике и постулируемыми в ней как изначальные условия дискурса. Именно это и подразумевается под демократизацией как самоконтролируемым процессом обучения.

Пока нам нечего возразить против такого хода рассуждений. Мы тоже полагаем, что демократическая легитимность предваряет неизбежно разнообразные формы демократической организации. Мы тоже видим в демократизации открытый процесс. Но мы полагаем, соглашаясь с Хабермасом в том, что из принципа демократической легитимации нельзя выводить какую-либо преимущественную форму организации (например, демократию советов), что его упущение состоит в том, что он не дал минимума условий, необходимых для организации демократических институтов. Заявление об исторических предпосылках в этом контексте значит слишком мало. Сверх этого Хабермас может только повторить что «это вопрос нахождения таких устройств, которые укрепляли бы представления о том, что основные общественные институты и основные политические решения получили бы добровольное согласие всех заинтересованных сторон, если бы те могли участвовать как свободные и равные в формировании воли путем дискурса»[91].

Характерно, что это заявление уводит нас от вопроса об институтах. Хабермас, отправляясь от дискурсивной этики, описывает здесь процедуры, которые могут придать

легитимность принятию как демократического любого устройства. Мы должны заметить, однако, что само это повторение положений дискурсивной этики продиктовано стремлением уйти от проблемы институтов. В приведенной формулировке заметен переход от *реального* к *виртуальному* обсуждению. «Представления», что определенные институты и решения «получили бы согласие», если бы заинтересованные стороны «могли участвовать», требуют толкования состояния сознаний либо в духе веберовского *verstehen,* либо в духе общественно-научного анализа соотношения интересов в марксистской традиции. Ни один из этих подходов не отвечает глубинным установкам дискурсивной этики, исходящей из того, что формирование идентичности и анализ интересов зависят от публичной коммуникации и диалога. Следовательно, демократическая легитимность нуждается, как минимум, в установлении реальных процессов обсуждения в организованном порядке. Без такого минимума может сложиться иллюзия, что о демократической легитимности может идти речь и без наличия институтов, имеющих хоть какое-то внутреннее отношение к процедурам дискурсивного определения валидности и процедурам обоснования (не говоря уж о возможности того, что одно произошло от другого). Хотя требования валидного дискурса обычно никогда полностью не удовлетворяются в реальных, эмпирических, институционализированных дискурсах, все же между контрфактическими нормами и реальными процессами обсуждения имеется внутренняя связь. Мы утверждаем, что дискурс — это всегда реальное обсуждение, и нормы обсуждения раскрываются только участникам эмпирического, институционализированного дискурса.

Идея институционализации дискурса не может считаться отсутствующей в самой общей концепции Хабермаса, в этом контексте представляется полезным рассмотреть место современной формальной демократии. Институционализация дискурса подразумевает существование «обобщенного и обязательного ожидания, что при определенных условиях может быть проведен дискурс»[92]. Реальные исторические примеры социального воплощения дискурсивных норм предстают как изменчивые, зависимые от обстоятельств и неустойчивые[93]. Хабермас приводит три подобных примера: начало философии в Афинах, появление современной экспериментальной науки и создание политической публичной сферы в эпоху Просвещения и революций XVII и XVIII в.[94]. Здесь нас будет интересовать только содержание и судьба последнего из примеров.

Согласно Хабермасу, «буржуазная» демократия претендовала на то, чтобы связать «все политически значимые процессы принятия решений с легально гарантированным всем гражданам формированием воли через дискурс»[95]. Эта претензия указывает на то, что «в форме демократизации» идея валидного консенсуса проникает в структуру самой власти[96]. Так что по крайней мере за моментом генезиса современной парламентской демократии Хабермас признает наличие постулируемой нами внутренней связи между легитимацией и властью. Но он также доказывает, что в ходе дальнейшего развития легитимация и власть разъединились. Претензии буржуазной демократии остались (или обернулись) фикцией (пусть даже и эффективной в плане легитимации в веберовском духе). В результате образовался глубокий раскол между теми, кто все более цинично воспринимает содержание демократических претензий, и сторонниками нормативной теории демократии[97]. Хабермас всегда критически относился не только к «элитизму» и «реализму», но и к обоим их антагонистам — марксистской критике формальной демократии и нормативным теориям демократии. Он отвергает модель демократии «Советов» как альтернативу представительной демократии, считая ее основанной на категориальной ошибке. Стоит заметить, однако, что в качестве организационных механизмов он не отбрасывает как несовместимые с моделью дискурсивной этики устройства ни одной из форм демократии. Формальные механизмы, такие, как правление большинства, защита меньшинств или парламентский иммунитет, представляют собой потенциально важные политические устройства, ограничивающие, но все же и предохраняющие процедуры обсуждения от угроз

со стороны недостатка времени и материальных ресурсов и множественности интересов и идентичностей[98]. С другой стороны, формы прямой демократии обладают потенциалом для усиления тех сторон представительной демократии, которые связаны с участием; эти формы не обязательно предполагают серьезное понижение сложности". И все же по мере современного развития обе эти модели демократии, представительная и прямая, попадают в кризис. Расширение прямой демократии наталкивается на «структурное насилие», встооенное в институты, которые, похоже, исключают введение подлинных форм участия. Но если двигаться к завершенной модели участия только путем обсуждений, то приходится столкнуться с тяжкой проблемой отыскания средств для внедрения дискурса там, где он исключен или деформирован.

Позиция Хабермаса по отношению к формальной, репрезентативной демократии остается несколько неоднозначной. С одной стороны, и в своих ранних работах, и теперь он представляет историю этой модели как процесс упадка, вызванного различными причинами. С другой стороны, ему не очень удобно просто повторять на уровне демократической теории неокантианскую дихотомию *Sollen* (легитимность) — *Sein* (институты). Он предупреждает, что по необходимости контрфактическая этическая теория не предполагает «радикального игнорирования... *уже работающих* идей справедливости, ориентации *уже имеющихся* общественных движений, *существующих* форм свободы»[100]. Хотя это замечание нацелено против истолкований политических следствий дискурсивной этики в терминах революционного прорыва, трудно определить, что в точности стоит за понятиями *справедливости* и *свободы.* Так же тяжело точно представить себе, как вписываются в этот терминологический ряд уже существующие общественные движения. Справедливость и свобода, как представляется, соотносятся с институтами демократической политики и с установленными правами. Но даже в последних версиях теории Хабермас ставит под сомнение возможность того, что в этих контекстах увеличение свободы и справедливости может быть достигнуто за счет дальнейшей институционализации. Здесь Хабермас описывает великие исторические стадии становления государства, ведущие к появлению современного демократического государства всеобщего благосостояния, как этапы «юридификации»[101]. Среди этих этапов правовое государство *(Rechtstaat)* XIX в. и его младший современник, демократическое конституционное государство, с самого начала представлены как гаранты свобод (или прав) перед лицом угроз, исходящих от современного государства, а их общий наследник — демократическое государство всеобщего благосостояния XX в. — предстает как сомнительное с точки зрения свобод, так как «сами средства, которыми оно гарантирует свободу... представляют угрозу свободе тех, кому оно ее гарантирует»[102]. Хабермас имеет в виду такие негативные черты государства всеобщего благосостояния, как слежка, контроль и бюрократизация повседневной жизни. С такой точки зрения, однако, сомнительным выглядит и демократическое конституционное государство XIX в. Хотя Хабермас настаивает на том, что принципы права на участие остаются (в отличие от принципов государства всеобщего благосостояния как таковых) «недвусмысленно гарантирующими свободу», придание этим правам организованного характера (институционализация) уже пахнет бюрократией. Так что «возможность спонтанного формирования мнений и воли путем обсуждения» серьезным образом ограничивается «из-за сегментации роли избирателя, из-за конкуренции лидерских элит, из-за вертикальным образом формируемых мнений в схваченных бюрократической ржавчиной партийных аппаратах, из-за автономизации парламентских учреждений, из-за могущественных коммуникационных сетей и т.п.»[103].

Представляется донкихотством искать в современных политических институтах необходимый для демократической легитимности минимум. В этих институтах нельзя найти примеров реального обсуждения, и они скорее возвращают принципам демократической

легитимности их контрфактический статус. Стандарты дискурсивной этики скорее срывают с политических практик массовых демократий демократический флер, чем находят в них свою поддержку.

Могут возразить, что гражданские и политические права, установленные вне государственной сферы, все же представляют собой институционализацию свободы и справедливости. Действительно, если смотреть с точки зрения гражданского общества, а не политической системы, открывается возможность преодоления антиномии между нормативным развитием и упадком институтов[104]. Более конкретно, концепция прав может вести к созданию теории гражданского общества как минимально необходимых рамок для институционализации дискурсивной этики.

Ранее мы заявляли, что оба принципа — демократической легитимности и прав — могут быть обоснованы посредством дискурсивной этики. Прежде всего, следует уяснить, что публичное демократическое обсуждение должно играть свою роль в установлении и поддержании прав. Мы уже показали, что в качестве принципа демократической легитимности дискурсивная этика предполагает, что легитимными закон и власть могут считаться только тогда, когда их установление восходит к демократическому участию всех заинтересованных сторон. В случае основных прав в той мере, в какой они подлежат институционализации, они, согласно нашим представлениям, должны учреждаться посредством дискурсивных процессов при возможности для всех сторон участвовать, в публичных дискуссиях. Процесс обсуждения, другими словами, раздваивается, протекая на уровне конституционного происхождения прав-ина уровне возобновляемых споров и широкого участия в них, что необходимо для поддержания этих прав. Нам предстоит доказать, что эта вторая составляющая зависит от возможностей публично собираться, Объединяться и заявлять о своей позиции на территории гражданского общества

Проблема состоит в отношении между утверждением прав и их легализацией. Хотя права в современном смысле и предполагают оформление в законах, этим дело не ограничивается. Имеющиеся у нас права могут быть действенными и стабильными только, когда они воплощены в конституциях и кодексах. Но такие права неизбежно имеют парадоксальный характер: формально они представляют собой добровольное самоограничение со стороны государственной власти, которое может быть отменен законодательным актом (в Англии, например, любое право можно аннулировать 51% голосов парламента). Но появление прав, их поддержание и расширение не связано только лишь с принятием законодательных актов. То, что государство может отобрать на конституционно-законодательном уровне, оно не должно отбирать с нормативной точки зрения, да и не может отобрать, если соблюдаются определенные общественно-исторические условия.

Дискурсивная этика определяет условия возможности этого *не может* с социологической стороны и основания этого *не должно* со стороны философской. Во-первых, выживание и расширение основных прав очень сильно зависит от жизнеспособности политической культуры, допускающей и даже стимулирующей мобилизацию на защиту прав заинтересованных групп. Требования отдельных лиц по поводу соблюдения их основных прав останутся не услышанными, если они не будут поддержаны публичными дискуссиями, собраниями и, во многих случаях, общественными движениями, практикующими гражданское неповиновение. Принцип прав, таким образом, предполагает возможность участия в публичной общественной сфере. Дискурсивная этика имеет к этому прямое отношение, ибо предполагает институционализацию в гражданском обществе обсуждений, что имеет решающее значение для формулирования и защиты прав.

Во-вторых, дискурсивная этика не только отмечает социологический процесс создания и расширения прав, но и составляет часть основания теории прав. Она снабжает аргументами в пользу фундаментальных прав и помогает выделить наиболее значимые их совокупности.

Действительно, сердцевина самого смысла основных прав состоит в «праве» граждан отстаивать свои права. Это «право», конечно же, не является ни каким-то особым позитивным правом, ни негативной свободой; скорее это *политический* принцип, предполагающий новое активное отношение граждан к публичной сфере, которое само обретается в сфере гражданского общества[105]. Мы убеждены, что метанормы дискурсивной этики могут служить принципом обоснования права отстаивать права, а значит, и самой идеи прав.

Это убеждение зиждется на имеющем ключевое значение наборе различений, который мы можем здесь представить лишь в суммарном виде. Какое отношение имеют, если вообще имеют, метапринципы дискурсивной этики к фундаментальным правам? Есть три возможных способа концептуализации такого отношения: (а) фундаментальные универсальные права предпосылаются дискурсивной этике, но метанормы рационального обсуждения сами по себе не могут обеспечить «почву» или принцип обоснования этих прав; (б) фундаментальные права могут быть частью содержания возможного рационального консенсуса; или (в) фундаментальные права могут подразумеваться в метапринципах дискурсивной этики. Мы намерены показать, что все эти три способа правомерны в зависимости от того, какой комплекс прав рассматривается. Обсудим каждую из этих позиций по порядку.

(а) Предположим, что принципы конституционализма включают идею о том, что в процессе написания и исправления конституций мы приходим к формулировке (конституционных) прав путем достижения согласия. И все же идея прав, в самом сильном смысле этого слова, не сводится к позитивному конституционному праву[106]. В решающем смысле они всегда предшествуют позитивному праву, даже верховному (конституциям). Однако для понимания предваряющего характера прав нет необходимости возвращаться к доктрине естественных прав. Вместо этого мы можем связать идею прав с метанормами дискурса: без индивидов, чья автономия гарантируется правами, в принципе не могут быть обеспечены условия рационального дискурса (который только и может быть эталоном оценки любого эмпирического соглашения). Соответственно, права могут рассматриваться как нормативные требования, необходимые для участия в практических обсуждениях общественных вопросов[107]. Если наша индивидуальная и коллективная автономия не защищена правами, наше участие в дискурсах нельзя будет уберечь от давления, от которого индивид никогда не застрахован, даже если это давление возникает демократическим путем. Гражданские и политические права являются предпосылками институционализированного обсуждения, претендующего на звание демократического. Другими словами, и права, и демократическая дискуссия предполагают наличие автономных индивидов, способных отстаивать моральные нормы и ценности как предмет возможного рационального консенсуса. В этом смысле метапринципы рационального дискурса «требуют» подключения принципа основных прав.

Это положение нужно, однако, развернуть. Мы полагаем, что за идеей основных прав лежит «содержательный моральный принцип», принцип автономии[108]. С одной стороны, имеется концепция автономии, вытекающая непосредственно из дискурсивной этики (основанная на теории универсальной прагматики). В этом контексте автономия означает способность принимать на себя роль в диалоге, участвовать во взаимном Процессе принятия на себя идеальных ролей, достичь рефлексивности в восприятии этих ролей и выражать собственные нужды, интересы и ценности с целью определения возможности их универсализации и достижения общего согласия по поводу общих норм[109]. Но эта концепция автономии недостаточна, чтобы охватить все то, что приходит на ум, когда речь заходит об априорном характере основных прав или об автономном индивиде как их субъекте. Концепция автономии в контексте коммуникативной теории устанавливает

связь между метапринципами обсуждения (симметричная реципроктность) и концепцией индивида, участвующего в таком обсуждении. Но все же и эта концепция паразитирует на более сложном принципе автономии, не выводимом из метапринципов рационального обсуждения. Концепция автономии, которую мы здесь имеем в виду, имеет два компонента, соответственно привязанные — один к абстрактному, другой к ситуационному измерению личности. Первый можно интерпретировать в духе Канта как принцип самоопределения и индивидуального выбора, заложенный в абстрактное и обобщенное представление о наделенной правами личности. Второй относится к способности строить, менять и реализовывать собственный жизненный план (Милль, Роулз); этот компонент связан с идеей уникальной личности и динамики формирования индивидуальной идентичности. Тот или иной аспект этой дуалистической концепции автономии всегда привлекается в качестве основополагающего принципа свободы или неприкосновенной личности, стоящего за либеральной идеей основных прав человека. Это составляет моральный принцип, несводимый к метанормам рационального дискурса, лежащим в основе идеи демократической легитимности, хотя, как указывалось выше, дискурсивная этика всегда играет роль в процессе отстаивания прав. На наш взгляд, дуалистическая концепция автономии вмещает в себя «истинное содержание» либеральных доводов в пользу фундаментальных прав, основанных на концепции свободы как свободы негативной и как свободного саморазвития уникальных неприкосновенных личностей.

Нет необходимости, однако, нагружать идею негативной свободы и неприкосновенной личности атомистическими, асоциальными представлениями об индивиде или делать из парадигмы прав собственности концептуальную сердцевину представления о правах, оберегающих индивидуальную автономию. Мы уже говорили о том, как хрупка индивидуальная идентичность из-за того, что индивидуализация происходит в рамках сложных интерсубъектных коммуникативных процессов взаимодействия. Индивидуальные идентичности уязвимы, так как они никогда не устанавливаются раз и навсегда. Идентичность формируется на протяжении всей жизни, и ее прочность и самооценка зависят от динамики взаимного признания. Таким образом, набор прав, выражающих уважение к достоинству, уникальности и неприкосновенности социализированных индивидов (свободы, права личности, право на неприкосновенность частной жизни), — это непременная гарантия автономии в обоих указанных смыслах. Хотя мы и нуждаемся в каких-то видах прав собственности (на жилище, личные владения и т.п.), чтобы иметь возможность конкретно воплотить нашу негативную свободу и выразить свою индивидуальность, только отправляясь от не выдерживающих критики посылок стяжательского индивидуализма, можно ставить знак равенства между негативной свободой, неприкосновенной личностью и собственностью в экономическом смысле. Иными словами, права собственности, должным образом ограниченные, могут занимать свое место в необходимом нам наборе прав, но они не представляют собой концептуального ядра идеи автономии.

Итак, принципы симметричной реципроктности включают метанор-мы практического диалога, а основополагающие аспекты принципа автономии образуют метанорму, лежащую в основе концепции индивида, способного принять участие в таком диалоге. Соответственно, имеет место определенное понимание того, что у прав существует важный параметр, включающий негативные свободы и права личности, которые не вытекают непосредственно из дискурсивной этики.

(б) Как отметил Альбрехт Веллмер, аспект негативной свободы, который *связан* с определениями типа и структуры прав собственности и с рыночными отношениями, может иметь отношение к дискурсивной этике в рамках второй из упомянутых моделей, т.е. на уровне содержания. Другими словами, «делегирование рынку направляющих функций —

как одна из областей негативной свободы — может быть, по крайней мере в потенции, результатом демократического процесса принятия решений, и в этом же процессе определяются его границы. Такого рода легитимация одной из сфер «стратегических» экономических действий предусматривается теорией коммуникативного действия Хабермаса»[110]. То же самое сохраняет силу и для того, что принято называть «социальными правами» или вопросами перераспределительной справедливости. И здесь точный объем и состав социальных прав, которые мы готовы предоставить друг другу, должны подвергнуться обсуждению на уровне содержания, хотя можно, конечно, согласиться рассматривать их как базовые свободы. Как таковые права собственности и социальные права могут являться содержанием демократической дискуссии. Они не ограничивают ее извне.

(в) Существует третий разряд прав, играющий роль медиатора между автономией и демократической легитимностью, — это коммуникативные права (свобода слова, собраний, ассоциаций, самовыражения и все гражданские права). По нашему мнению, этот разряд прав подразумевается дискурсивной этикой, т.е. они имеют структуру основных прав (могут рассматриваться как априорные и не подвластные никакому демократическому консенсусу), но коль скоро они представляют собой условие возможности любого консенсуса, претендующего быть демократическим, их можно непосредственно вывести и из принципов симметричной реципроктности, лежащих в основе самой идеи дискурсивной этики. Этот разряд прав конституирует обсуждение. Эти права не рассматриваются ни как возможный предмет дискуссии (их нельзя отвергнуть, не нарушив процедурные принципы дискурса), ни как граница, на которой дискуссия должна останавливаться, а являются принципами, делающими возможной саму дискуссию. Само собой разумеется, мы утверждаем, что эти права институционализируют в гражданском обществе те публичные пространства, в которых генерируется демократическая легитимность.

Теперь можно понять то часто встречающееся противопоставление прав и демократии, которое преследует либеральную и демократическую теорию политики. Даже при том, что права необходимы для самого понятия демократического обсуждения, демократически принятые решения могут вступать в конфликт с правами коммуникации, а демократия — с правом на автономию. Происходят ли эти конфликты на уровне принципа или они возникают из-за способов институционализации двух различных, но взаимозависимых принципов? Мы убеждены, что верно последнее. Эта убежденность проистекает из нашей попытки истолковать основополагающую идею основных прав в терминах идеи автономии и демократического принципа «права иметь права». Такая интерпретация включает несколько шагов. Во-первых, мы освобождаем идею автономии от излишнего груза антропологических посылок относительно атомизированных, асоциальных индивидов. Во-вторых, мы отделяем ее от идеологии стяжательского индивидуализма, в которой собственность предстает как парадигма всех прав и самой негативной свободы. Разумеется, «коммунитаристские» представления о том, что индивидуализация происходит через социализацию и участие в культуре, традициях и институтах общества и что индивидуальные и коллективные идентичности возникают вместе в процессе коммуникативного взаимодействия, нисколько не умаляют значения идей индивидуальной автономии и фундаментальных прав или принципа негативной свободы. В-третьих, мы объясняем ключевой комплекс прав в терминах метанорм самой дискурсивной этики, а именно как права на коммуникацию, являющиеся непременным условием того, чтобы принцип демократической легитимности обрел свой институциональный локус. В-четвертых, мы утверждаем, что гражданское и политическое общество вырастает на основе этих основных комплексов прав и является пространством их институционализации. Наконец, мы показываем, что идея о «праве иметь права» — это демократический политический принцип, предполагающий активное участие людей в

институционализированных публичных сферах гражданского и политического общества, а равно и в неинституционализированных публичных сферах, рождающихся в среде социальных движений. Отстаивание прав воспринимается, таким образом, как политическое действие даже в том случае, если оно отчасти направлено на установление границ территории индивидуальной автономии, в отношении которой процесс демократических решений должен самоограничиваться. Эти шаги решительно сокращают дистанцию между ориентированными на права либеральными теориями и демократическими теориями участия.

В эмпирическом обсуждении могут быть нарушены как коммуникативные условия обсуждения, так и его условия на уровне автономии. С точки зрения притязаний автономных индивидов любое обсуждение является только эмпирическим и всегда нуждается в корректировке. Тут нет ничего сложного для теоретического осмысления. Но даже с точки зрения идеальной рациональной коммуникации, вполне можно себе представить конфликт демократии и автономии. Мы не пытаемся этого отрицать. Фактически мы начали это изложение с ограничения предметной области дискурсивной этики правовыми нормами и правовой системой в целом, настаивая на том, что область автономных суждений индивидов, выходящая за пределы сферы действия закона, должна уважаться. Очевидно, что суждение индивида может вступать в конфликт с данной политической нормой, даже если та достигнута демократическим путем. Как указал Велльмер, требования коммуникативной рациональности в конкретном историческом контексте имеют какое-то публичное определение в терминах институтов, моральных убеждений, общественного мнения или социальных норм, и все это должно быть открыто для критики и ревизии и оставлять место для активного несогласия[111]. Однако ошибочно воспринимать это как оппозицию между принципами прав в чистом виде и демократией.

В определенных правах институционализируются позиции морального сознания и индивидуального суждения как легитимные принципиальные точки опоры, с которых может быть оспорена любая эмпирическая норма. Право на активное несогласие, право быть иным, право действовать по своему усмотрению и права на частную жизнь — все это служит защите негативной свободы и неприкосновенной личности. Но, как убежден Велльмер, речь здесь идет не о праве быть иррациональным, а скорее о метаполитически обоснованном праве быть автономным и иным. Отсюда следуют свобода совести и право на самобытность, но это все еще рациональные права. Следовательно, моральное сознание может осуществлять эти права согласно своим собственным стандартам, рациональным или иррациональным. На самом деле индивидуальная автономия исчезла бы, если бы мы настаивали на каком-то конкретном способе реализации свободы совести или на каком-то определенном собственном определении блага. И она также исчезла бы, если бы мы в своей собственной сфере нарушили автономию других.

Принципы прав и демократии, каждый по-своему, определяют ограничительные условия того, что может быть легитимным содержанием эмпирического консенсуса. Каждый из них предусматривает возможность активного несогласия: первый — ограничивая область такого консенсуса (что тем не менее должно быть одобрено заинтересованными сторонами), второй — очерчивая процедурные принципы, посредством которых может достигаться полноценный консенсус. Иными словами, оба принципа обеспечивают точку отсчета для возможного оспаривания легитимности эмпирического соглашения,

Из всего сказанного нами становится ясно, что лишь некоторые права имеют дело с негативной свободой и что сам принцип прав является глубоко политическим. Тем не менее существует вопрос о пределах, за которые не может заходить процесс

демократического принятия решений. Конкретное содержание прав, нормы, согласованные в ходе диалога, способы, которыми каждый реализует свою негативную свободу и цели своей идентичности в рамках совместно определенных ограничений, — все это упирается в указанный вопрос о пределах. Понятия негативной свободы, неприкосновенной личности и частной жизни во имя самобытности и индивидуальной автономии задают пределы процессу демократического принятия решений, и их основание лежит в иной плоскости, чем основание самого консенсуса. Хотя пограничная линия между основными правами на автономию и демократическим принятием решений не может быть проведена до начала содержательной дискуссии, она должна быть проведена в принципе. До начала практического дискурса нет возможности разрешить противоречия по поводу того, что относится к понятию благой жизни и что считать относящимся к области допускающих обобщение «интересов»[112]. Но мы полагаем, однако, что, коль скоро такая граница проведена, все, что попадает в сферу самобытного (мое решение по поводу плана собственной жизни и его реализация, моя идентичность), находится вне досягаемости демократически принятых решений, но сохраняет моральную значимость и не может быть приписано ошибке, эгоизму, личной заинтересованности или вкусовым причудам, так как на кону находятся идентичность индивида, его моральная автономия или образ жизни (как члена особой группы внутри более широкого социального целого или просто как человека с уникальной идентичностью). Сталкивающиеся потребности в идентичности могут стать предметом общей дискуссии, если они задевают общие нормы действия. Первый набор прав защищает эту область. Можно требовать от человека, чтобы он поразмышлял над правильностью своих планов, но было бы чрезмерным хотеть от него, чтобы он ради справедливости отказался от своей идентичности, ибо явно несправедливо само такое требование. Говоря иначе, здесь критерий «наименее разрушительного воздействия» на потребности в идентичности, обсуждавшийся в предыдущем разделе применительно к коллективной идентичности, вводится в рассмотрение идентичности индивидуальной и образует границу, где кончается возможность демократического определения справедливости, — с одной оговоркой: те параметры самобытности, которые либо вторгаются в автономию других, либо нарушают метанормы дискурса (симметричную реципроктность), не могут претендовать на легитимность. В этом смысле правильное и благое, права на автономию и демократическая легитимность должны *взаимно* следовать самоограничению.

Соответственно, для институционального существования полносты развитого гражданского общества наиболее фундаментальными являются два ряда прав — те, что обеспечивают целостность, автономию и личностную основу человека, и те, что имеют дело со свободной коммуникацией. Однако все права, включая те, которые обеспечивают моральную автономию, нуждаются в утверждении своей валидности путем дискурса. С такой точки зрения может показаться, что права, связанны с коммуникацией, наиболее фундаментальны, поскольку они являются условиями самого обсуждения и, следовательно, существования ключевого института современного гражданского общества — публичной сферы. Такое впечатление создается отчасти в виду социологического приоритета коммуникативных прав.

В действительности дискурсивная этика логически предполагает оба разряда прав. Основывая права не на индивидуалистической онтологии, как это делали классические либералы, а на теории коммуникативного взаимодействия, мы имеем веские причины для выделения комплекса коммуникативных прав. Бесспорно, можно доказывать, что другие совокупности прав, такие, как право на частную жизнь или избирательные права, необходимы для поддержания этого ключевого комплекса. Права на частную жизнь и автономию выступают необходимым условием формирования автономного человека, без

которого невозможно рациональное обсуждение. Таковым может выглядеть результат чисто хабермасовского выведения прав из дискурсивной этики, понимаемой как конечный вывод практической философии[113]. Однако в нашем понимании рассматриваемые два разряда прав образуют две несводимые друг к другу опоры нравственной жизни. С позиций одной мы можем обосновывать принцип беспрепятственного коммуникативного взаимодействия позиций другой — принцип автономии и уникальности личности. Обе составляют изначальные условия реального дискурса, стремящегося к рациональности. И обе, хотя и каждая по-своему, необходимы в качестве предпосылок демократической легитимности. С этой точки зрения, права коммуникации указывают нам легитимную область, в которой возможно формулировать и защищать права. Права личности позволяют опознать субъектов, обладающих правом иметь права.

Этот перечень прав, образующих публичную и интимную сферы гражданского общества, имеет решающее значение для любой версии рациональной коммуникации в том смысле, в каком это представлено в дискурсивной этике. Политические и социально-экономические права также важны, пусть и менее непосредственно. Какой-то их вариант являет собой условие стабилизации публичной и частной сфер и тем самым институционализации обсуждений как «посредника» между этими сферами и современными государством и экономикой.

Недавно Хабермас выступил с утверждением, что фундаментальные права представляют собой реализацию универсального содержания норм, не только легитимных в смысле дискурсивной этики, но и являющихся ядром моральной субстанции *(Sittlichkeit)* нашей правовой системы[114]. На Западе на самом деле нормы такой этики реализуются все менее избирательно именно потому, что все более расширяется сфера прав[115]. Тем не менее в современной капиталистической экономике и в современном государстве правилом остается селективное и одностороннее истолкование и осуществление прав. Несколько грубовато подразделяя права на свободы *(Freiheitsrechte)* и права членства *(Teilhaberrechte),* Хабермас заявляет, что последние в настоящее время организованы таким образом, что дают возможность бюрократиям ограничивать реальное участие и спонтанное публичное формирование воли[116]. Первые же мыслятся в капиталистических обществах на основе индивидуалистических посылок. Препарированные таким образом, права выглядят прерогативой частного индивида, оторванной от принципов солидарности и гражданства, которые в идеале должны сопровождать их, если следовать коммуникативным представлениям. Таким образом, еще раз на уровне норм и принципов мы можем говорить о расширении «справедливости» и «свободы», но их институциональное воплощение представляется либо преимущественно негативным, либо крайне избирательным[117].

Между этими двумя уровнями существует коренное различие. На самом деле Хабермас сделал важный шаг в сторону от тезиса институционального упадка к тезису селективной институциональности. Его упор на юридические институты (противопоставленные юридическим средствам, имеющим направляющие функции и могущим быть оторванными от нормативной субстанции повседневных взаимодействий) и на селективную институционализацию освободительного потенциала современности ведет дальше простой антиномии нормативного развития и институционального упадка. Соответственно мы полагаем, что даже если в современных капиталистических массовых демократиях права и свободы институционализированы избирательно (т.е. ограничены правами, понятыми индивидуалистически), все равно они институционализированы. Более того, право иметь права было признано центральным компонентом демократической политической культуры. Как показал Клод Лефор, символическое значение прав состоит в открытой возможности бороться за их более полную реализацию, расширение, переосмысление и создание новых прав[118]. Если нормативное развитие, представляющее собой положительную сторону

современности, получает лишь селективное воплощение в виде устойчивых институтов, даже такие частичные достижения открывают простор для того, чтобы социальные движения могли обновлять и учреждать соответствующие принципы менее селективным образом.

Хабермас утверждает, что социальные движения являются динамическим фактором в процессе расширения прав. Практика движений имеет своим итогом изменения *«в* толкованиях общественно признанных нужд и потребностей» и введение в повестку дня нормативного содержания институтов повседневной жизни, делающее их «доступными коммуникации». В том же, что касается современного положения дед, Хабермас считает, что «понятие "демократизация" в данном случае неадекватно, так как, за исключением отдельных ситуаций, инициативы и движения... едва ли могут расширить простор для эффективного участия в принятии политических решений»[119]. Справедливо будет сказать, что Хабермас по-прежнему сосредоточен на проблеме вклада социальных движений в новую политическую культуру или новую культурную гегемонию, что лишь косвенно, с дальним прицелом и неопределенным исходом, связано с проблемой демократических институтов[120]. Причина такого подхода к оценке воздействий социальных движений в том, что Хабермас не связывает принцип демократической легитимности (как он это делает с понятием основных прав) с институтами, в которых реально выражены демократические процессы. Поэтому он вынужден ограничивать последствия движений преобразованием политической культуры — процессом, способным повысить жизнеспособность прав, но не ведущим к их расширению. Парадоксальность этой позиции в том, что требуемая дискурсивной этикой неселективная институционализация основных прав немыслима без создания новых демократических институтов, а это требует вклада со стороны общественных движений. Переход от чисто индивидуалистической к коммуникативно организованной структуре прав не может быть совершен на базе одной только демократизированной политической культуры. Новое определение прав нуждается в новых видах законодательной деятельности. Но механизмы отторжения и селективность современных представительных систем ставят решающие препоны на пути надлежащего расширения основных прав. Квазизаконода тельство с использованием судебной системы может дать какие-то недостающие элементы для демократизации прав, но без демократизированной политической системы такой активизм наталкивается на серьезные ограничения. Любимый же тезис Хабермаса относительно упадка массовой демократии оставляет очень мало перспектив для институционализации демократической легитимности. Так что в его работах вопрос об отношении дискурсивной этики к анализу институтов остается глубоко противоречивым.

Было бы несправедливо не указать все же те аспекты социальной теории Хабермаса, которые в каких-то отношениях снимают эти противоречия. Последние его рассуждения относительно системы и жизненного мира указывают в направлении признания двойственного характера ин статутов[121]. Вместо того чтобы локализовать нормативное развитие исключительно на уровнях личности и культуры, а социальные институты мыслить в одном измерении, в новейших теоретических разработка признаются двойственные черты большого числа различных, институтов — права, массовых коммуникаций, семьи и, наконец, политических структур компромисса. Такой подход делает несостоятельным жестко противопоставление демократической легитимности и псевдодемократических форм господства. Эта модель проясняет, что природа современных демократических институтов двусторонняя, что в них данно противоречие *интернализуется* как возможность развития в двух направлениях, — вывод, который, так или иначе, следует из самой идеи демократической легитимности. Мы уже говорили об этом, когда речь шла об основных правах. Остается нерешенным вопрос о том, как, теперь уже на уровне теории демократической легитимности, дискурсивная этика может пролить свет на эту двойную возможность существующих демократических институтов, вместо того чтобы

сосредоточивать внимание на их удаленности от нормативных притязаний этой формы легитимности. Принятая нами концепция демократической легитимности освобождает дискурсивную этику от привязки к какому-то образу жизни или даже какому-то конкретному набору политических институтов, предположительно из этого образа жизни выводимому. Она порывает, таким образом, с любыми утопическими представлениями о полностью прозрачном дискурсе как образе жизни и равно с сопутствующим этому невниманием ко всем проявлениям человеческого существования, на которых лежит печать особенности и непохожести[122]. Но мы все еще не продвинулись за пределы представления о контрфактическом характере этого принципа. Самым парадоксальным выводом из этого анализа было бы отрицание любой возможности выведения из принципа демократической легитимности каких бы то ни было институциональных последствий при одновременном взгляде на существующие общества как на полностью недемократические. Такое представление являло бы собой воспроизведение в рамках и терминах теории обсуждения *диалектики просвещения.* Но мы не хотим сказать, что социальная теория Хабермаса является таким воспроизведением; это относится (частично) только лишь к работе *Stukturwandel der offenttichkeit.* Что мы имеем в виду, так это дальнейшее уточнение дискурсивной этики с тем, чтобы адекватным образом связать ее с дуалистической социальной теорией, намеченной в работе *The Theory of Communicative Action.*

Возникает вопрос о понятии рационального консенсуса. Мы считаем, что именно крайние формулировки этого понятия ведут либо к неосуществимой утопии, отправляющейся от идеальной речевой ситуации, либо к воспроизведению кантовского дуализма *Sein* и *Sollen* (сушего и должного) в терминах этики и институтов. Мы, однако, не предлагаем заменить рациональный консенсус либеральным демократическим понятием эмпирического или фактического консенсуса. Возражение, что такая замена лишает понятие силы перед лицом возможности манипулируемого или навязанного консенсуса, нами принимается. Тем не менее вслед за Веллмером, мы полагаем, что любой консенсус бывает только эмпирическим. Параметры дискурсивной этики могут существовать только в эмпирических контекстах. И в этих контекстах можно говорить лишь о степени рациональности. Более того, речь всегда идет о *процессе* рационализации в смысле раскрытия потенциала коммуникативной координации действия. Соответственно любое сомнение относительно рациональности консенсуса можно рассматривать как гипотезу, проверить которую можно только путем другого дискурса, завершающегося «более рациональным» консенсусом в том смысле, что участники признают свое прежнее недомыслие[123].

При таком нашем понимании, не обрекаем ли мы себя на слишком минималистскую интерпретацию дискурсивной этики? Так было бы, если бы мы, как и Веллмер, утверждали, что оценка легитимности конкретных институтов не может вытекать из принципов дискурсивной этики, так как «из принципов никогда не выводится то, что возможно в конкретных исторических ситуациях»[124]. Это заявление возвращает переформулированную версию понятия консенсуса в антиномические оковы, которые уже были нами проанализированы. Но Веллмер также сообщает нам, что (1) негативная процедура критики существующих институтов от противного может основываться на принципе Мерло-Понти, согласно которому «мы не можем стремиться к реализации смысла, а только к устранению бессмыслицы»[125], и (2) «принцип обсуждения дает нам *направление...* требующее расширения сферы коммуникативной рациональности до такого предела, определить который позволяет только историческая практика»[126]. И в свете таких представлений мы можем сказать, что минималистская формулировка дискурсивной этики на самом деле открывает простор для ее институционального применения: мы можем критиковать существующие институты и планировать новые, принимая в расчет и то, что требуют принципы, и то, что возможно в конкретных исторических обстоятельствах. История развертывания универсальных принципов это не только история развития морального

сознания и идентичности это, но и «история институтов и революций»[127].

Но как следует принимать в расчет конкретную историю? Западная марксистская традиция, от Лукача до Адорно, склоняется к постулату о разрыве с историей, неявно полагая, что у эмансипации нет исторической основы. Хабермас же и Велльмер открыто вернулись к постулату исторической *преемственности,* не пользуясь ортодоксально марксистскими положениями о производственном базисе, против которых возражали их теоретические предшественники[128]. В этих новых построениях у эмансипации имеются нормативные предпосылки, которые, согласно Хабермасу и Велльмеру, существуют в формально демократических обществах в виде принципов демократической легитимности и основных прав, установившихся со времен XVII—XVIII вв. Но что следует из такой позиции в отношении унаследованных институтов, остается неясным. И действительно, Велльмер находит в работах Хабермаса две не очень удачно сосуществующие линии — одну, где делается упор на преемственности, другую — с упором на прерывистость; одна связана с обновленной гегельянской традицией, другая — с политически истолкованной традицией марксизма[129].

Гегельянская традиция предполагает теорию гражданского общества. Критически ее придерживаться значит не принимать ни гегелевского видения современного общества, ни неизменных представлений о капиталистической экономической системе. Но это значит, что дифференциация сферы негативных свобод вкупе с направляющими механизмами рынка не может быть преодолена без массового возврата к тоталитаризму. То же относится и к близкому вопросу о правовом универсализме и формализме: в гегельянской модели они не могут быть преодолены за счет появления какой-то, казалось бы, более высокой, субстантивной формы общественной свободы. Сохранение автономии права невозможно без дифференциации в культуре между сферой легальности и моралью, искусством и наукой и без отделения всего этого от практики повседневности. В такой ревизованной гегельянской модели даже рационально организованное общество предполагало бы наличие случайного, особенного, а значит, продолжающееся существование социальных отношений, чреватых конфликтами. Наконец, эмансипация означала бы полную реализацию уже институционализированных структур универсальных права и морали.

Но Велльмер настаивает на том, что в работах Хабермаса присутствует еще одна марксистская утопия, представляющая собой перевод на язык коммуникативной теории проекта прямой демократии в виде республики советов: «Общество, свободное от господства, — это такое общество, в котором коллективные процессы формирования воли принимают форму достигаемых через дискурс ассоциаций, без принуждения»[130]. Мы уже выразили согласие с велльмеровской критикой использования теории коммуникаций в качестве фундамента для создания утопий подобного рода, да и сам Хабермас к середине 70-х гг. отказался от таких построений. В самом деле, эта модель не выдерживает гегелевской критики рационалистски-просвещенческих концепций свободы. Однако Велльмера не удовлетворяет и выводимая из Гегеля модель гражданского общества[131], так как она не позволяет получить ясную и четкую концептуализацию идеи рационального общества и, следовательно, эмансипации. Это последнее положение мы хотим оспорить.

Велльмер отмечает внутреннее отношение между дискурсивной этикой и концепцией гражданского общества и, что еще важнее, связь между гражданским обществом и институционализацией обсуждений в политической публичной сфере и в парламентах. Он говорит и о самой демократической легитимности как об институте; капиталистическая частная собственность предстает теперь как *ее* ограничитель, а не как препятствие развитию производительных сил. Однако его формулировки не свободны от двусмысленности: капиталистические производственные отношения «препятствуют реальному институциональному воплощению принципа демократической легитимности»[132]. В контексте такой метафоры марксистская и гегельянская альтернативы

предстают как иными словами выраженное старое противопоставление «революция или реформа», а Веллмер после всего, что нам довелось испытать в отношении этих процессов, не питает особого энтузиазма ни к тому, ни к другому. Не удивительно, что в своей работе он периодически возвращается к хабермасовской антиномии демократической легитимности (разворачивание которой приписывается развитию новых идентичностей и новой политической культуры) и псевдодемократических институтов[133].

В нашей собственной концепции гражданского общества, следующей традициям Токвиля, Грамши, Парсонса и (как мы покажем) новой дуалистической социальной теории самого Хабермаса, появляется шанс соединить ее с дискурсивной этикой таким образом, чтобы избежать отрицательного результата, связанного с трилеммой «реформа, революция или отказ от действия». Пользуясь трехчастной моделью — экономика, гражданское общество и государство, — мы устраняем заложенную почти что в определении (у Гегеля и еще больше у Маркса) связь между капиталистической экономикой и современным гражданским обществом. Сосредоточившись на антиномиях институтов и противоречивого институционального развития гражданского общества, мы избегаем модели упадка, заимствованной у старой Франкфуртской школы, марксистской метафоры «зарождения в недрах», а также всех плюралистических апологий существующих обществ. Соединив понятия дифференциации и демократии, мы получаем модель множественности демократий, в которой восстанавливается утопическое мышление, потерянное, как боится Веллмер, вместе с гегелевской моделью; и наряду с этим избегнут фундаменталистский уклон в теории коммуникации, предполагающий либо отказ от дифференциации, либо полную замену управляющих механизмов коммуникативной координацией действия.

Дискурсивная этика и гражданское общество

Отстаиваемая нами концепция гражданского общества отличается от гегелевской в трех важных отношениях. Во-первых, она предполагает более дифференцированную социальную структуру. Равняясь на Грамши и Парсонса, мы постулируем дифференциацию гражданского общества не только от государства, но и от экономики[134]. Наша концепция не является ни государствоцентрической, какой она, при всей непрояс-ненности, была у Гегеля, ни экономикоцентрической, как у Маркса. Нашу модель можно назвать «обществоцентрической»[135]. Во-вторых, следуя Токвилю и раннему Хабермасу, мы ставим в центр институтов гражданского общества сферы общественной коммуникации и добровольных ассоциаций. Конечно, *частное,* понимаемое как область автономных индивидуальных суждений, также имеет в современном гражданском обществе решающее значение. В-третьих, мы мыслим институционализацию гражданского общества как процесс, который всегда предполагает (как у Гегеля) стабилизацию общественных институтов на основе прав («абстрактное право»), а также содержит в себе имманентную возможность становиться более демократичным и нормы, предусматривающие демократизацию.

В историческом смысле гражданское общество обеспечивает почву для любой современной политической этики — от секулярного естественного закона до дискурсивной этики. В особенности последняя (предтечи которой появились уже в XIX в.) не была бы возможна без институционализации дискурса в современной либеральной публичной сфере. Однако дискурсивная этика отличается от всех других политических этик нового времени (доктрины естественных прав, утилитаризма, кантианской политической философии и даже последних версий теорий общественного договора и неоаристотелизма) тем, что вытекающие из нее политические следствия концентрируются вокруг нормативной необходимости и эмпирической возможности

демократизации гражданского общества. И потому это единственная этика, примиряющая между собой требования классического либерализма и радикальной демократии.

Мы принимаем тезис о том, что различные формы демократической организации совместимы с заложенным в дискурсивной этике принципом демократической легитимности. Эту совместимость не стоит рассматривать только в терминах оппозиции прямой и представительной демократий. Требования принципа демократической легитимности могут быть, по крайней мере в принципе, удовлетворены и прямой демократией пирамидально организованных советов, и демократией представительного типа, делегированная власть которой контролируется действенными публичными сферами, обладающими реальной властью и доступностью для всех. По другой оси этот принцип совместим как с федеративным, так и с централизованным устройством политической системы. Наконец, он может быть совместим даже с такими сферами жизни, которые не организованы на началах демократии или дискурса, если только необходимость такой организации на недискурсивных принципах и границы между ней и демократическими организациями установлены в процессах обсуждения и подтверждаются ими. Но при этом мы утверждаем, что дискурсивную этику трудно совместить с подавлением уже существующих демократических форм. Из этого следует, что полная революция в демократических контекстах не легитимна. Это не значит, что мы отрицаем легитимность революций при авторитаризме или право исключенных народов и групп восставать даже против «демократических» условий, из которых их исключают[136]. Мы ставим, однако, под сомнение попытки ниспровергнуть формально демократические институты современных гражданских обществ со стороны людей, которые в принципе имеют к ним доступ (за тем маловероятным исключением, когда такое решение получено в результате процедур обсуждения, к которым имели доступ все заинтересованные стороны). Наша позиция обусловлена тем, что только рамки представительной демократии обеспечивают широким массам людей доступ к глобальным процессам демократического формирования воли. Как откровенно признала Ханна Арендт, прямая демократия с ее постоянно высоким уровнем политического участия неизбежно становится аристократической. Значит, новые формы демократии, предназначенные заменить старые, никогда в принципе не смогут заменить их для всех. Но не станем отрицать, что многим из тех, кто при старых формах имели слабый доступ, новые структуры покажутся более приемлемыми с точки зрения участия в них. Исходя из этого, мы полагаем, что существующие формы демократии могут быть дополнены, достроены и демократизированы в соответствии с требованиями дискурсивной этики, но не могут быть заменены.

Близость дискурсивной этики к утверждению множественности форм демократии и ее вывод о том, что существующие формы не подлежат подавлению, двойным образом связывает ее с гражданским обществом. Во-первых, гражданское общество и существующие формы представительной демократии политически и юридически предполагают наличие друг друга. Во-вторых, только на базе гражданского общества возможна институционализированная множественность демократий. Разберем по очереди каждое из этих утверждений.

Первое. Политическое общество, организованное в форме представительной демократии, и современное гражданское общество — оба включают в себя два ключевых института, «посредничающих» между ними, — публичную сферу и добровольные ассоциации. Структура политически значимой публичной дискуссии (СМИ, политические клубы и ассоциации, партийные совещания и т.п.) и парламентской дискуссии и дебатов является непрерывной. Как отмечал даже Маркс, парламенту как органу дискуссий и дебатов не пристало (даже если временами это и бывает возможно) пытаться исключить или даже серьезно ограничить политическую дискуссию и добровольные ассоциации в обществе[137]. Но не менее важно, чтобы существующие формы организации политически активной общественности по самой своей

внутренней логике предусматривали в конечном счете создание такой публичной сферы в рамках институциональной структуры самого государства или, скорее, в рамках политического сообщества[138]. К тому же плюралистическое динамичное гражданское общество обретает в парламентской структуре (вместе с другими структурами компромисса, включая политические партии) наиболее верную общую основу, в рамках которой можно политически регулировать конфликты между группами и индивидами, объединять соперничающие интересы и исследовать возможности достижения консенсуса. Парламентские механизмы регулирования конфликтов и объединения интересов, с другой стороны, могут быть действенными только в том случае, если эти интересы и конфликты более или менее открыто артикулированы в обществе. Короче говоря, в представительных демократиях политическое сообщество предполагает существование гражданского общества и должно быть открыто его влиянию[139].

На юридическом уровне понятие прав указывает на такое же отношение. Представительная демократия и современное гражданское общество вместе пользуются правами как своими общими предпосылками: политические, коммуникативные права являются предпосылками парламентской демократии, а коммуникативные и частные права делают возможным современное гражданское общество. Политические права обеспечивают и регулируют доступ граждан к парламентскому (и в местных органах) представительству, а частные и коммуникативные права гарантируют автономию личностей и объединений в гражданском обществе. Таким образом, у коммуникативных прав двойная функция. Свободы самовыражения, ассоциаций и прочее в этом роде расширяют автономик гражданского общества, но без них невозможна и парламентская публичная сфера. Однако отношения между представительной демократией и гражданским обществом на уровне прав уходят и еще глубже. Права, в отличие от привилегий, иммунитетов или преимуществ сословного типа, появляются и утверждаются, когда они востребованы индивидами, группами или движениями в публичном пространстве гражданского общества. Они могут и должны быть гарантированы позитивным законом, но именно как *права,* т.е. как ограничения, налагаемые на само государство, из закона они логически не выводятся. В области прав закон охраняет и стабилизирует то, что было достигнуто общественными деятелями в гражданском обществе. В этом контексте позитивный закон представляет собой гражданское общество, создаваемое и пересоздаваемое его собственными деятелями посредством политико-законодательных и политико-юридических механизмов.

По ряду причин современное гражданское общество не может быть институционализированно без политического утверждения прав в позитивном законе. Во-первых, сложность современного гражданского общества (и, вероятно, любого общества, вышедшего из первобытности) требует судебно-правового регулирования во всех сферах жизни. Даже частные, интимные сферы как таковые защищаются в правовом порядке. Другими словами, как знал уже Гегель, мораль и *Sittlichkeit* (нравственность) не могут и не должны полностью заменять право во всех сферах современного общества или делать его полностью излишним. Это также относится и к фундаментальным правам. Социальные конфликты вокруг них и их трактовка и реализация требуют высокой степени правового регулирования. Во-вторых, сама данная современному государству власть вторгаться в общество не может быть укрощена без наложенных на такое вторжение правовых самоограничений. Легализация фундаментальных прав как раз и означает такое самоограничение со стороны государства. Говоря иначе, права могут стать ограничителями в этом смысле, только если получают правовое оформление.

Именно в этом пункте выясняется «избирательное сродство» между фундаментальными правами и современными репрезентативными демократическими политическими системами. Исторически многие индивидуальные права могли получать силу закона и в авторитарных, и в просто либеральных конституционных государствах, но тот список прав, который указан

нами как составляющий основу современного гражданского общества, может быть убедительным образом внедрен и защищен толькс представительными демократиями. Даже если мы исключим политические права, тавтологическим образом уже подразумевающие такую демократию, мы обнаружим, что многие из значащихся в нашем списке коммуникативных прав (в отличие от частных) ставили бы под жесточайшую угрозу все другие известные нам политические системы, так что признание в них таких прав может быть только тактической уступкой. Дифференциация современного гражданского общества от государства посредством прав теснейшим образом связана с представительной демократией.

Второе. Мы утверждаем, что гражданское общество нового времени не только логически предполагает и (исторически) способствует возникновению представительной демократии, но оно также делает исторически возможной демократизацию представительной демократии. Это совпадает со стремлением дискурсивной этики одновременно защищать существующие формы демократии и требовать их дальнейшей демократизации. Сама сложность ныне существующих гражданских обществ и их внутреннее разнообразие требуют постановки вопроса об их демократизации в плане многообразия дифференцированных процессов, форм и точек приложения сил, в зависимости от того, какую ось разделения мы рассматриваем. Действительно, современное гражданское общество это тот плацдарм, на котором может возникать институционализированная множественность демократий. Мы можем вычленить два ряда различений, наиболее важных в этой связи. Первый относится к структурным возможностям и границам демократизации, характерным для каждой из дифференцированных сфер — политической, экономической и гражданской. Второй касается возрастания плюрализма демократических форм внутри каждой из этих сфер.

Маркс уже давно указывал на то, что, если демократия ограничивается одной сферой (государства), в то время как в экономике или в гражданских ассоциациях превалируют деспотические формы управления; тогда и в первой сфере демократические формы подвергаются разрушению. С другой стороны, весь наш долгий исторический опыт после Маркса показывает, что дифференциация ставит границы на пути демократизации. Необходимо уважать существующие у государства и у экономики механизмы управления, если мы хотим, чтобы они функционировали эффективно. Хорошо известно, насколько это противоречит установкам на полную демократизацию в духе моделей прямого участия. И все же было бы ошибочным заключить, что в этих областях демократизация невозможна. Напротив, стоит только принять в расчет различия в логике действия координационных механизмов в каждой из сфер, как становится очевидным, что в каждой из них существуют адекватные ей формы демократии, пусть и различные в зависимости от данных структурных условий. Этот тезис проясняется, если мы сосредоточим внимание на сферах политического и экономического сообществ как на институциональных уровнях, на которые опираются государство и экономика.

Представительная демократия на уровне политического сообщества выражает ту минимальную степень демократического участия, которую требуют современные интерпретации принципа гражданства. В то же самое время очевидны и ограничения, которые воздвигаются перед прямым участием самим существованием государства, функции которого координируются посредством властных отношений и которое определяется своей монополией на легитимное использование силы. Разделение властей, принцип главенства закона и требование эффективного функционирования бюрократии, направляемого принципом надлежащей процедуры, — все это не допускает прямого участия всех в осуществлении политики на государственном уровне. Самое большее, участники могут действовать на этом уровне косвенно, через партии и парламентский надзор, контроль и публичность, иными словами, через институты политического сообщества. Дальнейшая демократизация формально демократической

политической системы должна считаться с этими ограничениями.

Политическое сообщество не ограничивается глобальными структурами или верхним уровнем государства. Эти уровни дополняются местными и региональными структурами, допускающими более непосредственное участие, чем то, которое наблюдается в большинстве случаев в наши дни. Кроме того, могут быть сделаны более открытыми процедуры пересмотра конституционных принципов и норм. К тому же в некоторых странах территориальные представительные структуры дополняются структурами представительства функциональных органов, имеющего недемократический, корпоративный характер. Здесь есть место, по крайней мере в принципе, для большей демократии и участия, что было давней мечтой Дюркгейма и теоретиков плюрализма[140]. Что представляется повсеместно отсутствующим, так это институционализация трансляции влияния местных и функциональных органов на дела всего общества, что может достигаться путем всеохватных открытых публичных процедур, столь же легитимных, как и уже существующие представительные органы. В этом направлении указывают неизменные призывы к созданию второй парламентской палаты, звучавшие со стороны гильдейских социалистов, австромарксистов и теперь выдвигаемые со стороны многих социальных движений. Конечно, точный рецепт относительно демократизации в этом плане не может быть дан в нашей работе, имеющей более Абстрактный характер.

Понятие функционального представительства уже затрагивает вопросы экономической демократии. Ясно, однако, что, говоря об экономике или, скорее, экономическом сообществе, не считаться с требованиями эффективности и рыночной рациональности во имя демократии можно только ценой потерь и для эффективности, и для демократии. Здесь уровни представительства и участия должны согласовываться с производственными и потребительскими нуждами общества. Формы экономической демократии не должны быть такими же всеобъемлющими, как в политической системе. И все же, как показывает институционализация механизмов коллективного договора, совместных решений и представительных рабочих советов, сама по себе демократизация не является несовместимой с эффективным функционированием.

Множество демократических форм, возможных и желательных по отношению к экономическому сообществу, могло бы включать среди прочего потребительские и производственные кооперативы, представительство работодателей и профсоюзов в корпоративных организациях, консультации с различными властями, комитеты по решению трудовых споров и, как мы сегодня видим на примере Восточной Европы, новые формы собственности. Они могли бы быть в принципе совместимы с требованиями эффективности и не противоречить друг другу (или, по крайней мере, потеря эффективности, вызываемая ими, могла бы быть удержана в приемлемых пределах). Дальнейшая демократизация экономического сообщества могла бы включать институционализацию этих разнообразных форм участия, усиливаемую до тех пор, пока под угрозу не ставится эффективность управления, и это может быть выполнено без уничтожения границ между экономикой, обществом и государством. Промежуточные области политического и экономического общества выполняют таким образом двойную роль: они стабилизируют дифференциацию и одновременно действуют как структуры, рецептирующие влияние гражданского общества на экономику и политику.

Наш главный тезис состоит в том, что на уровне гражданского общества демократия может идти гораздо дальше, чем на уровне политического и экономического сообществ, так как в первом координирующие механизмы коммуникативного взаимодействия имеют фундаментальный приоритет. Оставляя в стороне системный аспект этого утверждения, к которому мы вернемся в следующей главе, мы отметим, что чисто фактически функционирование общественных объединений, публичных средств общения, культурных институтов позволяет достигать потенциально более высоких степеней равноправного

прямого участия и коллегиального принятия решений — более высоких, чем, например, в политических партиях и профсоюзах. Конечно, эксперименты с уровнями участия могут проводиться только там, где уже существует и гарантирован правами широкий диапазон ассоциаций, публичных собраний и неформальных групп. Где такое множество существует, там, как надеялся Токвиль, маломасштабное участие может становиться не только реальной плотью демократического местного самоуправления, но и основой процессов самообразования, ведущих к становлению демократической политической культуры. Многие нынешние гражданские общества связаны по сути с квазиолигархическими политическими практиками, и все же основания для множественности — в добровольных ассоциациях, университетах и даже церквях — имеют здесь хорошую основу. Эти структуры не всегда демократичны и редко подразумевают подлинное участие, но в контексте демократических норм они могут постоянно быть объектами демократизации.

В работе *Strukturwandel der Offentlichkeit* Хабермас также настаивал на демократизации существующих корпоративных образований как на одном из возможных способов решения проблемы упадка публичной сферы[141]. Мы думаем, что принцип демократической легитимности, будучи соединен с теорией гражданского общества, позволяет оживить и расширить такого рода альтернативу, и для этого есть три реновация. Во-первых, в современных обществах участие остается только иллюзией, если в дополнение к представительным парламентам в них не существует участие в малых масштабах. Во-вторых, дискурсивную этику в этом контексте нельзя использовать для оправдания подавления существующей множественности ради всеобъемлющего процесса дискурса. В-третьих, демократизация существующей множественности более совместима с сохранением современных структур, чем их «тотализация» посредством какой-либо модели демократии Советов. Последняя подразумевает погружение направляющих механизмов (административных, рыночных) прямо в среду социальных отношений, а это вступает в конфликт с главным условием современного гражданского общества, а именно, с дифференциацией. Тем не менее ограничение демократизации на уровне направляющих механизмов может быть частично компенсировано демократизацией общественных объединений, способных косвенно влиять на государство и на экономику.

Нормы публичной сферы в гражданском обществе, даже если они и искажены, отражают постоянное требование надзора, контроля и демократизации существующих форм ассоциации. Будучи по происхождению формой рожденного обществом контроля за государственно-бюрократической властью посредством дискурса, либеральная публичная сфера затем деградировала, и ее частные ассоциации превратились в крупные организации квазиполитического характера, частично ответственные за выполнение задач экономического и политического управления. В этой новой ситуации нормативные требования публичности по самой своей сути предполагают открытость этих частных ассоциаций общественности и их демократизацию, пусть и различную в случае гражданского, политического или экономического сообществ. Исторически именно такое развитие, наряду с обновлением альтернативных, общественных, формальных организаций, дополняло процессы, оберегающие либеральную публичную сферу. Обновление политической публичной жизни всегда остается потенциально возможным в этой части описанного всестороннего процесса.

Кроме норм самой публичности, еще два компонента дискурсивной этики способствуют множественности демократий: критика исключения из обсуждения любого, кто хоть мало-мальски к нему причастен, и акцент на реальном участии. В действительности все существующие формы демократии имеют встроенный в них механизм исключения. Либеральные представительные демократии XIX в. исключали пассивных граждан. Современная представительная демократия если и не формально исключает, то снижает влияние тех, кто не принадлежит сильным добровольным объединениям и партийным

организациям. Прямая демократия исключает тех, для кого общественная жизнь не составляет главного смысла их бытия (т.е. политически неактивных). Территориальная демократия дискриминирует производителей, промышленная — потребителей. Федерализм снижает значимость национальных групп, представляющих собой большинство, а равно и инакомыслящих индивидов и групп в каждом и; членов федерации. Унитарная демократия не поощряет потенциально важные самоуправляющиеся единицы. И хотя никакая комбинация этих принципов не может полностью «исключить исключение», продвижение по пути множественности форм демократии все же обещает более значимое участие на нескольких уровнях, которые в противном случае теряют свою важность.

Подведем итог. Демократическая легитимность и основные права, толкуемые в смысле дискурсивной этики, со всей определенностью предполагают множественность демократий, которым современное гражданское общество обеспечивает институциональное пространство для возможного развития в двух направлениях: (1) дифференциация государства, общества и экономики как особых институциональных сфер — и политического и экономического сообществ в зазорах между ними — позволяет определять демократию и демократизацию в соответствии с различной логикой, присущей каждой из этих сфер; (2) плюралистические структуры, существующие и потенциальные, в самом гражданском обществе открывают возможность для демократизации общественной сферы в терминах *участия* и *публичности.* Сегодня вопрос о демократии переместился снова в ту сферу, где он впервые возник, — в сферу гражданского общества. Дальнейшая демократизация формально демократических форм правления должна рассматриваться в соотнесенности с гражданским обществом, а не просто с государством или экономикой. Дискурсивная этика в нашей интерпретации в сочетании с обновленной теорией гражданского общества не только дает возможность такого подхода, но, будучи этикой демократизации, также и требует его. Если основывающийся на дискурсивной этике принцип прав предполагает защиту современного гражданского общества, то принцип демократической легитимности требует его демократизации, выходящей за рамки либерально-демократической модели.

Множественность демократий, как она представлена здесь, — это утопия. Смысл этой утопии может быть, однако, раскрыт двумя очень различными способами. При одном толковании предполагается преемственность с существующим институциональным устройством современного гражданского общества. Тут понадобился бы институциональный проект, отчасти выраженный в понятиях философской этики, но требующий также для своего осуществления, конечно же, и всякого рода динамично действующих агентов. Веллмер правильно указывает, что исторические возможности не выводятся из философской этики. Однако существующее институциональное устройство может выступать в роли посредника между *должным* и *сущим,* между философией и существующим обществом.

Если институциональное устройство гражданского общества оказывается анахронизмом в свете того, что мы знаем о нынешних государствах и экономиках, тогда мы действительно имеем дело с утопией во втором смысле чистого *должного,* которое не следует навязывать сопротивляющейся реальности. В таком случае дискурсивная этика непременно должна быть освобождена от бесполезного груза концепции множественности демократий. Под вопросом тогда оказывается пригодность пересмотренного применительно к современным условиям понимания гражданского общества. Но именно такой пересмотр, с использованием языка и доводов современной социальной теории, которая, на наш взгляд, все еще наилучшим образом позволяет осмыслить нынешнее общество, мы и ставим своей целью в следующей главе.

Примечания

1. Самая лучшая из последних публикаций в защиту ориентированного на права человека либерализма — книга: Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1978). Полезное обсуждение либеральной идеи нейтральности содержится в работе: Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1987).
2. См.: Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1970), и *The Problem of Political Obligation: A Critical Analysis of Liberal Theory* (New York: Wiley, 1979). См. также: C. B. MacPherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1977), и *Democratic Theory (Oxford:* Clarendon Press, 1973).
3. Здесь мы имеем в виду ключевые направления «новых социальных движений» на Западе, включая экологию, гражданские инициативы, феминизм и пацифизм, и польское движение «Солидарность» на Востоке. Подробно о них см. в гл. 10. См. также: Andrew Arato, *Civil Society vs. the State, Telos,* no. 50 (Winter, 1981— 82): 19—48: Jean L. Cohen, *Rethinking Social Movements, Berkeley Journal oj Sociology* 28 (1983): 97—113, и *Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements, Social Research* 52, no. 4 (Winter 1985): 663—716; Andrew Arato, Jean L. Cohen, *The German Green Party, Dissent* 8 (Summer 1984): 327—333 и *Social Movements, Civil Society and the Problem of Sovereignty, Praxis International4,* no 3 (1984): 266-283.
4. Andrew Arato, Jean L. Cohen, «Class Society and Civil Theory», *Thesis Eleven,* no. 21 (1988): 40—64. См. гл. 4 и 6. Тоже самое относится к НикласуЛуману (см. гл. 7).
5. Jean L. Cohen, *Class Society and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1982).
6. Все последующее представляет собой изложение основных положений дискурсивной этики, которые, несмотря на некоторые разночтения, разделяют оба главных автора этой теории — Юрген Хабермас и Карл-Отто Алель. Мы придерживаемся по большей части версии Хабермаса. Остается открытым вопрос, должны ли иметь приоритет для нашего «выбора» этой этики обоснование ее на трансцендентальных (Апель), универсально-прагматических (Хабермас) или только исторических (Касториадис) началах и важнее ли в этом выборе рациональные доводы (Хабермас) или волевое решение (Хеллер). Впечатляющий спор между Касториадисом и Хабермасом в Дубровнике (Югославия) в 1982 г. убедил нас в том, что в равной степени весомые доводы могут быть приведены в пользу как универсальности, так и историзма. Стало ясно также, что в обоих подходах есть то общее, что они предполагают двойственность уровня анализа. Это метауровень умозрения (процедурный уровень институционализации) и исторический уровень (то, что уже существует в виде институтов). И на обоих уровнях необходимо усиление аргументации. Среди работ Карла Отто Апеля, на которые мы опираемся, см.: *Towards the Transformation of Philosophy* (London: Routlcdge and Kegan Paul, 1980), 225—285 и *Normative Ethics and Strategic Rationality: The Philosophical Problem of a Politica, Ethic, The Graduate Faculty Philosophy Journal* 9, no. 1 (Winter 1982): 81-109- У Юргена Хабермаса см.: *Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification* в его работе *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge: MIT Press, 1990).
7. Эти два измерения разделены между собой, при этом приоритет остается за первым. См.: Habermas, *Discourse Ethics,* а также его ответ Льюксу в кн.: John B.Thompson, David Held, eds., *Habermas: Critical Debates* (Cambridge: MIT Press, 1982), 254.
8. См. также Apel, *Normative Ethics,* 100—101.

9. Jurgen Habermas, *A Reply to My Critics,* в кн.: Thompson, Held, eds., *Habermas: Critical Debates,* 257. См. также: Jurgen Habermas, Legitimation Craw (Boston: Beacon Press, 1975), 89, и Discourse Ethics.
10. См.: Thomas McCarthy, The Critical Theory of Jurgen Habermas (Cambridge: MIT Press, 1978), 325; Albrecht Wellmer, Practische Philosophy und Theorie der Gesellschaft (Konstanz: Universitatsverlag Konstanz, 1979), 10—11; Apel, Towards the Transformation of Philosophy, 227, 258—259.
11. Jurgen Habermas, Wahrheitstheorien в Wirklichkeit und Reflexion: Festschrift fur Walter Schulz (Pfuilingen, 1973), 251-252, цит. no: McCarthy, Critical Theory, 316. См. также: Habermas, Discourse Ethics, 99fT, где сформулированы самые последние положения относительно правил ведения дискурса.
12. Сжатую формулировку на английском языке можно найти в кн.: Seyla Benhabib, Critique, Norm, and Utopia (New York: Columbia University Press, 1986), 284-285.
13. См.: Apel, Towards the Transformation of Philosophy, 238—239, где подобным образом охарактеризованы процессы буржуазной демократии.
14. Habermas, Reply, 257. См. также: Welimer, Praktische Philosophie, 33—34.
15. Habermas, Discourse Ethics, 67.
16. Основательное обсуждение этого тезиса можно найти в статье: Alessandro Ferrara, A Critique of Habermas 'Discourse Ethic, Telos, no. 64 (Summer 1985): 45—74.
17. Habermas, Discourse Ethics, 68—76.
18. Habermas, Legitimation Crisis, 108. Маккарти особо выделяет это измерение в теории, в то время как в текстах Велльмера делается попытка придать ему остаточный характер.
19. Habermas, Discourse Ethics, 65.
20. Содержательная полемика представлена в статьях: Albrecht Wellmer, Zur Kritik der Diskursethik в Ethik und Dialog (Frankfurt: Suhrkamp, 1986) и Agnes Heller, The Discourse Ethic of Habermas: Critique and Appraisal в Thesis Eleven, no. 10/11 (1985): 5—17. Большая часть споров разворачивается вокруг способности теории дискурсивной этики служить в качестве общей теории морали. Мы же предложим, как нам кажется впервые, всестороннее обсуждение вопроса о том, способна ли она выступать в качестве теории демократической легитимности и основных прав.
21. Habermas, Legitimation Crisis, 88.; см. также: Jurgen Habermas, Legitimation Problems and the Modern State в Communication and the Evolution of Society (Boston: Beacon Press, 1979). Другими словами, в хабермасовской дискурсивной этике можно видеть «постгегельянскую» попытку объединить либеральный принцип основных прав (и концепцию негативной свободы) и античную республиканскую (и начала Нового времени) концепцию позитивной свободы в оамках теории, подразумевающей их дифференциацию. В отличие, однако, от гегельянской модели теория дискурсивной этики не ведет к изобретению нормативных концепций политики (или нормативных принципов, лежащих в основе закона) в терминах монистического, содержательного и, в конечном счете, недемократического представления о нравственности. Вместо этого как теория демократической легитимности дискурсивная этика делает возможным представить себе некую новую форму общественной свободы, такую, которая предполагает и отчасти обосновывает принцип основных прав; см.: Jean L. Cohen, Morality or Sittlichkeit. Towards a Post-Hegelian Solution, Cardoso Law Review 10, nos. 5—6 (March/April 1989): 1389-1414.
22. Heller, The Discourse Ethic, 7; Wellmer, Zur Kritik der Diskursethik, 51—55.
23. Критику с таких позиций дихотомии публичное/частное см. в книге: Susan Okin, Justice,

Gender and the Family (New York: Basic Books, 1989). Оукин оспаривает утверждение, что семья, будучи «частной сферой», находится «за пределами закона». Она убедительно доказывает, что «обстоятельства, находящиеся в сфере действия закона», обсуждаемые Юмом и Роулзом, имеют место и в семье: у мужей, жен и детей существуют как общие, так и различающиеся интересы. Соответственно, добиваться своих прав могут все члены семьи. Включение нами семьи в гражданское общество соответствует подобным представлениям. Конечно, семейный закон отличается от договорного или административного права, но тем не менее эта «частная сфера» законодательно регулируется, пусть даже какие-то решения внутри нее представляются частными.

24. Habemas, Legitimate Crisis, 87—89. Подробное обсуждение критики Белльмера см.: Alessandro Ferrara, Critical Theory and Its Discontents: On Wellmer's Critique ofHabermas, Praxis International 9, no. 3 (October 1989): 305—320.
25. Хабермас, в частности, ссылается на веберовскую трактовку этого тезиса.
26. Habermas, Legitimation Crisis, 95—117; см. также его работу The Theory of Communicative Action, vol. 1 (Boston: Beacon Press, 1984), 254—270.
27. Здесь необходимо некоторое разъяснение. У Хабермаса дискурсивная этика предстает как общая теория морали. В этом ключе он проводит различие между моральной точкой зрения («правильное») и вопросами, связанными с индивидуальной или групповой идентичностью или культурными ценностными системами («хорошее»). Его собственная версия дихотомии публичное/частное, таким образом, имеет в виду различение универсалистских моральных принципов (публичное) и индивидуальных ценностей, которые наполняют собой образ жизни человека, его потребности в идентичности, жизненные цели и т.п. (частное). И хотя он утверждает, что культурные ценности могут претендовать на роль общих социальных норм, приведенное различение покоится на соображении, что те культурные ценности, те потребности в идентичности и те компоненты образов жизни, которые не поддаются универсализации, не принадлежат области морали, а скорее находятся в области эстетическо-оценочной. Такого рода утверждения порождают горячие споры среди теоретиков морали. Одни доказывают, что невозможно оторвать правильное от хорошего. Другие утверждают, что подобное разделение без надобности сужает область морали и неприемлемым образом низводит вопросы блага с уровня принципов на уровень вкуса. Мы попытались обойти споры на этом уровне, представив дискурсивную этику как особый подраздел теории морали, имеющий дело с вопросами относительно принципов, лежащих в основе легитимного принятия решений в конституционных демократиях. Но наша версия этой теории, безусловно, подразумевает существование области независимых моральных суждений, куда не позволено вторгаться процессу демократического принятия решений. Сама эта «область» проистекает из принципа фундаментальных прав, который, как мы покажем, находится в сложных отношениях с принципами дискурсивной этики. Соответственно то, что мы называем «частным», относится к моральным суждениям и выборам индивида, равно как и к его суждениям относительно своих жизненных планов и потребностей в идентичности. Права на частную жизнь, как мы увидим, обеспечивают именно это пространство. Хотя все права связаны с принципом публичности тем, что они должны быть провозглашены, должны получить согласие и быть институционализированы в виде закона, то, что они охраняют, особенно в случае прав на частную жизнь, находится вне сферы публичного, правового или политического контроля. Другими словами, публично артикулированные и защищенные законом частные права образуют сферу независимых суждений за пределами политического регулирования. Однако частное как таковое не принадлежит какой-то отдельной

институциональной сфере, а относится к способу функционирования индивида во всех жизненных проявлениях. Более того, такая концепция частного не основывается на атомистической модели суверенного субъекта или асоциального индивида. Напротив, именно потому, что индивиды обретают свои личные и коллективные идентичности в ходе сложных процессов взаимодействия и всегда включены в сеть отношений с другими, и поскольку в любом современном гражданском обществе наличествует плюрализм моральных представлений, способность делать независимые моральные выборы и возможность формировать индивидуальные жизненные планы нуждаются в защите и признании. При такой интерактивной или интсрсубъективной концепции индивидуальности коммуникация с другими в форме представления доводов или объяснений своих потребностей в идентичности, конечно же, должна играть центральную роль. Но такую же роль играет и идеальный, в отличие от реального, диалог, уход от взаимодействия, как и участие в нем. Более того, коммуникативное взаимодействие это не то же самое, что дискурс. Тут мы согласны с Хабермасом в том, что те ценности, потребности в идентичности, компоненты образов жизни и персональные жизненные проекты, которые не поддаются универсализации, не должны служить предметом забот дискурсивной этики, хотя мы и не отрицаем их морального статуса. Короче говоря, мы исходим из существования двух нормативных сфер — частной и публичной. Частная охватывает независимые индивидуальные моральные суждения, рефлексию, решения и ответственность; публичная — все, куда вторгаются правовые и политические нормы или закон. Тем самым мы одновременно сужаем область дискурсивной этики, снимая с нее бремя претензий на роль общей теории морали, и распространяем статус морали на то, что было принято считать частным.

28. Jurgen Habermas, Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutions State, Berkeley Journal of 'Sociology 30 (1985): 95—116. Полное обсуждение этих вопросов содержится в гл. 11.
29. Полное обсуждение этого положения может быть найдено в гл. 8. См. так же главу о гражданском неповиновении в книге: Dworkin, Taking Rights Seriously, 206-222.
30. Это положение хорошо обосновывает Феррара. Однако его анализ сосредоточен главным образом на дискурсивной этике как общей теории морали и не проясняет вопроса применительно к теории политической легитимности. См.: Ferrara, A Critique of Habermas' Discourse Ethic, 7I—74. Общая ошибка интерпретаторов состоит в том, что они приписывают дискурсивной этике наивное представление о возможности и валидности любого достигнутого в ходе практического обсуждения консенсуса. Это не так. Дискурсивная этика скорее устанавливает критерии, которыми должны руководствоваться практические дискуссии по поводу норм, и они могут привести, а могут и не привести к достижению согласия. Консенсус, в котором нарушены принципы дискурсивной этики, не может называться рациональным.
31. Хабермас доказывает, что шаг от виртуального к реальному обсуждению должен быть совершен в моральной сфере. Но мы считаем убедительной критику этого положения со стороны Велльмера. Последний отрицает, что в моральной сфере требуется реальное обсуждение. Он утверждает также, что аргументированности не достаточно для утверждения морального принципа. Поскольку мы не хотим становиться на какую-то сторону в вопросе о том, какого типа постконвенциональная моральная теория представляет собой высшую стадию в изучении морали, мы допускаем, что принципы посконвенциональной морали не нуждаются в реальном диалоге. Ни кантианская, ни утилитаристская моральные теории его не требуют, хотя обе являются пост/конвенциональными, по критериям

Хабермаса. Дискуссию по этой проблеме см. в: Thomas McCarthy, Rationality and Relativism: Habermas' 'Overcoming' of Hermeneutics в Thompson, Held, eds., Habermas: Critical Debates, 57-78. См. также: Wellmer, Ethik md Dialog, 102—113.

32. См.: Wetlmer, Praktische Philosophic, 11, 31ff.
33. Цит. по: Jurgen Habermas, Die Utopie des guten Herrschers в Kultur und Kritik (Frankfurt: Suhrkarnp, 1973), 386; Alvin Gouldner, The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class (New York: Seabury, 1979), 38-39.
34. Habermas, Utopie des guten Herrschers, 387.
35. Jurgen Habermas, Theory and Practice (Boston: Beacon Press, 1973), 37—40.
36. Апель идет еще дальше и открыто постулирует диалектическое отношение между «реальным коммуникативным сообществом» и «идеальным», причем второе контрфактически предвосхищается в первом как «реальная возможность» (Towards the Transformation of Philosophy, 280—281). Апель колеблется между двумя позициями: согласно одной он видит в существующих формах демократии разновидности «эмпирического консенсуса» и приписывает всем сообществам статус «реальных коммуникативных сообществ» (обремененных возможностью), согласно другой — представляет институты современных демократий локусами диалектических отношений между реальной и идеальной коммуникациями. (Normative Ethics, 102-103).
37. Wellmer, Praktische Philosophic, 46—47.
38. Heller, The Discourse Ethic, 13—16.
39. Wellmer, Ober Vernunft, Emancipation, and Utopie в Ethik und Dialog, 208—221.
40. Habermas, Legitimation Crisis, 89 и Discourse Ethics, 65—66.
41. Ibid.
42. McCarthy, Critical Theory, 327—328.
43. Habermas, Legitimation Crisis, 65—117.
44. Ibid. См. также: Habermas, Reply, 257—258; McCarthy, Critical Theory, 331 и Habermas, Utopie desguten Herrschers, 384.
45. Habermas, Discourse Ethics, 72.
46. Ibid.
47. Wellmer, Ober Vernunft, 206.
48. См. экскурс по поводу Тугендхата: Habermas, Discourse Ethics, 68—76. Сейла Бенхабиб в статье In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy в Michael Kelly, ed., Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics (Cambridge: MIT Press, 1990), 1—31, также устраняет принцип универсализации, но, в отличие от Тугендхата, настаивает на когнитивном характере дискурсивной этики.
49. Habermas, Discourse Ethics, 74.
50. Habermas, Legitimation Crisis, 105.
51. Ibid.
52. Этими соображениями мы обязаны Алессандро Феррара.
53. Такова позиция Агнеш Хеллер в книге Beyond Justice (Oxford: Blackwell, 1987). Критику хеллеровского волюнтаризма можно найти в статье: Jean L.Cohen, Heller, Habermas and Justice, Praxis International 8, no. 4 (January 1989): 491 —497.
54. Heller, The Discourse Ethic, 13—14.
55. Habermas, Communication and the Evolution of Society, 183.
56. С точки зрения Хабермаса, жизненный мир — это понятие, дополняющее представления о коммуникативном действии, а обсуждение является рефлексивной формой коммуникативного действия. Если язык и культура являются основой для формирования идентичности, то структурные компоненты жизненного мира — культурные модели природы и нашего в ней места, юридически

упорядоченные межличностные отношения, личностные структуры и способности — двоятся, выступая и как компоненты объективного социального, и как компоненты субъективного мира, и могут проблематизироваться и становиться предметами нашей рефлексии. Децентрализованная структура современного миропонимания и дифференциация наших формальных представлений о мире означают, что «жизненный мир теряет власть своих предвзятых суждений над повседневной коммуникативной практикой в такой степени, что субъекты достигают взаимопонимания за счет своих собственных способностей истолкования вещей и явлений» (Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. 2 [Boston: Beacon Press, 1987], 133). Другими словами, коль скоро воспроизведение структуры жизненного мира не просто, как раньше, направляется посредством коммуникативного действия, а опирается на определенные истол ко вате льны е способности субъектов, ключевые компоненты индивидуальных и коллективных идентичностей теряют свою «заданность». Становится возможным размышлять по их поводу и критически оценивать их параметры с моральной точки зрения и с точки зрения их перспектив в плане самореализации. Обсуждения — этот самый требовательный вид коммуникативного действия — не создают коллективные идентичности на голом месте, но такие идентичности получают в них подкрепление, или пересматриваются, или же получают новое толкование.

57. Habermas, Communication and the Evolution of Society, 184. Хабермас утверждает, что этот уровень достигнут, по крайней мере в теории, Руссо и Кантом. В отличие от Вебера, Хабермас находит в теориях обязательств, основанных на естественном законе, нечто большее, чем «метафизику разума», которая после своего распада оставляет только позитивные законы и правовые процедуры в качестве их собственного самоутверждения. А именно он находит в них идею рационального согласия на условиях симметричной реципроктности, которую сам он пере-формулирует как процедурный принцип демократической легитимности.
58. Для нас понятие идентичности не подменяет собой практический разум в политической этике. Скорее оно связывает или опосредует принципы практического разума (процедурный момент) и отдельные интересы или выражения потребностей.
59. Habermas, Discourse Ethics, 104.
60. Этот парадокс ведет к противоположным интерпретациям дискурсивной этики. Например, Алессандро Феррара в своей работе «Критическая теория и ее несовершенства» весьма строго интерпретировал ее как деонтологическую теорию, исключающую возможность обсуждения представлений о потребностях или культурных ценностей. Наоборот, Сейла Бенхабиб в статье «В тени Аристотеля и Гегеля» (с. 16) доказывает, что дискуссия о потребностях может иметь место в дискурсивной этике при условии, что ей дается «слабая» деонтологическая интерпретация, и что такое обсуждение делает наши представления о благой жизни доступными моральной оценке и моральному преобразованию. Есть достаточно оснований утверждать, что в своих самых поздних работах Хабермас все еще отстаивает возможность для представлений о потребностях тех, кто затронут нормой, быть объектом дискурса, но такая интерпретация имеет смысл только в том случае, если термин «поддающиеся обобщению интересы» в хабермасовской версии принципа универсализации относится к тем основанным на культурных ценностях представлениям о потребностях, которые действительно могут быть универсализированы (см. Discourse Ethics., 104). Странность позиции Бенхабиб в том, что она хочет выбросить из теории хабермасовский «переформулированный принцип универсализации», утверждая при этом, что вопросы благой жизни доступны моральной рефлексии. В этой позиции проблемы самореализации смешиваются с

проблемами (морального) самосовершенствования из-за ошибочного представления, что, если мы можем обмениваться мнениями, спорить о наших потребностях и тем самым делать их подвижными, то такого рода дискуссии попадают в ранг дискурса. Но это, строго говоря, не то, что имеет в виду Хабермас. Дискуссия не то же самое, что дискурс. А обсуждение, в котором речь идет о представлениях о потребностях, — это такое дискурс, где проводится граница между правильным и благим в терминах того, что может быть обобщено, и того, что должно остаться отдельным. Для такого предприятия принцип универсализации представляется существенно необходимым. А когда такая граница проведена, представления о потребностях могут становиться предметом дискуссии и критики, но не аргументированного дискурса в строгом смысле этого слова. Соглашаясь с Бенхабиб в том, что граница между правильным и благим не может быть проведена априорно, мы стоим на том, что невозможно должным образом представить себе, как включить параметры благого в дискурсивную этику, если не сохранять принцип универсализации и не ввести промежуточной переменной — понятия идентичности — в рассмотрение поддающихся обобщению интересов. В противном случае стирается различие между правильным и благим, а на этом краеугольном камне стоит или рушится теория Хабермаса.

61. Charles Taylor, Die Motive einer Verfahrensethik в Wolfgang Kuhlman, ed., Moralitat und Sittlichkeit (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 101-134.
62. Habermas, Discourse Ethics, 106.
63. См.: Benhabib, Critique, Norm, and Utopia, 327—353; Ferrara, A Critique of Habermas' Discourse Ethic. Соображения Феррара имеют самое непосредственное отношение к обсуждаемому нами. Его наиболее глубокое наблюдение состоит в том, что сам предлагаемый Хабермасом принцип универсализации предполагает, что вопросы идентичности занимают в дискурсивной этике центральное место. Он справедливо замечает, что споры о легитимности норм в сложных обществах вызывают столкновения различных идентичностей и что Хабермас пользуется понятием независимости, совершенно отличным от кантовского, а именно таким, которое сочетает в себе достоинство и многостороннее совершенствование (способность проживать свою жизнь полноценно, в соответствии с самостоятельно избранным жизненным планом). В одном исключительно провоцирующем мысль пассаже он призывает включить в процедурное понятие справедливости «формальную» категорию блага, понимаемого как уважение к потребностям каждого человека в идентичности. Эта формальная категория привлекает внимание к необходимости соблюдать суверенность индивидуальных идентичностей, могущих потенциально пострадать от рассматриваемой нормы. Однако Феррара не различает дискурсивную этику как общую моральную теорию и как теорию политической легитимности. И большая часть его доводов адресуется ей именно как теории морали. В этом он кардинально расходится с нами. Ктому же теоретические средства, которыми пользуется Феррара для обоснования своих взглядов, не представляются убедительными. Он видит в критерии «наименее разрушительного воздействия на потребности в идентичности всех затронутых сторон» нечто внешнее по отношению к принципу справедливости, т.е. дополнительный принцип, призванный уравновесить принцип справедливости. И заходит настолько далеко, что пишет: «Если после того, как идеальная речевая ситуация достигла успешного завершения, кто-то чувствует, что в самых лучших доводах не были справедливо учтены какие-то потребности в идентичности и что их можно было бы лучше обеспечить каким-то другим решением, в пользу которого не нашлось лучших доводов, то он может справедливо не считаться с результатами идеальной речевой ситуации и действовать согласно своей интуиции» (70). Такая позиция представляется путанной в том, что касается общей теории

морали, и опасной, если ее оставить без уточнений, для теории политической легитимности. Если Феррара имеет в виду возможность участвовать в сознательном отказе или гражданском неповиновении, вызванном угрозой потребностям в идентичности, все прекрасно, но если подразумевается, что всякий может просто игнорировать результат демократической дискуссии, тогда проблема сохранения верности демократической процедуре становится неразрешимой. Наш анализ отношений между моралью и правом, с одной стороны, и справедливостью и солидарностью, с другой, преодолевает эти трудности.

64. Jurgen Habermas, Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning Stage 6 в Thomas E. Wren, ed., The Moral Domain: Essays in the Ongoing Debate between Philosophy and the Social Sciences (Cambridge: MIT Press, 1990), 242.
65. Ibid., см. также статью Хабермаса Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics? в Moral Consciousness and Communicative Action.
66. Habermas, Justice and Solidarity, 243 и Morality and Ethical Life, 199—202.
67. Habermas, Justice and Solidarity, 225 и Jiirgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity (Cambridge: MIT Press, 1987), 337—366.
68. Habermas, «Justice and Solidarity», 245—246.
69. Ibid., 243.
70. Ibid., 243-244.
71. Ibid., 244.
72. Ibid., 247.
73. Ibid.
74. Habermas, Morality and Ethical Life, 203.
75. Ibid., 205.
76. Ibid., 202.
77. Ibid., 203-204.
78. Ibid., 202.
79. Habermas, Justice and Solidarity, 245—246. Хабермас заявляет, что через эти пределы можно пробиться, если институционализировать дискурс. Косвенным образом дискурсивная этика воспроизводит моральные интуиции людей, живущих в современных гражданских обществах или в обществах, в которых имеют место обсуждения или основные права.
80. Habermas, Morality and Ethical Life, 205,
81. Habermas, Justice and Solidarity, 246—247.
82. Ibid.,247.
83. Habermas, Discourse Ethics, 100.
84. Habermas, Morality and Ethical Life, 207.
85. Habermas, Moral Consciousness and Communicative Action, 183. Алессандро Феррара указывает, что подобный довод вряд ли удовлетворит и антимодернистски настроенного традиционалиста, который не захочет поднимать свои нормативные ориентации на постконвенциональный уровень, зная о том, какая аномия, неопределенность и недостаток социальной интеграции связаны с современным образом жизни; и постмодерниста, утверждающего, что нормативность есть просто еще одно проявление власти. Это последнее возражение было рассмотрено в гл. 6; к предыдущему мы вернемся в гл. 9. Здесь мы лишь отметим, что очевидный уклон рассматриваемой теории в пользу современности не означает, что мы имеем дело с апологией существующих институтов или процессов модернизации. Напротив, дискурсивная этика в сочетании с дуалистической социальной теорией обеспечивает критическую позицию по отношению к «колонизации» жизненного мира. Не ставит теория и абстрактного должны в вопросе модернизации традиционных обществ.

Однако она помогает вскрыть стратегии ретрадиционализации в уже модернизирующихся обществах. О них можно говорить как о борьбе за власть в пользу иерархических, авторитарных и патриархальных форм жизни против эгалитарных, демократических и несексистских институтов, которые хотя бы потенциально возможны на территории современного жизненного мира.

86. Противоположное обвинение в том, что дискурсивная этика настолько формальна, что не имеет институциональных последствий, высказывается в двух вариантах: в одном проект дискурсивной этики принимается, но дополняется поисками институциональных посредников, в другом он начисто отвергается. Относительно первого см.: Jean L. Cohen, Why More Political Theory?, Telos, no. 49 (Summer 1979): 70—94, и Jack Mendelson, The Habermas — Gadamer Debate, New German Critique, no. 18 (1979): 44—73. Относительно второго см.: Seyla Benhabib, Modernity and the Aporias of Critical Theory, Telos, no. 49 (Fall 1981): 39-59 и Steven Lukes, Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason в Thompson, Held, eds., Habermas: Critical Debates, 134—148.
87. Habermas, Communication and the Evolution of Society, 186.
88. Неслучайно Ханна Арендт неверно переводит аристотелевский термин isonomia как «безвластие» вместо «участие во власти и подчинении». См.: Hannah Arendt, The Human Condition (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 22.
89. Habermas, Communication and the Evolution of Society, 186.
90. Ibid.
91. Ibid.
92. Habermas, Utopie des guten Herrschers, 382. Первый раз у Хабермаса серьезное рассмотрение вопроса об институционализации обсуждений или создании публичных сфер встречается в работе The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society [1962] (Cambridge: MIT Press, 1989).
93. Habermas, Theory and Practice, 25; McCarhy, Critical Theory, 324.
94. Habermas, Theory and Practice, 25—26; Habermas, Utopie des guten Herrschers, 383. Тезис о буржуазной публичной сфере включает идею о том, что новый принцип демократической легитимности воздействует на власть через институционализацию публичных пространств, таких, как парламенты, которые (по крайне мере, в принципе) осуществляют контроль за исполнительной властью. Но, критикуя Руссо за то, что тот смешивает уровни принципа легитимности и конкретной организации, Хабермас, похоже, упускает из виду, что именно этот шаг позволил Руссо продвинуться от виртуальной к реальной модели обсуждения (Communication and the Evolution of Society, 185—186). Тем не менее отождествление демократической легитимности или даже реального демократического консенсуса с какой-то одной моделью организации остается неприемлемым. С другой стороны, просто как принцип легитимности демократия может легко стать источником «легитимации» недемократических практик.
95. Habermas, Utopie desgutten Herrschers, 383.
96. Ibid.
97. Ibid. Другой раскол разделил «реалистическую» теорию демократической элиты и марксистскую критику формальной демократии. См.: Habermas, Theory and Practice, 27.
98. Habermas, Die Utopie des guten Herrschers, 385.
99. Ibid., 383 и Habermas, Legitimation Crisis, 130ff.
100. Habermas, Reply, 252.
101. Jurgen Habermas, Theory of Communicative Action, vol. 2, 524ff. Самую подробную, но одностороннюю версию см.: Habermas, Structural Transformation 181-250. См. также:

Cohen, Why More Political Theory?

102. Habermas, Theory of Communicative Action, vol. 2, 362. Более подробное обсуждение этой проблемы содержится в гл. 9.
103. Ibid., 364. По сравнению с предшественником демократического государства — государством типа Rechtsstaat, которое парадоксальным образом превращается здесь в единственный этап, на котором последовательно гарантировалась свобода, демократическое государство выигрывает на уровне принципа легитимности, но проигрывает на уровне реального институционального развития — странный вывод, едва ли он может понравиться самому Хабермасу.
104. Представляется, что есть существенная разница в том, как Хабермас управляется с проблемой институтов, когда он подходит к ней с двух ключевых для дискурсивной этики нормативных сторон — со стороны демократической легитимности и со стороны основных прав. Первый подход ведет в тупик, второй же, похоже, перспективен, поскольку, как только Хабермас в своем анализе прав переходит от концептуальной схемы «нормативное развитие / институционный упадок» к дихотомии «система / жизненный мир», права образуют на уровне институтов тот минимум, который необходим для дискурсивной этики, и открывается возможность дуалистического развития.
105. Обсуждение этой идеи можно найти в статье: Claude Lefort, Politics and Human Rights в The Political Forms of Modern Society (Cambridge; MIT Press, 1986). Лефор почерпнул эту идею у Ханны Арендт (On Totalitarianism, New York), 1958, 296.
106. Об идее фундаментальных универсальных прав в сильном смысле см.: Dworkin, Taking Rights Seriously в Taking Rights Seriously.
107. См.: Janos Kis, L'Egale Dignite (Paris: Seuil, 1989).
108. Albrecht Wellmer, Models of Freedom in the Modern World в Kelly, ed., Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics, 247.
109. McCarthy, Critical Theory, 327—328, 352. Нет причин, по которым нельзя было бы объединить различные концепции автономии. Так, автономия в смысле морального самоопределения и самостоятельного суждения (Кант), способность избирать свой собственный жизненный план и путь саморазвития (Милль) и способность брать на себя роли в диалоге, достигать рефлексивности в отношении этих ролей и примерять на себя роль другого (Хабермас) — все это составляющие компоненты рассматриваемой здесь идеи автономии. Нет нужды говорить, что наше убеждение состоит в том, что возможно сформулировать такое понятие автономии, которое избегает столь усердно критикуемых Фуко самоограничительных, репрессивных тенденций, ассоциирующихся с идеей превосходства.
110. Wellmer, Models of Freedom, 241.
111. Ibid.,227-252.
112. Benhabib, In the Shadow of Aristotle and Hegel.
113. Это сводится к перевертыванию классического либерального подхода, в котором права коммуникации (собраний, ассоциаций, средств информации) и политического участия (право выбирать и занимать должности) рассматриваются как инструментальные в обеспечении основного комплекса прав — тех, которые образуют область негативной свободы (которая может истолковываться в духе крайнего либертарианства, когда частная собственность является главным правом и ядром самой концепции прав, или в версии более умеренного либертарианства, допускающего социальные гарантии и иные виды собственности). Однако, на наш взгляд, права коммуникации дают нечто большее, чем защиту гражданского общества от государства. Они являются также политическим условием демократического формирования воли. Действительно, именно на их территории рождается

демократическая легитимность и демократическое участие.

114. Habermas, Morality and Ethical Life, 205.
115. Ibid.,268.
116. Habermas, Theory of Communicative Action, vol. 2, 362—363. В тексте нет параллельных этому оговорок относительно институционализации свобод.
117. Тут можно возразить, что нормы только и можно считать существующими, когда они представлены в виде институтов (так полагает Парсонс и, временами, Хабермас). В таком случае пришлось бы говорить об институциональном развитии прав при организационном упадке. Мы, однако, с самого начала остановились на словоупотреблении, противопоставляющем нормы (легитимность) институционализации или организации.
118. Лефору принадлежит также убедительная аргументация против либеральной идеологии прав, подающей их исключительно как моральных и аполитичных гарантов негативной свободы. Сам Маркс соблазнился такой постановкой вопроса и мысленно создал общество, которое не нуждается в правах. Воспроизводить такое толкование было бы катастрофой, так как из этого следует снова только один вывод — либо апология, либо революция, мы же ищем способ избежать эти неприемлемые альтернативы.
119. Jurgen Habermas, On Social Identity, Telos, no. 19 (Spring 1974), 100.
120. См.: Jurgen Habermas, The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies в The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate (Cambridge: MIT Press, 1985). См. также: Andrew Arato, Jean L. Cohen, Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society в Axel Honneth et al., eds., Zwischenbetrachtungen im Process der Aujktarung (Frankfurt: Suhrkamp, 1989).
121. Habermas, Theory of Communicative Action, vol. 2, chaps. 6, 8.
122. Wellmer, Uber Vernunft, 198.
123. Ibid.,214-221.
124. Ibid.
125. Ibid., 220.
126. Ibid., 198.
127. Ibid., 209.
128. Ibid., 175-181.
129. Ibid., 190-199.
130. Ibid., 216-217.
131. Ibid., 189-199.
132. Ibid., 178-179.
133. Ibid., 200-201.
134. Что касается Гегеля, то здесь подразумевается два уровня опосредования, вместо одного, а именно политическое и экономическое сообщества. Теория Гегеля включала только первый из них, пользуясь другой, более диалектической терминологией.
135. В отличие от парсоновской концепции социетального сообщества, наша концепция гражданского общества внутри себя «децентрализована». Общество не мыслится в ней как коллектив (коллективов) или как единое социальное тело, в которое оно (общество) интегрировано; оно предстает как плюралистический, дифференцированный, институциональный аспект жизненного мира.
136. Guillermo O'Donnel, Philippe Schmitter, Transitions from Authoritarian Rule (Baltimore: Johns Hopkins, 1986). В этой работе показано, что проекты тотальных революций не увенчиваются политической демократией. То же самое относительно «тоталитарных» режимов заключил Куронь в своей теории самоограничивающейся революции. См.:

Andrew Arato, The Democratic Theory of the Polish Opposition: Normative Intentions and Strategic Ambiguities, Working Papers of the Helen Kellogg Institute (Notre Dame, 1984).

137. Karl Marx, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte (New York: International Publishers, 1969), 66.

138. Arato, Cohen, The Politics of Civil Society.

139. Более подробное обсуждение вопроса о влиянии гражданского общества на политическое см. в гл. 9 и 10.

140. G.D.H. Cole, Guild Socialism Restated (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1980); Harold Laski, Studies in the Problem of Sovereignty (New Haven: Yale University Press, 1017), Authority in the Modern State (New Haven: Yale University Press, 1919) и The Foundations of Sovereignty and Other Essays (New York: Harcourt Brace, 1921).

141. Обсуждение вопроса о важности демократизации неокорпоративных структур компромисса см. в кн.: Habermas, Structural Transformation, sec. 23.

Глава 9
Социальная теория и гражданское общество

Реконструкция гражданского общества

В наши дни идея гражданского общества стала столь модной, что, по-видимому, именно этим и объясняется ее возрастающая неопределенность. В устах самих социальных акторов мысли о необходимости перестраивать или же защищать гражданское общество определенным образом тяготеют к представлениям о мобилизованности масс. Однако логика их представлений не вполне отвечает действительности: она не может служить основанием для критической саморефлексии и даже для ориентации по отношению к самым важным ограничениям, налагаемым на коллективное действие. Такие социальные акторы с легкостью скатываются на позиции фундаментализма или начинают отождествлять проект гражданского общества с теми целями, которые преследуются экономической или же партийно-политической элитами, отказываясь тем самым от собственной автономности и специфики. Тогда как, напротив, сейчас мы нуждаемся в такой концепции гражданского общества, которая давала бы возможность анализировать новые формы коллективной идентичности и на их основе формулировать положения, способные содействовать созданию более свободных, более демократических сообществ.

Даже лучшие из учений о гражданском обществе, созданные в прошлом, сегодня не могут справиться с подобными задачами. Нынешняя слабость концепций, основанных на теориях Гегеля, Токвиля, Грамши или Парсонса, является следствием не только их внутренней и при этом весьма реальной противоречивости, которую мы уже рассматривали, но и их относительной беззащитности перед лицом таких критиков, как Арендт, Шмидт, молодой Хабермас и Фуко. Без сомнения, тезисы об упадке публичной сферы, о подверженности социальной сферы новым приемам манипуляции, контроля и господства соответствуют опыту развитых капиталистических стран, хотя бы настолько, насколько это признается оптимистически настроенными теоретиками, защищающими гражданское общество, которые повсюду стремятся видеть демократическую общественность, неослабевающую солидарность и автономию. Однако, когда взгляды наиболее стойких реалистов вроде Лумана, анализирующих нынешнее состояние существующего общества, начинают совпадать со взглядами наиболее радикальных его критиков[1], мнения защитников гражданского общества, часто закрывающих глаза на его недостатки, начинают казаться слишком идеологизированными.

Категория «гражданское общество» сегодня может пригодится только в случае ее реконструкции. Под словом «реконструкция» мы подразумеваем в несистематическом смысле «такое расчленение теории с последующим составлением из нее нового целого, которое обеспечивало бы максимальное приближение к ею самой поставленной цели»[2]. Это нормальный «подход к теории, которая во многих отношениях нуждается в ревизии, притом, что ее интеллектуальный потенциал еще не исчерпан»[3]. Реконструируя категорию гражданского общества, мы предполагаем опираться, хотя и критически, на второй этап двухступенчатой теоретической стратегии самого Хабермаса, а именно на развитие дуалистической социальной теории, которая одновременно и объединяет, и обособляет друг от друга в равной мере необходимые методологии, оперирующие понятиями «жизненный мир» и «система»[4].

Наш подход предусматривает следующие стадии: 1) пользуясь трехчастной моделью «жизненный мир — политическая подсистема — экономическая подсистема»[5], мы усложняем парадигму, унаследованную от Грамши и Парсонса. Мы также дополняем ее, чтобы она включила в себя более современную и сложную теорию дифференциации, разрабатываемую Луманом. Это помогает релятивизировать и ограничивать тезис о слиянии, выдвигаемый Шмидтом и другими исследователями. 2) Перед лицом системно-теоретических возражений Лумана, мы стремимся доказать современный характер концепции гражданского общества, понятого в терминах жизненного мира, способного к рационализации. Особое внимание мы уделяем нормативному научению и фундаментальным правам как факторам, стабилизирующим современные гражданские общества. 3) Отражая атаки на гражданское общество, которые ведутся по линии его генеалогии или же по идеологическим соображениям, мы пользуемся понятиями овеществления (реификации) и колонизации жизненного мира, с тем чтобы показать, что наша концепция в отличие от всех прежних трехчастных моделей вполне может учитывать все негативные процессы, которые столь упорно подчеркиваются критиками гражданского общества. В частности, мы демонстрируем историческую связь, существующую между довольно однобокими проявлениями борьбы за эмансипацию и появлением отношений между государством, обществом и экономикой, обремененных новыми формами гетерономии, кульминация которых приходится на формы порабощения, характерные для государств всеобщего благосостояния. Тем не менее, 4) вопреки мнению тех, кто сомневается в возможности критического подхода к концепции гражданского общества, обвиняя нас в «бездушном реформизме», мы настаиваем на том, что модель дифференцированного гражданского общества сохраняет свои утопические перспективы как в государствах всеобщего благосостояния, так и в странах, совсем недавно еще строивших государственный социализм. Эти перспективы ведут к новым представлениям о правах, способным восстановить и защитить как общественную, так и частную жизнь граждан. 5) Мы стремимся показать, что утопический идеал гражданской: общества не является исключительно абстракцией, неким символом «долженствования» по отношению к своим реальным гетерономным версиям. Перед лицом различных теорий, подобных теориям Франкфуртской школы, говорящих об одномерности и тотальном администрировании, мы набрасываем контуры концепции, которая показывает, что все отмеченные нами негативные явления отражают лишь одну сторону социальной ткани капиталистических демократий. И наконец, в самом большом разделе этой главы мы предлагаем весьма детальный политический проект демократизации существующих гражданских обществ, сформулированный в терминах продолжения (при наличии должной рефлексии) демократической революции и государства всеобщего благосостояния. Мы: верим, что такой проект позволил бы странам Восточной Европы переосмыслить свою стратегию. Вместо недостижимого (а на наш взгляд, и нежелательного) стремления стать такими же, какими были или являются в настоящее время страны Запада, им следовало бы обратиться к модели основанной на возможном (и, по нашему мнению, нормативно желательном) общем будущем.

Гражданское общество, жизненный мир и дифференциация общества

Фундаментальным положением нашей концепции является превосходство трехчастной схемы гражданского общества для его объективной понимания[6], Дихотомическая модель «государство — общество», все еще используемая некоторыми марксистами и, в особенности, неолибералами, неоконсерваторами и сегодняшними наследниками утопического социализма[7], в сущности, есть не что иное как общественно-политический образ мышления, характерный для XIX в. Обе социально-исторические предпосылки этой

модели содержались уже в расплывчатом термине «либеральный»: антиабсолютистская борьба, предполагающая и временно цементирующая «полемическое» единство всех социальных сил (Шмидт); и появление первого и, вероятно, последнего в истории «экономического общества», в котором доминировал саморегулирующийся рыночный механизм (Поланьи).

Как доказал Луман, непоследовательные идеи создания всеобъемлющего кономического общества, а также дихотомического противопоставления государства обществу являются характерными формами сознания («ложного сознания», по убеждению Лумана) в эпоху либерализма[8]. Однако и искушенные марксисты, и либералы, особенно когда речь шла о политике, чисто экономической модели все же предпочитали дихотомическую концепцию *burgerliche Gesellschaft.* Нам представляется, что наш обзор объясняет причину подобного предпочтения. Примем ли мы доводы Поланьи о превращении всех социальных отношений (среда обитания, гражданское состояние, культура) в рыночно-экономические или же тезис Лумана о появлении нового функционального верховенства экономики, мы не сможем избежать того очевидного факта, что развитие саморегулирующейся экономики не отрицает, а, напротив, сопутствует формированию все более дифференцированного аппарата современного государства. По логике Поланьи, это может быть объяснено политическими требованиями, связанными с поддержанием негативно «утопических» предпосылок сведения земли, труда и продуктивного предпринимательства к «фиктивным» товарам[9]. По его словам, сначала планировалось вовсе не введение планового хозяйства, а «как раз политика laissezfaire»[10]. Луман считает, что верховенство экономики позволяет, по структурным соображениям, создавать более дифференцированное общественное устройство, чем это было возможно во времена чисто политического господства, и что это приводит к трансформации диффузной структуры политического—религиозного—социального—экономического доминирования в систему современного государства, которое становится значительно более могущественным, чем его предшественник.

И хотя дихотомическая модель «государство и (экономическое=гражданское) общество» не столь обременена редукционизмом, как теория экономического общества, она все-таки тоже не вполне от него свободна. По представлениям Лумана, экономика никогда не может играть роль единственного социального окружения государства. Дифференциация в экономике предполагает и стимулирует дифференциацию в иных сферах: в юриспруденции, в науке, в искусстве, в семье[11]. Даже в более динамичной модели Поланьи (который был гораздо более чувствителен к опасностям, нависшим над нашей цивилизацией) утопия саморегулирующегося рынка и создания «рыночного общества» никогда не доходила, да и не могла полностью дойти до своего логического завершения, — что подчеркивается наличием в обществе определенного «контрдвижения». Соответственно понятие «общество» в XIX в. наделялось двумя весьма разными, потенциально противостоящими друг другу «организующими принципами»: экономическим саморегулированием и социетальной самозащитой[12]. Мы бы добавили, что этот конфликт между двумя принципами (либерально-экономическим и демократическим) особенно усиливается и выходит наружу по мере того, как старинный враг общественных сил — авторитарно-бюрократическое государство в его традиционном виде либо уничтожается, либо оказывается сильно ослабленным. Дихотомическая модель, несмотря на все ее относительные заслуги в описании классической либеральной эпохи, не может охарактеризовать ни те силы, которые обусловливали трансформацию этого общества, ни новую общественную структуру.

Такова генеалогическая матрица трехчастной модели отношений гражданское общество—экономика—государство. Открытие Поланьи оказалось сильно подпорченным его собственной решительной идентификацией государственного регулирования и даже этатизации экономики с самозащитой общества. Сражаясь против марксистской и

либеральной версий редукционизма, Грамши и Парсонс, соответственно, первыми отметили то обстоятельство, что современное общество воспроизводится не только посредством экономической и политической деятельности или даже посредством их нового или возобновленного слияния, но благодаря взаимодействию правовых структур, общественных ассоциаций, коммуникативных институтов и культурных форм, причем каждая из сфер сохраняет за собой значительную степень независимости. Оба этих автора испытали влияние Гегеля. Оба понимали возрождение жизни ассоциаций не как слияние логики личного и общественного, экономики и государства, а как воссоздание ткани социетальных взаимоопосредований (существовавшей еще до промышленной и Французской революции) *в новой, посттрадиционной форме.*

Сомнительно, чтобы модели Грамши или Парсонса смогли устоять перед весомостью аргумента о слиянии, выдвигаемого Шмидтом, Хабермасом в *Stwkturwandel* (или даже Арендт) и представляющего собой альтернативную интерпретацию «великого преобразования» либерального общества. Широко известно, что Грамши не был способен четко отличать понятие «государство» от «гражданского общества» или «доминирование» от «гегемонии». Он также был способен (или желал) тематизировать независимые институты гражданского общества только в терминах той функции, которую они выполняли в процессе воспроизводства существующего государства и экономики. В подобной трактовке гражданское общество все еще может рассматриваться как продолжение самого государства, служащее воспроизводству данного экономического строя. Таким образом, гегемония оказывается продолжением доминирования, хотя и иными средствами. Парсонс, представив социетальное сообщество в качестве нормативного центра общества, мог заявлять о его независимости. Однако тот факт, что он рассматривает социетальное сообщество, государство и экономику как абсолютно аналогичные подсистемы, каждая из которых регулируется своим особым посредником обмена, позволяет понять, что Парсонс заменил предметный редукционизм методологическим. Еще и по этой причине он оказался совершенно невосприимчивым к таким явлениям, как этатизация и экономизация, особо выделяемым теоретиками слияния. Как видно по однобокому восприятию Парсонсом концепции Поланьи, позволившему ему видеть только дифференциацию, но не (переходное) доминирование саморегулирующегося рынка, он не в состоянии осознать ту опасность, которая нависла над гражданским обществом в виде современного государства и капиталистической экономики — структур, обладающих внутренним стимулом к самоукрупнению и расширению. Таким образом, совершенно различные формы функционализма, представленные Грамши и Парсонсом, приводят к противоположным, но равным образом нежелательным последствиям для теории гражданского общества. Если первый из них рисует картину общества, чрезмерно интегрированного в наличную структуру доминирования, то второй создает модель саморегуляции и поддержания четких границ, которой в совершенно нереалистичной степени свойственно отторжение гетерономии.

Нам нужна теория, в равной мере способная видеть как опасности, так и преимущества нынешней ситуации. Хабермасовская «критика функционалистского разума»[13] дает лучшее из имеющихся концептуальных построений, необходимое для реконструкции трехчастной модели гражданского общества. На первый взгляд может показаться, что методологический дуализм, благодаря которому мы имеем различение системы и жизненного мира у Хабермаса, является одним из вариантов дуализма «государство — гражданское общество», столь хорошо нам известного по либеральным и стандартным марксистским моделям. При более внимательном рассмотрении, однако, выясняется, что тезис о *двух* подсистемах, отличных как друг от друга, так и от жизненного мира, подразумевает модель, которая более тесно связана с трехчастной схемой грамшианского типа. По этой теории деньги и власть в качестве посредников, интегрирующих соответственно экономику и государство, рассматриваются как имеющие значительно меньше, чем у Парсонса, аналогий по принципу

своего действия. «Стандартные ситуации» их функционирования требуют фундаментально различных структур: обмен, связанный с прибылью и в конечном счете с «позитивной санкцией» (деньги); подчинение или начальствование (власть), связанные в конечном счете с «негативной санкцией», исходящей от иерархически обособленной позиции, сохраняющей элемент прямого приказа. Это различие ведет не только к ослаблению символической функции в гораздо более гетерогенной системе кодов, к менее гибкой циркуляции, менее стабильной аккумуляции, большим сложностям в отношении измерений и большей зависимости от организации, но также и к необходимости компенсировать асимметрию между положениями управляемого и правящего посредством прямой легитимации, связанной с традицией или соглашением[14]. Это различие отражает структура институционализации через гражданское и общее право, согласно которому лишь второе связано с «обязанностями»[15]. Кроме того, в отличие от денег, порождение или хотя бы сохранение власти предполагает возрождение в сфере коммуникативного действия[16]. Однако, как и деньги, власть тоже связана с эмпирическими мотивациями, а именно с интересами, и обладает «определенным автоматизмом» в процессе интеракции, основанном на способности служить драматическим замещением обычной языковой коммуникации. Соответственно, она также институционализирована в качестве конститутивного рычага управления внутри современного государства, хотя и не обладает столь высоким уровнем формализации, как деньги[17].

Таким образом, «логика» трех институциональных сфер сохраняет методологический дуализм. Две сферы/подсистемы соучаствуют в одной и той же фундаментальной социальной функции — ***в системной интеграции,*** соотносимой с ненамеренными функциональными взаимозависимостями результатов действия, координированных вне соотнесения с ориентациями или нормами, которых придерживаются акторы[18]. Методологический дуализм приводит нас именно к трехчастной схеме. Различий и сходств в формах институционализации современного государств; и капиталистической экономики, отличающих их от жизненного мира вполне достаточно, чтобы распознать три различные схемы внутри «двухступенчатой» теории общества. Два типа дифференциации — между логиками в одном случае и формами институционализации в другом — также оказывают воздействие на значение интеракции трех этих сфер. Если направление влияния и степень взаимопроникновения между жизненным миром и системой поднимают вопросы относительно нормативного принципа, то степень взаимопроникновения государства и экономики (их «двойной взаимообмен») и его направленность сейчас стали уже «просто» техническими проблемами.

Концепция жизненного мира, социально интегрированного посредством интерпретаций консенсуса, обеспеченного нормативно или созданного коммуникативно, занимает позицию, сходную с позицией гражданского общества в трехчастной модели. Хабермас часто использует понятие «жизненный мир» как перевод парсоновского термина «социетальное сообщество», хотя и трактует его расширительно, иногда включая в него культуру, а подчас также и сферу личного[19]. Тем не менее из этого отнюдь не явствует, что понятие «жизненный мир» без искажения может быть переведено в понятие «гражданское общество». Напротив, эти концепции, как представляется, действуют на совершенно различных категориальных уровнях, особенно если вспомнить феноменологическую традицию концептуализации жизненного мира[20].

Однако мы утверждаем, что концепция жизненного мира, по Хабермасу, содержит два различных уровня. Если их адекватно дифференцировать и прояснить, то они позволяют довольно точно установить то место, которое в общей структуре принадлежит именно гражданскому обществу (рис. 1)[21].

Подсистемы Экономика Государство

Институты жизненного мира:	личность	социальная интеграция	культура
Символический ресурс:	компетентность	солидарность	значение
Структурные предпосылки:		культурно-языковой жизненный мир	

Рис. 1

С одной стороны, жизненный мир соотносится со всем объемом имплицитно усвоенных традиций и предпосылок, сплавленных с самой материей культуры и языка и поэтому незримо присутствующих в повседневной жизни индивидов. Лингвистически структурированный запас знаний, источник незыблемых убеждений, формы солидарности и компетентности, которые признаются и используются, предпосланы акторам и не подвергаются сомнению. Индивиды не могут отстраниться от своего жизненного мира или же поставить его под вопрос в целом. Именно на этом уровне Хабермас интегрирует в систему самые глубокие уровни парсонсовской концепции культуры, приписывая им, однако, структуру взаимопроникающих лингвистических значений и ресурсов, а не структуру системы.

Хабермас считает, что жизненный мир включает в себя три структурных компонента — культуру, общество и личность — и что они могут быть обособлены друг от друга[22]. В той мере, в какой акторы понимают друг друга и приходят к согласию по поводу своей ситуации, они выступают носителями единой культурной традиции. В той мере, в какой они координируют свои действия посредством интерсубъективно признанных норм, они действуют как члены социальной группы, объединенной солидарностью. По мере того как индивиды формируются в рамках определенной культурной традиции и принимают участие в жизни социальных групп, они интернализируют ценностные ориентации, осваивают генерализованные навыки действий и обретают индивидуальную и социальную идентичность[23]. Воспроизводство не только культурно-лингвистического фона, но и второго измерения жизненного мира — его «институциональных» или «социологических» компонент — происходит исключительно в среде коммуникативной деятельности[24]. Это подразумевает наличие репродуктивных процессов передачи культуры, социальной интеграции и социализации. Однако (и мы считаем, что это главное) структурная дифференциация жизненного мира, являющаяся частью процесса модернизации, происходит благодаря появлению *институтов,* которые специализируются на поддержании традиций, солидарностей и идентичностей.

Анализ структурных компонент жизненного мира у Хабермаса концентрируется на реконструкции формы той суммы знаний, основополагающих солидарностей и абстрактных персональных навыков, которые доступны нам благодаря нашей культуре. Однако подобная реконструкция подключает целый ряд институтов, которые не могут быть отнесены ни к области постоянно используемых ими накопленных в культуре знаний, ни к механизмам управления, которые координируют действие в экономике (деньги) или в организованных по формальному принципу, бюрократически структурированных организациях (власть)[25]. Именно здесь, на институциональном уровне жизненного мира, и можно усмотреть корни герменевтически доступной (ввиду своей социальной интегрированности) концепции гражданского общества. Это понятие включает в себя все те формы институтов и ассоциаций, которые нуждаются для своего воспроизводства в коммуникативном взаимодействии и которые в первую очередь опираются на процессы социальной интеграции для координирования действий внутри собственных границ.

Если мы категорию гражданского общества, принадлежащую политической теории и политической социологии, определим через термины общей социологии, то это приведет

нас к полностью политизированному пониманию социальной структуры. Ни социетальное сообщество Парсонса, ни жизненный мир Хабермаса не предназначены для столь узкого восприятия. Поэтому полезно ограничить усилия по переводу этих понятий на язык политической и экономической социологии изучением тех институтов и процессов, которые имеют прямое отношение к политике и экономике и при этом глубоко укоренены в общей социальной структуре. Сам Хабермас оказывает нам в этом помощь, и весьма интересно, что по ходу дела он связывает свою дуалистическую социальную теорию с собственным более ранним пониманием публичного и частного. Он утверждает, что деньги и политическая власть, для того чтобы стать посредниками, нуждаются в институционализации в том самом жизненном мире, от которого они обособились. Это осуществляется с помощью механизмов гражданского (или частного) права в первом случае и публичного права во втором[26]. Эти механизмы составляют два различных комплекса институтов и укоренены в них: это институты частной и публичной сферы. Таким образом, при рассмотрении с точки зрения управляющих систем, трехчастная модель обретает вид четырехчастной модели, понятой в терминах удвоения не только публичной сферы (как в *Strukturwandef),* но также и сферы частной[27].

В отличие от модели, предложенной в *Strukturwandel,* в данном контексте публичная и частная сферы выступают не как посредники, но как сферы внутри жизненного мира, с которыми экономика и государство могут иметь отношения типа «вход-выход», структурированные исключительно путем обращения денег и власти, т.е., тем же самым образом, что и структурные взаимоотношения между государством и экономикой. Подобная системно-теоретическая точка зрения, недостатками которой мы займемся позже, обладает рядом важных преимуществ. Первое и самое очевидное из них заключается в том, что мы можем вслед за Луманом заменить понятие «слияние» представлением о постоянно усложняющихся взаимоотношениях типа «вход-выход», что одновременно усиливает как автономность, так и взаимозависимость частей. При таком подходе может показаться, что покупательная способность помещается в рамки дифференциации, в которой гражданское общество и его различные заменители исчезают или поглощаются политической системой, — аргумент, подразумевающий, как мы уже видели, системно-теоретическое переформулирование тезиса о слиянии. Однако Луман, разрабатывая функции, публичной сферы и правовой системы, также приходит к характерному удвоению: внутри и за пределами политической подсистемы. Схема Хабермаса (рис. 2), сохраняющая системно-теоретические категории обмена, фактически идентична результатам отчасти неудавшейся попытки Лумана избавиться от категории гражданского общества. В отличие от аспекта, представленного жизненным миром, эта схема обходится без структур интеграции между публичной и частной сферами. Вместо разрушения гражданского общества путем его поглощения здесь возникает опасность его разрушения путем фрагментации. Мы еще вернемся к этой теме.

	Публичное	Частное
Система	политическая подсистема или «государство»	экономическая подсистема
Жизненный мир	публичная сфера	частная сфера

Рис.2

Второе преимущество указанного подхода над дуалистическими моделями государства и гражданского общества заключается в том, что он позволяет прояснить структуру

взаимосвязей между гражданским обществом, экономикой и государством, разрывая идеологическую, взаимно однозначную корреляцию гражданского общества с частной сферой государства с публичной. Два ряда дихотомий: публичного и частного, одна — на уровне подсистем (государство/экономика), вторая — на уровне гражданского общества (публичная сфера/семья), позволяют увидеть различие между двумя значениями понятий приватизация и «публицизация». В результате вмешательство государства в экономику не является автоматически эквивалентным проникновению государств в частную сферу, а экономическая либерализация не означает непременно процесса эрозии публичной и частной сфер. И наоборот, учитывая два значения понятия «частный», в отличие от дихотомической модели государства и общества, мы не должны считать, что устранение государства из частной экономики ведет к ее расцвету и что любые ограничена налагаемые на частную экономику, обязательно являются обратной стороной роста государственного вмешательства[28].

Эта модель тоже не лишена своих недостатков, но это не спасает ее более упрощенных дихотомических конкурентов. С точки зрения отношений взаимообмена между двумя подсистемами и гражданским обществом схема представляется излишне симметричной. Именно в это контексте системно-теоретическое моделирование жизненного мира точки зрения сфер, способных принять участие в денежных и властных взаимоотношениях типа «вход-выход», вновь демонстрирует собственную ограниченность. Из трех институциональных измерений жизненного мира понятия публичного и частного, как они используются здесь, активизируют только те измерения, которые относятся к воспроизведет культуры и личности. Институты социальной интеграции, институционализированные группы, коллективы и ассоциации не подлежат здесь рассмотрению, несмотря на их очевидную политическую и экономическую релевантность. В их отсутствие возможность того, что институт жизненного мира способны влиять «на формально организованные зоны действия»[29], реально не тематизируются; вообще не рассматривает предположение о том, что коммуникация между жизненным миром и системой может пользоваться какими-то иными каналами опосредования, нежели деньги и власть. Мы еще вернемся к этим проблемам, поскольку в схеме Хабермаса они вновь приводят к некоторым из ограничений модели Лумана.

Предлагаемая нами теория учитывает аргументы о слиянии на двух уровнях: 1) по методу, сходному с лумановским, мы переосмысляем понятие «дифференциация» и 2) мы обособляем сферы (экономику, частную сферу и т.д.), которые традиционно группируются в качестве предполагаемых целей дедифференциации. С эмпирической точки зрения оба этих теоретических выбора могут иметь важное значение; более того, в любом конкретном контексте может случиться так, что ни одна из версий или даже их сочетание не окажутся способными устранить вероятность «дедифференциации». В отличие от Парсонса, мы не хотим заменять то, что всегда предполагалось в качестве «эмпирического диагноза» (т.е. слияние), «первичным аналитическим различием» (т.е. дифференциацией)[30]. Даже Луман рассматривает как вполне реальную в современных обществах дедифференциацию с политической системой в качестве центра. Подход Поланьи к саморегулирующемуся рынку приводит к аналогичным следствиям для динамики экономической системы. Принятая нами модель эмпирически открыта для обеих этих форм слияния или дедифференциации[31].

В XX в. зеркало «тоталитарной» политизации показало, сколь абсурдно буквальное применение аргумента о слиянии к демократическим государствам всеобщего благосостояния[32]. Как показывает опыт стран советского типа, вполне возможно на довольно длительные периоды полностью политизировать «сверху» все четыре выделенные нами сферы: экономику, культуру, личность и ассоциации. И все же наша двухуровневая концепция жизненного мира позволяет нам утверждать, что даже здесь

культурно-лингвистический субстрат гражданского общества не был полностью уничтожен. Сохранились элементарные условия (смыслы, солидарности, навыки) для последующих попыток восстановления гражданского общества.

Ситуация еще более сложна в случае интервенционизма и корпоративизма, присутствующих в современных капиталистических демократиях. Даже если их рассматривать в качестве квазитоталитарных тенденций (в традициях Франкфуртской школы раннего периода), даже если допустить, что тенденции к политизации сверху и корпоративизму — снизу полностью дополняют друг друга, мы все же должны будем допустить возможность, сохраняющуюся при тоталитаризме, — а именно — восстановление гражданского общества вне рамок официальных институтов на основе культурного потенциала, заложенного в жизненном мире[33]. При более внимательном рассмотрении проблема выявляет свою искусственность: она представляет собой недопустимое расширение модели тоталитаризма, не являясь логическим следствием двухчастной модели. Это обстоятельство проясняется в работе Клауса Оффе, заметившего наличие двух отдельных проблем: поддержания (либеральных) демократических мостов или эпосредований между гражданином и государством[34] и совместимости демократии и капитализма[35]. В этом контексте корпоративизм, подразумевающий процесс слияния и сокращения опосредующей функции, и интервенционизм государства всеобщего благосостояния, предполагающий рост сложных взаимоотношений типа «вход-выход» с экономикой, атакуют и подвергают опасности различные общественные структуры. Их функциональная комплементарность для воспроизводства «демократического капитализма» не должна рассматриваться как часть единого процесса слияния. Корпоративизм никогда не уничтожает и не подменяет широкой сети добровольных ассоциаций. Государственное вмешательство оставляет на месте крупные конкурентоспособные и ориентированные на рынок сектора капиталистической экономики. Опасность для социальной интеграции, содержащаяся в обоих процессах — в первом случае прямая, во втором — опосредованная, реализуемая за счет расширения денежного опосредования, — вполне реальна. Но столь же реальны институционализированные культурные ресурсы гражданского общества, потенциально противодействующие этим процессам: юридические нормы и права, ассоциации, автономные институты культуры на одном уровне; общезначимые смыслы, солидарности и личные навыки — на другом.

За пределами традиционного гражданского общества

Теория дифференциации сама по себе не может реконструировать понятие гражданского общества. Мы уже видели, что подобная теория, разрабатывавшаяся Луманом, тяготеет либо к поглощению, либо к фрагментации *monoca.* И хотя Луман не может избежать редифференциации легальности и публичности, он сопротивляется тому, что они должны принадлежать единой сети институциональной жизни, что, по его мнению, было возможно только в форме традиционного, корпоративного устройства гражданско-политического общества. С другой стороны, признавая наличие внутренней связи между личностью и коммуникацией в условиях современности, он отказывается рассматривать возможность, что эта внутренняя связь имеет собственный субстрат, а именно жизненный мир. И хотя в его концепции наличествует жизненный мир, связанный с реальными процессами возникновения понимания, это относится лишь к досовременным условиям, предшествовавшим появлению генерализованных медийных средств, когда традиция обеспечивала основы консенсуса, невосприимчивого к дискурсивной тематизации; консенсуса, устранявшего необходимость в продолжительных дебатах[36]. В то время как реконструкция концепции гражданского общества в терминах жизненного мира, возможно, логически не чужда системе Лумана, однако весь синтез в целом отнесен к традиционному

обществу. Следовательно, Луман не стал бы возражать против самой возможности нашей модели гражданского общества, он бы оспорил ее принадлежность к современной эпохе.

Мы убеждены, что наша реконструкция отвечает на вопросы, поставленные современностью, значительно лучше любой из предыдущих теорий гражданского общества. Обособление двух измерений жизненного мира не только определяет место гражданского общества в общей систематической схеме, но и позволяет нам провести на всех соответствующих уровнях очень важное различение между *традиционным* и *современным* гражданским обществом. Иными словами, аналитическое различение между системой и жизненным миром, а также между двумя уровнями жизненного мира показывают на иной путь, помимо того выбора, на котором так настаивал Луман, — между традиционным, корпоративно организованным гражданским обществом, непосредственно зависящим от *этоса* или *Sittlichkeit,* и современной схемой дифференциации, в которой вообще нет места гражданскому обществу, даже в виде социетального сообщества или коммуникативно воспроизводимого жизненного мира.

Для начала скажем, что двухуровневая концепция жизненного мира позволяет нам воспринимать гражданское общество в качестве единства не на уровне института, организации или даже общепринятой, в целом не опровергаемой системы норм. Культурно-языковой фон, составляющий основу единства всего комплекса жизненного мира, сам по себе не является ни институтом, ни организацией, но выступает в качестве ресурсной базы для институтов и организаций. Кроме того, он может обладать общепринятым, неоспоримым нормативным потенциалом только в традиционном обществе, причем даже здесь это его свойство не является обязательным. Традиционное общество интерпретируется здесь не как общество, объединенное общей традицией, а как общество, имеющее традиционный подход к традициям и, следовательно, к самому жизненному миру. Идея модернизации жизненного мира, с другой стороны, предполагает два взаимосвязанных процесса: дифференциацию на социологическом уровне структурных и институциональных компонент жизненного мира с их последующей внутренней рационализацией; рационализацию культурно-языкового субстрата жизненного мира.

Эти два процесса трудно разделить и совершенно невозможно противопоставить по значимости. До определенных пределов они предполагают наличие друг друга и способствуют один другому. Дифференциация на социологическом уровне еще более затрудняет и без того весьма иллюзорную возможность подходить к обществу как к единой организованной сети институтов (основанных на принципе родства или же гражданско-политической общности). В результате дифференциацию испытывают не только институты социализации (семья, система образования), публичной интеграции (группы, коллективы, ассоциации) или же культурного воспроизводства (религия, искусство, наука), но и сами составляющие этих сфер, а именно личность, «общество» и культура. В ходе этого процесса общественные институты постепенно утрачивают связь мировоззрением и с конкретными личностями. Диапазон свойств, формирующих личностные идентичности и межличностные связи, освобождается от традиционных ценностей и институтов, а обновление и создание культуры освобождается от господства со стороны общественных институтов, имеющих какие-то иные, помимо культурных, задачи цели. В результате формируется критическое и рефлексивное отношение к традиции[37].

Процесс дифференциации продолжается внутри каждого институционального комплекса. В этом контексте так называемая культурная рационализация представляет собой мост, ведущий к модернизации боле глубокого культурно-языкового субстрата жизненного мира. Рационализация культуры включает в себя дифференциацию культурных сфер на комплексы институтов, группирующихся вокруг когнитивно-инструментальных, эстетико-экспрессивных и морально-практических ценностей или форм обоснованности, которым впервые было уделено внимание в работах Ницше, Вебера и неокантианцев. Для

Хабермаса только эта модернизация сфер культуры внутри жизненного мира делает возможным (но не обязательным) развитие посттрадиционных, коммуникативно координированных и рефлексивных форм ассоциаций, публичности, солидарности и идентичности. Только новая культурная баз подобного рода допускает возможность замены традиционного гражданского общества посттрадиционным. Эта модернизация культуры, поскольку достигнутые ею результаты переходят из специализированны институтов в повседневную коммуникативную деятельность общества служит мощным катализатором для трансформации культурно-языковых предпосылок жизненного мира, а также их способа воздействия на активность общества[38].

Модернизированный и рационализированный жизненный мир предполагает коммуникативное вскрытие священного ядра традиций, норм и авторитета для свободного его обсуждения и замену конвенциональна обоснованного нормативного консенсуса консенсусом на основе коммуникации. Таким образом, понятие коммуникативного действия становится центральным для понятия рационализации жизненного мира и для нашей концепции посттрадиционного гражданского общества. Коммуникативная деятельность включает в себя лингвистически опосредованный интерсубъективный процесс, при котором акторы устанавливают определенные межличностные отношения, ставят под вопрос и переосмысливают нормы и координируют свое взаимодействие путем обсуждения ситуации и достижения согласия. Аналитически обособляя эту модель рационального действия от рациональных обоснований четырех других типов действия, Хабермас обеспечивает теоретический инструментарий, позволяющий продемонстрировать, что распад традиционных форм солидарности и авторитета не должен по определению приводить к появлению одномерного общества, состоящего из индивидов, действующих стратегически или инструментально и при этом лишенных ресурсов автономной солидарности. Короче говоря, теория действия предполагает, что *gemeinschaftliche* координация социального действия (нормативного действия, основанного на не подвергаемых сомнению стандартах) может иметь современные варианты[39]. Другими словами, взяв за основу хабермасовское понимание коммуникативного действия и анализируя рационализацию жизненного мира как сферы, отличной от экономики или государства, мы можем избавить парсонсовскую концепцию «социетального сообщества» (или гражданского общества) от стратегического аспекта ее интерпретации, в то время как традиционалистский аспект будет помещен в контекст возможной модернизации самой традиции, что означает не ее полную отмену, а появление нового, рефлексивного подхода к ней — *нетрадиционалистского отношения к традиции.*

Как мы уже отмечали, рационализация жизненного мира также является предпосылкой и стимулом для дальнейшей модернизации его структурных компонент и институциональных сфер. В частности, она способствует возникновению новой формы добровольных ассоциаций, предусматривающей равные права членства, свободной от всех ограничений по родству, патриархальных и других аскриптивных ограничений при определении человека на должность, — формы, обновляющей соответствующие виды солидарности, в первую очередь в процессе свободного взаимодействия наличных в ней членов. Не меньшее значение имеют также возникновение и стабилизация постконвенциональных форм личности и форм культуры (постауратическое искусство, постконвенциональная мораль, наука). Тот и другой процесс предполагают установление нового отношения между социальным действием и жизненным миром, а также способность тематизировать и критиковать любую из компонент жизненного мира, в том числе даже его нормативные структуры. В то время как стадии нормативной ориентации были впервые открыты в контексте развития личности, предпосылки обретения определенных навыков остаются укорененными в структурах жизненного мира, в котором индивиды вынуждены формироваться[40]. Модернизация жизненного мира, таким образом, становится основой

параллельного развития индивидуальных, социальных и культурных форм нравственного сознания.

Очень важным для теории гражданского общества является процесс проникновения современных структур жизненного мира в правовые институты и правовой обычай в виде форм, принадлежащих особой сфере нравственно-правовых культурных ценностей, постепенно освобождающейся от всех остатков ранее неприкосновенного порядка. В результате начинается институционализация позитивного права.

Луман считает, что этот процесс свидетельствует о том, что основы позитивного права в первую очередь имеют когнитивный, а не нормативный характер. Он также определил нормативную установку ожидания как установку, сопротивляющуюся научению, чем весьма ослабил одну из ключевых институциональных компонент гражданского общества, обособленного от сфер экономики и политики с их ориентацией на успех. Нам также следует вспомнить, что Луман понимает развитие правовой сферы как двухступенчатый процесс, включающий в себя обособление нормативной и когнитивной установок ожидания с последующим их воссоединением (без дедифференциации) в новых рефлексивных комбинациях, ожиданиях ожиданий. Причем на всех этапах этого развития контрфактическая структура ожиданий предположительно воплощается в неизменных нормах, невосприимчивых к научению.

Идея модернизации жизненного мира, в отличие от линии лумановской аргументации, включает основание нормативного научения в двух смыслах. Один из них подтверждается когнитивной психологией развития[41], другой — возможностью транспонирования ее результатов на теорию социальной эволюции[42]. Соответственно, широко известные доконвенциональные, конвенциональные и постконвециональные стадии нравственного и правового сознания представляют собой реальное развитие нормативных структур не только в смысле дифференциации нормы от факта (включая санкции), что в действительности объясняет лишь формирование конвенциональной стадии, но также и в смысле развития тех форм аргументации, к которым мы прибегаем в случае необходимости восстановить основы нарушенных интерсубъективных связей (Хабермас), в случаях когда ожидания оказываются неоправданными (Луман).

«На *доконвенционапьной стадии,* на которой действия, мотивы и действующие субъекты воспринимались еще как находящиеся на одном и том же плане реальности, в случае возникновения конфликтов оценке подвергались исключительно результаты действий. На *конвенциональной стадии* мотивы могут оцениваться отдельно от конкретных последствий действия; стандартом становится соответствие определенной социальной роли или существующей системе норм. На *постконвенциональной стадии* эти системы норм утрачивают свою квазиестественную общезначимость. Теперь они сами нуждаются в обосновании с универсальной точки зрения»[43].

Стадия постконвенциональных структур моральной аргументации предусматривает научение как по отношению к предыдущим эволюционным стадиям, так и по отношению к самой себе. Можно утверждать, что постконвенциональные структуры институционализируют непрерывный процесс нормативного научения, не отказываясь, однако, от нормативного характера ожиданий.

Решающее значение имеет удвоение правовой сферы в контексте постконвенциональных структур морального сознания и моральной аргументации, осуществляемое в терминах двух уровней норм и принципов (Кольберг) или же правил и принципов (Дворкин)[44]. Если в «простых случаях» возможно применять нормы догматически и даже преобразовывать нормативные конфликты в проблемы когнитивного характера, то «сложные случаи» представляют собой либо трудности, связанные с интерпретацией, либо глубокие нормативные конфликты, которые не могут быть разрешены без обращения к более высокому нормативному уровню полномочных принципов[45]. Бесполезно трактовать правила и принципы в качестве

фундаментальных функций однотипных правовых предписаний и применений (Луман) или же в качестве простых примеров различия между первичными и вторичными правилами (Г. Л. А. Харт)[46]. Дело в том, что обращение к принципам при защите прав или демократического участия требует совершенно иную, структурно более взыскательную форму аргументации — нормативный дискурс, выходящий за пределы институциональных или временных правовых предписаний и применений. В таких случаях утверждение Лумана о том, что судья, особенно в судах высших инстанций (в отличие от парламентского большинства), может не научаться у нарушителя закона, является фактически ложным. Пример тому — гражданское неповиновение[47]. Разумеется, такое научение может присутствовать и не приобретать при этом когнитивно-прагматического измерения только в тех случаях, когда продолжают использоваться контрфактические составляющие дискурсивной процедуры, т.е. когда условия эмпирического дискурса непрерывно корректируются в терминах этих принципов[48].

Таким образом, ошибочно считать, что позитивизация права ведет к ослаблению нормативных структур, или даже утверждать, как подчас это делает Хабермас, что правовые предписания вынуждены полагаться на нормативные обоснования нового типа *только* на уровне легитимации всей правовой системы в целом[49]. Тем не менее подобный аспект легитимации правовой системы в целом в терминах нормативных структур, способных выдержать проверку, опирающуюся на постконвенциональную аргументацию — прежде всего, на фундаментальные права и демократические процедуры, — очень важная часть процесса институционализации позитивного права. Современное позитивное право находится в особо выгодной позиции для того, чтобы создать тщательно продуманный свод правил, регулирующих современные экономическую и административную системы. Нормы гражданского права, таким образом, становятся непосредственными составляющими и регуляторами экономических процессов, которые, в свою очередь, опосредованно создают многие из правовых положений, регулирующих их самих. То же самое, вероятно, можно сказать о развитии публичного права в виде административного права и его норм. Как заявляет Хабермас (по отношению к гражданскому праву и буржуазной экономике), право тем самым теряет свой прежний статус метаинститута, способного разрешать конфликтные ситуации и защищать общество от возможной дезинтеграции[50]. Удвоение норм принципами или права — конституционным правом становится возможным благодаря появлению подсистем современного государства и капиталистической экономики и, в свою очередь, способствует их стабилизации.

Соответственно два масштабных процесса, обусловливающих модернизацию всего общества — формирование экономической и административной подсистем и рационализация культурно-языкового и социетального уровней жизненного мира, — предполагают друг друга. Жизненный мир не может быть модернизован без стратегического облегчения бремени координации коммуникативного действия путем развития этих двух подсистем. Они, в свою очередь, нуждаются в институциональном укоренении в жизненном мире, который остается символически структурированным, лингвистически координированным и при этом хотя бы в некоторой степени модернизированным. Эта потребность не связана исключительно с существованием метаинститутов, способных регулировать конфликтные ситуации. Экономика, организуемая денежным обменом (на основе договорных отношений), нуждается в субъекте частного права в той же мере, в какой государство, организуемое бюрократически структурированными отношениями власти, нуждается в субъекте, способном принять на себя политические обязательства (и позднее — гражданские права). Такие «субъекты» появляются только при наличии внутри жизненного мира необходимых когнитивных и нравственных навыков, а также институциональных структур. Подобное предварительное условие предполагает изменения внутри институтов гражданского общества, ответственных за воспроизводство культуры, социальную интеграцию и развитие личности. Оно также предполагает изменения

во взаимоотношениях этих институтов и в отношениях институтов жизненного мира с их собственным модернизированным культурно-языковым субстратом.

Важно помнить о взаимодополняемости этих двух измерений процесса модернизации, даже если вы интересуетесь только одним из них. Коммуникация может играть посттрадиционную и потенциально демократическую роль в социальной интеграции, потому что, как считал Луман, другие формы социальной координации — в частности, деньги и власть как посредники — освободили коммуникацию от множества временных ограничений. Вместе с тем, поскольку не имеется никаких естественных ограничений «медиатизации» жизненного мира, в любой конкретной области наличествует вероятность замены координации через коммуникативное действие экспансией подсистем, координируемых деньгами и властью[51]. Те же самые процессы, что составляют специфику жизни современного жизненного мира, в то же время представляют для него величайшую потенциальную угрозу.

Данное обстоятельство заставляет нас переопределить нашу концепцию гражданского общества как институциональной основы современного жизненного мира, *стабилизированной фундаментальными правами,* включающими в себя сферы публичного и частного, на этот раз рассматриваемые с точки зрения жизненного мира. Институт фундаментальных прав составляет существенный компонент модернизации жизненного мира, потому что их постконвенциональная структура связана с правовыми принципами, а не с нормативными правилами, а также потому, что права способствуют модернизации в смысле дифференциации.

Когда гражданское общество (как это было совсем недавно в странах Восточной Европы) лишь формируется под воздействием общественных движений и иных гражданских инициатив, возможно, что в течение некоторого времени оно должно обходиться без сложившейся структуры прав. Тем не менее мы намерены доказать, что мерилом успеха этих движений в деле институционализации гражданского общества является узаконение прав, причем не только на бумаге, но и в реальной жизни. Причиной этому служит оборотная сторона современности: могущество и экспансия медийно-координированных сфер или подсистем, которые чрезвычайно ослабляют структуры современного жизненного мира. Перед лицом возможного проникновения во внутренние процессы и воспроизводство культурных, социальных и социализирующих институтов последние могут быть укреплены только на основе исторически новой формы правовой деятельности, представленной идеей прав. И действительно, можно очертить границы и даже определить тип современного гражданского общества, опираясь на универсальные и субъективные фундаментальные права, сформировавшиеся в современную эпоху. Разумеется, эти границы могут быть определены только в контексте соответствующей современной формы политической культуры, воздающей должное социальной самоорганизации и публичности. Практика соблюдения прав и соответствующие формы социального научения в свою очередь помогают создать такую политическую культуру.

Сосредоточив внимание на институциональных сферах гражданского общества, мы можем выделить три комплекса прав: права, относящиеся к воспроизводству культуры (свобода мысли, печати, слова и коммуникации); права, гарантирующие социальную интеграцию (свобода ассоциаций и собраний); права, защищающие социализацию (защита частной, интимной жизни и неприкосновенность личности). Два других комплекса прав выступают посредниками между гражданским обществом и рыночной экономикой (право собственности, право заключения договоров, трудовые права) и между гражданским обществом и современным бюрократическим государством (политические права граждан и права лиц. живущих на пособия). Внутренние взаимоотношения между этими комплексами прав определяют тип институционализируемого гражданского общества. Мы вернемся к этой теме при обсуждении негативных аспектов и утопических черт современного гражданского общества.

Дискурс о правах обвиняли в том, что он является чисто идеологическим и, хуже того, способствует этатистским поползновениям и контролю над населением. Классические возражения марксистов сводятся к тому, что формальные права являются лишь идеологическими отражениями капиталистических отношений собственности и меновых отношений. Однако вполне ясно, что только некоторые права имеют индивидуалистическую структуру и что не все из них могут быть сведены к правам собственности[52]. Типично анархистская позиция (демонстрируемая Фуко) утверждает, что права являются всего лишь продуктом воли суверенного государства, произведенным с помощью позитивного права и способствующим контролю за всеми аспектами общественной жизни[53]. Никто не может заставить государство соблюдать законность; оно соблюдает законы только тогда, когда это отвечает его собственным интересам. Это наблюдается, например, в попытках направлять протестные движения по узким контролируемым каналам. В частности, так обстоит дело с правом на забастовку, дополненным обязательством избегать незаконных форм трудового конфликта.

Хотя государство выступает в роли органа, легализующего права, оно само не является ни их источником, ни основанием их общезначимости. Права зарождаются в виде требований социальных групп или отдельных личностей в публичных пространствах формирующегося гражданского общества. Они могут обеспечиваться позитивным правом, но они не тождественны праву и не являются его производными; в сфере прав закон защищает и закрепляет то, что уже было достигнуто автономными усилиями социальных акторов. Тем не менее не следует полагать, что права являются результатом игры в одни ворота. Тенденции дедифференциации современной экономики (Поланьи) и современного государства (Луман) представляют собой угрозу для модернизации и инсти-туционализации этих сфер. Если, с точки зрения акторов, права обычно создаются и отстаиваются снизу, то в контексте социальных систем они, как показал Луман, оказываются реализацией принципа дифференциации. Это, конечно, представляет собой проект усиления власти, но реализуется это скорее через ограничение власти, а не через ее расширение (например, посредством различных систем надзора). Подобное совпадение двух методологических точек зрения подчеркивает один из наших ключевых тезисов: фундаментальные права должны рассматриваться в качестве *организующего принципа* современного гражданского общества[54].

Негативные аспекты гражданского общества

Формы современной культуры сыграли важную роль в возникновении гражданских обществ. Тем не менее мы намерены доказать, что потенциал этих форм нигде не был реализован полностью. Напротив, процесс модернизации на Западе следовал стереотипам, приводившим к деформации институтов гражданского общества и к подавлению потенциальных возможностей модернизированного жизненного мира. Историческая типология Хабермаса показывает, каким образом процессы обособления друг от друга системы и жизненного мира привели к современному состоянию, обремененному негативными факторами[55]. На наш взгляд, эта типология способна быть особенно полезной при условии ее критического переосмысления и реконструкции.

По аргументации Хабермаса, основные стадии юридификации *(Verrechtlichung)* по сути оказываются совокупностью взаимоотношений между государством, гражданским обществом и экономикой[56]. Этот анализ частично совпадает с наблюдениями таких авторов, как Поланьи *(Polanyi, The Great Transformation)* и Нисбет *(Nisbet, In Search of Communiy).* Однако в этом анализе нет ни наивных ожиданий, связанных с государством, как у Поланьи, ни простодушного отношения к капиталистической рыночной экономике, как у Нисбета. Историческая типология демонстрирует достоинства трехчастной

модели по сравнению с более упрощенной концепцией полемических отношений между гражданским обществом и государством. Это оказывается возможным благодаря отсутствию отождествления экономики с обществом, экономической власти — с государственной, общественных интересов — с интересами государства. Все подобные отождествления оказываются отражениями совокупности обстоятельств на переходных этапах исторического развития. Самостоятельность гражданского общества в особой мере зависит от его способности защитить себя перед лицом обеих подсистем.

Хабермас выделяет четыре стадии в развитии отношений между жизненным миром и современным государством и экономикой: буржуазное государство; буржуазно-конституционное государство *(burgerliche Rechtsstaat);* демократическое конституционное государство; социальное (всеобщего благосостояния) и демократическое конституционное государство[57]. Название, данное им первой стадии, вводит в заблуждение, так как фактически соответствует абсолютистскому государству, которое получает в данном анализе явно неправильное толкование ввиду исторически некорректного переноса модели Гоббса на эту эпоху[58]. Исследую «волны юрисдификации», Хабермас определяет абсолютистское государство в терминах установления этим государством правового порядка, гарантирующего частную собственность, безопасность и равенство перед законом. Причем этот порядок зиждется на объективном законе, а не на субъективных правах, обладающих исковой силой. Цель здесь — институционализация новых опосредований при полной незаинтересованности в жизненном мире, рассматриваемом только как источник все еще продолжающегося сопротивления со стороны традиции. В лучшем случае такая проекция может послужить условной отправной точкой для анализа, сосредоточенного на тех тенденциях развития, которые могли бы привести к тому, что современное суверенное государство и капиталистическая экономика симбиотически обеспечивали бы друг другу свободу действия, лишая всякой защиты (традиционный) жизненный мир. Даже в Англии дело не доходило до такой крайности в эпоху (парламентского) абсолютизма, когда существовало множество патерналистских структур и «моральная экономика». Данная модель еще менее приложима к неанглийскому абсолютизму, историческому образованию, в котором элементы отчасти модернизированного бюрократического государства сочетались с сословной публичной структурой (с деполитизированными сословиями *Standestaat).* Вплоть до проектов просвещенного деспотизма, и в особенности вплоть до кодификаций законов в конце XVIII — начале XIX в. эта двойная система была укоренена также в самой правовой структуре. По сути лишенные представления о правах, как утверждает Хабермас, абсолютистские правовые системы защищали традиционный жизненный мир посредством иерархически организованной системы привилегий[59].

Проблема, порождаемая ошибочной моделью абсолютистского государства, обусловлена тем, что она подготавливает не вполне верную оценку последующих стадий. Выражая различную степень сомнения относительно способности большинства стадий гарантировать свободы, Хабермас обходит молчанием этот вопрос в связи с конституционным государством. Он также не представил его либерального и бюрократически-авторитарного вариантов. Он совершенно прав, ставя акцент на первой институционализации субъективных гражданских (в отличие от политических) прав или свобод *(Freiheitsrechte)* как требований, обладающих действенной силой. Однако он оказался не способен правильно оценить эту стадию с точки зрения той угрозы, которую она представляет для жизненного мира. Отдав абсолютизму приоритет в создании подсистем современного государства и современной экономики со всеми их опустошительными для культурных и социальных отношений последствиями, он видит значение *Rechtsstaat* только в плане уменьшения угрозы со стороны одной из этих подсистем — государства. То, что происходило в действительности, с точки зрения самого жизненного мира было ком-

промиссом: ограничение всевластия государства было обеспечено ценой создания (впервые в истории человечества) экономического общества. Подобный результат мог быть объяснен только с учетом реформаторской и революционной («сверху») оппозиции абсолютистскому государству и сословному обществу. При этом создание *Rechtsstaat* одновременно с появлением капиталистической экономики должно характеризоваться как в высшей степени двусмысленное с точки зрения «гарантий свободы». И эта двусмысленность проявилась в том особом типе субъективных прав, который был тогда учрежден: повсеместно центральное место в них заняли права собственности.

Это же наблюдение в большей или меньшей степени может относиться и к другому пути развития вне рамок абсолютизма: к революционному пути демократических движений, ведущему к установлению (быстрому или же в ходе долгой борьбы) демократического конституционного государства. Здесь более широкий комплекс прав, как гражданских, так и политических, защищает (модернизирующийся) жизненный мир от государства, ограничивая последнее и пытаясь установить над ним общественный контроль. Если *Rechtsstaat* защищал от нововременного госаппарата только частную и интимную сферы, то демократическое конституционное государство дополнило это институционализированной защитой публичной сферы. Однако здесь следует также добавить, возражая Хабермасу, что усиление экономики за счет социетального жизненного мира происходит именно на данной стадии развития (а не на предыдущей абсолютистской), как убедительно показал Поланьи. Таким образом, защита жизненного мира или гражданского общества от государства вновь совершается за счет усиления второй, представляющей не меньшую угрозу подсистемы — итог, вновь засвидетельствованный доминирующим положением прав собственности среди прочих прав, хотя они и занимали здесь менее важную позицию, чем в условиях додемократического *Rechtsstaat.*

В случае с демократическим конституционным государством Хабермас отмечает некоторую двойственность в структуре юридификации, если рассматривать ее с точки зрения жизненного мира. Он пытается объяснить этот факт отчасти ошибочным противопоставлением гражданских прав *(Freiheifsrechte)* политическим правам, понимаемым как права членства *(Teilhaberrechte).* Последние организованы таким образом, что ограничивают «возможности спонтанного формирования мнения и дискурсивного формирования воли»[60]. Причем ответственны за это не сами права (избирательное право, право собраний, ассоциаций, свобода печати и т.д.), а, скорее, бюрократизированные политические партии, созданные в рамках элитарной демократии, и манипулятивные в культурном отношении формы их организации. В отличие от более узкой лумановской трактовки политических прав, ведущих к автономизации политической системы, здесь права членства принципиально связаны с формами контроля над политической бюрократией, с правами участия (*Teilnehmerrechte).* В результате остается непонятным, каким образом Луман приходит к верному наблюдению относительно того, что политические права, несмотря на их собственную телеологию, организуются, скорее, бюрократически, а не автономно. Было бы недоразумением, если не грубой ошибкой, объяснять подобную аномалию ссылками на установление прав в буржуазном формальном праве. Формальные законы в реальности значительно эффективнее работают в случае негативного определения границ частной автономии, нежели в случае позитивного *обеспечения* включения, в смысле участия в публичной сфере[61]. Однако это еще не все. Нам также следует подчеркнуть, что именно на этой стадии юридификации гражданское общество, организованное как экономическое общество, представляется относительно слабым в аспекте его способности использовать позитивные каналы, открытые благодаря формальным политическим правам[62].

Гражданское общество и современный жизненный мир были укреплены как раз в результате встречного движения к саморегулирующемуся рынку, которое возглавили различные движения промышленного рабочего класса, что привело к основанию

демократических государств всеобщего благосостояния. Завоевания, однако, вновь оказались неоднозначными. Ситуация в определенном смысле явилась прямой противоположностью по отношению к предыдущим двум стадиям: в качестве подсистемы с наложенными на нее новыми формами ограничений выступила на этот раз подсистема экономики, а компромисс усилил интервенционистское административное государство[63]. Хабермас опять пытается показать терминологическое различие между социальными правами, понятыми в рамках модели свобод и социальными правами, понятыми в рамках модели прав членства *(Teilhaberrechte).* Трудовое законодательство однозначно защищает жизненный мир от неконтролируемых экономических сил, однако обширные списки прав на социальное обеспечение, по идее предназначенные для поддержания независимости и восстановления социальной интеграции, оказывают противоположное воздействие из-за бюрократических, этатистских способов их реализации. И все же. как признал Т.Х. Маршалл (придя при этом к противоположному заключению), именно эти права, а не трудовое законодательство представляют собой классические социальные «права» в государстве всеобщего благосостояния. С другой стороны, имеются весомые основания сомневаться в том, что пособия вообще являются «правами», поскольку они никак не зависят от свободной деятельности их получателей[64]. Сама система пособий, в отличие от политических прав, обладает избирательным сродством с бюрократическими способами ее осуществления. Вопреки мнению Маршалла, социальные права типа прав на социальное обеспечение, предоставляя индивидам определенные выгоды от участия, превращают их не в граждан, а, скорее, в клиентов. Поэтому, в отличие от трудовых, эти права в их настоящей форме укрепляют не гражданское общество, а административное государство[65].

Социальные «права» в смысле прав на социальное обеспечение могут существовать и действительно встречаются в обществах, вообще не имеющих системы прав. В данном контексте мы должны дополнить нашу типологию авторитарным государственным социализмом. Это весьма своеобразная формация, которая объединила в себе черты революционного преемника абсолютизма и этатистскую реакцию на капиталистическую, рыночную экономику и которую, однако, невозможно отождествить ни с одной из этих форм. С точки зрения юридификации такое общество в соответствии с его этатистско-социалистической идеологией ищет защиты только от одной из двух подсистем, а именно от экономической. В этом отношении государственный социализм не похож на демократическое государство всеобщего благосостояния, правовая система которого сохраняет либеральные и демократические ограничения, налагаемые на само государство. Жизненный мир при авторитарном социализме по идее защищается не системой прав, а всеобъемлющей системой государственного патернализма. Поэтому однопартийное государство маскирует себя, используя семейные отношения, ассоциации и движения, характерные для жизненного мира, который фактически остается полностью незащищенным от ничем не ограничиваемого интервенционизма. Юридический характер этой формации определяется верховенством государства, обладающего прерогативой, в рамках двойной правовой структуры, внутри которой подвижные границы между дискреционной и нормативной практикой определяются самим дискреционным правом [66]. Авторитарный государственный социализм — формация, не имеющая системы прав или конституционализма, — явился реакцией на угрозы жизненному миру со стороны экономики, однако он стал формой подавления не только буржуазного, но и гражданского общества (отождествляемого с буржуазным). Сам по себе государственный социализм представляет огромную опасность для модернизации жизненного мира, для нормального функционирования политизированной экономики и для рациональности самой политической системы.

Хабермас, вероятно, не включил государственный социализм в свою типологию, во-первых, по причине его несовместимости с любой теорией модернизации, а, во-вторых, из-за своего нежелания, в отличие от Парсонса, объявлять советскую модель тупиковым путем

модернизации, поскольку вся логика его дискуссии по поводу волн юридификации принадлежит традиции открытой теории модернизации. Весьма поучительны те моменты, которые отличают его концепцию от подхода к проблеме дифференциации и модернизации «социетального сообщества», характерного для позднего периода творчества Парсонса. Во-первых, Хабермас оценивает современный период как в высшей степени неопределенный с точки зрения автономии жизненного мира (т.е. социетального сообщества/гражданского общества), о чем свидетельствует его критическое отношение к государству всеобщего благосостояния, начиная с работы «Кризис легитимации». Во-вторых, в отличие от Парсонса, считавшего, что социальные движения есть проявления бесплодного фундаментализма, специфические для каждого этапа в развитии социетального сообщества, Хабермас относится и к движениям добивающейся самостоятельности «буржуазии», и к движениям рабочего класса, как к ключевым движущим силам, стимулирующим соответствующую трансформацию институтов и одновременно защищающим жизненный мир. Следовательно, эти движения играют главную роль в процессе реализации потенциала, заложенного в культурной модернизации.

Неопределенность последней стадии развития (а на наш взгляд, всех четырех последних стадий, включая и определенно негативный опыт государственного социализма) является, однако, непреднамеренным следствием действий защитников общества (несмотря на то, что Хабермас с действиями этих общественных движений связывает только те результаты, которые гарантируют свободу). Мы могли бы сказать, что отсутствие рефлексии в каждом случае относительно *обеих* подсистем, угрожающих жизненному миру, ведет к усилению либо одной, либо другой из них во имя защиты жизненного мира.

Описанная нами стадиальная модель указывает на то, что реконструкция теории гражданского общества в понятиях дуализма «система/жизненный мир» нацелена на сглаживание негативных сторон гражданского общества, подчеркивавшихся Фуко и другими. Однако в этой стадиальной модели негативные аспекты проявляются преимущественно в виде угроз гражданскому обществу извне. Комплексное обсуждение Хабермасом веберовских тезисов об «утрате смысла» и «утрате свободы», связанных с модернизацией (в его терминологии — с культурным обеднением и порабощением жизненного мира), указывает на то, что эти аспекты следует искать *внутри* самого современного гражданского общества.

Концептуальный контраст между потенциально лишенными избирательности и реально избирательными образцами модернизации позволяет Хабермасу комбинировать диаметрально противоположные оценки современного гражданского общества, условно обозначаемые здесь как позиции Парсонса и Фуко, как альтернативы *внутри* современности. Кроме того, наша концепция гражданского общества, реконструированная на основе хабермасовской концепции жизненного мира, дает возможность очень точно выявлять отрицательные стороны современности, не рассматривая все институты гражданского общества в качестве последствий его однобокого развития. Короче говоря, существующая модель гражданского общества, которая выборочно институционализировала часть потенциала культурной модернизации, представляет лишь один из возможных путей развития[67]. Отнюдь не все в ней негативно, однако негативная сторона в ней также должна учитываться. Конкретизируя свой подход, Хабермас утверждает, что рационализация жизненного мира, связанная с реализацией культурного потенциала, воплощенного в эстетических и морально-практических областях, в значительной мере заблокирована. Рационализация экономической и административной подсистем при том огромном значении, которое придается необходимости их воспроизводства, всегда совершалась за счет рационализации гражданского общества. В результате появился разрыв между культурой специалистов, участвующих в дифференциации ценностных сфер научных знаний, искусства и морали, с одной стороны, и культурным уровнем всего остального населения — с другой,

разрыв, ведущий к культурному оскудению жизненного мира, традиционное содержание которого подверглось эрозии. Однако, в противовес тезису Вебера[68], культурное оскудение явилось результатом не самой культурной модернизации, но избирательности ее институционализации.

Более того, односторонняя институционализация когнитивно-инструментального потенциала культурной рационализации (как в научной институциональной сфере, так и в обеих подсистемах) подготавливает почву для проникновения денег и власти (как посредников) в сферы воспроизводства гражданского общества, нуждающиеся в интеграции посредством коммуникативных процессов. Действующие субъекты оказываются подчинены требованиям самих аппаратов, приобретающих независимость и замещающих собой коммуникативное взаимодействие, Однако различие между системой и жизненным миром, между государством, экономикой и гражданским обществом позволяет нам показать, что *«утрата свободы» вызывается не появлением обособленных политической и экономической подсистем и их внутренней координацией через системную интеграцию, но, скорее, проникновением логики этих подсистем (которому способствует избирательный характер институционализации) в уже модернизированный жизненный мир.* Хабермас называет это проникновение «овеществлением» или «порабощением» жизненного мира, таким образом, сохраняя и переосмысляя ключевую категорию Лукача.

Обсуждение негативных сторон выборочно рационализированного, частично порабощенного и в связи с этим недостаточно современного гражданского общества подразумевает, что существующий вариант гражданского общества является только одним из логически возможных путей институционализации потенциала культурной модернизации. Предметом спора является факт дифференциации, а также отношения между категориями внутри модели «система/жизненный мир». Социетальная модернизация всегда предполагает замену некоторых аспектов социальной интеграции системной интеграцией[69]. Однако следует видеть различие между влиянием процесса выделения подсистем из традиционно структурированного жизненного мира и последствиями проникновения управляющих механизмов в жизненный мир, который начал модернизироваться. В первом случае происходит разрушение традиционных форм жизни и развитие политических и экономических институтов, пронизанных принципом господства. Таковой оказывается цена, которую приходится платить за относительную экономическую и административную эффективность, а также за возможность модернизации жизненного мира и создание внутри гражданского общества потенциала постконвенциональной культуры. Во втором случае (порабощение) ценой является подрыв коммуникативной деятельности в сфере уже (частично) модернизированного жизненного мира и блокирование дальнейшей модернизации гражданского общества. В таком контексте вряд ли можно однозначно говорить о достижениях (например, безопасности, гарантированной государством). По мере того как институты, предназначенные для социализации, общественной интеграции и распространения культуры, все более функционализируются с целью удовлетворить требованиям неконтролируемых и постоянно расширяющихся подсистем и по мере того, как коммуникативная координация действий в соответствующих областях замещается опосредованием через деньги и власть, возникают все более и более патологические последствия этих процессов[70].

Это положение можно пояснить на примере того, как публичная и частная сферы гражданского общества соотносятся с экономикой и государством в системах государств всеобщего благосостояния. Если подсистемы проникают в частную сферу семьи и подчиняют ее своим требованиям, тогда роль потребителя (в соответствии с требованиями экономики) берет верх над ролями труженика и члена автономной солидарной семьи. Ограниченность жизненных стилей, сосредоточенных на потребительстве, была одной из основных тем для критиков современной культуры в 60-х гг. Если системные императивы

проникают в публичную сферу, в соответствии с административными требованиями лояльности), тогда роль гражданина становится фрагментарной и нейтрализуется, что приводит к деполитизации, за которую приходится расплачиваться чрезмерным повышением роли клиента, укорененной в частной сфере.

Хабермас интерпретирует эти трансформации в публичной и частной сферах гражданского общества, а также овеществление и патологические побочные эффекты, сопровождающие эти сферы в терминах тезиса о порабощении. Таким образом, он получает возможность объяснить негативные аспекты современного гражданского общества, не абсолютизируя их. Он конкретизирует свой анализ негативных проявлений на современном этапе развития, обсуждая социальную политику государства всеобщего благосостояния, включающую в себя административное проникновение (через юридификацию) в такие области гражданского общества, которые прежде были свободными от таких форм вмешательства[71]. Как мы уже отмечали выше, монетаризация и бюрократизация социальных отношений в гражданском обществе являются в высшей степени амбивалентными процессами. Они порождают новый комплекс социальных прав и гарантий, но при этом создают новые формы зависимости, разрушая существующие типы солидарности и способность акторов обходиться в случае необходимости собственными силами и решать те или иные проблемы коммуникативным способом. Например, административное регулирование заботы о пожилых, а также межсемейных отношений и учебных конфликтов связано с процессами *бюрократизации* и *индивидуализации,* которые определяют клиента как стратегического актора со специфическими частными интересами, отношения с которым могут строиться на индивидуальной основе. Однако подобное отношение подразумевает насильственное и болезненное абстрагирование индивидов от существующей социальной ситуации, наносит ущерб их самоуважению и ведет к разрыву тех межличностных отношений, которые лежали в основе соответствующего социального образования. *Монетаризация* этих сфер жизни также имеет отрицательные последствия. Пенсионные выплаты не в состоянии компенсировать человеку те утраты, которые он несет, будучи вынужденным по возрасту уходить с работы, теряя при этом чувство самоуважения, а то и смысл всей своей жизни. И наконец, сама идея «терапевтизации» повседневной жизни через службы социального обеспечения противоречит самой цели «терапии» — обеспечивать автономию и полномочность пациента. Когда административно поддерживаемые профессионалы претендуют на компетентность и обладают юридическим правом подтвердить свои претензии, создается круг зависимости между пациентом, ставшим клиентом, и терапевтическим аппаратом.

Все эти примеры содержат одну и ту же дилемму: вмешательство государства всеобщего благосостояния во имя удовлетворения нужд гражданского общества способствует распаду последнего и препятствует дальнейшей рационализации. Таким образом, анализ Хабермаса почти полностью включил в себя описание используемых государством техник наблюдения, индивидуализма, дисциплины и контроля, которое дал Фуко.

Тем не менее, несмотря на внешние признаки, Хабермас не разделяет критического отношения Фуко (или по данному вопросу — неоконсерваторов) к государству всеобщего благосостояния. Для Хабермаса такие понятия, как легальность, нормативность, публичность и легитимность, не являются исключительно носителями механизмов обеспечения дисциплины или их ширмами. Даже в наш век предполагаемой утраты утопических иллюзий Хабермас требует, чтобы мы не теряли из виду утопической перспективы, связанной с либеральными и демократическими нормами гражданского общества, которые, по его мнению, не могут быть сведены к простой «легитимации» совершенно иного положения дел.

Гражданское общество как утопия

В век, когда тотализирующие революционные утопии оказались дискредитированными, реконструируемая нами дуалистическая модель гражданского общества дает возможность избежать «бездушного» реформизма, позволяя нам тематизировать самокритичную и самоограничивающуюся утопию, принадлежащую гражданскому обществу. Таким путем мы могли бы соединить проект радикальной демократии, переосмысливаемый в рамках нашего понятия «множественности демократий»[72], с рядом ключевых институциональных предпосылок современности.

Лозунг «общество против государства» часто понимался как фундаменталистский призыв к распространению принципа демократического соучастия в принятии решений как координирующего принципа на все сферы публичной жизни, включая государство и экономику. Действительно, идеал свободного добровольного сообщества, демократически выстроенного и коммуникативно координируемого, всегда, со времен Аристотеля до молодого Маркса в 1843 г., составлял ядро утопического гражданского (политического) общества. Однако такая «демократическая» утопия, став всеобщей, угрожает той социальной дифференциации, которая и составляет основу современного общества. Более того, с нормативной точки зрения любой проект, связанный с дедифференциацией, представляется противоречивым, так как он с неизбежностью приведет такой перегрузке демократических процедур, что сама идея демократии окажется дискредитированной как система, вызывающая политическую нестабильность и распад, или же оставит ее беззащитной перед подрывной деятельностью борющихся с ней исподтишка и без особой координации сил.

В отличие от подобной перспективы самоограничивающаяся утопия радикальной демократии, основанной на дуалистической модели гражданского общества, по идее, должна вскрыть «утопический горизонт гражданского общества». По словам Хабермаса; «Рационализация жизненного мира позволяет, с одной стороны, сохранять дифференциацию независимых подсистем, давая возможность, с другой стороны, вскрыть утопический горизонт гражданского общества, в котором формально организованные буржуазные сферы действия (экономика и государственный аппарат) составляют фундамент посттрадиционного жизненного мира *l'homme* (частная сфера) и *citoyen* (публичная сфера)»[73].

Эта утопия основана, скорее, на принципе дифференциации, а не на унификации. Разумеется, идея дифференциации сама по себе не является утопической. Она лишь подразумевает нормативно желательную модель альтернативного общества, которая оказывается «регулятивной» для критической мысли (и, таким образом, «утопической») только из-за своей связи с другой идеей — идеей создания институтов, способных полностью реализовать потенциал коммуникативного воспроизводства современного жизненного мира[74]. В частности, развитие постконвенциональных структур культуры обеспечит реализацию институтов интимности и публичности, которые заменят принимаемые некритически традиционные отношения господства добровольными формами солидарности, создаваемыми и воспроизводимыми в результате свободного, добровольного взаимодействия. Эта вторая, подлинно утопическая идея связана с теорией дифференциации, предусматривающей процессы саморефлексии и самоограничения,

Учитывая опыт либеральной утопии саморегулирующегося рынка, с одной стороны, и опыт социализма с его синтетической утопией рационально организованного (планового) общества, состоящего из свободных производителей (или созидающих, трудящихся индивидов), с другой, ясно, что утопическую идею можно спасти только в том случае, если в нее удастся внедрить критическую саморефлексию. Обе обанкротившиеся утопии имеют одну общую черту: каждая из них пыталась абсолютизировать одну и единственную модель

«рационального» общества, укорененного в одной или в обеих подсистемах, каждая из которых обладает одной и единственной ценностью: негативной свободой в одном случае и сущностным равенством во втором. Сегодня мы уже понимаем, что сама возможность этих утопий, а также их связь с логикой самой истории, связана с динамизмом инструментального, экономикоцентрического мышления в первом случае и функционального, государствоцентрического мышления во втором случае[75]. В настоящее время нам следует четко осознавать негативные последствия обоих типов категоризации. Каждая из утопий в большей или меньшей степени признавала необходимость существования демократических форм организации общества. Однако та особая роль, которая уделялась в них рационализму полностью свободного рынка или же той форме власти, которая была бы способна координировать нерыночную, но тем не менее современную экономику, была несовместима с воспроизводством основы жизненного мира, реализуемой через демократическую координацию действий. Причем отношение к демократии для обеих утопий не стало основной внутренней дилеммой. Это доказывается появлением авторитарных версий как рыночного, так и планового утопического проекта[76]. С точки зрения демократической политики оба утопических проекта должны были вызвать и действительно вызвали подозрение, и это произошло еще до того, как их катастрофические последствия стали выявляться на практике.

С момента своего зарождения около 1919 г. традиция западноевропейского марксизма всегда характеризовалась пониманием той опасности, которая таилась в производственных утопиях классического социализма: альтернативные концепции Лукача, Блоха и Маркузе имели мало общего с обществом труда. Эти мыслители разрабатывали некоторые аспекты телеологии, внутренне свойственные современным сферам эстетической культуры (молодой Лукач и Блох) и личности (поздний Маркузе), двигаясь по утопическим и тотализирующим направлениям. Однако их близость к авангарду ленинизма, открыто выраженная в трудах Лукача и Блоха и завуалированно — у Маркузе, указывает, что они в действительности так и не смогли освободиться от утопии власти. Именно поэтому даже опирающиеся на культуру утопии, в той мере, в какой они оказываются фундаменталистскими и революционными, основывают свои надежды на возможность социального преобразованиями общества на динамическом потенциале власти как посредника. Из всех марксистов только Адорно и Хоркхаймер сумели избежать соблазна власти. Но цена, уплаченная ими за это, оказалась слишком высокой: их утопия всеобщей солидарности отличается такой расплывчатостью, что ее никак нельзя использовать в реальной общественно-политической деятельности или хотя бы четко и внятно сформулировать[77].

Допускаем, что демократическим утопиям, основанным на ресурсе солидарности и предусматривающим значительное расширение коммуникативных процессов формирования воли, также могут быть, а часто и бывали свойственны черты тоталитаризма. Эта особенность демократического фундаментализма, как только она проявлялась, сразу превращала анархические утопии в прикрытие для проектов, основанных на идее власти, или для проектов примитивистской дедифференциации общества. И если тоталитарный характер утопий рынка и власти приводил к уничтожению демократии, в ранних вариантах коммуникативной утопии результатом оказывалось самоуничтожение. Это различие обусловлено тем, что процесс тоталитаризации в случае коммуникативной утопии является принципиальным противоречием. Жизненный мир отличен от денег и власти. Даже те его институты, которые организованы по принципу ассоциации, не могут легко или спонтанно вторгаться в дифференцированные подсистемы и изменять их соотношения. И что еще более важно, его собственная модернизация зависит от обособления современных экономики и государства: их дедифференциация лишит гражданское общество ресурсов времени, необходимых для демократического обсуждения и принятия

решений. Таким образом, тотализация (коммуникативной) логики демократической ассоциации не только приводит к кратко- или долгосрочным дисфункционным побочным эффектам и патологиям, но и оказывается внутренне противоречивой. Поэтому достаточно очевидным представляется тот факт, что критическая саморефлексия утопической теории приводит к идее ограничения логики власти и денег, сдерживающей динамику этих последних, а также к идее самоограничения радикальной демократии. Оба типа ограничений нуждаются в дифференциации.

Имеется еще одна причина для самоограничения демократического утопизма — это связь предположительно привходящего свойства между многими историческими утопиями и идеей революционного перелома. Вне зависимости от своих намерений, революции в современном смысле этого понятия ведутся или, по крайней мере, выигрываются организациями власти, которые, создавая подлинный разрыв со старым обществом, неизбежный хаос и последующий вакуум власти, в конечном счете приводят к усилению, а не к ограничению суверенной власти[78]. Именно эти обстоятельства и привели, например, к тем различиям в духе, которые существуют между Конституцией США, Биллем о правах и французской Декларацией прав человека и гражданина[79]. Если утопии власти имеют избирательное сродство с концепцией полного разрыва, то утопия демократической коммуникации, несмотря на свое революционное происхождение, испытывает угрозу со стороны революции[80]. Ясно, что необходимость революции в тех или иных конкретных обстоятельствах не может быть установлена только на основе утопических теорий, особенно когда речь идет об избавлении от угнетения. Важно, однако, подчеркнуть, что сам революционный разрыв несет в себе угрозу для демократии, а также отметить необходимое предварительное условие ее легитимности: легитимация демократии возможна только на пути реализации принципа, противоположного логике революции, а именно принципа непрекращающейся институционализации новой власти, которая сопровождалась бы ограничениями, налагаемыми даже на новые формы власти и основанными на понятии прав[81].

Даже демократическая революция должна иметь правовые границы. Таковы выводы утопических учений, основанных на дифференциации. Иными словами, в современном мире демократические революции сохраняют свое демократическое начало только тогда, когда они институционализируют гражданское общество. Поэтому они несовместимы с уничтожением даже несовершенных форм гражданского общества. И все же утопия, основанная на теории коммуникации, на понятии множественности форм демократии, не может быть простой реализацией идеи *любого* гражданского общества, любой правовой модели. Подразумеваемое нами идеальное гражданское общество отнюдь не идентично тем его моделям, которые мы обсуждали до сих пор, а его правовую структуру нельзя обнаружить ни в одной из ныне существующих конституций. Сейчас принципы легитимации демократии и самих прав могут быть совместимы только *с* такой моделью гражданского общества, в которой процессы коммуникативного взаимодействия институционализируются для всего многообразного спектра общественности, защищая при этом автономность индивида путем освобождения интимной сферы от всех традиционных, а равно и современных форм неравенства и несвободы[82]. Правовая модель, которую мы рассматриваем как необходимую, должна поместить права коммуникации (публичная сфера) и права интимной (или «частной») сферы в центр каталога конституционных свобод. Именно эти права должны иметь приоритет над всеми политическими, экономическими и социальными правами, которые должны рассматриваться только как необходимые предварительные условия. Создание такого каталога прав и будет по существу означать, что начался процесс оформления институтов новой модели гражданского общества.

Мы осознаем связь, существующую во всех утопических построениях, между морально-практическим их обоснованием и эмоционально ориентированной мотивацией. Некоторым

людям предлагаемая здесь утопическая модель гражданского общества может показаться неспособной обеспечивать мотивации, поскольку она довольно далека от содержательных целей культуры и от конкретных форм жизни. Однако несмотря на ее явный политико-правовой акцент, утопическую картину гражданского общества, воссоздаваемую в категориях современного дифференцированного жизненного мира, не следует отрывать от всех концепций культурной трансформации. Наш анализ выявляет наличие фундаментальной связи между порабощением жизненного мира («утрата свободы») и избирательной институционализацией потенциалов современной дифференцированной культуры («утрата смысла»). Проект демократического гражданского общества, соответствующая модель дифференциации явным образом нацелены на деколонизацию жизненного мира. Именно порабощение, или проникновение в жизненный мир логики денег и власти, подпитывает сегодня тип выборочной, первичной когнитивно-инструментальной, обратной связи, создаваемой культурными потенциалами. Создание демократических институтов и новых типов межличностных отношений внутри гражданского общества сделали бы процесс обогащения практики повседневного общения за счет неисчерпаемых нравственных и эстетических ресурсов культуры как желательным, так и возможным. Разумеется, это будет предполагать установление новой системы отношений между повседневной коммуникацией и сферами профессиональной культурной деятельности. Причем эта система обратной связи должна приобрести значительный размах. В случае успеха подобная транформация повлияет на самые глубинные уровни всего жизненного мира. В то же самое время культурная трансформация в подобной утопической модели могла бы реализовать свой тоталитарный потенциал, проникая на уровень микроструктур, соучаствуя в деятельности конкретных ассоциаций и групп, привыкших ежедневно функционировать в рамках самоограничения.

Подытожим: «утопический горизонт гражданского общества» в нашей концепции создается путем сохранения границ между различными подсистемами и жизненным миром (а также, как мы еще увидим, он создается через влияние нормативных понятий и представлений, основанных на императивах воспроизводства жизненного мира, на формально организованные сферы действия). Контекст жизненного мира, освобожденный от системных императивов, становится открытым для внутреннего преобразования. Когда это необходимо, он заменяет традиционные нормы на новые, утвержденные в процессе коммуникации. Это преобразование уже началось, но еще весьма далеко до его завершения, о чем свидетельствует положение женщин и детей в «современных» семьях. Момент самоограничения в подобной утопии определяется тем, что коммуникативная координация деятельности в ней ограничивается институциональным ядром самого гражданского общества и не распространяется в качестве организационного принципа на все общество, что привело бы к дедифференциации управляющих механизмов и тем самым к дедифференциации всего общества.

Институциональная двухмерность существующего гражданского общества

Тотализирующие утопии, в особенности те из них, которые связаны с идеей революционного разрыва, скорее учреждают, нежели регулируют. Рационально сконструированная модель должна быть реализована на практике. Такие утопии могут полностью базироваться на трансцендентной критике существующей реальности. Революционное движение играет в них роль своего рода *deus ex machina*[*], уничтожающего существующие структуры и создающего совершенно новые. Революционные утопии могут использовать отдельные версии подлинно имманентной критики, подпитываемой противоречиями между контрфактическими нормами и реальными институтами, лишь непоследовательно, поскольку сама идея разрыва исключает представление о том, что существует нечто, достойное быть сохраненным[83], С

[*] Бог из машины *(лат.);* здесь: чудесный избавитель.

подобной точки зрения, однако, общественные нормы становятся лишь уловкой, прикрывающей стратегическое действие, что совершенно несовместимо с позицией имманентного критицизма.

Нормальным, однако, следует считать регулятивное отношение самоограничивающихся утопий к реальности. Проекты по ее переустройству должны контролироваться нормативными принципами, которые определяют только легитимные процедуры, но не конкретное содержание новой институциональной жизни. И, самое главное, такие утопии не навязывают обществу какую-то конкретную жизненную форму, якобы начисто лишенную противоречий и конфликтности. *Как* и все утопии, предлагаемая нами модель не лишена элемента трансцендентности по отношению к существующей реальности. Однако самоограничивающийся утопизм имеет внутреннюю связь с имманентным критицизмом, поскольку он не может, да и не должен создавать новое общество, даже мысленно, из ничего, из своих собственных построений. Таким образом, защищаемая нами утопия должна сочетать в себе, как предвидел Адорно, и трансцендентную, и имманентную формы социального критицизма.

Поэтому столь серьезными представляются подозрения все того же Адорно, повторенные Маркузе, относительно того, что и на Западе, и на Востоке в равной мере установилось господство одномерного, всецело администрируемого общественного устройства, которое характеризуется овеществлением всех сфер жизни. В подобных обществах отсутствует собственно идеология в ее подлинном значении, тем самым имманентный критицизм лишается своего единственного возможного объекта[84]. Подобное радикальное мнение, основанное на невероятном отождествлении капиталистических либеральных демократий с тоталитарными режимами, на самом деле восходит к традиции Франкфуртской школы, занимавшейся анализом экономики, политики, культуры, семьи и личности.

Наша утопическая модель гражданского общества начинается с весьма правдоподобного контртезиса о том, что в отличие от государств советского типа западные либеральные демократии при всем своем несовершенстве являются гражданскими обществами. В случае истинности данное положение придает этой утопии самоограничивающиися регулятивный статус, связывая ее с политикой посредством обновленного имманентного критицизма. В отличие от тезиса об одномерности, поддерживаемого множеством междисциплинарных исследований, идея имманентной критики гражданского общества в наши дни не имеет под собой солидной базы критических социальных исследований. И что еще хуже, наиболее строгие и авторитетные сейчас социологические модели — прежде всего системная теория Лумана — разделяют идею конца гражданского общества, заодно поддерживая множество частных положений тезиса об одномерности, особенно в области политической социологии.

Тем не менее мы убеждены, что наша реконструированная концепция гражданского общества позволяет со всей серьезностью отнестись к феномену овеществления, не заставляя интерпретировать таким же образом все стороны реальной жизни общества. Овеществление и формирование таких посредников, как деньги и власть (имплицитно отождествлявшиеся Лукачем), могут рассматриваться нами по отдельности. Замена в процессе координации повседневного общения обычного языкового контакта формами опосредования не эквивалентна замене традиционных форм гетерономии современными формами несвободы, связанными со становлением новых, обезличенных, формальных систем. Развитие взаимодействия, управляемого посредниками, ведет к невероятному расширению возможностей коммуникации и оказывается продуктивным, одновременно способствуя и развитию посредников, и становлению новых, современных форм координирования коммуникативного действия. Следовательно, процесс овеществления не эквивалентен ни появлению подсистем, ни замене традиционных структур жизненного мира современными. Скорее, овеществление — это подчинение и эрозия жизненного мира, осуществляемые через деньги и власть. С этой теоретической точки зрения модернизация

институтов жизненного мира может быть исследована с двух сторон: как процесс овеществления и как процесс коммуникативной рационализации.

Такой двойственный подход обеспечивает наибольший охват при исследовании таких институтов, как семья, культура и ассоциации, а также области правовых представлений, столь важных для современных подсистем. Те аспекты современных институтов, которые способствуют укреплению независимости и дальнейшей рационализации гражданского общества, являются положительными феноменами; те овеществленные структуры, которые облегчают колонизацию жизненного мира, составляют негативную часть явлений. Здесь мы сможем набросать только контуры концепции, которую было бы необходимо разработать при создании теории динамики развития институтов современного гражданского общества. Наши доказательства на этой стадии ограничиваются ссылками на традицию социально-политической мысли, которая в равной мере пыталась оспорить противоположные тезисы одномерности современного общества и его системной интеграции. Даже с этой предварительной точки зрения мы полагаем возможным утверждать, что развитие институтов современной семьи, политической и культурной публичных сфер, а также ассоциаций в равной мере отмечено чертами дуализма.

1. Что касается семьи, то мы согласны с контраргументом Хабермаса, опровергающим старый тезис Франкфуртской школы (некогда разделявшийся им самим) о том, что семья, передав обязанности по подготовке детей к жизни в обществе школе и средствам массовой информации, а также утратив свою патриархальность, базировавшуюся на отношениях собственности, пришла не только к утрате авторитета и власти отца, но и к концу независимости индивидуального эго. С точки зрения различий, существующих между системой и жизненным миром, ситуация выглядит несколько иначе. Освобождение семьи от многих экономических функций и появление множества очагов социализации создают почву для равноправных отношений в семье и для либерализации всего процесса социализации. Таким образом реализуется потенциал коммуникативного взаимодействия в этой сфере. Разумеется, не обходится без конфликтов нового типа и даже без патологии, когда указанный потенциал блокируется или же когда требования формализованных подсистем, с которыми приходится иметь дело взрослому человеку, вступают в противоречие со способностями и ожиданиями индивидов, воспитывавшихся в либеральной, эмансипированной среде[85].

2. Принципы демократической законности и представительства подразумевают свободное обсуждение всех интересующих общество проблем в институционализированных публичных сферах (парламентах), а также идею верховенства жизненного мира над потребностями любой из двух подсистем. Однако, как показал Луман, изоляция централизованной публичной сферы от подлинного участия приводит к тому, что довольно широкий спектр интересов и тем уводится в тень, не получая должного освещения в процессе общей дискуссии. Политические партии и избирательные кампании начинают играть роль конденсаторов, в которых накапливаются основные комплексы интересов, они ограничивают (во времени и пространстве) более общие сигналы, идущие от общества к политике, самыми узкими каналами, формируемыми деполитизированными индивидами, имеющими только частные интересы. Те политические организации, задача которых определялась необходимостью осуществления посредничества между гражданским обществом и политикой, превращаются в бюрократические организации, в часть самой политической системы и поэтому они скорее мешают, чем способствуют демократическому участию. Парламентарии при таком раскладе становятся профессиональными шоуменами, демонстрирующими процессы принятия законодательных решений. Парламенты превращаются в дымовые завесы для проведения законов и решений, минуя стадию их публичного обсуждения. В конечном счете подобная ситуация может привести к превращению политической публичной сферы в простую разновидность

коммерциализированного действа, которым столь же легко управлять, как и массовой культурой.

Однако это еще не все. Луману, например, так и не удалось показать, каким образом элитарная демократия способна избежать реполитизации и республиканизации сфер, не вошедших в политическую систему, а также процесса распространения политической апатии в массах, мешающей людям нормально функционировать в качестве граждан. Не смог он также убедительно объяснить, отчего демократии элитарного типа вынуждены не только заниматься пропагандой официальной концепции классической теории демократии, но также брать на себя написание и режиссуру наиболее важных эпизодов политической драматургии. Он не считает, что изменение баланса сил, осуществленное с помощью этой политической сценографии, может быть с легкостью сыграно «в реальной жизни». Эмпирическое наличие господствующего, почти исключающего все другие возможности, процесса политической коммуникации, просачивающейся сверху вниз, не представляется убедительным. Значительные структурные сдвиги, например создание государств всеобщего благосостояния, а также появление современного течения неолиберализма, представляются скорее результатом множества инициатив снизу. Кроме того, создание бюрократизированных партий всеобъемлющего характера, предусматриваемое теоретиками элитарной демократии, не может обеспечить общество достаточным количеством центров социальной идентификации и, кроме того, эти партии не способны реагировать на возникновение новых проблем первостепенной важности. Поэтому некоторые демократические страны и приобрели опыт возникновения внепарламентских оппозиций или же партий, поддерживающих совершенно иной тип взаимоотношений с общественными движениями. Эти явления оказали влияние и на структуру всей политической публичной сферы. Тогда как центральная политическая публичная сфера, представленная парламентами и основными политическими средствами массовой информации, остаются (однако не везде в одинаковой степени) закрытыми и недоступными для рядовых граждан, множество альтернативных групп и ассоциаций, не сливающихся, но взаимосвязанных друг с другом, вновь и вновь возрождают процесс подлинной политической коммуникации. Появление новых типов политических организаций приводит к тому, что они начинают оказывать влияние и на содержание парламентских дискуссий, и на нормы партийных отношений, как это было в Западной Германии. Поэтому, по всей видимости, можно говорить о том, что наряду с иссушающим воздействием элитарно-демократических олигархических тенденций на политическую жизнь, существует и противоположная, пусть и не столь сильная тенденция новой демократизации общества, основанная на новом культурном (практическом, эстетическом и познавательном) потенциале жизненного мира.

3. Даже развитие средств массовой информации нельзя рассматривать в качестве исключительно негативного явления, свидетельствующего о превращении коммуникации в предмет потребления и административных искажений. Это положение имеет особое значение, поскольку у раннего Хабермаса тезис касательно публичной сферы — аргумент о слиянии, — подразумевающий разрушение всяких мостов между государством и гражданским обществом, работает только в том случае, если культурное содержание опосредования действительно становится «товарным» и «индустриализованным». Не имеет смысла отрицать ту огромную роль, которую в нашем обществе играет модель всепроникающей (сверху вниз, из центра к периферии) массовой коммуникации. Но при этом обобщенные формы коммуникации лишаются черт провинциальности, расширяются и формируют новую общественность. Все то, что мы говорили о дифференциации и плюрализации политической общественности, еще в большей степени приложимо к сфере общих коммуникаций. Повсюду — от субкультур до крупнейших образовательных институтов, от политической общественности до научной,

от общественных движений до микроинститутов — по мере роста коммерциализированных, легко управляемых технологий отношений с общественностью, рекламы и культуры как индустрии расширяются зоны последовательной критической коммуникации. С того самого момента, когда впервые был сформулирован проект просвещенной публичной сферы, мы не имели дела ни с однонаправленной историей ее упадка (по мере подъема массовой культуры) , ни с процессом «демократизации», но скорее с двумя одновременными историями, которые обе явились следствием демократизации: 1) историей проникновения в культуру денег и власти и 2) историей возрождения более универсального, более всеохватного и плюралистического типа общественной жизни, ставшего возможным в результате модернизации жизненного мира. И хотя первый из этих процессов часто кажется доминирующим, это не предопределено самой технической базой средств публичной коммуникации. Технический прогресс электронных СМИ не обязательно ведет к централизации; напротив, он может создавать горизонтальные структуры — творческие, независимые формы многообразных медийных средств[86].

4. Проблема ассоциаций, не включенная Хабермасом в его анализ[87], параллельна проблеме культуры, с которой она связана через структуры публичной сферы. Как понимали уже Дюркгейм и Грамши, враждебность современного государства и современной экономики к корпоративным союзам и ассоциациям не способна помешать воссозданию и модернизации последних. В этом контексте ключевой аспект аргумента о слиянии — бюрократизация ассоциаций и появление псевдоплюралистических, корпоративных форм представления и агрегации интересов — не может считаться единственной тенденцией, свойственной современным ассоциациям. Существование во всех либерально-демократических странах огромного числа добровольных ассоциаций[88], появление новых ассоциаций в контексте корпоративистских переговоров, а также их роль в реализации гражданских инициатив и социальных движений[89], возможно, не являются доказательством несколько однобокого тезиса Парсонса, согласно которому наше время — это век ассоциации, но не век бюрократии. Тем не менее ясно, что законная критика левыми плюралистического тезиса, создающего препятствия высокодифференцированному доступу ассоциаций различных типов к политической системе, отнюдь не должна умалять значение этого аргумента в полемике против всех заявлений о том, что наше общество атомизируется и становится массовым. Живучесть ассоциаций и периодическая активизация их деятельности могут объясняться модернизацией жизненного мира и соответствующим нормативным пополнением скудных источников солидарности.

5. И, наконец, развитие правовых отношений до уровня, существующего в современных демократических государствах всеобщего благосостояния, предполагает модернизацию гражданского общества и его открытость средствам административного влияния. Более того, двусмысленный характер современной юридификации общества обусловлен двойственной природой самих законов. Согласно мнению Хабермаса, законы в качестве «посредника» функционируют как организационные элементы наряду с деньгами и/или властью, *создавая* такие экономические и административные структуры, которые способны координироваться независимо от наличия прямой коммуникации. С другой стороны, законы в качестве «институтов» выступают «социальным компонентом жизненного мира... включенным в более широкий политический, культурный и социальный контекст... в неразрывной связи с моральными нормами и с наложенными поверх их коммуникативно структурированными сферами действия»[90]. В этом смысле юридификация играет, скорее, регулятивную, нежели конститутивную роль, расширяясь и определяя обязательную форму (этические принципы) коммуникативно координируемые сфер действия. Подобный уполномочивающий параметр, имеющийся хотя бы в некоторых типах правового регулирования, подпитывается самой юридификацией. Ошибка Фуко в данном отношении

типична для всех близких к анархизму позиций. Она заключается в восприятии законов в качестве посредников, при этом упускается институциональный момент, призванный охранять гражданские свободы и обеспечивать полномочия, который воспринимается здесь только как шоу. В теории Лумана присутствуют оба этих параметра, но они представлены в качестве постоянно сосуществующих. Поэтому между ними не возникает никаких трений и отсутствует возможность выбора одного из них. Однако различение, проводимое между системой и жизненным миром, дает нам возможность сопоставлять эти параметры между собой и делать выбор (по крайней мере, в отдельных сферах) между двумя формами правового регулирования, только одна из которых оказывается совместимой с автономным функционированием институтов гражданского общества[91].

На первый взгляд право как институт кажется слабым конкурентом праву как посреднику, при том что последний закон прежде всего выражает распространение целенаправленной регулятивной деятельности административных органов государства всеобщего благосостояния. Тот факт, что подобная административная активность вторгается в процесс воспроизводства жизненного мира, может показаться не относящимся к делу внешним впечатлением. Однако сведение права исключительно к посреднической роли, с особой наглядностью проявляющееся в попытках превратить современное право в политический инструментарий, не только оказывается малоэффективной формой вторжения во многие сферы жизненного мира, включая экономику, но и ведет к тому ослаблению нормативного начала в самом праве, которое Луман одно время считал результатом позитивизации права[92]. Следствием подобного воздействия становится нарушение бинарного кода «справедливо несправедливо», на основании которого должен действовать сам закон, и, соответственно, ослабление законности всей правовой системы в целом. Поэтому право как посредник, несмотря на его тенденцию к замещению права как института, возможно только в том случае, если право является также и институтом. Необходим хотя бы частичный выбор в пользу права как института, если существует нужда в защите управленческих функций права.

Наличие выбора между правом как посредником и правом как институтом не решает другой сложной проблемы — правовой регуляции самих подсистем. Подобно анализу, выполненному Хабермасом в «Теории коммуникативного действия» в отношении других альтернатив внутри структур существующих гражданских обществ, идея права как института демонстрирует нам лишь то, что именно мы должны защищать от процесса порабощения. Отсюда первоначальная склонность Хабермаса (позже сменившаяся на противоположную) рассматривать новые социальные движения прежде всего в качестве защитной реакции против порабощения, — реакции, которая едва ли конструктивна в отношении политики. Вполне возможно, что полное отсутствие у Хабермаса понятия «ассоциация» — как при анализе институтов гражданского общества, так и при исследовании динамики социальных движений — привело его к постулированию классического тезиса о распаде гражданского общества, согласно которому все общественные движения являются просто попытками противостоять нормативной дезинтеграции и другим социальным сдвигам, сопровождающим модернизацию[93]. Наша задача заключается в том, чтобы показать, каким образом возрождение концепции ассоциаций с учетом новых идей по поводу природы общественности и правовой регуляции позволяет формулировать новую политику гражданского общества.

Политика гражданского общества

Мы реконструировали концепцию гражданского общества в терминах системы и жизненного мира с целью разработать такую политическую теорию, которая могла бы внести свой вклад в современные демократические проекты как на Западе, так и на Востоке. Излишне объяснять, что нас весьма сильно интересует появление трех все более усиливающих свое

влияние представлений о том, каким должно быть реконструированное гражданское общество, а именно: неолиберальной модели, в которой понятие «гражданский» отождествлено с понятием «буржуазный»; антиполитической модели, в которой общество жестко противопоставлено государству; а также антимодернистской модели, в которой предполагается поглощение современной экономики менее дифференцированным обществом. Все эти интерпретации отмечены дихотомическим, хотя и различным по форме, подходом к гражданскому обществу и государству. Находясь в оппозиции к государственному социализму в Восточной Европе и к государству всеобщего благосостояния на Западе, неолибералы, сторонники антиполитической модели и анти модернисты ищут различные пути, которые ведут либо к воссозданию рыночного общества — общества живых культурных и социальных движений, но при этом свободного от групповых интересов и узкопартийной политики, либо недифференцированной, социально ориентированной экономики.

Только модель, в которой гражданское общество рассматривается обособленно как от государства, так и от экономики, а также осуществлен анализ всех имеющихся между ними опосредовании, может помочь нам избежать подобного непонимания сущности его реконструкции. Более того, мы убеждены, что наша интерпретация трехчастной модели позволяет критически оценить государство всеобщего благосостояния и тем самым избежать неолиберальных и неоконсервативных ловушек, не впадая в иллюзии антиполитического или антиэкономического фундаментализма[94]. Политический проект, разрабатываемый нашей критикой, должен иметь значение не только для Запада, но также и для Востока, где демократические силы, стремящиеся «объединиться с Европой», неожиданно столкнулись с дилеммой; они должны выбирать между экономическим либерализмом (прошлое Западной Европы) и интервенционизмом современного государства всеобщего благосостояния.

Критика государства всеобщего благосостояния

Традиционная левая критика государства всеобщего благосостояния основывается на отказе от «классового компромисса», и поэтому в наши дни она утратила связь с реальностью. При отсутствии значимых представлений о социалистическом обществе, создаваемом путем радикального разрыва с обществом существующим, и о рабочем классе как революционной силе нет никаких оснований к тому, чтобы рабочие, как и другие социальные слои, не могли отстаивать свои интересы посредством общественного компромисса наряду со стратегией экономического и политического давления[95]. Сегодня новейшая левая критика концентрирует внимание на побочных эффектах, вызываемых административным вмешательством (пересекающим все границы между классами) и оказывающих негативное воздействие на личность, общественную солидарность, культуру и экологию, а также на роль гражданина (которая все чаще стала сводиться к роли клиента). Мы высоко ценим эту критическую линию и обращаемся к ней, когда принимаем некоторые посылки французских вторых левых и немецких зеленых-«реалистов»[96] и когда исследуем «негативные аспекты» гражданского общества, рассматриваемого, в согласии с Фуко и Хабермасом, как порабощенный жизненный мир[97].

Мы по-прежнему должны обращаться также и к неолиберальной (и неоконсервативной) критике. Многие из ее аргументов были в значительной мере предвосхищены и частично усвоены левыми критиками, которые в действительности первыми интерпретировали дефицит рациональности в политике вмешательства со стороны государства всеобщего благосостояния как «кризис антикризисного управления»[98]. Согласно данной линии анализа, интервенционистская и распределительная политика имеет следующие недостатки: она недопустимо

перегружает государственные финансы, дезорганизует управление, порождая чрезмерные и взаимоисключающие требования со стороны различных социальных слоев (включая сам бюрократический аппарат), препятствует накоплению и инвестированию, находящимся под чрезмерным давлением регулирования и налогообложения; она ограничивает мобильность и мотивации труда и капитала, благоприятствует повышению оплаты труда, не согласующемуся с ростом производительности, и поддерживает зависимость текущих уровней расходов на социальные нужды от невероятных и нежелательных темпов роста; при отсутствии такого роста она приводит к неприемлемому уровню инфляции. Действительно, успех политики социальных компенсаций напрямую увязан с основательным и постоянным ростом, однако такое государство своей активностью как раз мешает развитию экономики. Прямо или косвенно экономическая дисфункция, свойственная государству всеобщего благосостояния, не только начинает вмешиваться в механизмы капиталистической экономики, но и приносит вред многим из тех страт, которые в условиях распределительной политики считались адресатами социальной поддержки. Это обусловливается расширением непроизводительного общественного сектора, затрудняющим аккумуляцию капиталов и средств, что, в свою очередь, приводит к ограничению фискальных ресурсов, которые расходовались бы на общественные нужды.

Можно согласиться со многими аргументами неоконсерваторов в связи с анализом нынешней ситуации, не принимая при этом их нормативных предпосылок и политических выводов. Клаус Оффе убедительно доказывает, что те диагнозы, которые ставят правые аналитики, содержат массу эмпирических истин, хотя в условиях либеральной демократии невозможно создать политические коалиции, которые были бы способны осуществить радикальные версии неолиберального сценария по возврату к рыночной ориентации. В жизни это могло бы привести многие капиталистические государства к ситуации «социального взрыва и анархии»[99]. Однако если мы объединим всю критику в адрес государства всеобщего благосостояния, которая раздается как слева, так и справа, то мы непременно должны осознать, что не только социальная ориентация как стратегия, характерная для политики отдельных развитых капиталистических демократий, но и вся модель проводимых сверху социальных перемен, ассоциируемая с понятием «социализм», оказалась изжившей себя[100].

Хабермас четко оценил эту ситуацию. Он заявил, что создание государства всеобщего благосостояния связано как со стремлением защитить жизненный мир от капиталистической экономики, так и с вторжением в этот жизненный мир административного государства. Причем второй из этих процессов не носил преднамеренного характера. Целью государства всеобщего благосостояния являлось как раз развитие и упрочение социальной солидарности, а никак не ее дезорганизация. Причины этой неудачи коренятся в самой модели демократии, а именно в модели, отождествляемой с «социализмом» и предполагающей способность «общества», говоря в целом, воздействовать на самого себя посредством якобы нейтрального посредника в виде политической власти[101].

Однако в тех парадоксальных условиях, что характеризовались присутствием, пусть и слабым, социетального самопознания (основанного на взаимопересекающихся публичных сферах, опирающихся на общие основополагающие знания, накопленные жизненным миром), но также фактом неизбежного отсутствия глобального субъекта, способного к коллективному действию, — в подобных условиях глобальное социетальное действие на само общество оказывается невозможным. Отсюда дисфункции и деструктивные побочные эффекты, производимые вмешательством со стороны государства всеобщего благосостояния. Как понял Луман, ни совокупность граждан, ни государство не могут действовать за все общество в целом. Граждане могут участвовать самое большее в процессе коллективной рефлексии, но не в коллективном действии. Политическая система организационно представляет собой только подсистему общества, подсистему,

подверженную внутренним конфликтам и напряжениям, несмотря на присущую ей селективность. Еще хуже то, что государство, реально *способное* к действию, оказывается на деле (как показали Луман и другие аналитики) в значительной степени отстраненным, несмотря на процедуры выборной демократии или даже именно по их причине, от публичных процессов рефлексии по поводу общества. Кроме того, как показывает двойственность феноменов юридификации *(Verrechtlichung)* (атомизация, контроль, нормализация, бюрократизация, дисциплина и надзор за повседневной жизнью), власть не является нейтральным посредником. Государственное проникновение спасает жизненный мир и солидарность от денег как посредника только ценой дальнейшего «порабощения»[102]. Власть, как точно определил Хабермас, неспособна ни создавать смысл или солидарность, ни заменить их собой, как только они оказываются обесцененными из-за действий администрации.

Как оказалось, действие общества как целого на современную экономическую подсистему также представляет собой этатистскую иллюзию, которая ведет к серьезным последствиям. Соглашаясь с концепцией Лумана относительно аутопойетических систем, мы теперь в состоянии предложить — как бы от лица жизненного мира — общую интерпретацию тех дисфункций, которые были вызваны вмешательством государства в экономику. Крупномасштабное внедрение власти как посредника в экономические отношения, как нам известно из опыта государственного социализма, заменяет жесткие бюджетные ограничения, необходимые для экономического саморегулирования, механизмами бюрократического принятия решений и заключения договоров[103]. Результатом подобной установки является системная логика, которая на деле никогда не соответствует ни намерениям акторов, ни экономической логике, согласно которой вознаграждаются те, кто эффективен, способен к новаторству и продуктивен, и наказываются те, кто не обладает этими достоинствами[104]. В капиталистических государствах всеобщего благосостояния значительная внутренняя и международная соревновательность и существование капиталистических рынков, пусть и несовершенных, по-прежнему удерживают бюджетные ограничения в относительно строгих рамках. Тем не менее в числе других факторов олигополистическое определение цен путем надбавки к издержкам производства, принцип «издержки плюс фиксированная прибыль» в государственных (особенно военных) закупках, государственная защита (иногда отмирающей) отечественной промышленности, государственные гарантии кредитных организаций, смягчение кредитных потребностей с целью стимуляции производства, корпоративистские способы заключения договоров и лоббирование, а также политика налогообложения и субсидий, направленная на поддержание полной занятости и социальных служб, приводят бюджетные ограничения к ослаблению в различной, иногда весьма значительной, степени[105].

Конечно, источники и оправдывающие обстоятельства этих феноменов должны рассматриваться дифференцированно. Некоторые из них существуют в первую очередь из-за олигополистической концентрации и «несовершенной соревновательности» или скорее из-за расходов на вооружение, а не на социальное обеспечение. Но государство всеобщего благосостояния в огромной степени обострило тенденции к бюджетным послаблениям, свойственные развитому капитализму, и в течение долгого времени оно имело в этом значительную поддержку со стороны народа. Более того, из-за социального давления и патерналистской идеологии внутри государств всеобщего благосостояния, оказывается сложным разъединить вмешательства, ослабляющие бюджетные ограничения, от вмешательств, не приводящих к такому результату. Равным образом сложно разграничить те области жизни, которые должны быть освобождены от рыночных влияний, и те области, экономическое саморегулирование которых является гарантией коммерческого динамизма и технического новаторства[106]. В этих условиях мы оказываемся перед лицом парадоксальной ситуации, когда жизненный мир недостаточно защищен от проникновения в него

экономической рациональности, при том что экономическое саморегулирование не функционирует должным образом. В то же самое время внешнее регулирование само функционирует все менее эффективно по мере того, как рутинное государственное вмешательство и поддержка становятся предсказуемыми для фирм, которые уже не желают вкладывать свои денежные средства, не имея соответствующих гарантий (освобождение от налогов, амортизационные отчисления и др.)[107]. С целью стимулирования инвестиций объем регулятивного вмешательства возрастает и выходит за пределы технических требований эффективной налоговой и денежно-кредитной политики. Подобный контекст порождает форму специфически неэкономических ожиданий, которые связывают успех не со способностью реагировать на сигналы рынка, снижена цен или инновации, но с навыками в сфере лоббирования, заключение сделок и с включенностью в сеть политической власти.

На макроуровне различение, проводимое Корнаи между жесткими и мягкими бюджетными ограничениями, свидетельствует о двух форма отношений между экономикой и ее окружением: в первом случае окружение отказывается компенсировать экономические потери; во втором случае оно соглашается на компенсацию по внеэкономическим причинам. Для наших целей даже еще более важно, что жесткие бюджетные ограничения свидетельствуют о высоком уровне дифференциации, основанной на структуре ожиданий, в которой успех и провал зависят с *экономических* форм соревнования с другими *экономическими* единицами. Мягкие бюджетные ограничения предполагают низкий уровень дифференциации между политикой и экономикой, при которой экономически единицы опираются на иерархические отношения с внеэкономическим политическими институтами, и успех зависит от той власти, которую могут породить эти единицы, и/или от степени государственного патернализма. Опора на власть, свою собственную или государственную, означает, что специфически экономическая рациональность терпит ущерб, даже если на Западе уровень бюджетных послаблений нигде еще не д(стиг того уровня, при котором возникают феномены дефицита[108]. В противоположность этому идея жестких бюджетных ограничений, даже если говорить об относительно высоком, а не об абсолютном уровне такой жесткости, фокусирует наше внимание на необходимости сохранения обособленной экономики с высоким уровнем саморегулирования.

Государство всеобщего благосостояния и либеральная демократия: их дальнейшее существование в модусе рефлексии

Кризис государства всеобщего благосостояния ставит нас перед сложным политическим выбором. Хотя мы согласны с некоторыми аспектами неоконсервативного и неолиберального экономического диагноза, мы не можем принять стратегию приватизации и отмены регулирования, или же неоконсервативный акцент на традицию и авторитет. Если рассуждать системно, эти рецепты призывают к реэкономизации общества и к деструкции посредством денежных отношений (а иногда посредством политических репрессий) множества институтов и культурных потенциалов современного гражданского общества. Но мы также не можем принять позицию лояльных защитников государства всеобщего благое стояния в Европе (как правило, социал-демократов) или их единомышленников из США по причине их невосприимчивости к явлениям порабощения со стороны власти и к длительному экономическому неуспеху политики государственного вмешательства.

Исторически социал-демократия всегда боролась за солидарность и свободу, однако Адам Пшеворский совершенно прав, говоря о том, что кейнсианское государство всеобщего благосостояния является единственным подлинно политическим проектом, созданным социал-демократическими реформаторами, единственной достигшей успеха стратегией левых. Ныне эта модель находится в состоянии кризиса, и реформизм превратился в своего

рода антикризисное управление — консервативную по своей сущности стратегию, неспособную тематизировать неопределенность собственного подхода к свободе и солидарности[109].

И наконец, мы убеждены, что программы «великого отказа» вне зависимости от их направленности (нацелены ли они против государства во имя гражданского общества, переставшего доверять политикам вообще, или же против современной экономики во имя некоей заново социально укорененной нерыночной экономики, опирающейся на реципроктностъ, взаимность и прямую кооперацию), вопреки самосознанию многих из их сторонников несовместимы с современностью и с предпосылками современной демократии[110]. С точки зрения нашей трехчастной модели очень высокая и вполне обоснованная степень чувствительности к любым проявлениям колонизации жизненного мира со стороны денег и/или власти приводит фундаменталистов данного движения к мысли о дедифференциации гражданского общества и экономики и/или государства. Проблемы здесь не ограничиваются самосознанием активистов движения, но также оказывают влияние на некоторые теории гражданского общества. Те, кто имеет дело с двухчастной моделью «государство — гражданское общество», могут видеть недостатки фундаменталистского противостояния государству. Однако они не способны разглядеть сходную проблему, когда речь идет об экономике. Поэтому, чтобы избежать неоконсерватизма, они в итоге принимают какую-нибудь из версий утопического социализма[111].

Мы полагаем, что фундаментализм представляет только одну из сторон новых социальных движений. И действительно, замечательной особенностью многих современных радикальных течений — от «зеленых» до Солидарности — выступает их принципиальное самоограничение. Кроме того, отстаивая необходимость обновленного реформизма, опирающегося на институционализированных политических акторов, мы уже долгое время доказываем, что двойная политическая стратегия, в которой сочетаются дифференцированные формы общественных движений и партий, является самой надежной гарантией демократизации гражданского общества[112]. Предлагаемая здесь схема позволяет нам уточнить эту позицию по сравнению с более ранними версиями.

Идея Хабермаса о том, что государство всеобщего благосостояния способно продолжить свое существование в модусе рефлексии, является важным, хотя односторонним и еще недостаточно разработанным, подходом к решению современных проблем. Эта идея важна, в самом очевидном смысле, потому что государство всеобщего благосостояния реализует множество форм социальной защиты, от которых нельзя отказаться ни как от реалий (в Западной Европе), ни как от стремлений (в США и теперь в Восточной Европе). Более того, остается верным, что исторически государство всеобщего благосостояния стимулировало, что касается капиталистической экономики, «в высшей степени новаторскую комбинацию власти и самоограничения»[114], которая способствовала солидарности и не привела к дедифференциации. Эта стратегия отчасти потерпела неудачу по той причине, что вера в нейтральность политической власти воспрепятствовала развитию, когда пришло время защитить общество также и от государства. Идея продолжения существования государства всеобщего благосостояния «в модусе рефлексии» во имя его собственной ценности — солидарности, означает применение той же самой новаторской комбинации власти и самоограничения, которую государство некогда применило к рыночной экономике, к самому государству, при сохранении на этот раз равноудаленного положения как от административного государства, так и от капиталистической экономики. «Политическая публичная сфера... удаляется на то же самое расстояние от политической системы, на которое раньше она была удалена от экономической»[115].

Проект движений организованных рабочих, а в настоящее время и других субъектов, должен быть перенацелен — объектом будущих усилий этих движений должно стать их собственное достижение, а именно само государство всеобщего благосостояния. Но такой

рефлексивный и самоограничивающийся проект не может привести к успеху, если не будет дополнен еще одним аспектом: его результаты должны быть применены к демократическим революциям, создавшим современное гражданское общество. «Рефлексивное (осмысленное) продолжение» либеральной демократии, следовательно, будет означать применение стратегии самоограничивающейся демократизации к либеральной демократии во имя ее собственной ценности — свободы. Как мы уже видели, либеральные и демократические движения, включая активно действующие в настоящее время, стремятся взять под контроль современное государство, при этом не уничтожая его. Для таких стратегий также характерны новаторские комбинации власти и самоограничения, однако им не удается обеспечить достаточную степень осмысления социально деструктивных последствий другой управляемой через опосредования подсистемы — экономики. Для того чтобы избежать простого повторения уже имеющихся результатов, либеральная демократия должна сегодня научиться ограничивать собственную, внутренне присущую ей склонность к участию в экономической колонизации мира.

Программа защиты жизненного мира перед лицом обеих подсистем может быть осуществлена как при либеральной, так и при социальной демократии: например, там, где еще не установлено государство всеобщего благосостояния, нет нужды в обходном — социал-демократическом — пути[116]. Вообще говоря, нет никакой необходимости развивать проекты, направленные против капиталистической экономики или против административного государства, которые приведут всего лишь к усилению другой подсистемы по отношению к жизненному миру. Вместо этого мы должны изыскивать новаторские формы ограничения обеих подсистем. Эта новая позиция должна найти свое выражение в нашем отношении к правам. Ошибочно думать, например, что институты и, конкретно, структура прав внутри либеральной демократии окажутся менее существенными для новой модели, чем защита, обеспечиваемая государством всеобщего благосостояния, или социальные права. По этой причине также очень важно отчетливо представить новый проект как продолжение либеральной демократии. Только тогда нам удастся сохранить способность, не впадая в патернализм, чутко реагировать на сегодняшние демократические движения в Восточной и Южной Европе, а также на новые социальные движения на Западе.

Защита жизненного мира

Разработка политического проекта саморефлексивной, самоограничивающейся демократии сейчас только начинается[117]. Но это только часть проблемы. Предварительная аргументация самого Хабермаса все еще больше тяготеет к защите жизненного мира, чем к столь же важному проекту контроля и переориентации политической и экономической подсистем. Предположительно он говорит не только о необходимости установить «ограничительные пороги» в жизненном мире и с помощью жизненного мира (такие «пороги» ограничили бы проникновение денет и власти как посредников), но и о необходимости создать «сенсоры», способные косвенно влиять на действие самих рычагов управления[118] Эти два подхода взаимозависимы. Только адекватно защищенное, обособленное и организованное гражданское общество может отслеживал результаты процессов управления и влиять на них, но только то гражданское общество, которое способно влиять на государство и экономику может способствовать ограничению или перенаправлению тенденций к экспансии посредников, парадоксальным образом усиливаемой, а не ослабляемой процессами дифференциации. Тем не менее в теории система— жизненный мир в ее нынешнем состоянии имеется ряд моментов, препятствующих формулированию проекта создания сенсоров внутри предположительно замкнутых, саморегулирующихся, аутопойетических подсистем.

Давайте исследуем два аспекта создания «порогов» или «барьеров» защиты и «сенсоров»

влияния. В первую очередь эти барьеры должны защищать источник *солидарности,* который связан со способностью индивидов реагировать друг на друга и отождествляться друг с другом на основе обоюдности и реципроктности, причем без заботы о том, чтобы объемы помощи были равными с обеих сторон, без высчитывания индивидуальной выгоды и, самое главное, без принуждения. Солидарность подразумевает готовность разделить судьбу другого, понимаемого не как элемент в категории, к которой принадлежишь сам, но как уникальная и особенная личность. Несмотря на такую ориентацию на «различие», источник солидарности тем не менее предполагает общее членство в некоей реальной или идеальной группе, а также некие общие нормы, символы и воспоминания. Солидарные индивиды сознательно укоренены в одном и том же жизненном мире или в значительно пересекающихся жизненных мирах, и это гарантирует консенсус по отношению к важным проблемам даже в современном жизненном мире, где содержание таких проблем может обсуждаться и ставиться под вопрос.

Солидарность не является рычагом управления, подобным деньгам или власти[119]. Она не может осуществить свое собственное самозамыкание и самозащиту. Еще меньше она способна поставить под свой контроль других посредников. Задача защиты солидарности выпадает на долю взаимосвязанных институтов гражданского общества, ассоциаций и общественности, которые в свою очередь предполагают права на ассоциации и на коммуникацию[120]. Представляется, что ассоциации предполагают солидарность, так как иначе они оказываются подвержены проблемам незаслуженного пользования определенными преимуществами, но они могут возникать под воздействием селективных стимулов или ограничений, а также иметь своим мотивом общественную свободу[121]. В частности, в последнем случае они могут при условии существования на достаточно большом промежутке времени стать основой общей идентичности и солидарности. Малые публичные сферы внутри добровольных ассоциаций, допускающие прямое участие и относительную прозрачность (если и не устранение) отношений на основе власти и денег, имеют решающее значение для сохранения и обновления этого скудного и ненадежного источника.

Структурное преобразование публичной сферы, развитие индустрии культуры и возникновение корпоративистской активности, обходящей стороной политическую публичную сферу, не позволяют сегодня возникнуть наивному оптимизму в связи с ассоциациями и публичностью. Тем не менее возможность *обновления* солидарности благодаря непрекращающемуся возникновению множества ассоциаций, структуры которых носят публичный и эгалитарный характер и которые способны остро реагировать на другие сходные группы общественности, засвидетельствована плюралистической традицией политической теории, хотя последняя и исходит при этом из ограниченной точки зрения. Аналогичный тезис выдвигают последние исследования социальных движений, пытающиеся опровергнуть плюралистическую концепцию массового общества, исходя, правда, из другой точки зрения[122]. Но в то время как влияние реконструирования микроструктур публичности на сохранение солидарности вполне заметно, вовсе не так очевидно, каким образом эта формула может учесть, как предполагает Хабермас, *косвенное* влияние на политическую, экономическую и функциональную системы, которые «на самих себя замкнуты» и, следовательно, «не восприимчивы к *прямому* вмешательству», Увязывание публичности с ассоциациями, большинство из которых имеют иные цели, нежели стимулирование коммуникации, становится проблемой именно тогда, когда пороги, защищающие жизненный мир, оказываются преодоленными и открываются каналы влияния на экономику и государство.

Вовсе не очевидно, в какой степени новые формы самоорганизации способны к действию уже после преодоления этих порогов, даже если попытаться представить себе влияние значительно менее непосредственное и тотальное, чем проект (глобального) общества, воздействующего само на себя через гипотетически нейтрального посредника — власть.

Новые, укорененные в самом народе ассоциации, способные распространять просвещение, теряют свою укорененность в жизненном мире, если, выходя за пределы, превращаются в сложные формальные организации, способные к редукции сложности. Другими словами, за способность воздействовать на политическую и экономическую системы приходится расплачиваться проникновением логики бюрократии, т.е. власти как посредника, в социетальную самоорганизацию. В то же самое время, если социетальная самоорганизация решительно остается на стороне жизненного мира и не переходит порога, то трудно понять, на что она способна, кроме вклада в развитие «политической культуры» или «новых идентичностей».

Вопрос состоит в том, каким образом движения могут устоять перед железным законом олигархии, сформулированным Робертом Михельсом. Не воспроизведут ли они сами детерминируемые властью и деньгами организационные структуры, как только попытаются оказать воздействие на подсистемы государства и экономики? Смогут ли движения уцелеть после выхода за рамки жизненного мира и повлиять на структуры, координируемые иными средствами, нежели нормативное или коммуникативное взаимодействие, без того чтобы попасть под давление самоинструментализации? Короче говоря, можно ли двигаться вперед без отказа от различения «жизненный мир/система», которое, по всей видимости, отдает под власть системной рациональности наиболее мощные свои сферы? Мы вернемся к этим вопросам в следующей главе.

Дуалистические решения?

Комбинация ассоциаций, общественных кругов и прав при поддержке такой политической культуры, благодаря которой независимые инициативы и движения обеспечивают возможность постоянно обновляемого, законного политического выбора, по нашему мнению, гражданское общество защищает надежной системой бастионов, в пределах которой вполне возможно переосмыслить большую часть радикальной демократической программы. Однако даже эта комбинация не может обеспечить систему эффективных «сенсоров», способных установить социальный контроль над политической и экономической подсистемами, изолированными от гражданского общества элитарно-демократическими и капиталистическими установлениями. Эту ситуацию, по-видимому, можно охарактеризовать как процесс внутренних политических перемен, нацеленных на гражданское общество, жизненный мир и «царство свободы» и оставляющих «царство (царства) необходимости» вне сферы действия свободных организаций. В своих трудах конца 1970-х гг. Андре Горц предложил такое решение проблемы экономической трансформации, которое предполагало создание двух социально-экономических сфер[123]. Первая из них, следуя выражению Маркса (см. «Капитал» т. III), определялась как *царство необходимости,* структурированное трудом и занятостью и координируемое централизованным государственным планированием производства самого необходимого, которое должно осуществляться «с максимальной эффективностью при минимальных затратах материальных и трудовых ресурсов». Это царство может быть гуманизировано лишь отчасти посредством демократии на рабочих местах (но не на уровне фирм)[124]. Проект Горца направлен прежде всего на редуцирование масштабов этой сферы, и в особенности подчиненного ей ресурса времени, в пользу *царства свободы,* определяемого автономной активностью и координируемого сотрудничеством, реципроктностью и созидательностью. Горц, кроме того, настаивает на обязательности подчинения царства необходимости или гетерономии царству свободы, хотя он нигде и словом не обмолвился о том, каким образом возможно этого достичь в рамках его жесткой дуалистической модели.

Анализ Горца страдает от противоречия между трехчастной моделью, в которой

проводится различение между государством, экономикой и гражданским обществом, и двухчастной моделью, в которой царство необходимости отождествлено исключительно с государством. С одной стороны, он говорит о двух типах гетерономной активности в царстве необходимости: один связан с социальным производством самого необходимого, второй — с (материальным) администрированием внутри всего общества[126]. С другой стороны, эти два типа становятся просто различными функциями государства, в котором у него не остается места для рыночной координации общественного производства, поскольку рынок, по его мнению, ведет исключительно к неравенству и классовому господству[127].

Огосударствление экономики в этой двухчастной структуре можно избежать лишь путем движения к царству свободы — к созданию гражданского общества, жизнь которого не подчинялась бы ни государству, ни рынку. Но, как это ни удивительно, нам не объяснили, каким образом можно достигать «максимальной эффективности при минимальных затратах трудовых и материальных ресурсов» без рынка, функционирующего в условиях смешанной экономики.

Проблема с чрезмерной увлеченностью Горца государственной собственностью и планированием обусловливается отнюдь не тем, что «государственное планирование социально необходимой продукции не может рационально функционировать без демократии на рабочих местах»[128]. Проблема скорее заключается в том, что ни планирование, в его подлинном и, следовательно, по необходимости ограниченном экономическом смысле, ни производственная (на уровне фирм или на рабочих местах) демократия не могут рационально функционировать без рынка. Таким образом, последователи Горца так и не могут решить проблему, выход из которой частично зависит от того, сколько времени и какую степень активности приписать участию в царстве необходимости и царстве свободы соответственно. Если стремиться избежать возврата к традиционному социалистическому этатизму (который, впрочем, не слишком интересовал Горца), необходимо рекомендовать значительное сокращение (контролируемого государством) рабочего времени и увеличение автономной активности (внутри гражданского общества). В этом случае, однако, на первый план выходят критические возражения Горца по поводу отождествления гражданского общества с досовременными аутоархическими сообществами. Излишне подчеркивать, что это также предполагает серьезную и неприемлемую редукцию экономической сложности и эффективности. Но при внимательном отношении к этим критическим замечаниям становится ясно, что схема Горца имеет смысл только тогда, когда значительно более существенная доля экономической активности отведена для царства необходимости, в котором должны доминировать критерии эффективности. А это означает (в двухчастной модели) обращение за помощью к государству и резкое усиление (в западных обществах) планирующей и координирующей деятельности государства. Единственный путь, помогающий избавиться от непривлекательного выбора между этатизмом и утопическим социализмом, заключается, во-первых, в признании наличия принципиального различия между экономически эффективным, ориентированным на рынок производством и распределением и разнообразной, социально укорененной активностью в материальной сфере, которая не носит строго экономического характера, и, во-вторых, в формулировании определенной версии собственно экономической активности в новой комбинации или взаимосвязи как с государством, так и с гражданским обществом.

Иначе говоря, потребность как в экономической рациональности, так и в социетальной солидарности, не может быть эффективно удовлетворена в единственной программе освобождения гражданского общества от государства, потому что это две концептуально разные проблемы. Еще более важно то, что экономическая рациональность и социетальная солидарность представляют собой конкурирующие требования. Таким образом, освобождение одной из них от государства может иметь место только за счет другой: солидарность может быть принесена в жертву программе экономического либерализма;

экономическая рациональность может быть принесена в жертву утопии социально укорененной, моральной экономики. Одна программа ведет к апологии капиталистической версии современности, другая — к устранению существенной предпосылки самой современности.

Альтернативный проект, рассчитанный на отделение царства свободы от царства необходимости, берет начало со следующего предварительного условия. Клаус Оффе и его коллеги начинают с того, что признают *de facto* раскол внутри рынка труда между престижной, хорошо оплачиваемой работой в официальном секторе и менее престижной, плохо оплачиваемой работой (в нижнем слое экономики услуг) наряду со спектром услуг и разнообразной активностью в материальной сфере, которыми «обмениваются», не прибегая к денежному опосредованию[129]. Затем они предлагают форму дуализации, которая уравняла бы все формы участия, а также экономические и статусные последствия для ориентированной на рынок и нерыночной формы производственной деятельности. В отличие от модели Горца, это подход основывается на уровне производительности, характерном для менее регулируемой рыночной экономики, которая обладает потенциалом высвобождения рабочего времени, что в свою очередь может быть использовано для частичного замещения — на неофициальном, но социально организованном уровне — некоторых из тех услуг, которые государство всеобщего благосостояния в настоящее время не может себе позволить. Однако, как и в модели Горца, этот подход слабо заинтересован в установлении каких-либо форм косвенного контроля над царством необходимости; в этом случае проблема заключается в управляющих механизмах рыночной экономики, логика которых сегодня совершенно несовместима с установлением и выживанием неофициальной «экономики», основанной на свободной деятельности, как бы привлекательно она не была представлена[130].

Оффе упоминает также о возможности «конституционализации» занятости в экономике первого типа, связанной с расширением трудовых прав («индустриальные гражданские права»). Интерпретируя эту «в высшей степени амбивалентную» стратегию в терминах вмешательства государства всеобщего благосостояния и юридификации, он наталкивается на следующую дилемму: либо иерархически более низкие, зависящие от рынка позиции рабочих никак не будут затронуты чисто формальными правами, либо эти позиции будут затронуты, но тогда будет нанесен серьезный ущерб мотивации к инвестированию. Таким образом, рабочие проигрывают в обоих случаях, несмотря на наличие новых прав[131]. Этот анализ, при том что он несомненно верен в своих пределах, недооценивает реальное значение установления таких прав, так как последние приобретут тем большее значение в структурах, выходящих за рамки правового инструментализма государства всеобщего благосостояния, внутри новых моделей иного характера, основанных на пострегулятивных установлениях.

Возвращение опосредовании

Категория «прав», хотя и на абстрактном уровне, идет дальше программ дуалистической реорганизации. Мы уже подчеркнули, что права имеют решающее значение для создания порогов, защищающих жизненный мир от посредников. Таким образом, для движений права представляют собой важные цели, которые могут быть достигнуты без самобюрократизации[132]. Но права представляют собой также институционализацию форм саморефлексии и самоограничения, до настоящего времени это в первую очередь касается политической подсистемы. Даже если мы рассмотрим права с точки зрения создания социальных норм и институционального давления, нельзя будет не заметить, что их правовое установление, применение и принудительное осуществление обеспечивается органами государства, ограничение правоспособности которого устанавливается конституционными правами. Мотивации акторов, представляющих государство, понять не трудно: они могут действовать под давлением или под влиянием сознания того, что результатом явится игра и в те, и в другие

ворота, в которой государство также будет в выигрыше. Однако удивителен именно сам процесс, в котором права работают относительно непрерывно и без постоянной реинструментализации (скорее по принципу розницы, нежели опта). Это явление можно объяснить только через институционализацию более высокого уровня научения и осмысления внутри государственных институтов. Более того, в той мере, в какой права представляют собой регулирование государства посредством институтов гражданского общества, это регулирование является формой саморегулирования. Права — это пример *par excellence* права как института, но это также пример пострегулятивного правового регулирования в более общем смысле.

Однако права представляют собой такую форму саморегулирования политической системы, последствием которой является *только* усиление барьеров, защищающих жизненный мир. Они сами по себе не выходят за пределы первой фазы программы «барьеров» и «сенсоров». Тем не менее их особый двойной статус — как института гражданского общества и как самоограничения государства — напоминает ту исходную роль опосредования, которая принадлежала целому ряду институтов в классической теории гражданского общества.

Социетальная самоорганизация, ассоциации и публичная сфера, конечно, являются категориями гражданского общества, которые достались нам по наследству и получили дальнейшее развитие. Первоначально для Хабермаса кажется вполне приемлемым связать эти категории друг с другом (и предположительно с правовыми институтами) только на горизонтальном уровне, при этом за основу бралась не отчетливо сформулированная теория гражданского общества, но теория того аспекта жизненного мира, который институционализирует накопленные смыслы, солидарности и навыки. Однако концепция гражданского общества, в отличие от концепции жизненного мира, включает также *вертикальные* связи, которые могут быть поняты либо как опосредования — между индивидами и группами, между группами и социальными институтами, между социальными институтами и глобальными политическими (и, возможно, экономическими) институтами, — или, в последней из упомянутых пар, как аналитически отделяемое, но комплементарное политическое (и экономическое) общество. В системе Гегеля эту роль выполняли семья, корпорация, сословия и сословные собрания. В книге Хабермаса, посвященной публичной сфере, ее выполняют семья, литературная публичная сфера и политическая публичная сфера. В анализе Токвиля многие из этих опосредовании помещены на отдельный аналитический уровень политического общества, который в трехчастной модели должен быть логически дополнен экономическим обществом.

Какой бы из двух основных вариантов мы ни выбрали, гегелевский или токвилевский, нам представляется, что современная хабермасовская теория системы и жизненного мира, которую мы хотим подтвердить на самом абстрактном уровне, почти не учитывает ни опосредования между обществом и подсистемами, ни аналитически разделяемые сферы политического и экономического общества, играющие аналогичную роль. Тем не менее можно использовать аналитическую схему Хабермаса иным способом, нежели эти делал сам автор[133].

Абстрактные категории системы и жизненного мира указывают только на то, что в данной институциональной структуре составляет *смысловой центр координации.* Центр тяжести культурных, социальных и репродуцирующих личность институтов находится в коммуникативных/нормативных формах координации действия. Тем не менее появляется возможность без непредвиденных последствий локализовать как стратегические аспекты, так и формы администрирования и монетаризации внутри институтов жизненного мира (этот момент вызвал неоправданное беспокойство у критиков, например, Акселя Хоннета и Нэнси Фрейзер) — при условии, что они останутся подчинены коммуникативной координации и коммуникативному целеполаганию и что им не будет позволено навязать жизненному миру

свою собственную логику, так как последнее фактически и означало бы порабощение. Эта схема, всякий раз когда она оказывается уместной в нормативном смысле, позволяет нам, так же как и Хабермасу, говорить о снятии порабощения благодаря присущим таким институтам жизненного мира имманентным возможностям. Но мы идем дальше, настаивая на возможности демократизации политических и экономических институтов. Здесь смысловой центр характерных для современного общества координирующих механизмов находится и должен находиться на уровне *управления при помощи рычагов* — таких, как деньги и власть, т.е. на уровне управления через системную рациональность.

Но это не исключает возможности внедрения институционализированных форм коммуникативного действия в государственные или экономические институты. В социетальных институтах можно наблюдать все виды действия: даже рыночная экономика не может рассматриваться исключительно в терминах инструментального или стратегического расчета. Нормативно-желательный проект внедрения экономической демократии (подразумевающей различные возможные формы участия как на уровне рабочего места, так и на уровне фирм) должен быть смягчен из-за необходимости сохранять в неприкосновенности саморегулирование управляющих систем. Однако сам факт существования парламентов (сколь бы ни были они несовершенны), а также различных форм рабочего самоуправления, совместного разрешения споров и коллективных договоренностей указывает на то, что общественность может быть сформирована даже внутри институтов, которые изначально подчинялись системному управлению. Они могут создавать и в ряде случаев реально создают рецепторы, воспринимающие социетальное влияние, так сказать, изнутри государственного Левиафана. Поэтому на рис. 3 те институты, которые должны *координироваться* коммуникативным способом, сгруппированы под рубликой «гражданское общество», тогда как те институты, которые должны *управляться* при помощи денег и/или власти, находятся на институциональном уровне системы. Однако ни один из этих аспектов не следует воспринимать как «замкнутый на самого себя», поскольку оба они открыты для процесса демократизации (хотя и в различной степени).

На этой приблизительной диаграмме показано, что политическая проблема сводится к задаче сформировать публичные пространства внутри государственных и экономических институтов (не разрушая механизмов управления и/или стратегического/институционального действия) путем установления прямой связи с сетью социетальной коммуникации, состоящей из разных публичных сфер, ассоциаций и движений. Конечно, здесь могут возникать спорные моменты, например, относительно определения политических или экономических предпочтений с учетом нужд, формулируемых социетальной общественностью. Однако самоограничение означает, что споры о том, сколько форм и какие формы демократизации желательны в экономических и государственных институтах, всякий раз должны учитывать потребности эксплуатации системы. Таков смысл понятия демократизации, которое дополняет идею Хабермаса о порабощении. Соответственно, устранение или полная инструментализация политического и экономического участия представляет собой форму несвободы, дополняющую порабощение любого института[134].

Жизненный мир
Институты жизненного мира — гражданское общество
Политическое и экономическое общество
(политические и экономические институты опосредования)
Механизмы политического и экономического управления

Рис.3

Рефлексивное право и пострегулятивное регулирование

Предложение распространить теорию жизненного мира и системы на институты внутри подсистем — так сказать, «политического» и «экономического» общества — выдвигалось исключительно с точки зрения жизненного мира. К сожалению, тем самым не была гарантирована совместимость такой схемы с функционированием системы, даже если тем пределом, дальше которого демократизация не должна, да и не может идти, была признана жизнеспособность средств управления. Вполне возможна, например, такая ситуация, когда внедрение демократических процессов в государство и экономику либо не сумеет их ограничить, либо достигнет этой цели лишь ценой серьезного нарушения принципа саморегулирования. Таким образом, на повестку дня встает вопрос о возможности пострегулятивного регулирования с системной точки зрения.

Эта же проблема поднимается учеными-юристами, стремящимися разработать социально-критическое направление теории аутопойетических систем. Относясь с симпатией к идее внедрения «права как института», Г. Тойбнер считает стратегию, сконцентрированную на защите жизненного мира, недостаточной[135]. Как показывает кризис государства всеобщего благосостояния, подсистемы, управляемые с помощью посредников, сами могут страдать от избыточного регулирования, а сверхрегулирование может нанести ущерб самому правовому посреднику, используемому для регулирования. Идея права как института, гарантирующая автономию данной сферы, представляется необходимым, но недостаточным условием для создания новой, более эффективной формы регулирования подсистем. В частности, Тойбнер отмечает опасность для социального окружения нерегулируемых политической и экономической подсистем — опасность, которая может исчезнуть только тогда, когда автономность этих подсистем будет направлена по каналам саморегулирования, предполагающего самоограничение[136].

По мнению Лумана, этот аргумент базируется на предпосылке, согласно которой обществом невозможно руководить из единого центра управления без регрессивной дедифференциации его устройства в основном по причине отсутствия соответствующих знаний о других подсистемах за пределами данных подсистем[137]. Остается полагаться только на саморегулирование подсистем или, скорее, на правовое регулирование процессов саморегулирования. Целью подобного регулирования саморегулирования является создание форм рефлексивности, которые могли бы привести к самоограничению с целью нейтрализации негативных побочных эффектов и внутренних противоречий в управлении.

Интересно, что новая форма косвенного правового регулирования, вызывающая появление осмысленности в подсистемах, как утверждается, способна актуализировать осмысленность структуры самого права. Право может в определенной мере учитывать ограничения, налагаемые на его участие в регулировании подсистем, что приводит к возникновению новой, более абстрактной, менее прямой, реально самоограничивающейся формы регулятивного права, которая руководствуется социальной целесообразностью, но сохраняет автономию регулируемых социальных сфер. В отношении социальной целесообразности осмысленное, рефлексивное право уподобляется материальному, интервенционистскому праву; в отношении сохранения автономии оно напоминает формальное право.

Сегодня программа рефлексивного права, по-видимому, есть не более чем программа, хотя и весьма остроумная. Однако на ее потенциал указывают существующие правовые формы и практики, которые в настоящее время производят впечатление элементов, несовместимых с формальной, и особенно с материальной, системами права. Осмысленное, рефлексивное право восстанавливает принцип господства права в противоположность политическому дискреционному праву, опираясь при этом на то, что Хабермас называет «внешней конституцией», которая ограничивает прямое вмешательство принудительным применением ограниченного числа заранее определенных общих правовых принципов, всякий раз когда они оказываются нарушенными[138]. Но рефлексивное право, в отличие от права как института, не может ограничиться этим аспектом. Вместо того чтобы добиваться осуществления конкретных целей в регулируемой области, рефлексивное право пытается установить нормы процедур, организации, членства и компетенции, которые могут повлиять на принятие решений, изменить соотношение сил между различными партиями и членами и повлиять на всеобщие процессы принятия решений с целью повышения их способности реагировать на побочные эффекты и явления[139]. Общим для всех подобных мероприятий является желание достичь новых результатов посредством изменения процедур, т.е. через процессуальное, а не формальное или материальное право[140].

Согласно Тойбнеру, коллективные договоренности и совместное разрешение споров суть примеры рефлексивности в существующем трудовом законодательстве[141]. Его целью является обобщить этот опыт с помощью программы внедрения конституционных принципов в экономические и административные институты. Говоря в общем, эта программа, восходящая (в числе прочих источников) к ранним сочинениям Хабермаса, соответствует проекту демократизации, выдвигаемому в этой книге. Впрочем, в отличие от раннего Хабермаса, Тойбнер придает новый смысл демократизации в связи с подсистемами. Активизация участия как таковая не является самоцелью или стандартом для оценки полученных результатов. Вместо этого рефлексивное право нацелено на определенный уровень и специфический тип участия, который обеспечивает способность институтов «реагировать на внешние последствия предпринимаемых ими попыток максимизировать собственную внутреннюю рациональность»[142]. Именно вследствие подобного самоограничения проекта участия рефлексивное право имеет возможность выступить посредником между требованиями, исходящими от двух типов рациональности — практической и функциональной.

Важно подчеркнуть, что создание сенсоров в подсистемах в смысле дискурсивных форм должно быть совместимо с внутренней рациональностью. В случае экономической системы, например, создание новых процедур принятия решений не должно выходить за пределы экономической рациональности — в частности, принципа прибыльности, — обеспечивая уровни прибыли и инвестиций при соответствующем диапазоне функционально эквивалентных организационных решений. Убежденность Тойбнера в том, что это в принципе возможно, основывается на допущении, что, нерегулируемая и неограниченная, погоня за внутренней рациональностью сама оказывается парадоксальной с точки зрения организаций. Погоня за прибылью — так руководители организаций могут определить такую активность — часто несовместима с долговременными целями инвестиций и накоплений. Подобным образом, в случае политической системы, функция продуцирования обязывающих решений вступает в конфликт с перформативным аспектом порождения и сохранения власти, поскольку почти неизбежная тенденция к избыточному расширению политического принятия решений ведет к разложению власти. Осмысление, ведущее к самоограничению, помогает уравновесить эти два аспекта[143]. Итак, в общем рефлексивное право нацелено на создание организационных структур, зависящих от оптимального баланса перформативного и

функционального аспектов, что достигается путем учета требований внешнего окружения[144].

В данном анализе существует определенная асимметрия между политической и другими подсистемами. Поскольку здесь выдвигается требование рефлексивного самоограничения всех подсистем, то политическая система не может быть исключением. Если Тойбнер не тематизирует соответствующие черты конституционного права, которые делают возможным самоограничение политической сферы и ее саморегулирование, связанное с внешними социальными потребностями (права, дискурсивные формы процедур), это может объясняться тем, что проблема государства всеобщего благосостояния, доминирующая в дискуссии о рефлексивном праве, по-видимому, сосредоточивает основное внимание на экономическом регулировании и саморегулировании. Однако остается открытым вопрос, в какой мере процедуры, имеющиеся внутри политических систем в либеральных государствах и государствах всеобщего благосостояния, уже институционализировали соответствующий уровень рефлексивности. Это важно потому, что политика может стимулировать рефлексивный самоконтроль в экономике, только рефлексивно контролируя саму себя. Эта формулировка, однако, уже указывает на асимметрию, которую мы имеем в виду: политическая власть, как представляется, остается источником внешнего давления, необходимого для саморегулирования других систем, даже если власть понимать здесь в более «экономическом» смысле, чем в системах целенаправленного материального права[145].

Привилегированное положение политики понятно, но оно тем не менее вызывает ряд вопросов. Проблема не в том, что политическая система является источником принуждения, а в том, что ее особое положение представляется импилицитно связанным с ее особой координирующей ролью при определении общих потребностей и интересов, подлежащих защите с помощью различных форм саморегулирования. Единственное отличие между инструменталистеким и пострегулятивным регулированием будет заключаться только в том, что во втором случае политической системе необходимо обладать пониманием того, что эффективность регулирования зависит от стимуляции саморегулирования. Тойбнер старается избежать подобного вывода путем ослабления в своих построениях всякого нормативного и централизующего начала. Он, в частности, отмечает, что обобщение перспективы права как института до превращения в рефлексивное право опережает нормативные требования Хабермаса, укорененные в жизненном мире[146]. Более того, в аргументации Тойбнера жизненный мир не перестает быть центральной точкой привязки; соответствующие подсистемы должны быть полностью децентрализованы и полностью разобщены друг от друга.

Подобная стратегия парадоксальна по двум причинам. Во-первых, Тойбнер, видимо, полагает, что саморегулирование должно вылиться в форму децентрализованного морального самоконтроля[147]. Во-вторых, в «неохабермасовском» духе он считает (хотя и не вполне последовательно для всех областей права), что появление в подсистемах рефлексивности возможно только в связи с установлением в них дискурсивных структур[148]. Однако, по всей видимости, Тойбнер не может привести никаких системно-теоретических доводов, которые бы указывали на источник упоминаемой моральности или на источник всеобщего потенциала любого из частичных дискурсов, создающих рефлексивность. Требование согласования функции, исполнения и побочных эффектов само по себе не ведет к созданию организационной процедуры, совместимой с универсальными нормами, или хотя бы к совместимости функционирования различных подсистем. Иными словами, нет никакой гарантии, что дискурсивные структуры, институционализированные в различных подсистемах, в действительности окажутся восприимчивыми к проблемам своего окружения, которые могут казаться им или их экспертному управлению всего лишь шумовой помехой.

Формулировка программы рефлексивного права («программы отношений»), принадлежащая Вильке, пытается восполнить эти недостатки путем частичного отказа от

системно-теоретических построений. Отметив, что закон не может существовать без «законодательного руководства», он смещает положение государства на два уровня. Подобно Тойбнеру, он настаивает на том, что внешнее регулирование (в форме «законодательного самосдерживания») должно быть сведено к в высшей степени косвенному стимулированию саморегулирования путем создания процедур, способных к самоограничению. Государство, таким образом, оказывается зависимым от использования и приведения в действие власти с целью обработки информации и решения проблем релевантных акторов. Кроме того, Вильке заявляет, причем делает это отчетливее Тойбнера, что государство, само являясь подсистемой, не может авторитарным образом ставить цели и задачи для различных форм саморегулирования. Эта проблема становится особенно серьезной при рассмотрении способов координирования форм саморегулирования в разных подсистемах, что в первую очередь и интересует Вильке. Он предлагает модель, которая порывает не только с концепцией Тойбнера, но и со всей монистической парадигмой аутопойетических систем. Опираясь на сей раз на несколько более поздние работы Хабермаса (прежде всего на опубликованную в 1973 г. «Проблему легитимации»), он предлагает дискурсивную конструкцию, стоящую вне всех регулируемых систем, в которой «представители интересов, находящиеся под влиянием центра, процедурными методами ориентированы на поиск общего для них дела, общего "здравого смысла", поддающихся обобщению интересов»[149]. В то время как Тойбнер, отождествляя формы процедурного саморегулирования подсистем с созданием дискурсивных структур, не находит места (а возможно, и времени!) для метасистемного дискурсивного процесса, Вильке утверждает прямо противоположное. Он не определяет в контрфактических терминах дискурсивной этики специфику эмпирических «дискурсов», которые должны быть внедрены в подсистемы, а рассчитывает, что они могут быть институционализированы в качестве коммуникативно-теоретического дополнения ко всей системно-теоретической структуре[150].

С точки зрения жизненного мира, превосходство этой версии модели рефлексивного права самоочевидно. Альтернативная модель, основанная на непротиворечивой теории аутопойетических систем, должна либо предполагать наличие сверхъестественной координации у регулируемого саморегулирования[151], либо полагать, что одна из подсистем занимает в ней центральную позицию. В последнем случае, однако, трудно рассчитывать на то, что эта подсистема (например, политика или право) или ее посредник могут самоограничиваться в том же смысле слова, что и регулируемые подсистемы. В частности, что именно может послужить источником для необходимого внешнего регулирования? В дуалистической концепции, неявно использованной Вильке, решение выглядит гораздо более убедительным. Жизненный мир, отмеченный более низким уровнем сложности, способен влиять на подсистемы только косвенно, с помощью значительно более мягких средств принуждения. Его привилегированное нормативное положение не может превратиться в привилегированную контролирующую позицию — подобная опасность характерна для государственного регулирования[152].

Здесь уместно рассмотреть различия между механизмами влияния и механизмами действия денег и власти. Эти отличия просматриваются даже у Парсонса, который пытался интерпретировать влияние как посредника[153]. Хабермас был прав, настаивая на том, что различие между стратегическими и консенсусными источниками мотивации является принципиальным[154]. В отличие от денег или власти, влияние воздействует на намерения, а не на ситуацию других акторов, придавая желательному действию в порядке вознаграждения нормативное значение (а не позитивную или негативную санкцию). Когда же речь идет о влиянии, акторы ориентируются не на успех действия и не на его общие последствия, а на достижение взаимного понимания. В принципе, «подлинными средствами убеждения», скрытыми за влиянием, выступают скорее аргументы (доводы и обоснования) полагающиеся на силу убеждения, нежели факты или информация. Таким образом, тип

давления, используемый влиянием, относится к совершенно другому уровню сравнительно с действием власти. Это справедливо даже для тех случаев, когда влияние не располагает достаточным временем или средствами, чтобы реально осуществляться в процессе обычной языковой коммуникации. И Парсонс, и Хабермас обращают наше внимание на возможность генерализации влияния как посредника или квазипосредника. Однако Хабермас совершенно прав, утверждая, что эта возможность не ведет к становлению вещности жизненного мира. Подчеркивая связь влияния, обособленного от реальной аргументации, с ресурсами личности и культуры, он наделяет потенциалом влияния личности и институты, способные использовать культурные ресурсы нормативной, когнитивной и эстетической аргументации. Несколько более полезной для наших целей представляется настойчивость Парсонса в утверждении центральной для него категории интеграции путем создания ассоциаций, согласно которой генерализация влияния основана на диффузной солидарности, зависящей от установления коллективной идентичности и одновременно укрепляющей ее[155]. Влиятельные персоны могут влиять только на тех, с кем они образуют некое «мы» — народ, объединенный общими мнениями, нормами или формами участия, т.е. всеми возможными скрепами образования групп и солидарности. Поэтому влиятельность не является исключительной собственностью круга лиц, принадлежащих к культурным элитам. Те, кто способны выразить мнения и проекты групп и ассоциаций, также могут стать влиятельными, однако их доводы будут казаться убедительными только тем, кто сам открыт такому влиянию.

Наш подход к категории влияния означает, что разрабатываемая нами теория в равной мере заинтересована проблемами, волновавшими как Тойбнера, так и Вильке. Мы согласны с выводом Вильке относительно того, что задача определения намерений и целей не может быть решена в рамках системно-теоретического подхода и что только идея институционализации дискурса может помочь нам в данном контексте. Категория влияния, таким образом, указывает на тот тип давления, которое институционализированный дискурс способен оказывать на подсистемы, не принося вреда процессу их саморегулирования. Но мы также согласны и с имплицитным аргументом Тойбнера по поводу того, что идея единой центральной сферы публичного дискурса не может быть возрождена с целью решить проблемы координации между подсистемами. Более того, помимо всех прочих причин, ввиду отсутствия необходимого времени и информации, мы также согласны принять положение о том, что дискурсы, предполагающие более ограниченные формы участия, должны создаваться как части процедур саморегулирования внутри самих подсистем. Более того, мы полагаем, что без подобных сенсоров в экономике и государстве дискурсивные процессы, происходящие вне их, вообще не способны влиять на эти подсистемы. В этом случае суть дискурсивных форм, внедренных в подсистемы, определяется не усилением участия как таковым, но созданием структур, восприимчивых к результатам участия. Именно поэтому столь важной представляется необходимость формулирования тезиса о множественности демократий в терминах двух типов дискурсивных форм: институтов, связанных с подсистемами, и институтов гражданского общества[156].

Еще один взгляд на Восток

Не являются ли наша реконструкция категории гражданского общества и опирающаяся на нее политика гражданского общества применимыми исключительно к позднекапиталистическим государствам всеобщего благосостояния, поскольку именно на эту мысль наводят идея продолжения существования государства всеобщего благосостояния в модусе осмысления и идея рефлексивного права? Это было бы парадоксом, так как всемирно-исторический импульс к возрождению данной категории —

как в теории, так и на практике — возник прежде всего в странах государственного социализма. Действительно, общим местом стали подозрения (высказывавшиеся, в частности, Тимоти Гартоном-Эшем) насчет того, что политическая деятельность гражданского общества несовместима с политическими реалиями современного Запада. При отсутствии должного понимания данное мнение можно довести до абсурда, дополнив его доводом о том, что, поскольку Восток теперь готов «присоединиться к Западу», понятие гражданского общества и любая политика самоограничения должны повсюду утратить связь с реальностью[157]. В данном контексте весьма полезным оказывается понимание различий между конституирующей и конституируемой фазами создания свободных институтов, что соответствует различению, проведенному Аленом Туреном, между историческими и социальными движениями[158]. Воссоздание гражданского общества является отличительным признаком процесса великого перехода, который мы наблюдаем с момента возникновения Солидарности вплоть до наших дней, включая и нынешние проекты демократизации в Советском Союзе. Драматические формы самоограничения и самодисциплины, которые отличают исходно демократические движения от исходно национальных, коренятся в опытах научения, накопленных в публичной сфере, ассоциациях и культурных нормах гражданского общества.

В конститутивной фазе процесс перехода может сосредоточиваться в гражданском обществе (Польша) или в политическом обществе (Венгрия). Тут важно не усматривать строгой дизъюнкции — «или-или». Если оставить в стороне дуализм защитной фазы, то никакой переход не может быть осуществлен по крайней мере без частичного обращения к политическому обществу, как показывает, например, повсеместное распространение в странах Восточной Европы различного рода встреч за круглым столом. Даже процесс очевидного коллапса правящего режима требует альтернативных политических акторов, которые могут появляться в результате преобразования движений в политических акторов (Гражданский форум) или из внешних источников (подобно движению, представленному западногерманскими правящими партиями, на территории ГДР). Однако без участия гражданского общества, идет ли речь о мобильной неинституциональной форме (как в ГДР) или же о более институционализированной (как в случае с Венгерским референдумом в ноябре 1989 г.), процесс обязательно превратится в элитарно-демократическое реформирование сверху, что будет представлять серьезную угрозу легитимности всего процесса[159].

Несколько иначе складываются отношения между экономикой и гражданским обществом. Неолибералы склонны отождествлять социальную и экономическую либерализацию даже на стадии перехода. Это не столь опасно, если динамику данного процесса определяют гражданские акторы, а не политические, поскольку в таком случае требуемый проект либерализации экономики должен сопровождаться самоорганизацией неэкономических сфер. То, что демократические акторы совместимы с созданием рыночной экономики, доказывается первой фазой экономических преобразований в Польше. Однако эти акторы могут принять либеральную экономическую политику только в качестве переходной модели, поскольку полная самостоятельность рынка была бы разрушительной для социальной ткани, для поддержания социальной солидарности. Не следует забывать уроки Карла Поланьи, в особенности в его собственной стране, и, без сомнения, акторы гражданского общества будут вновь и в новь, обращаться к ним.

Однако, когда ответственность возложена на политических акторов, остается возможность того, что элиты будут пытаться ограничить реконструкцию гражданского общества, низведя его до роли подходящего окружения для рыночно-экономического саморегулирования, притом что появление такого окружения создаст серьезную проблему в течение периода, далеко отстоящего от момента политического перехода. В то время как эта программа «минимального гражданского общества» уже провалилась в форме «диктатуры реформ», еще осталась возможность ее появления в форме

элитарной демократии.

Именно в таком контексте наше предложение реконструировать политику гражданского общества как осмысленное продолжение демократической революции и государства всеобщего благосостояния становится важной как для Востока, так и для Запада, особенно для тех акторов, которые надеются сохранить «дух» демократического развития[160]. Наш первый тезис состоит в том, что политическая культура, необходимая для поддержания новых демократий и устранения деструктивных циклов авторитаризма и популизма, не может быть создана без институционализации гражданского общества в самом широком смысле. Эта институционализация принадлежит к конституирующей фазе и требует сознательного построения институтов даже там, где главную роль в переходный период играла социальная мобилизация.

Наш второй тезис выводится из нашего нормативно обоснованного анализа политики гражданского общества на Западе и относится к «конституированной» фазе новых демократий. Гражданское общество, необходимое для репродуцирования демократической политической культуры, может развиваться и защищать себя только с помощью двойного процесса ограничения «поработительских» тенденций административного государства и рыночной экономики и создания новых форм социального контроля над этими подсистемами. Мы допускаем необходимость первоначального выстраивания обособленных подсистем: экспертного управления и саморегулирующейся рыночной экономики. В этом отношении нет ничего, что могло бы заменить создание экономической системы жестких бюджетных ограничений, основанных на свободных ценах, демонополизации и устранении системы патерналистско-патронажа посредством субсидий и договоров[161]. Но если либеральная программа переходного периода приобретет статус долгосрочной модели, то могут возникнуть негативные экономические последствия, Например разрушение, наряду с неэффективными, потенциально продуктивных форм предприятий, а также серьезные негативные социальные последствия. Хотя испытывающие дефицит в ресурсах экономики советского типа значительно более деструктивны по отношению к окружению, чем рыночные экономики, однако радикальные стратегии с ориентацией на рынок не предлагают никаких средств для восстановления истощенного окружения. Хотя патернализм в его государственно-социалистической форме уничтожил благосостояние и систему социальной защиты, однако для того, чтобы возвратить прожиточный минимум маргинализованным сегментам населения, потребуется нечто большее, чем магия рынка. Наконец, хотя только демократические движения и акторы могут сегодня легитимно учреждать рыночные экономики, которые, по крайней мере первоначально, требуют больших жертв от тех, кто пострадал на последней стадии государственного социализма, однако легитимность этих экономик может быть сохранена, только если среди их целей числятся ощутимые экономические улучшения и политические компромиссы, которые не могут быть обеспечены комбинацией либеральной экономики и элитарной демократии. Те, кто выдвигают эту последнюю комбинацию в качестве долгосрочной программы, рискуют вызвать социальный конфликт и, как нам известно по опыту Латинской Америки, деструктивный цикл популизма и авторитаризма.

К сожалению, создание государства всеобщего благосостояния западного типа также не является выходом, исключая, возможно, особый случай Восточной Германии. Такая стратегия могла бы усилить существующие формы патернализма и мягких бюджетных ограничений в переходный период (который может оказаться весьма продолжительным в сфере экономической жизни); более того, неясно, на какой финансовой основе могли бы поддерживать такие структуры сегодняшние обанкротившиеся государственно-социалистические экономики или завтрашние зависимые капиталистические экономики, когда последние становятся не по карману самому Западу. Кроме того, мы не можем

согласиться с утверждением Корнаи, будто даже те, кто хочет сегодня установить капиталистические экономики смешанного типа, должны в течение длительного времени стимулировать варианты нерегулируемой экономики, принадлежащие вчерашнему дню[162]. Во-первых, нет никаких гарантий, что классическая либеральная экономическая система приведет к государству всеобщего благосостояния традиционного типа. Во-вторых, нет никакой уверенности в том, что она будет действительно работать (как в экономическом, так и в социальном и политическом смысле) в качестве модели развития. Вместо того чтобы копировать решения, принадлежащие прошлому или настоящему Запада, новые демократии должны понять причины, почему как либеральная модель, так и модель государства всеобщего благосостояния столкнулись сегодня с новыми проблемами. Это не означает, что следует искать мифический (третий путь между капитализмом и социализмом, Западом и Востоком, нечто вроде рыночного социализма или разного сорта неопопулизмов. Если в этой ситуации и можно найти решения, то они коренятся в опыте Запада, указывающем не на его прошлое или настоящее, а на его будущее. Другими словами, Запад, с которым стремятся объединиться, должен быть не таким Западом, каким он был или даже каким он является, но таким, каким он должен и может стать в ответ на вызовы современности. Наш анализ политики гражданского общества сфокусирован, пусть и в порядке эксперимента, на по меньшей мере одном возможном для Запада будущем. Предлагаемая комбинация обособленных подсистем и хорошо защищенного гражданского общества, имеющего приоритет над подсистемами, позволяет избежать экономических издержек и социальных побочных эффектов, свойственных моделям, в которых предполагается социальное доминирование одной или другой из подсистем и которые до настоящего времени господствуют в современной европейской истории. Эта комбинация обещает экономическое саморегулирование и обособление важных сфер жизни от экономики, она ставит вопрос о том, каким образом это саморегулирование может регулироваться при отсутствии этатизма и патернализма. Политика влияния гражданского общества на экономическое и политическое выдвигается здесь на первый план. Несмотря на программный характер и утопические элементы, наш план может предложить более реалистический способ общественной реконструкции для Запада и Востока, чем хорошо известные и испытанные программы, которые, так или иначе, продемонстрировали свои негативные стороны и, судя по всему, не способны удовлетворить критериям эффективности и признания со стороны народа в сегодняшних, более или менее подвижных, молодых демократиях.

Примечания

1. Как мы видели, у Лумана даже защита дифференциации идет не на пользу гражданскому обществу, институты которого, согласно его концепции, поглощаются политической системой.
2. Хабермас вновь ввел понятие гражданского общества в процессе обстоятельного анализа одной из основных для него категорий — публичной сферы. Испытывая влияние идей Франкфуртской школы философии истории и прямо или косвенно позаимствовав подход Карла Шмидта к проблеме слияния общества и государства, Хабермас описал процесс упадка и даже гибели гражданского общества. Его последующие попытки реконструировать ключевые понятия классической теории политики, такие, как praxis или *techne,* делали акцент на метатеоретическом уровне. Одно время только такие его оппоненты, как Луман замечали, что в действительности у Хабермаса отношение к классической концепции гражданского общества носит гораздо более глубокий характер. Тем не менее, разрабатывая идею реконструкции исторического материализма, Хабермас не мог вполне освободиться от тех предрассудков, которые Маркс и большинство марксистов

испытывали по отношению к гражданскому обществу. Мы попытаемся доказать, что этот прорыв происходит в его «Теории коммуникативного действия», которая не только (впервые) пересматривает незавидный приговор, вынесенный им прежде в адрес самого понятия гражданского общества, на и призывает к его реконструкции.

3. Jurgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979), 95. Создание нового понятийного аппарата, необходимого для реконструкции гражданского общества в этом смысле — развитие дифференцированной концепции действия и дуалистической теоретической структуры, выделяющей как жизненный мир, так и систему, — заняло у Хабермаса примерно пятнадцать лет. Однако только в «Теории коммуникативного действия» эти два решающих шага обретают, наконец, удовлетворительную взаимозависимость и только здесь становится понятным их отношение к теории гражданского общества.
4. Сейчас уже хорошо известно, что первым шагом этой стратегии является развитие теории коммуникативного действия, дифференцирующей различные его концепции, а также преодолевающей ограниченность всех ориентированных на субъект философий и чисто телеологических концепций действия.
5. См.: Agh Attila, *The Triangle Model of Society and Beyond* в V. Gathy, ed., *State and Civil Society: Relationships in Flux* (Budapest, 1989). Мы не считаем, что Поланьи действительно открыл эту трехчастную концепцию. В «Великом преобразовании», например, он не делает различий между социетальной и экономической критикой патернализма начала XIX в. или между социеталистской и этатистской реакциями на развитие саморегулирующегося рынка, происходившего несколько позднее. Несомненным вкладом Поланьи в рассматриваемую нами концепцию представляется обнаруженная им напряженность отношений между экономическим и гражданским обществом, совершенно затемненная и в либеральной, и в марксистской дихотомических теориях. Мы многое почерпнули у него, даже если мы значительно менее положительно, чем он сам, оцениваем доиндустриальный патернализм и значительно более отрицательно относимся ко всем моделям постлиберального этатизма. И эти наши оценки обосновываются как раз той самой трехчастной моделью, которой он еще не располагал.
6. Первым критическим стимулом в данном отношении мы обязаны Дьёрдю Маркусу, еще в 1981 г. подчеркнувшему достоинства этой модели для понимания движения «Солидарность».
7. См.: A. Arato, *Civil Society, History and Socialism: Reply to John Keane, Praxis International* 9, nos. 1-2 (April-July 1989): 140-144.
8. См. гл. 4.
9. См.: Karl Polanyi, *The Great Transformation* (New York: Rinehartand Co., 1944),71.
10. Ibid, 141. .
11. Теория современности у Макса Вебера обосновывается этой же посылкой.
12. Polanyi, *The Great Transformation,* 130—132.
13. Эта критика свободна от методологического редукционизма. См.: Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, 2* vols. [1981] (Boston: Beacon Press, 1984, 1987). Далее цитируется как *TCA.*
14. *TCA,* vol. 2, 267-272.
15. Ibid., 185,270-271.
16. Ibid., 269. См. также: Jiirgen Habermas, *Hannah Arendt On the Concept of Power в Philosophical-Political Profiles (Cambridge:* MIT Press, 1983).
17. Помимо фундаментальной статьи Парсонса *The Concept of Power в Politics and Social Structure* (New York: Free Press,1969), см. также: Niklas Luhmann, *Macht*

(Stuttgart: Enke Verlag, 1975). Концепция государственного администрирования как системы, интегрируемой властью как посредником, была оспорена Томасом Маккарти, который, кажется, более готов, чем некоторые менее осторожные критики, передать этот статус рыночной экономике и деньгам. См. его эссе: *Complexity and Democracy: The Seducements of Systems Theory* в *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Social Theory* (Cambridge: MIT Press, 1991). Как ни странно, несмотря на очевидное желание и далее пользоваться этой концепцией, Хабермас предпочел не отвечать развернуто изданную критику, отделавшись общими словами, см.: *A Reply* в: Axel Honneth, Hans Joas, eds., *Communicative Action* Cambridge: MIT Press, 1991). Поскольку мы не имеем возможности предпринять дальнейшее метатеоретическое развитие позиции Хабермаса, которое было бы столь необходимо для придания этому аспекту его дуалистической социальной теории полной убедительности, центральное положение концепции двух подсистем и двух посредников во всей нашей системе доказательств обязывает нас все же дать Маккарти обстоятельный ответ. 1.Маккарти в принципе не обратил внимание на то обстоятельство, что Хабермас, в отличие от Парсонса или Лумана, систематически подчеркивает, что различие между деньгами и властью не сводится к тому, что только власть требует легитимации. Хабермас предлагает, на наш взгляд вполне обоснованно, иерархическую концепцию, в которой деньги как посредник представляют собой самую абстрактную и автоматическую форму функционирования, за ней следует власть как посредник (с ее многочисленными кодами, более низким уровнем циркуляции, зависимостью от действия и т.д.), далее идут обобщенные формы коммуникации, такие, как влияние и репутация (все еще замещающие обычную языковую коммуникацию). Многие из различий между деньгами и властью, подчёркиваемые Маккарти, вполне могут быть согласованы уже на этом уровне аргументации, развернутой самим Хабермасом. 2.Воспользовавшись случайным неудачным примером у Хабермаса, Маккарти, по-видимому, отождествляет понятие быть «формально организованным» с понятием «функционировать в качестве подсистемы». Принцип формальной организации является одним из требований (а значит, и признаком идентификации), предъявляемых к созданию подсистемы власти, однако этот принцип явля ется необходимым условием институционализации, но не ее фундаментальным механизмом. Вслед за Луманом мы могли бы сказать, что формальные и в особенности правовые правила представляют собой код власти, который не следует смешивать с ее функционированием. Кроме того, он не представляет собой (в отличие от денег в экономике) единственного релевантного кода. (Для Лумана сама сим валика власти, символическое использование власти, а также статусная иерархи; воплощают собой некоторые из иных возможных кодов власти, к которым мы бы добавили еще неформальные правила и неписанные законы, включая сам код «формальное—неформальное», а также правила, связанные с тендерной принад лежностью). И, наконец, категориальную пару «формальное—неформальное: нельзя идентифицировать с парой «система—жизненный мир», поскольку системе могут быть свойственны неформальные медийные коды, с одной стороны, а: жизненном мире встречаются вполне формализованные отношения (родственные связи, например), с другой стороны. По этим самым причинам научные данные современной теории организации в части, касающейся роли «неформальных элементов» в организационных структурах, на которые ссылается Маккарти, не опровергают медийную функцию власти, состоящую в передаче избирательности — способности определять, чт может быть сказано и сделано, — вне обычной языковой коммуникации. Така передача возможна благодаря созданию соответствующих условий для ожидани (а также ожидания ожиданий) через

обратную связь относительно принимаемы или относительно отвергаемых комбинаций альтернатив между по меньшей мере двумя участниками. (В несколько упрощенном виде типичной представляете такая ситуация: наделенные властью люди предпочитают комбинацию непослушания и санкций комбинации непослушания и отсутствия санкций, тогда ка более слабые участники послушание и отсутствие санкций предпочитают «непсслушанию и санкциям». Очень важно, чтобы каждая из сторон была способн предугадывать предпочтения противной стороны.) Такая передача может осуществляться с помощью приказа или угрозы, однако ее эффективность значительн возрастает, если она поддерживается бинарными кодами. Это основной момен Вполне возможно существование формальных правил «законное—незаконное», однако они также могут принимать форму (а в реальных организациях они всегда ее принимают) «вспомогательных кодов», например неформальные правил в кодах «формальное—неформальное», «высшее—низшее», «руководительтт-под чиненный», «сторонник—противник». Без сомнения, фактические, указаний и соглашения между равными (хотя соглашения между неравными -это предмет весьма трудный) тоже участвуют в процессе принятия решений на уровне орга низаций. Признавая вполне документально доказанную способнсть организаций (актуализируемую тогда, когда формальный и неформальный уровни в них не противоборствуют, а дополняют друг друга) резко сокращать количество времени, необходимое для принятия решений и порождать более или менее автоматические формы функционирования, мы тем не менее считаем, что это в целом не изменило той центральной'роли, которую в них продолжают играть как формальные, так и неформальные коды власти сравнительно с обычной языковой коммуникацией, формальной или неформальной. Исходя из приверженности Маккарти новейшим теориям организации, мы сомневаемся, чтобы он мог пожелать истолковывать факты эффективности организаций и впечатляющий рост их могущества на базе веберианской теории действия, согласно которой организация по сути является инструментом в руках формально признанного главы иерархии, который и выступает единственным подлинным актором. См.: Niklas Luhmann, *Ends, Domination and System* в *The Differentiation of Society* (New York: Columbia University Press, 1982). 3.Маккарти прав, спрашивая, соответствует ли дуалистическая социальная теория той политической стратегии, которая основана на собственных нормативных посылках Хабермаса, и не способствуют ли чрезмерные уступки системной теории созданию политической концепции, имеющей защитный характер без особой на то надобности. Он близок к тому, чтобы открыть причину, обуслов-ливающую подобную неуверенность, когда он указывает на двусмысленное содержание концепций политической системы, административной системы и госаппарата у Хабермаса. Действительно, признание системно-теоретического единства всей сферы «государства», которое едва ли выдерживается у Хабермаса с необходимой последовательностью и которое конвергируется у него со стары ми представлениями, выдвигавшимися еще учеными Франкфуртской школы, о полном административном поглощении публичной сферы, приводит к ненужной защитной направленности теории. Мы пытаемся доказать, что дуалистическая социальная концепция сама по себе не ведет к этому результату и что нормативная теория Хабермаса, формализованная в виде дискурсивной этики, лучше всего интерпретируется на фоне данной социальной теории как программа, ведущая к созданию радикальной демократии, способной на самоограничение. В этой связи особое внимание уделяется вводимому нами понятию политического общества как опосредующего уровня, который с точки зрения жизненного мира играет роль публичного блокпоста, потенциально способного оказывать влияние, а с точки зрения систем представляет собой рефлексивные формы регулирования

извне посредством саморегулирования. 4.Альтернативная концепция, на которую Маккарти часто намекает, но которую он фактически не принимает (хотя, впрочем, и не отвергает), а именно практически-философская ретрансляция теории коммуникативного действия, вполне могла бы способствовать возврату к фундаменталистским мечтаниям о конверсии всех «овеществленных» систем в режим прямого демократического участия. Мы испытываем определенные трудности при интерпретации идеи нсрегрессивной Дифференциации экономики и государства, которую Маккарти, видимо, стремится провести в форме открытой постановки вопроса. Он не объясняет, что должно считаться «регрессивным», а что «нерегрессивным». Кроме того, он не поясняет, что именно подразумевается под понятием «дедифференциация»: идет ли речь о простом изменении границ между системой и жизненным миром, при котором устанавливаются более сложные отношения типа «вход-выход» между этими сферами, или даже о создании институтов опосредования, в которых обе формы координации (коммуникация и власть) играют определенную роль (эти три варианта мы также поддерживаем), или же он убежден, что вся сфера политики, включая государственно-административную систему, может и должна стать сферой демократического участия и координироваться в основном посредством коммуникации. Ассимиляция «латентных функций» жизненным миром как основой наводит на мысль, что Маккарти выступает именно за последний вариант. Наше мнение состоит не в том, что элементы функционирования системы не могут быть устранены и тематизированы в коммуникативных контекстах (как это происходит с базовыми элементами жизненного мира) и, возможно, заново поглощены жизненным миром, но что (в отличие от тех элементов жизненного мира, которые представляют собой пассивные резервы смыслов, на которые могут опереться акторы) медийно-регулируемые контексты систем характеризуются высоким динамизмом и обладают объективной, саморазвивающейся «логикой» (например, увеличение числа бюрократических учреждений вопреки намерениям всех заинтересованных сторон). Мы согласны с причинами, побудившими Хабермаса отказаться от своей ранней трактовки демократизации в терминах демократии участия в связи с наступлением эпохи глобального планирования. Маккарти тем не менее воспроизводит эту же трактовку, особо не обременяя себя аргументацией. Даже если Маккарти и нельзя причислить к врагам системно функционирующей экономики, из-за чего его по-зиция и не ведет к полному возврату к традиционной практической философии, он предпочитает не критиковать ее посылки, по крайней мере в области, связанной с теми системными характеристиками государства, которые он склонен относить к последствиям проникновения в него чуждой ему логики товарно-денежных отношений. На наш взгляд, такой подход, целиком заимствованный у Лукача, должен привести в случае его развития к восстановлению старых представлений о государстве как о потенциально нейтральном инструменте в руках демократов, принимающих решения. Эта концепция, однако, способна лишь узаконить этатизм, препятствуя проникновению в него логики современной государственности. Мы должны знать о существовании этой логики, одновременно учась подчинять ее себе. Но это возможно лишь в том случае, если мы не будем относиться ко всей сфере государственности, и особенно к государственно-административной системе, как к жизненному миру или же как к отражению экономической системы. Само собой разумеется, что будущие концепции могут принести нам иные пути понимания логики государственности, отличные от концепции теории систем. Но, сам Маккарти, в любом случае, едва ли предлагает нам модели какого-то другого типа функционального анализа помимо того, что уже имеется в «Капитале». Последняя модель, возможно, и могла бы дать более динамичную концепцию экономической логики, чем у Хабермаса, но только за счет редукционизма по отношению к государству и за счет иллюзий, связанных с заменой анархии производства центральным

планированием (как показано в до сих пор не опубликованной рукописи 1971 г.: G. Markus, J. Kis,. G. Bence, *Is a Critique of Political Economy At All Possible?).* (Упоминавшаяся выше теория Лукача об овеществлении является лишь производной от Марксовой модели, тогда как учение Вебера о бюрократии принадлежит традиции практическо-теоретической мысли и поэтому в любом случае должно быть исключено в свете организационно-теоретической аргументации, используемой Маккарти.) Нам кажется, что нормативные идеалы Хабермаса (и политические интенции, которые, видимо, у нас общие с Маккарти) вполне могут быть определены в категориях дуалистической социальной теории, различающей подсистемы государственного администрирования и экономики, и что эти нормы и идеалы совершенно несовместимы ни с демократическим фундаментализмом, ни с этатизмом, с которыми они по необходимости связаны.

18. TCA, vol. 2, гл. 6 содержит развернутый анализ различий между системой и жизненным миром.
19. См.: Jurgen Habermas, Technology and Science as Ideology в Toward a Rational Society (Boston: Beacon Press, 1970); TCA, vol. 2, chap. 7.
20. Хабермас обсуждает несколько подходов к понятию жизненного мира, включая феноменологический подход Гуссерля и социологический подход Шюца и Лукмана. См.: TCA, vol. 2, 126ff.
21. См. схемы Хабермаса: TCA, vol.2, 142—144. В ответ на критические выступления Хабермас был вынужден уточнить свою позицию, подчеркивая, что его концепция жизненного мира имеет два смысловых уровня: философский (формально-прагматический) и социологический. См. A Reply, 245.
22. Вслед за Парсонсом и Вебером Хабермас считает, что с началом процессов модернизации эти компоненты жизненного мира начинают все сильнее обособляться друг от друга. См.: TCA, vol. 2, 145.
23. Ibid., 137-138.
24. Отождествление социологического и институционального уровней жизненного мира связано с «социологическим» сверхупрощением. Все три «структурных компонента жизненного мира» могут каждый рассматриваться в аспекте трех процессов: воспроизводства культуры, публичной интеграции и социализации. Строго говоря, на институциональный уровень мы выходим только тогда, когда рассматриваем все три структурных компонента, каждый из которых имеет собственные связи с ресурсами смысла, солидарности и личной компетентности, с точки зрения социальной интеграции. Эта перспектива позволяет сфокусироваться на трех институциональных комплексах: институты социализации; социальные группы и ассоциации; институты культуры. Сверхупрощение представляется приемлемым в нашем контексте, поскольку проблемы собственно гражданского общества в большей степени относятся к социологии, нежели к психологии или теории культуры.
25. Имеются в виду такие институты, как семья, школа, университеты, а также те, что связаны с продуцированием и распространением науки, искусства и т.д. Нет никаких оправданий Гегелю и Грамши за то, что первый не включил семью в состав гражданского общества, а второй вообще проигнорировал семью как таковую.
26. TCA, vol. 2, 270-271.
27. Ibid., 319-320.
28. Дня того чтобы обратное было верным, необходимо решение проблемы, связанной с временными ограничениями на принятие решений, которое не предусматривало бы обращения к посреднику, сфера действия которого не находится в состоянии редуцирования. Эта сложность связана с тем, что при редуцировании сферы действия посредника сложно обнаружить ту форму «порабощения», которая ставит под вопрос функционирование посредника как такового, и это нарушает требования со-

временности. Однако нет достаточных оснований утверждать, что любое конкретное ограничение демократического принятия решении находит оправдание во временных ограничениях. Мы хотим показать, что в принципе возможно расширить сферу применимости демократического участия с помощью комбинации представительных институтов, движений и инициатив, использующих механизм влияния.

29. TCA, vol. 2, 185.
30. Ibid., 186.
31. Это нельзя, однако, относить без разбора ко всем посредникам в общей модели Лумана, например, к любви или к научной истине.
32. Действительно, применение этого аргумента Карлом Шмидтом по отношению к Веймарской республике должно было способствовать легитимации уже существовавшего (итальянский фашизм) и (возможно) желательного в будущем тоталитарного государства.
33. Claus Offe, New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics, Social Research 52, no. 4 (Winter 1987): 817—820.
34. Claus Offe, The Separation of Form and Content in Liberal Democracy в Contradiction of the Welfare State (Cambridge: MIT Press, 1985).
35. Offe, Competitive Party Democracy and the Keynesian Welfare State в Contradiction of the Welfare State.
36. Ввиду предполагаемого сокращения этого традиционного жизненного мира постоянные ссылки Лумана на какую-то роль, отводимую им актуальным дискуссиям в институционализированных процессах, остаются совершенно необоснованными аномалиями.
37. TCA, vol. 2, 145-146.
38. TCA, vol. 1,340-341.
39. Это на шаг дальше Парсонса, для которого понятие социетального сообщества было связано исключительно с нормативной координацией действия и конвенциональным отношением к стандартам.
40. Habermas, Toward a Reconstruction of Historical Materialism в Communication and the Evolution of Society, 154—155. Хабермас первоначально связывал весь процесс нравственного и правового развития исключительно с последовательной чередой трех моделей коммуникативного действия – символически опосредованное взаимодействие, пропозиционно дифференцированная речь и доказательная речь, - соответствующих доконвенциональной, конвенциональной и постконвенциональной структурам нравственных воззрений. В его более поздних работах идея модернизации жизненного мира сфокусирована на переходе от второй модели к третьей. Интересно, что у Лумана нормативное развитие, предсматривающее дифференцию нормативного и когнитивного стилей, фокусируется на переходе от первой ко второй модели.
41. Habermas, Moral Development and Ego Indentity в Communication and the Evoluton of Society, 77-90.
42. Habermas, Historical Materialism and the Development of Normative Strutures в: Communication and the Evolution of Society, 118.
43. Habermas, Toward a Reconstruction of Historical Materialism, 156. Акцент на формах аргументации не сводит структуру взаимных ожиданий к непосредственной коммуникации, как, возможно, предполага Луман. И действительно, даже он соотносит дефицитный ресурс реальной коммуникации со случаями конфликта, не видя, однако, необходимости подвергать анализу возможные структуры подобной коммуникации. А ведь именно эти структуры и делают возможным сохранение нормативного стиля ожиданий в случае позитивного права, т.е. того самго явления, которое Луман хотел бы, но был не в состоянии объяснить. См., например: The Self-Reproduction of Law and Its Limits в: G.Teubner, ed., Dilemmas of Law in the welfare State

(derlin: de Gruyter, 1986), 125.

44. Ronald Dworkin, Hard Cases в Taking Rights Seriously (Cambridge: Harvard University Press, 1978), особенно гл.2 и 3.
45. Dworkin, Hard Cases в Taking Rights Seriously.
46. H.L.A.Hart, The Concept of Law (Oxford: Oxford University Press, 1961).
47. См. гл. 11.
48. См. гл. 8.
49. TCA, vol.1, 260-261. Его собственное различие между правом как институтом и правом как посредником – еще одна версия различения «принцип/норма» - противоречит данной интерпретации.
50. TCA, vol.2, 178.
51. TCA, vol.1, 341.
52. См.: Claude Lefort, Human Right and Plitics в The Political Forms of Modern Society (Cambridge: MIT Press, 1986) и Jean L.Cohen, Class Society and Civil Society: The Limits of Marxian Ctritical Theory (Amherst: University of Massachusetts Press, 1982) chap.1.
53. См.: Anthony Giddens, The Nation State and Violence (Berkeley: University of California Press, 1985), chap.8. Позиция Гидденса отмечена внутренней непоследвательностью.
54. Мы используем эту концепцию организующего принципа с целью показать институциональное ядро любого общества, которое определяет его *социальную идентичность,* расположенную в точке пересечения социальной и системной интеграции. См.: Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1975), *Communication and the Evolution of Society,* 154ff. Мы также находим убедительной мысль о том, что для любой конкретной формации именно модель права и морали является основным показателем структурных особенностей ее принципа организации. См.: *TCA,* vol. 2, 173—175. Что же касается социальной организации гражданского общества (только в этом контексте говорит Хабермас о дифференциации «государство/экономика»), мы считаем, что этот принцип связан не с институнионализацией формального права (Хабермас) или с позитивным правом (Луман), но с понятием фундаментальных прав. Вполне логично, что Хаберм; тоже исследует типологию современного государства и общественные отношения с этой точки зрения.
55. Поступая так, он предлагает нам увидеть очевиднейшие связи между его анализом жизненного мира и концепцией гражданского общества. В особенности его уверенность в проводимом им подразделении на экономику, государство жизненный мир или на все его исторические типы указывает на то, что ему самому следовало бы пересмотреть свои неупорядоченные аргументы относительно характерного для современной эпохи организационного принципа в термин; обособления государства и экономического (или гражданского) общества; см например, Communication and the Evolution of Society, 154; TCA, vol. 2, 178.
56. TCA, vol. 2, 357ff.
57. Ibid.
58. Интерес Хабермаса к созданию данной типологии был вызван в первую очередь искажениями, вызванными капиталистической природой экономики ее экспансионизмом, а позднее последствиями этатизма внутри государств всеобщего благосостояния. Следует заметить, что эта история могла бы быть переписана в ракурсе еще одной серьезной патологии в области культурных потенциалов, а именно с точки зрения перестройки семьи под влиянием современных реальностей. Ограничения, накладываемые на женщин ролью жены и матери, деформировали функции и структуру интимной сферы в отношении развития субъективности и индивидуальности ее членов, а также деформировали влияние тендерных иерархий внутри семьи на системную дифференциацию профессиональных и политических ролей (т.е. интерпретацию этих ролей как предназначенных только для мужчин).

59. Таким образом, не Томаса Гоббса, а скорее Жана Бодсна следует рассматривать в качестве наиболее представительного теоретика этой эпохи.
60. TCA, vol. 2, 364.
61. Ibid.
62. Они, конечно, не могли бы оставаться правами, если бы не обладали защитным, негативным характером, свидетельствующим об ограничении власти монарха. См.: H. L. A. Hart, Rights в Essays on Bentham: Studies in Jurisprudent a Political Theory (Oxford: Oxford University Press, 1982).
63. TCA,vol.2,361.
64. См.: Hart, *Rights.* Вполне понятно, что нечто положительное может обрести структуру права. Однако для того чтобы стать по-настоящему правом, а не чисто политическим феноменом, оно должно будет обрести структуру *фундаментального* права: оно должно обладать полной исковой силой, ограниченной только действием другого права, и обладать универсальностью применения (т.е. не быть связанным с характеристиками определенной группы, а принадлежать каждому гражданину, поскольку он гражданин). Подобные размышления привели Роулза к убеждению, что так называемые «социальные права» являются лишь предварительными условиями для подлинных прав и свобод. См.: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 204—205, а также: Dworkin, Taking Rights Seriously.
65. Таким образом, здесь ясно видно различие между Teilhaberrechte (в смысле прав членства) и Freiheitsrechte (в смысле свобод). Однако этот аспект не следует транспонировать на то право, которое можно назвать Teilnehmerrechte (права участия), даже если в обоих случаях мы можем говорить о бюрократическом их осуществлении, ведущем к противоречию. Только в случае прав членства особая структура их формулирования имеет предрасположенность быть осуществляемой бюрократически. Права участия, напротив, включают в себя не только негативные, но и позитивные аспекты, и по этой причине являются подлинными правами.
66. Andrew Arato, Critical Sociology and Authoritarian State Socialism в: David Held, John Thompson, eds., Habermas: Critical Debates (Cambridge: MIT Press, 1982); E.Fraenkel, The Dual State (Oxford: Oxford University Press, 1941).
67. TCA,vol. 1, 221 - 223, 233.
68. Определение культурного модерна у Хабермаса, предусматривающее упадок субстантивного мышления и дифференциацию ценностных сфер искусства, науки и нравственности, в целом восходит к Веберу. Утрату смысла и утрату свободы Вебер объяснял именно культурным модернизмом и секуляризацией. Хоркхаймер и Адорно повторили этот тезис. См. дискуссию в TCA, vol. 1, 346—352.
69. TCA,voL 2, 153ff.
70. Ibid., 330-331.
71. Ibid., 361-364.
72. См. гл. 8.
73. TCA, vol. 2, 328. Мы перевели слово burgerlichen как «гражданский». Было бы ошибочно при переводе говорить как о «буржуазном» об обществе, три уровня которого определяются терминами: bourgeois, citoyen и homme. (Разумеется, слово l'homme здесь означает людей вообще, а не только мужчин).
74. См. гл. 8 и Jurgen Habermas, The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies в The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate (Cambridge: MIT Press, 1989).
75. Ibid.
76. Мы не видим особых причин характеризовать как утопическую ту модель, с помощью которой государство всеобщего благосостояния стремится компенсировать

процесс отчуждения труда, даже на пике реформизма, как это сделал Хабермас в The New Obscurity. Действительно, мы не рассматриваем рациональную организацию общества трудящихся в качестве основной особенности прежней, социалистической утопии, особенно в связи с тем, что многие из версий этой утопии призывали не к гуманизации труда, а лишь к резкому сокращению рабочего времени, фактически — к отмене труда. Социалистическая утопия — это утопия власти (организующей все общество, а не только его производство) в той же мере, в какой экономическая либеральная утопия является утопией рынка. Организация труда становится одним из факторов, действующих в рамках социалистических утопий, только когда они включают в себя либеральные мечты о росте производства.

77. В особенности см. самую утопическую из работ Адорно: Negative Dialectics (New York: Seabury Press, 1973).
78. Контрпример, приводимый Ханной Арендт — Война за независимость в США, — в данном контексте оказывается в лучшем случае консервативной революцией, поскольку она могла опираться на уже существующие (государственные) институты как на свою pouvoir constituant. Никакие революционные утопии не были вдохновлены этой моделью. Следует отметить, что у Арендт ее собственная утопия, частично основанная на этой модели, очевидным образом является моделью самоограничивающихся коммуникаций. Она отказывается от тотализации демократической власти и пытается ввести ее в рамки закона и традиций. Другое дело, что в своей книге «О революции» (On Revolution. New York: Penguin Books, 1977) она связывает традицию ограничения правления с постепенным истощением демократического участия.
79. См.: M. Gauchet, The Rights of Man в F. Furet, M. Ozouf, eds., A Critical Dictionary of the French Revolution (Cambridge: Harvard University Press, 1989).
80. См.: Francois Furet, Interpreting the French Revolution (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1971).
81. См. гл. 1.
82. См. гл. 10.
83. Лучший анализ отношений между имманентной и трансцендентной критикой по-прежнему в: T. W. Adorno, Cultural Criticism and Society в Prisms (Cambridge: MIT Press, 1981). См. также: Cohen, Class and Civil Society и Andrew Arato, Introduction to Sociology of Culture в: Andrew Arato, Eike Gebhardt, eds., The Essential Frankfurt School Reader (New York: Urizen Press, 1979).
84. T.W. Adorno, Ideology в Frankfurt Institute for Social Research, Aspects .of Sociology (Boston: Beacon Press, 1972); Herbert Marcuse, One-Dimensional -Man (Boston: Beacon Press, 1972). В Soviet Marxism (New York: Vintage, 1961) Мар'кузе еще не распространял качество одномерности на советское общество, приписы-вая ему обладание подлинной идеологией ортодоксального марксизма. Однако уже через несколько лет он снял эту оговорку.
85. Интересный исторический анализ, подкрепляющий этот тезис, содержится в: Carl Degler, At Odds: Womtn and the Family in America from the Revolution to the Present (Oxford: Oxford University Press, 1980). Деглер утверждает, что развитие интимной сферы семьи наряду с формированием доктрины о разделенности сфер и новой концепцией детства подготовили почву для роста самосознания у женщин, несмотря на то что оно еще крепко было привязано к их роли как жен и матерей. Это и стало основой новой концепции, которая приобщила женщин к «публичной» сфере и в конечном счете привела к провозглашению требований независимости и индивидуальности во всех сферах жизни, бросая, таким образом, вызов патриархальному характеру первоначальной формы партнерского брака и, наконец, самой доктрине разделения сфер. См. гл. 10.
86. Все интерпретаторы от Вальтера Беньямина до Ганса Магнуса Энценсбергера подчеркивали это в противоположность Адорно, придерживавшемуся прямо

противоположного взгляда.

87. Хабермас, возможно, исключил их по причине своего преувеличенного страха перед любыми проявлениями корпоративизма и партикуляризма; см. The New Obscurity. В этом контексте предложенное лекарство — сочетание универсальных нормативных обоснований и плюрализма субкультур — вполне оправданно. Опасения, что эти субкультуры создают просто «зеркальное отражение неокорпоративистской серой зоны», напротив, необоснованны, поскольку ассоциации могут быть связаны с чем угодно, но только не с «серыми» формами альтернативной общественности.
88. Обсуждение этой проблемы в кн.: Gabriel A. Almond, Sidney Verba, Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations (Princeton: Princeton University Press, 1963) до сих пор впечатляет, тем более что последующие события и появление новых движений доказали правоту авторов.
89. См. гл. 10.
90. TCA, vol. 2, chap. 8.
91. Идея права как посредника не означает, что мы воспринимаем право в качестве посредника коммуникации, аналогичного деньгам или власти. Скорее мы уделяем внимание некоторым его свойствам, доминирующим в современном обществе; так, например, функцией права является облегчение опосредования, связанного с административным государством и рыночной экономикой. В данном ракурсе право представляет собой кодекс, посредством которого должен действовать подлинный посредник (власть), если прибегнуть к терминологии Лумана. Различие между правом как институтом и правом как посредником может относиться к одному и тому же правовому кодексу, функционирующему двумя различными способами: например, решения по одному и тому же вопросу могут быть вынесены как административными судами, так и судами первой инстанции (суд присяжных). Мы можем, разумеется, рассматривать полную политическую инструментализацию права как низведение его до роли посредника. Однако в этом случае оно становится тождественным власти как посреднику, которая — для обеспечения ее нормального функционирования — тоже должна быть представ лена неким кодексом, который, уже не будучи подлинно правовым, возможно окажется моральным, историко-философским или религиозным. К сожалению, в наши дни для каждого из этих вариантов мы имеем вполне достаточное количество примеров. Наше представление о том, что внутри современных правовых процессов содержатся альтернативы, мы докажем, не обращаясь к различению между правом как институтом и правом как посредником. В частности, различение, проведенное Унгером между формальным, материальным и процессуальным правом, может оказаться продуктивным моментом для поиска альтернативного решения Парсонс первым обратил внимание на избирательное сродство между формальным правом и экономическим обществом, между материальным правом и государственной администрацией, между процессуальным правом и гражданski обществом. На деле, возможно, было бы лучше трактовать формальное и материальное право, по аналогии с либеральной юридификацией или юридификацией государства всеобщего благосостояния, как двусмысленные с точки зрения гражданского общества, как наделяющие определенными полномочиями индивидов и группы, а также как порождающие новые формы зависимости и несвободы. Являясь формой рефлексивного права, процессуальное право (т.е., процедуры, применяемые к другим процедурам) не может заменить собой остальнье типы современного права. Метауровень предполагает, что должны существовать определенные уровни его применимости в данном случае рефлексивным образом. Однако активное обращение к процессуальному праву способно усилить уполномочивающую способность материального и формального права. Это усиление может также рассматриваться как расширение диапазона действия, аспектов и условий применения права как института. Впоследствии мы попытаемся доказать, что рефлексивное право

помогает внедрять новую форму пострегулятивного регулирования государства и экономики, его также можно воспринимать как один из стратегически важных бастионов, защищающих жизненный мир от колонизации, действующей с помощью правовых кодов.

92. См. R. M. Unger, *Law in Modern Society* (New York: Free Press, 1976), 192—200: F. Ewald, *A Concept of Social Law,* G. Teubner, *After Legal Instrumentalism? Strategic Models of Postregulatory Law,* обе статьи в: Teubner, ed., *Dilemmas of Law in tht Welfare State.* Теперь даже Луман, кажется, более готов принять эту историцизирующую позицию, указывая на политизацию права в государствах всеобщегс благосостояния. См. *The Self-Reproduction of Law and Its Limits в Dilemmas of Law it. the Welfare State.* Однако он ошибается, считая, что создание «рефлексивного права» станет еще более разрушительным для норм, чем инструментализация права. Временами Унгер тоже, по-видимому, совершает эту ошибку, не делая различий между материальным и процессуальным правом и считая, что они оба являются носителями целенаправленного правового мышления и подрывают принцип господства права. См., например: *Law in Modern Society,* 195. Хотя в другом месте он справедливо отмечает, что внедрение формализации в процессуальное право приводит к компромиссу между формальным и материальным правом; см., например: Law in Modern Society, 212.
93. См. гл. 10.
94. На наш взгляд, защитой традиционного авторитарного гражданского общества неоконсерватизм дополняет характерный для неолиберализма культ магии рынка. Попытки выяснить, какой из этих двух подходов политически более жизнеспособен, могут завести нас слишком далеко в сторону, тем более что мы не сомневаемся во внутренней противоречивости каждого из них, связанной с тем, что неолибералы пытаются вообразить общество, не знающее социальной интеграции, а неоконсерваторы жаждут совместить традиционализм и авторитарность с полностью автономной рыночной рациональностью. Тем не менее в политическом плане и неолиберализм, и неоконсерватизм является гораздо более жизнеспособными, чем подход фундаменталистов, полностью отвергающих и современное государство, и современные экономические отношения.
95. См. A. Przeworsld, Capitalism and Social Democracy (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1985); Claus Ode, Bindung, Fessel, Bremse в Axel Honneth et al., eds., Zwischenbetrachtungen im Process der Aufklarung (Frankfurt: Suhrkamp, 1989).
96. См. введение и гл. 1.
97. См. гл. 6 о Фуко.
98. Мы имеем в виду следующие работы: James O'Connor, Fiscal Crisis of the State (New York: St. Martin's Press, 1973); статьи Клауса Оффе в Strukturprobleme des kapitalistischen Staates (Frankfurt: Suhrkamp, 1982), а также в Contradictions of the Welfare State; Habermas, Legitimation Crisis.
99. Offe, Contradictions of the Welfare State, 149-154.
100. В конце концов, если не считать печального опыта государственного социализма, государство всеобщего благосостояния стало единственной институциональной реализацией некоторых важных чаяний социалистических движений, даже если она разворачивалась в рамках капиталистических экономических систем. Сам социал-демократический реформизм как особый тип социалистического экспериментирования заканчивается не различными программами Бад-Годесберга, а переходом от стратегического экспансионизма Кейнси к кризисному управлению внутри сложившихся государств всеобщего благосостояния. См.: Przeworski, Capitalism and Social Democracy.
101. См. Jurgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity (Cambridge: MIT Press, 1987), 358ff.

102.Ibid.; см. также Habermas, The New Obscurity.

103.В некоторых работах Янош Корнай развивает концепцию мягких бюджетных ограничений, которая, в отличие от программы «дефицита» или «ограничения ресурсов», вполне применима к капиталистической экономике. См. в особенности: The Economics of Shortage (Amsterdam: North-Holland, 1980), статьи The Reproduction of Shortage, Hard and Soft Budget Constraints, Degrees of Paternalism в Contradictions and Dilemmas (Cambridge: MIT Press, 1986); A puha kotsevetesi korlat, Tervgazdasdgi forum, no. 3 (Budapest, 1986).

104.Эта логика была восстановлена для государственного социализма в теориях циклов, принадлежащих таким экономистам, как Т. Бауэр и К.А. Шош. Циклы инвестирования при государственном социализме являются самыми неоспоримыми свидетельствами системообразующей способности власти как посредника, так как мы знаем, что структура ожиданий и договоренности, предопределяющая эти циклы, является чисто политической; роль решающего довода играют в них наличие и сохранение власти, а отнюдь не экономическая эффективность.

105.Kornai,A puha koltsegvetesi korlatt, 11ff.

106.Таким образом, некоторые важные области оказываются недостаточно регулируемыми, тогда как другие страдают от чрезмерного регулирования.

107.Offe, Competitive Party Democracy and the Keynesian Welfare State, 200. Корнаи также затрагивает этот интересный аспект в своей концепции: не только сам факт возможного государственного вмешательства как такового, но и структура ожидания рутинного вмешательства сильно ослабляют бюджетные ограничения, ориентируя предприятия не столько на горизонтальную — экономическую — состязательность, сколько на борьбу за иерархическое — вертикальное — политическое влияние. См., например: The Reproduction of Shortage, 14.

108.Следует различать взаимосвязанные явления дефицита и инфляции, даже если оба эти явления могут вызываться избытком спроса. Инфляция, по крайней мере на Западе, — явление, возникающее в экономиках с ограниченным спросом, в которых избыток спроса приводит к росту цен на имеющиеся товары. Дефицит в экономиках советского типа с ограничением на количество ресурсов (что не следует смешивать с общей экономической категорией редкости) представляет собой ситуацию, при которой товары нельзя приобрести даже по инфляционным ценам. Насчет различия между экономикой с ограниченным спросом и экономикой с ограниченными ресурсами см.: Kornai, The Reproduction of Shortage.

109.См.: Przeworski, Capitalism and Social Democracy. Хабермас отмечает, что по крайней мере в Европе консерваторами являются те, кто вполне лоялен по отношению к государству всеобщего благосостояния. См. The New Obscurity.

110.См.: Habermas, The New Obscurity и Arato, Civil Society, History and Socialism, 140-144.

111.См.: Arato, Civil Society, History and Socialism.

112.См., например: Jean L. Cohen, Rethinking Social Movements, Berkeley Journal of Sociology 28 (1983): 97—113; Andrew Arato, Jean L. Cohen, Social Movements, Civil Society and the Problem of Sovereignty, Praxis International 4, no. 3 (1984): 266—283.

113.Habermas, The New Obscurity, 64.

114.Ibid.

115.Habermas, Philosophical Discourse of Modernity, 363—364. Термин «рефлексивный» заимствован у Лумана и означает применение стратегии или процесса к себе самому (процедуры к процедуре, решения к решению и т.д.)- См.: Lumann, Reflexive Mechamsmen в Soziologische Aufklarung, vol. 1 (Opladen: Westdeutschei Verlag, 1970), 92-112.

116.Вопрос не в том, что страны типа США, имеющие в своем распоряжении

лишь зачаточные механизмы защиты против стихии рынка (у них, в частности, нет системы всеобщего медицинского страхования и программ профессиональной переподготовки), все равно каким-то образом должны будут впоследствии прийти к тому же. Речь идет о том, что им вообще не следует с самого начала вступать на тропу, протоптанную европейскими социал-демократиями только лишь для того, чтобы затем ломать голову и просчитывать пути избавления от этих дорогостоящих, удушающе обюрократизированных патерналистских структур, создававшихся подобными системами во имя гражданской солидарности. Все еще существует возможность избирательно пользоваться достижения ми наиболее развитых государств всеобщего благосостояния, например, заменив в некоторых случаях универсальные пособия на пособия с «проверкой на нуждаемость».

117. Хабермас, личная переписка, 1986.

118. Habermas, Philosophical Discourse of Modernity, 364. Хотя перевод здесь не вполне адекватен. См. немецкое издание Der philosophische Diskurs der Moderne (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), 422-433.

119. Парсонс, кажется, отстаивает прямо противоположное; см. в особенности: Talcott Parsons, Neil Smelser, Economy and Society (New York: Free Press, 1956). Хабермас в течение краткого периода времени тоже, видимо, разделял эту позицию. См. The New Obscurity, 65. Хабермас заявил, что некоторые из последователей Лумана вынуждены впускать теорию коммуникативного действия через черный ход, потому что в противном случае они остаются с нерешаемыми проблемами на руках. Однако временами он сам, кажется, испытывает подобный соблазн по отношению к теории аутопойетических систем. Хотя в этом случае Хабермас вскоре отверг предположение относительно того, что новый рычаг управления, принадлежащий новой подсистеме, способен привести аутопойетическую систему к самоограничивающимся формам контроля; см. Philosophical Discourse of Modernity, 363.

120. Таким образом, глубоко ошибочно противопоставлять солидарность правам, как делает Унгер в своем превосходном во всех остальных отношениях анализе понятия солидарности (Law in Modern Society, 206—213).

121. Mancur Olson, The Logic of Collective Action (Cambridge: Harvard University Press, 1973); Albert Hirschman, Shifting Involvements (Princeton: Princeton University .Press, 1982), chap. 5.

122. По последней теме см. гл. 10. Следует отметить, что теперь Хабермас пересмотрел свои пессимистические общие тезисы, изложенные в его The Structural Transformation of the Public Sphere, и вернулся к своему первоначальному, довольно робкому предположению, согласно которому возрождение эмансипирующей предпосылки, содержавшейся прежде в публичной сфере в ее классическом понимании, в современном мире может достигаться только благодаря деятельности множества ассоциаций, обладающих внутренними свойствами публичных организаций и стремящихся возродить общественные дискуссии на всех уровнях социума. Подобная посылка позволяет Хабсрмасу подвести под свою теорию социальных движений совершенно новый фундамент, заодно заменив (эмпирически ложную) теорию упадка учением об ассоциациях, оперирующих на микроуровне общества.

123. Andre Gorz, Farewell to the Working Class (Boston: South End Press, 1982).

124. Ibid., 97-100.

125. Ibid., 97. Джон Кин в Democracy and Civil Society (London: Verso, 1988) повторяет аргументы Горца относительно роли государственного планирования в царстве необходимости. При этом он отождествляет государственную или национали-

зированную собственность с обобществленной собственностью и надеется спасти рынок, связывая его с царством свободы, с жизнью гражданского общества, отмеченной готовностью кооперироваться, сотрудничать и оказывать взаимопомощь, заключать договора мены. В подобном сочетании начисто отброшена мысль о том, что рынок, с одной стороны, и ассоциации и общественность, с другой, наделены абсолютно разной логикой и что у них совершенно различное отношение к «необходимости». Такая ловкость рук вызывает приступ теоретического бессилия перед опасностью ассимиляции функций одной подсистемы другой подсистемой, способной привести либо к экономическому примитивизму, либо к порабощению жизненного мира. И вопрос не в том, существует ли возможность или даже необходимость в материально-хозяйственной деятельности людей, которая должна характеризоваться такими понятиями, как реципроктность, кооперация и общность интересов, и которая, будучи связанной с различными формами собственности, могла бы служить материальным фундаментом для независимого и сплоченного солидарностью гражданского общества. Нет никакого смысла протестовать против важности «экономической» деятельности граждан в том «субстантивном» значении, которое употреблялось Поланьи, анализировавшим процесс воспроизводства гражданского общества. Мы настаиваем на другом — на том, что ускользает от внимания самого Кина, а именно на важной роли, которую в жизни любого подлинно современного общества и в особенности в жизни гражданского общества играют собственно экономические механизмы в отличие от всех форм социальной интеграции. Иными словами, мы защищаем роль и значение экономики в ее «формальном», как у Поланьи, аспекте. В дихотомическую конструкцию, противопоставляющую государство и гражданское общество, этот параметр может быть введен только через возврат к иллюзиям этатистской координации современной экономики, как это и делается у Горца.

126. Gorz, Farewell to the Working Class, 104.

127. Вполне возможно, что Горд считает трехчастную модель необходимой для описания капиталистического настоящего, отмеченного хотя бы частичной независимостью рыночной экономики и государственной администрации, и что он предлагает двухчастную модель, в которой наблюдается этатизация всей экономической жизни, обособление которой от гражданского общества отнесено только на будущее. Однако подобная модель лишь подчеркивает ортодоксальность его марксизма.

128. Keane, Democracy and Civil Society, 87.

129. См. в особенности: Claus Offe, Disorganized Capitalism (Cambridge: MIT Press, 1985), chaps. 2, 3.

130. Предложенная форма устройства, в которой предусматривается гарантированный размер дохода или заработка представляется не вполне убедительной. Подобный подход едва ли совместим с существованием настоящего рынка труда, и незначительные различия в уровнях оплаты вряд ли смогут поддерживать престижность работы во втором секторе и относительные экономические преимущества занятости в первом секторе. Мы не обладаем достаточной компетенцией, необходимой для оценки жизнестойкости этой модели в целом. Хотя в нынешней ситуации мы всецело поддерживаем общую политическую стратегию на сокращение официально признанного рабочего времени, а также выступаем в поддержку инициатив, направленных на более широкое использование представителями обоих полов кооперативных и реципроктных форм деятельности, тогда как сейчас в этих сферах заняты в основном женщины.

131. Offe, Disorganized Capitalism, 70—71.

132. См. гл. И.

133. Хабермас подчас таким образом использует свою собственную модель, что она оказывается в опасной и необоснованной близости к дуалистическим схемам Горца, которые на более конкретном политическом материале он тем не менее отвергает.
134. Согласно нашей концепции, политические ассоциации, партии и парламент представляют собой ключевые институты политического общества. Они все могут обретать такое качество, как публичность, однако само это качество не должно вступать в противоречие со стратегическими соображениями, свойственными данным институтам в целом. Поэтому в отличие от остальных сообществ, составляющих гражданское общество, политическая среда не может гарантировать осуществление двустороннего, открытого и ничем не сдерживаемого процесса коммуникации и способна достигать относительной демократичности в плане своей доступности и участия только посредством формальных процессуальных норм. Несмотря на данное ограничение, политическая общественность является открытой структурой благодаря своей проницаемости для общих процессов общественной коммуникации. Мы должны признать, что данное положение едва ли приложимо к экономическому сообществу, для которого условия публичности, а, следовательно, возможности демократизации, представляются еще более ограниченными. В данный момент мы намеренно подчеркиваем две ключевые категории опосредования в экономическом обществе — собственность и участие. Вполне возможен такой вариант, когда уменьшение участия в этой сфере компенсируется появлением множества форм собственности, благодаря которым гражданское общество и его институты в принципе могут занять прочные позиции в экономическом обществе. И действительно, наличие сообществ, некоммерческих организаций и даже органов социальной защиты в числе владельцев производственной собственности может по существу заменить собой регулирование со стороны государства всеобщего благосостояния. Кроме того, все институты, связанные с практикой коллективных договоров, с представительством трудовых коллективов в советах директоров и с процедурами учета жалоб и принятия согласительных решений, являются сами по себе неотъемлемой частью «экономического общества».
135. Teubner, After Legal Instrumentalism?, 315.
136. G. Teubner Corporate Fiduciary Duties and their Beneficiaries в: K. J. Hopt, G. Teubner, eds., Corporate Governance and Directors Liabilities (Berlin: de Gruyter, 1985), 162; After Legal Inslrumentalism?, 315—316.
137. G. Teubner, Substantive and Reflexive Elements in Modern Law, Law and Society Review 17, no. 2 (1983): 272; After Legal Instrumentalism?, 312.
138. TCA, vol. 2, 371; Teubner, After Legal Instrumentalism?, 317.
139. Teubner, Substantive and Reflexive Elements in Modem Law, 275.
140. Ibid., 257, 267, 275.
141. Teubner, After Legal Instrumentalism?, 317. Он также приводит примеры разнонаправленного развития законодательства в областях, связанных с правами собственности (ibid., 317), с договорами и контрактами (Substantive and Reflexive Elements in Modern Law, 256), с законами о предприятиях и корпорациях (Corporate Fiduciary Duties and their Beneficiaries, 166ff.).
142. Teubner, Substantive and Reflexive Elements in Modern Law, 278.
143. Ibid., 272-273.
144. Teubner, Corporate Fiduciary Duties and their Beneficiaries, 165.
145. Teubner, After Legal Instrumentalism?, 316—317.
146. Ibid., 316.
147. Teubner, Corporate Fiduciary Duties and their Beneficiaries, 159.
148. Teubner, Substantive and Reflexive Elements in Modern Law, 273.

149.H.Willke, Three Types of Legal Structure: the Conditional, the Purposive and the Relational Program в Teubner, ed., Dilemmas of Law in the Welfare State, 290—291.

150.Здесь нас не должен смущать тот факт, что эмпирический пример, приведенный Вильке — неокорпоративистская Konzentierte Aktion (скоординированная акция), организованная социал-демократами Великой коалиции в 1967 г., была в высшей степени лишена открытости и широкой публичности, поскольку в ней не предоставлялось право на участие лицам, выражавшим весь спектр общественных интересов. Этот недостаток может считаться следствием концепции самого Вильке. В той мере, в какой он испытывает трудности с определением роли институтов в той части его анализа, которая основывается на дискурсивной модели, он вновь возвращается к традиционному представлению о дискурсе как о средстве координации в контексте избранной ситуации, а именно в контексте переговоров, ведущихся между правительством, профсоюзами и предпринимателями. Этот неокорпоративистский выбор, однако, не в состоянии помочь в решении второй проблемы, связанной с правовым обоснованием и определением целей и задач для всех соответствующих подсистем,

151.К этой проблеме Луману, быть может, было проще подойти, поскольку его предложение о воссоздании аутопойесиса было менее агрессивным, менее интервенционистским. Он выступает в защиту исключительно саморегулирования per se, не призывая ни к каким видам косвенного регулирования саморегулирования. Именно остаточная идея нормативного регулирования приводит Тойбнера к необходимости дать ответ на вопрос: что является источником этого общего регулирования и каким образом наличие подобного источника можно совместить с идеей саморегуляции?

152.Habermas, Philosophical Discourse of Modernity, 364—365.

153.См.: Talcott Parsons, On (he Concept of Political Power, On the Concept of Influence в Politics and Social Structure, 363ff., 410-418, 432—436.

154.TCA, vol. 2, 182ff., 278-282.

155.Parsons, On the Concept of Influence, 416—418.

156.Мы намерены исследовать природу всех процессов общественного дискурса, которые могут оказаться пригодными для контроля и управления в гл. 10 и 11.

157.См.: M. Gonzales (P. Piccone), Exorcising Perestroika, Telos, no. 81 (Fall 1989).

158.Alain Turaine, The Voice and the Eye (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1981), chaps. 5, 6.

159.Только Восточная Германия, целиком ассимилируясь с Западной, могла решительно выбрать путь элитарно-демократического развития на вполне легальных основаниях. Отсюда утрата своего значения Новым форумом — организации, которая, вне всякого сомнения, принадлежала к институтам гражданского общества. В остальных странах аналогичные организации сохранили свое влияние более четко, чем Новый форум, развернувшись в сторону политического общества.

160.Такова задача, стоящая перед всеми политическими акторами и составляющая, по мысли Ханны Арендт, часть pouvoir constituant.

161.До сих пор мы шли в направлении, намеченном в «либерально-консервативной» программе Яноша Корнай, опубликованной, в частности, в кн. Road to a Free Economy (New York: Norton, 1990), даже если нам трудно понять, отчего он предложил оставить государственный сектор в его нынешнем виде (согласившись лишь с маловероятной необходимостью сократить выделяемые им бюджетные средства и субсидии). Возможно, он считает, что другие из предлагаемых решений в условиях отсутствия законных частных покупателей и «оперативного капитала» (например, предложения передать предприятия в собственность трудовым коллективам или

распределять акции этих предприятий среди всего населения) станут лишь новыми формами маскировки старых иллюзий о рыночно социализме и приведут лишь к реальной бюрократизации всего и вся, но уже легитимных формах. То есть, по его мнению, эти схемы едва ли приведут к сокра щению бюджетного финансирования этого «бюрократического сектора», как н привели и нынешние, давно дискредитированные формы. По нашему мнению, контексте нынешней неформальной сети «клиентских отношений», к которо бывшие управленцы имеют доступ, а граждане-собственники и новые трудовы советы не имеют верно обратное.

162. Он склонен даже выступить против повышения налогов на доходы сего дняшиих предпринимателей, несмотря на многочисленные доказательства, свидетельствующие о том, что подобная политика на Западе не обязательно приводил к концентрации сбережений и к росту инвестиций.

Глава 10
Социальные движения и гражданское общество

Основной тезис данной главы сводится к тому, что социальные движения играют роль динамической составляющей в процессах, способных реализовать все то положительное, что потенциально присуще современным гражданским обществам. Кроме того, мы полагаем, что реконструированная нами теория гражданского общества незаменима для адекватного понимания логики, целей и потенциальных возможностей современных социальных движений. Как показано в гл. 1, тема самообороны «общества против государства» (и нерегилуемой рыночной экономики) уже не раз поднималась современными коллективными акторами, борющимися за автономное демократическое гражданское общество. Мы показали и то, что ключевые категории современного гражданского общества все еще не утратили своей актуальности; мы показали также, что основным институтам этого общества присуща некая двухмерность. Остается лишь (1) раскрыть наличие систематической связи между потенциальными возможностями гражданского общества в его, пусть не полностью современном, но все же уже современном состоянии и теми проектами, что становятся на повестку дня нынешними коллективными акторами, а также (2) выяснить, какое значение имеет для интерпретации (не скроем, пристрастной) названных проектов проделанная нами реконструкция категорий гражданского общества — в частности, с точки зрения предполагаемого этими категориями различения «система/жизненный мир». Решением первой из названных задач явилось доказательство нами того факта, что описанию ключевых черт современного гражданского общества принадлежит центральное место в каждой из двух главных парадигм, в рамках которых осуществляется в наше время исследование социальных движений. На примере движения за права женщин мы попробуем показать, что дуалистическая стратегия современных движений, нацеленных на политическую и социальную демократизацию, может быть лучше понята в свете структурного анализа современного гражданского общества, проведенного в гл. 9.

Новые теоретические парадигмы и современные социальные движения

Термин «новые социальные движения» получил широкое хождение среди теоретиков, сочувствующих многочисленным распространившимся на Западе начиная с середины 1970-х гг. движениям за мир, за права женщин, за чистоту окружающей среды и за местную автономию. Однако неясно, есть ли в действительности нечто знаменательно новое в этих движениях и какова теоретическая или политическая важность этих новшеств. Ведь среди теоретиков мало согласия относительно того, что представляет собой то или иное движение, какое движение можно квалифицировать как новое и в каком смысле *социальное* движение может отличаться от политической партии или группы интересов.

Мы уже поднимали многие из этих проблем в других своих работах[1]. Здесь нас интересуют не определение самих по себе социальных движений или их «новизна», а скорее зависимость между коллективными действиями и гражданским обществом в

наше время. Мы подойдем к этой теме, рассмотрев, как она решается в двух имеющихся в данной области исследований конкурирующих парадигмах — парадигме «мобилизации ресурсов» и парадигме «ориентации на самоидентификацию»[2]. Теоретическая структура каждого из подходов исключает то, что составляет центр внимания другого подхода. Мы же попытаемся показать, что эти подходы не обязательно несовместимы, отчасти потому что оба опираются на ключевые особенности современного гражданского общества, в решении вопроса о том, что же именно специфично для современных социальных движений. Ни одна из этих парадигм непосредственно не анализирует теоретическую важность «одиссеи» гражданского общества с точки зрения зарождения и преобразования современных движений, но взгляд на проведенный в рамках каждой из них анализ показывает, что для обеих понятие гражданского общества — центральное.

Наше исходное предположение сводится к тому, что в некоторых существенно важных отношениях современные движения являются «новыми». Прежде всего мы имеем в виду их самопонимание, которое отказывается от революционных мечтаний в пользу радикальной реформы, а эта последняя, в свою очередь, не обязательно и отнюдь не прежде всего ориентируется на государство. Мы обозначим как «самоограничивающийся радикализм» те проекты защиты и демократизации гражданского общества, которые воспринимают структурное дифференцирование и подтверждают целостность политических и экономических систем. Мы не уверены, что утверждение относительно того, что именно является новым в движениях, можно оправдать на основе такой философии истории, которая связывает «истинную сущность», то, чем «действительно являются» движения (какими бы гетерогенными ни были их методы и формы сознания), с предположительно новой стадией истории (а именно с постиндустриальным обществом). Но и тезис «общество против государства», который разделяют все сегодняшние движения (включая и некоторые правые), сам по себе отнюдь не подразумевает нечто новое в смысле радикального разрыва с прошлым. Напротив, он подразумевает непрерывность того, что стоит сохранить (даже если это горячо оспаривается) в институтах, нормах и политических культурах нынешних гражданских обществ. Вопрос состоит в том, связан ли этот тезис, и если да, то каким образом, с новой самоидентификацией, новыми формами организации и сценариями конфликта.

Имеются два возможных пути, чтобы ответить на эти вопросы. Один подразумевает герменевтический подход к самопониманию современными коллективными акторами своих задач, целей и стратегий[3]. Но расследование современных движений, основанное на интерпретациях теоретических форм самовыражения, методологически не должно абсолютизироваться. В частности, весьма плодотворным должно быть сопоставление этого метода с систематической социальной наукой. При оценке вклада конкурирующих социально-научных парадигм будет важно, например, определить степень, в какой каждая из них способна объяснить опыт, четко сформулированный теоретиками вне и внутри движений. Если мы хотим избежать объективистской ошибки, которая определяет «истину» как достояние исключительно научной системы, мы должны будем не только изучать движения, но и учиться на них. Но мы должны также избежать и герменевтической ошибки. Герменевтический анализ должен быть дополнен подходом, при котором учитывается точка зрения наблюдателя, а не только участников. Это позволит нам оценить то, каким образом контекст и преобразования гражданского общества связаны с проявлением и логикой коллективного действия. Здесь нужен другой уровень анализа — а именно объективирующая социальная наука. Теории современных движений должны, таким образом, поставить следующие вопросы: в каких типах общества происходят движения? Какие существуют исторические непрерывности или разрывы с прошлым? Какие государственные институты представляют проблему? Каковы общие политические ставки конфликтов? И какие возможности развития доступны коллективным акторам? Мы покажем, что категории

гражданского общества дают ключи к ответам в обеих парадигмах. Они также структурируют «классический» подход к изучению социальных движений, от которых явно отталкиваются новые парадигмы. Мы просуммируем этот подход, чтобы осветить те изменения в оценке взаимозависимости между гражданским обществом и социальными движениями, которые служат отправной точкой для обеих современных парадигм.

Классической теоретической парадигмой, доминировавшей до начале 1970-х гг., была социально-психологическая традиция Чикагской школы[4] Ее вариантами, привлекшими и наибольшее внимание, и массу критики со стороны современных теоретиков, стали теории массового общества (Корнхаузер, Арендт и др.) и структурно-функциональная модель коллективного поведения Смелсера[5]. Среди этих версий теории коллективной: поведения имеются важные различия, но для всех их действительны следующие посылки:

1. Существует два различных вида действий: институционально-традиционные и неинституционально-коллективные.
2. Неинституционально-коллективные действия — это действия, которые руководствуются не наличными социальными нормами, а необходимостью найти разрешение неопределенных или неструктурированных ситуаций.
3. Эти ситуации должны пониматься в терминах сбоя, прозошедшего в органах социального управления или в действенности нормативной интеграции вследствие структурных изменений.
4. Образующиеся социальные напряжения, недовольство, разочарования и агрессивность толкают индивидов к участию в коллективных действиях.
5. Неинституционально-коллективное поведение подчиняется открытому для причинного анализа «циклу жизни», состоящему в переходе от спонтанных действий толпы до формирования общественных и социальных движений.
6. Зарождение и рост движений в рамках этого цикла происходят через наиболее примитивные процессы коммуникации: заражение идеей, появление слухов, циркуляция, диффузия и т.д.

Теоретики коллективного поведения сосредоточили свое внимание на объяснении участия индивидов в социальных движениях, рассматривая проявления недовольства и разделяемые ценности как реакцию на быстрые социальные изменения (напряжение) и социальную дезорганизацию. Конечно, не каждый теоретик этой традиции считает, что коллективное поведение является ненормальной, или иррациональной, реакцией на изменения несвязанных между собой индивидов. Однако все они рассматривают *толпу* как наипростейший атом в анатомии коллективного поведения. Все теоретики коллективного поведения выдвигают на первый план психологические реакции на кризисную ситуацию, грубые средства коммуникации и переменчивые цели. Это указывает на неявное предубеждение к тому, чтобы рассматривать коллективное поведение как нерациональный или иррациональный ответ на изменения. Именно это предубеждение, наиболее явно присутствующее у теоретиков массового общества и в подходах Смелсера, и вызвало критику теоретиков в наши дни. Это же предубеждение исключает любое исследование зависимости между коллективным действием и модернизацией гражданского общества, поскольку с самого начала оно предполагает, что коллективное действие возникает на обломках (нормативных и институциональных) гражданского общества.

Неадекватность классической традиции стала очевидной в 1960-х и 1970-х гг., когда в Соединенных Штатах и Европе зародились крупномасштабные социальные движения. Развитие движений в государствах, охарактеризованных плюралистами как демократические, а также в гражданских обществах с разнообразными добровольными ассоциациями и жизнеспособными общественной и частной сферами противоречило за-

щищаемой парадигмой коллективного поведения версии массового общества. Этому содействовал и тот факт, что акторы в движении «новых левых», в движениях за гражданские права и права женщин едва ли соответствовали образу отчужденных, фрагментированных, иррациональных, инакомыслящих личностей. Смелсеровская модель (структурное напряжение — общее убеждение — «короткое замыкание») также не смогла объяснить специфики акторов движений — их временной принадлежности, их познавательного характера, организационных форм, поведения или цели. Движения 1960-х и 1970-х гг. не были ответом на экономические кризисы или нормативный срыв. Эти движения имели конкретные цели, ясно формулировали общие ценности и интересы и рационально определяли стратегии. Совершенно очевидно, они требовали нового теоретического подхода. В Соединенных Штатах ответом на эту потребность стала парадигма «мобилизации ресурсов»; в Западной Европе — парадигма «новых социальных движений».

Несмотря на существеннейшие различия, обе парадигмы предполагают, что социальные движения основаны на конфликтах между организованными группами с автономным ассоциированием и изощренными формами коммуникаций (сетевые связи, общественная поддержка). В обеих доказывается, что конфликтные коллективные действия являются нормой, и что их участники обычно являются рациональными, хорошо интегрированными членами организаций. Короче говоря, коллективные действия подразумевают специфические для контекста современного плюралистического гражданского общества формы ассоциирования и стратегии. Этот контекст включает публичные места, социальные институты (средства массовой информации, пресса), права (на образование ассоциаций, на свободу слова, на свободу собраний), представительские политические институты и автономную правовую систему, и все они являются мишенями для социальных движений, стремящихся повлиять на политику или инициировать изменения. Оба подхода также различают два уровня коллективных действий: явный уровень крупномасштабных выступлений (забастовки, съезды, демонстрации, сидячие забастовки, бойкоты) и не столь видимые, скрытые формы организации и связи среди групп, которые отражают повседневную жизнь и требуют непрерывного участия акторов. Именно настойчивая ориентация этих подходов на изначальную организованность социальных акторов и *рациональность* коллективных конфликтов и бросает прямой вызов классическим теориям социальных движений, поскольку подразумевает, что характеристики, ранее считавшиеся присущими только «конвенциональным» коллективным действиям, так же свойственны и необычным формам коллективного поведения. Другими словами, именно гражданское общество, с его посредническими и автономными ассоциациями, столь дорогими для плюралистов, а не воображаемое ими кошмарное массовое общество, и формирует ландшафт, на котором появляются предаваемые анафеме социальные движения!

Парадигма мобилизации ресурсов

Теоретики мобилизации ресурсов начали с того, что отказались от ориентации на чувство недовольства, от использования психологически категорий и фокусирования внимания на кризисных моментах, свойственных подходу с позиций коллективного поведения. Кроме того, он использовали все богатство эмпирических свидетельств, чтобы опровергнуть мнение, будто главными акторами в социальных движениях являются несвязанные между собой индивиды, стимулируемые социальным стрессом[6]. Самый важный с точки зрения теоретиков мобилизации ресурсов результат выразился в том, что для мобилизации коллективных действий необходимы усложненные организационные формы и способы коммуникации, явно превышающие возможности грубых механизмов, описанных в классической литературе.

Продолжая работы экономистов (Ольсон), политологов (Солсбери) историков (Руде, Хобсбаум, Собуль, Вольф), теоретики мобилизации ресурсов с целью объяснения крупномасштабных мобилизаций делают упо на такие «объективные» переменные, как организованность, интересь ресурсы, возможности и стратегии. Эти переменные анализируются с точки зрения неоутилитаристской логики, приписываемой коллективны акторам. В качестве центрального объекта анализа коллективных действий толпу заменяет «рациональный актор» (индивид или группа), использующий стратегическую и инструментальную логику. Конечно, рамках этой парадигмы имеются различные ориентации — от подхода с позиций строго индивидуалистической, утилитаристской логики абсолютно рационального актора, пионером которого был Олсон, до организационно-предпринимательского подхода Маккарти и Цальда и модели политического процесса Тилли, Обершалля, Гэмсона, Кландерманса и Тэрроу[7]. Большинство представителей последней группы несколько ослабляют внимание к строгому соотнесению индивидуальных интересов, типичному для Олсона, выставляя в качестве главных персонажей коллективных действий солидарные группы с коллективными интересами. Но несмотря на их различия, все версии парадигмы мобилизации ресурсов анализируют коллективные действия в терминах логики стратегического взаимодействия и соотнесения затрат-выгод[8].

Теоретики мобилизации ресурсов разделяют следующие допущения:

1. Социальные движения должны анализироваться в терминах конфликтной теории коллективных действий.
2. Не имеется никаких фундаментальных различий между институциональными и неинституциональными коллективными действиями.
3. Оба типа действий влекут за собой конфликты интересов, встроенные в отношения институциональной власти.
4. Коллективные действия связаны с рациональным осуществлением групповых интересов.
5. Постановка целей и выражение недовольства — это постоянные производные властных отношений, и они не могут объяснить причин возникновения движений.
6. Движения возникают из-за изменений в ресурсах, организации и возможностях для коллективных действий.
7. Успех связан с признанием группы в качестве политического актора или с увеличением материальных выгод.
8. Мобилизация требует крупномасштабной, имеющей специальное предназначение, бюрократической, формальной организации[9].

Организация и рациональность — вот ключевые термины этого подхода. Анализ не отправляется от герменевтического отношения к идеологии или самопонимания коллективных акторов. Конечно, с герменевтической позиции можно было бы возразить, что используемая в таком анализе точка зрения действительно приближается к точке зрения организатора движения, озабоченного императивами мобилизации, но более справедливо было бы сказать, что здесь доминирует именно общее представление наблюдателя о политической окружающей среде, которое может быть полезно для организаторов.

Тем не менее мы находим поразительными ссылки на «все еще жизнеспособные или частично жизнеспособные общности» или «ассоциированные группы, организованные не для оппозиции, а для других целей (Обершалль), на существование «коллективных интересов» (Тилли), на «социальные стимулы» (Файермен, Гэмсон), или на «сознательные слои поддержки», жертвующие свои ресурсы (Маккарти, Цальд), которым полна литература, из чего следует, что в основе рациональных, организованных, современных коллективных действий данные исследователи видят не «массовую», а «гражданскую» социальную

основу[10]. Что остается проблематичным в подходе в целом, так это достижение адекватного понимания организационных форм, которые этот подход предполагает. Такой подход должен требовать исследования того социального и политического ландшафта, который формирует условия, благоприятные для появления и успешного функционирования современных движений.

Важным шагом в этом направлении является анализ Чарльзом Тилли воздействия на организационные формы и типы коллективных действий, оказанного переходом с уровня местных до уровня национальных структур власти. Кроме того, его вариант теории модернизации описывает зарождение репертуара действии и типов ассоциаций, предполагаемых в соответствии с теорией мобилизации ресурсов. Таким образом, его сравнительны исторический анализ и утверждает, и расширяет рамки подхода в соответствии с парадигмой мобилизации ресурсов, а многие из его наиболее существенных наблюдений относительно новых форм жизни групп имеют важное значение для разработки ключевых параметров гражданского общества, которые не могут быть сведены к аналитическим категория вышеупомянутой парадигмы[11]. Не предлагает он и адекватных способов объяснения новых форм организаций или проектов тех нынешних движений, которые, добиваясь включения в общество или извлечения материальных выгод, не ограничиваются воздействием исключительно на экономику или государство. Ведь максимум того, что может добавить Тилли к модели мобилизации ресурсов, сводится к утверждению, что последняя дает возможностъ гражданскому обществу (дифференцированному от государства экономики) служить в качестве поля деятельности, а отнюдь не объекта коллективных действий. Тем не менее модель Тилли стоит рассмотреть более внимательно, поскольку она представляет самое яркое доказательство важности гражданского общества для понимания современных движений

Несмотря на его явный полемический запал против смелсеровского дюркгеймовского вариантов модели «кризисного происхождения» коллективного поведения, Тилли защищает тезис, что на коллективные действия воздействуют крупномасштабные структурные изменения («модернизация»)[12]. Он опровергает стандартные кризисные теории, показывая, что время наступления и скорость урбанизации и индустриализации не управляют темпом коллективных действий и что невозможно увязать воедино с конфликтом тяготы, аномию и кризисы. Но его анализ структурных изменений не отрицает факта дифференцирования в переходе от «общинности» к «обществу». Вместо этого он показывает, как экономические преобразования, урбанизация и становление государства вызывают долгосрочные изменения в характере и персональном составе субъекта коллективных действий. Эти процессы (наряду с развитием средств массовой информации) облегчают зарождение новых типов мобилизаций и организаций, одновременно ослабляя другие. Новым в варианте теории модернизации Тилли является увязка между набором определенных действий и структурными изменениями, которые воздействуют на повседневную жизнь соответствующих акторов: «Реорганизация повседневной жизни преобразовала характер конфликта... наиболее важное воздействие структурного изменения на политические конфликты оказало, пожалуй, растянутое во времени изменение *солидарностей,* а не быстрое нарастание стрессов и напряжения»[13].

Анализируя изменения в распорядке повседневной жизни людей — их расселения и методов работы, структуры жизни в соседских общинах, перемещения населения из сельской местности в города, а также изменений в местах сосредоточения власти, — Тилли показывает, как типичные наборы действий, выработанные коллективными акторами, взаимосвязаны с формами их ассоциации, а также то, почему появляются новые формы. Долгосрочное развитие влечет за собой замену общинной солидарности добровольными ассоциациями. Это вызывает изменение в коллективных действиях: вместо привычных собраний в общинных группах, на местных рынках, празднествах и официально санкционированных соборах целенаправленно созываются встречи формально

организованных групп участников[14]. Соответственно изменяются и главные формы коллективных действий: продовольственные бунты, налоговые восстания и обращения к патерналистским властям, типичные для «репертуара действий XVIII в.» уступают место демонстрациям и забастовкам, типичным для «репертуара действий XIX в.».

Представленные Тилли аналитические категории типов коллективных действий охватывают весь спектр этих всеобщих изменений. Репертуар действий XYIII в. предполагает «конкурентные» и «реактивные» требования. «Конкурентные» требования связаны с конфликтом на местном уровне (из-за ресурсов) среди существующих общинных групп, «Реактивные» коллективные действия включают в себя общинные группы, которым угрожают попытки государственных строителей взять под свой контроль все население и все ресурсы. Эти действия также связаны с оказанием сопротивления развитию национального рынка исходя из приоритета местных потребностей и традиций. В этом случае одна группа реагирует на требования другой группы в отношении ресурса, находящегося в данное время под контролем первой группы. В обоих случаях коллективные действия ведутся уже существовавшими солидарными общинами. Такие действия неминуемо оказываются насыщенными символикой и экспрессией, превосходно описанными Тилли, несмотря на его абсолютную ориентацию на стратегическую рациональность даже этих типов конфликтов[15].

«Наступательные» («проактивные») коллективные действия, с другой стороны, выражают претензии группы на власть, привилегии или ресурсы, которые ранее не были доступны. В этом случае попытки скорее управлять элементами национальных структур, нежели сопротивляться им, ведут к формированию на месте старых общинных групп новых сложных организаций специального назначения.

Типы мобилизации, которые соответствуют двум последним типам требований, — это «защитные» и «наступательные», соответственно. «Реактивная» борьба требует защитной мобилизации перед лицом угрозы со стороны. Ясно, что необходимо защищать традиционный, общинно-структурированный уклад жизненного мира против «модернизации». Мобилизация с целью «наступательных» действий, типичных для «проактивных» претендентов, требует объединения ресурсов ради достижения признания или большей доли участия во власти.

Тилли постоянно предостерегает против рассмотрения конкурентных, реактивных и «проактивных» коллективных действий в качестве стадий эволюционного процесса. Кроме того, он доказывает, что те или иные элементы репертуара действий могут использоваться с целью выдвижения разнообразных требований: например, демонстрация не является по определению наступательной или защитной. Как бы там ни было, он прослеживает долгосрочные изменения, из которых первые два типа доминировали до середины XIX столетия, а третий — уже позже этого периода. Этот сдвиг произошел по той причине, что «большие структуры» обрели контроль над ресурсами, которыми раньше владели домашние хозяйства, общины и другие малые группы. Кроме того, урбанизация и средства массовой информации уменьшили затраты на крупномасштабную мобилизацию формально организованных ассоциаций. Новый центры власти и новые структуры повседневной жизни ускорили выбор нового репертуара действий и появление новых форм ассоциаций. Социальный конфликт все более и более обретал форму проактивной, наступательной борьбы за включение в структуры, контролирующие ресурсы национального значения. Последнее, но едва ли самое малозначительное изменение, а именно развитие массовой избирательной политики, создало окружающую среду, благоприятную для добровольных ассоциаций и крупномасштабной мобилизации.

В действительности Тилли доказывает, что развитие выборной системы и начало широкого участия в национальной политике содействовали распространению демонстраций в качестве ключевой формы коллективных действий, потому что они находились под зонтиком закона, который можно было раскинуть над все большим числом групп и

сборищ: «Предоставление легального статуса избирательной ассоциации или электоральному собранию дает возможность претендовать на легальность ассоциациям и собраниям, которые являются не совсем электоральными, не *только* электоральными, или не электоральными в *настоящий момент*»[16]. Право организовываться, набирать членов, говорить публично, собираться, ходатайствовать, публиковать и демонстрировать (это ключевые институциональные компоненты современного гражданского общества), конечно, существенно необходимы для многопартийной системы, функционирующей в контексте универсального избирательного права. Присутствие элит с сильной заинтересованностью в довольно широко определяемом поле приемлемой политической деятельности со временем все сильнее сужает правительствам возможность отказать в этих правах другим социальным акторам. Избирательная политика, таким образом, стимулирует социальных акторов к выбору демонстраций, публичных собраний и забастовок в качестве способов коллективных действий, поскольку большего успеха добиваются «в целом, те группы, которые могут выдать самое внушительное сочетание численности, преданности и артикуляции требований»[17].

Это означает, что *гражданское общество* стало тем непременным полем деятельности, на котором социальные акторы собираются, организуются и мобилизуются, даже если их целями являются экономика и государство. Работа Тилли, таким образом, ставит под сомнение выводы Фуко, который считает, что все средства достижения эффективной, автономной солидарности были уничтожены «индивидуализацией» и приемами «нормализации», восторжествовавшими вместе с современными формами власти. Тилли убедительно показывает, что общинная солидарность известных посреднических ведомств старого режима в конечном счете исчезла, как исчезли места бурных собраний, типичных для структур повседневной жизни досовременной (XVIII в.) эпохи. Но его точка зрения состоит в том, что они были заменены новыми формами солидарности, ассоциации, ресурсов власти и способов конфликта, каждая из которых находилась в пространстве современного гражданского общества. Действительно, Тилли рассматривает эти формы организации и протеста как более автономные по сравнению со «спонтанными» сборищами, типичными для репертуара действий XVIII в., так любовно описанных Фуко!

С нашей точки зрения, работа Тилли показывает, что современные коллективные действия предполагают развитие в рамках гражданского и политического общества автономных социальных и политических зон, которые гарантируются правами и поддерживаются демократической политической культурой, лежащей в основе «формальных» представительских политических институтов. Но он подчеркивает прежде всего политические возможности и стратегическое значение, которые имеют эти зоны для зарождения репертуара действий XIX в. Короче говоря, его интересуют только те параметры этих процессов, которые связаны с мобилизацией организованных групп, конкурирующих за власть. Историческое исследование Тилли на деле подразумевает, что преобразование центров власти и соответствующие изменения в форме коллективных действий предполагают создание новых смыслов, новых организаций, новых идентичностей, а также социального пространства (а именно гражданского общества), в котором они могут появиться. Но, рассматривая данные процессы с точки зрения мобилизации ресурсов, он приходит к трактовке всего происходящего просто как очевидных предварительных условий для эффективных коллективных действий. В моделях, осуществляющих рассмотрение одновременно с точки зрения политической системы и мобилизации ресурсов[18], внимание сосредоточено на взаимодействии таких факторов, как подавление/ослабление давления, власть и предоставляемые возможности/угрозы на одной стороне, и интересы, организация и мобилизация способностей — на другой. Предполагается, что коллективные действия требуют затрат и приносят выгоды в форме коллективных благ (в том числе таких, как включение в систему власти). Борьба

рассматривается как ведущаяся между членами политической системы и претендентами на включение в нее (за доступ к власти) и за те материальные блага, которые это может принести. Короче говоря, социальные конфликты в самих институтах гражданского общества и в борьбе за них, а также формы политической общественной сферы рассматриваются только с одной стороны — а именно как оборонительные или наступательные реакции на изменяющиеся властные отношения.

Этот узкий подход страдает несколькими недостатками. Во-первых, из него следует, что с переходом от общинной к ассоциационной групповой идентичности само основание идентичности проблематизируется и нуждается в пояснении. Другими словами, историческое исследование Тилли показывает, что с появлением современного гражданского общества формирование групповой идентичности, признание общих интересов и становление солидарности в пределах отдельных групп и между ними, более не могут рассматриваться как данности. Из данностей они превращаются в нечто, чего следует сознательно добиваться, и именно так начинают все чаще воспринимать их акторы, вовлеченные в эти процессы. Усиленная саморефлексия по отношению к социальному формированию идентичности и реальной действительности связана с обучением по нестратегическим направлениям. Эти вопросы становятся даже еще более неотложными, если мы рассмотрим тех современных коллективных акторов, которые, борясь за включение в систему власти или увеличение своих выгод, в выборе своих целей не ограничиваются государством или экономикой; их идентичность не может быть выведена из этих подсистем. Короче говоря, подход Тилли исключает возможность анализа «политики идентичности» современных нам коллективных акторов.

Во-вторых, в то время как Тилли предоставляет инструменты для анализа того, каким образом институты гражданского и политического общества дают возможность исключенным и относительно безвластным группам оказывать давление на группы, обладающие властью (и деньгами), и получать доступ в политическую систему, сосредоточение внимания на таких целях, как включение в политику и обретение власти, вынуждает его пренебречь последствиями «политики влияния», нацеленной на политическое сообщество. Влияние, как мы это уже видели, является особым «символическим средством», которое специфически подходит для современных гражданских обществ, общественные сферы, права, и представительские демократические институты которых, по крайней мере в принципе, открыты для дискурсивных процессов, а эти последние информируют, тематизируют и потенциально изменяют социальные нормы и политические культуры. Коллективные акторы в гражданском обществе имеют возможность оказывать влияние на акторов в политическом сообществе и использовать свободу слова не только для того, чтобы добиться власти или денег, но и для того, чтобы ограничить роль символических средств власти и денег в жизненном мире с целью гарантирования автономии и модернизации (демократизации и либерализации) институтов и социальных отношений гражданского общества. Косвенно способствуя подрыву «власти» и «влияния», Тилли вместе с тем не видит логики коллективных действий, которые стремятся применить принципы гражданского общества к самому же гражданскому обществу и более полно реализовать их в рамках социальных институтов. Наш тезис сводится к тому, что в нынешних социальных движениях монистическую логику коллективных действий, выдвигаемую на первый план в работах Тилли, заменяет дуалистическая политика идентификации и влияния, нацеленная и на гражданское общество, и на политическую систему (или политическое сообщество).

Кроме того, Тилли явно отклонил идею о том, что изменения в тактике (сидячие забастовки, массовые пикетирования, сидячие демонстрации протеста), проблемах (местная автономия, равенство мужчин и женщин, экология, право на отличающийся от других образ жизни) или смена акторов (доминирование нового среднего класса), связанных с коллективными действиями нашего времени, порождают новый репертуар этих действий. «Однако если

присмотреться, то почти все рассмотренные случаи предполагают такие формы действий, у которых уже имеется своя собственная история»[19]. Несмотря на новшества, нынешние коллективные акторы продолжают исгользовать установившуюся практику собраний, демонстраций, забастовок и т.д. Для Тилли, несмотря на смену проблематики и состава участников, фундаментальный факт состоит в сохранении преемственности: средства действий остались теми же самыми. Но сохранили ли они тот же смысл? Являются ли демонстрации, собрания и тому подобные акты новых движений действительно только проактивными и наступательными? Ясно, что в случае с обретением движениями за права женщин, сексуальных меньшинств, за экологию, за мир, а также движениями за местную автономию новых параметров это далеко не так. Да и сам Тилли доказывал, что никакое действие само по себе не является проактивным или реактивным, наступательным или оборонительным. Действительно, нынешние движения объединяют в себе особенности обоих главных типов, как их описал Тилли. Они часто являются оборонительными и реактивными, но не защищают существующие ранее традиционные общности от вторжений извне. Скорее они защищают пространство для создания новых идентичностеи и солидарностеи и стремятся сделать социальные отношения в пределах институтов гражданского общества более эгалитарными и демократическими. Но будучи организованы по принципу ассоциаций, они тем не менее воспринимаются не как группы интересов, а как самоцель. Также как и расширенные публичные площадки, литературные и информационные контрпубличные сферы, формы дискурсивного решения конфликтов и демократического участия не рассматриваются исключительно как средства для увеличения материальных выгод или включения себя в категорию групп, отстаивающих интересы доступа к власти и ее осуществлению. Наконец, новые движения имеют и «наступательную» сторону, не только в смысле борьбы за включение в политическую систему и реальную власть в ней, но также и постольку, поскольку они стремятся влиять на акторов в политическом сообществе, чтобы формировать политику и вводить реформы, соответствующие новым коллективным идентичностям.

Многие теоретики мобилизации ресурсов признавали уникальные аспекты сегодняшних движений. Сама парадигма мобилизации ресурсов была первоначально разработана теоретиками, вовлеченными в движение «новых левых» или непосредственно оказавшимися под его воздействием. Этих теоретиков явно интересовали новшества в организациях, процессах мобилизации, стратегиях и целях движений 1960-х и начала 1970-х гг.[20] Согласно одному из наиболее важных исследований, эти движения были новы точно в той степени, в какой они были мобилизованы «профессиональными организациями социального движения» или ОСД (SMO) (представлявших собой скорее «спущенное» сверху руководство, чем собственных лидеров); эти последние тщательно просчитали и направили коллективные действия, благодаря чему они получили освещение в печати и завоевали общественную поддержку целям движения, и, таким образом, повлияли на чувствительные элитные слои с целью обеспечения финансирования и защиты, которые привели бы к дальнейшей профессионализации (бюрократизации) социального недовольства и к успеху в смысле обеспечения представительства тем, кто ранее не был представлен через жизнеспособные группы интересов[21]. Ясно, что цель этой теории состоит в демонстрации возможности успешных коллективных действий партий или существующих групп интересов во имя тех, кто исключен из прямого представительства в политической системе. Анализ этой специфической стратегии влияния со стороны профессиональных ОСД показывает, что современные коллективные действия не связаны исключительно с прямой борьбой за власть между «претендентами» и властью. Вместе с тем децентрализованная, гласная, плюралистская структура гражданского общества поощряет усилия, направленные на то, чтобы влиять на сектора общественного мнения, в данном случае — на мнение не участвующих в движении «чувствительных слоев», а именно социальных элит.

Этот анализ весьма убедителен относительно дезорганизованных и безвластных групп, которые иначе были бы не представлены, таких, как дети, бедняки или потребители. В случае с Тилли, однако, сосредоточение внимания исключительно на стратегиях достижения политического представительства и выгод дает нам одностороннее понимание специфической «власти» влияния и не позволяет заметить различие между социальными движениями и группами интересов. Движения низводятся до положения профессиональных организаций, которые мобилизуют массы на коллективные действия по политически-инструментальным соображениям. В соответствии с этим анализом без денег и власти коллективные акторы не могут ни мобилизоваться, ни стать влиятельными, а обретение влияния приравнивается к получению денег и завоеванию власти (и организационных ресурсов). А политика влияния — это как раз исключительное прибежище для относительно безвластных, являющихся политическими аутсайдерами и не имеющих экономического влияния личностей. Отсюда — важность «профессиональных ОСД». Как бы ни была, однако, теоретически убедительна эта логика, теория Маккарти и Цальда показывает, что жесткое ограничение влияния сферой денег и власти приводит к печальному результату, а именно динамика и логика наиболее существенных современных социальных движений получают неверное истолкование.

Дженкинс и Эккерт, наряду с другими исследователями, показывают, что новые социальные движения были чисто локальными выступлениями, организованными местными лидерами, являвшимися выходцами из «обездоленных» групп населения, и задача мобилизации масс на коллективные действия заставила их обратиться к локальным сетям местных ассоциаций, низовым группам, социальным клубам, церкви (для борьбы за гражданские права) и т.д.[22] Они организовались в «классические ОСД» — ассоциации, напрямую зависящие от работы заинтересованных добровольцев, использующие новаторскую тактику и добившиеся поразительных успехов задолго до достижения ими стадии профессионализации. *Их* стратегия была нацелена на оказание влияния на общественное мнение и, таким образом, косвенно на элитарные группы не с тем, чтобы добиться покровительства, или — в первую очередь — даже политической власти; целью их стратегии было убеждение других в правоте своего дела[23] Действительно, тот факт, что профессиональные ОСД стали главной силой, как это произошло в 1980-х гг., явился свидетельством (но не причиной, как утверждают Пайвен и Клоуворд) того, что волна протеста пошла на спад, что коллективные действия потеряли характер движения. Это подтверждает наш тезис о том, что отличительной чертой сегодняшних социальных движений являются автономные, добровольные и местные ассоциации в рамках гражданского общества, использующие расширение сети публичных мест и публичных дискурсов.

Даже когда «успех» определен в стандартных терминах теории мобилизации ресурсов — как включение в политику прежде исключенных груш или как увеличение материальных выгод, — если при этом принимать влияние за власть, а цели влияния свести к проблеме потенциальных покровителеи этого движения или его политических противников, невозможно понять причины успехов движения за гражданские права. Сидячие забастовки, бойкоты и марши свободы были нацелены на то, чтобы оказат давление на общественное мнение и, таким образом, на суды (федеральные и верховный), на то, чтобы принять новые федеральные законы и лишить законной силы, признав неконституционными, местные постановления институцианализировавшие расовую сегрегацию. Главным средством здесь было влияние, а не деньги или власть. Надо сказать, что стратегия влияния была также направлена и на убеждение политических элит в Конгрессе, чтобы те провели в жизнь новые законы. В контексте благоприятной «структуры политических возможностей» эта ориентированная на достижение влияния стратегия коллективных действий привела к принятию законов о гражданских правах 1964

и 1965 гг. и институционализации существенных достижений в этой области в начале 1970-х гг.[24] Это все был плоды усилий местной организованности и массового движения[25].

Патронаж и профессионализация действительно имели место в движении за гражданские права и других новых движениях, но этот процес не инициировал, не управлял, не подавлял или поглощал движения. Скорее он играл важную роль в пожинании плодов их побед. «Как показал движения за права женщин и за охрану окружающей среды, судебные тяжбы, жесткое слежение за деятельностью правительственных ведомств и профессиональное лоббирование могут быть весьма эффективными, если они соединены с движениями на местах и если имеется ясное, установленное законом административное основание для реализации их требований»[26]. Кроме того, снижение активности движений было вызвано не их поглощением или профессионализацией, как настаивали некоторые критики Маккарти и Цальда, а успехами движений и внутренней логикой их развития, и ни то ни другое не требовало трансформации целей и тактики в качестве цены за включение в политическую систему[27].

Анализ Дженкинса и Эккерта должен быть воспринят скорее как корректировка парадигмы мобилизации ресурсов, а не альтернатива ей. В то время как они демонстрируют, что успешные коллективные действия должны сегодня вовлечь и местные массовые движения (опирающиеся на автономные и местные ассоциации), и группы профессиональных интересов, они все еще определяют успех в терминах «включения прежде исключенной группы в политическую систему». Хотя они расширяют цели влияния таким образом, чтобы они включили не только политических противников или потенциальных покровителей, но также и все общество в целом, в их позиции все еще имеет место чрезмерная политическая предрасположенность к односторонней интерпретации современных нам социальных движений. Соответственно дуалистический характер сегодняшних коллективных действий признается только по отношению к организации (низовые ассоциации плюс группы интересов), окончательная же цель этих организаций и коллективных действий в общем и целом по-прежнему мыслится монистически. В центре внимания этой интерпретации находится проблема полного признания и включения в политическую систему, а не защита и преобразование гражданского общества. Но ведь цель движения за гражданские права состояла не только в обретении гражданских прав, но также и в модернизации гражданского общества в смысле переделки традиционных структур господства, исключения и неравенства, укоренившихся в социальных институтах, нормах, коллективных идентичностях и культурных ценностях, основанных на расовых и классовых предубеждениях. Да и движение за права женщин, если взять другой пример, имеет в качестве явного врага патриархальные институты гражданского общества и работает ради культурных и нормативных изменений с такой же настойчивостью, как и ради политической и экономической власти. Действительно, глубокая озабоченность всех нынешних коллективных акторов проблемами автономии, идентичности, дискурсов, социальных норм и культурных значений остается необъясненной этой теорией[28].

Теория мобилизации ресурсов в целом ограничена, благодаря концентрации внимания на власти, и сводится к тематизации стратегических видов использования влияния. Другими словами, эта теория сконцентрирована на расширении «политического сообщества» за счет включения в него новых акторов или усиления власти старых. Конечно, и это является важным измерением сегодняшних коллективных действий, равно как и определение успеха в терминах включения в политическую систему и увеличения выгод. Но вряд ли этого достаточно. Ориентированный на гражданское общество подход мог бы выдвинуть на первый план два дополнительных измерения современных коллективных действий: политику влияния (гражданского общества на политическое) и политику идентификации (фокусирование на автономии, идентичности и демократизации социальных отношений вне политической системы).

Памятуя об этих ограничениях, можно было бы применить некоторые из основных концепций парадигмы мобилизации ресурсов к движениям нашего времени. Вместе с Тилли мы могли бы спросить, происходит ли сегодня становление нового репертуара действий XX в.? Мы могли бы попытаться соотнести изменения в организационных формах, целях и тактике коллективных действий (проблемы мобилизации внутренних ресурсов) с изменениями в центрах и технологии власти, ресурсах и политических возможностях (проблемы модели «внешней» политической системы), изменениями в отношениях между государством, экономикой и обществом, а также преобразованиями в опыте и структуре повседневной жизни. Другими словами, абстрактные элементы подхода в соответствии с парадигмой мобилизации ресурсов могли бы использоваться для того, чтобы разработать теоретическое описание изменений, обнаруживаемых в отдельных сторонах современных коллективных действий. Сам Тилли признает закономерность такого разбора[29].

Разбор этот, однако, должен выйти за рамки схемы и тематики теории мобилизации ресурсов. Современные нам коллективные акторы сознательно борются за власть, позволяющую формировать новые идентичности, создавать демократические площадки для автономных социальных действий в рамках и гражданского общества, и политической системы, а также давать иное толкование нормам и изменять общественные институты. Поэтому на теоретика возлагается обязанность рассмотреть гражданское общество как цель и как поле коллективных действий; проанализировать процессы, которыми коллективные акторы создают защищаемые ими же идентичности и солидарности; оценить отношения между социальными противниками и ставки в их конфликтах; проанализировать политику влияния, оказываемого акторами в гражданском обществе на акторов в обществе политическом, и проанализировать структурные и культурные изменения, которые вносят вклад в усиливающуюся саморефлексию акторов.

Парадигма новых социальных движений

На все это и претендует парадигма новых социальных движений. Европейские теоретики современных нам движений восприняли в коллективных действиях феномен социальной интеграции, но не воспользовались ни дюркгеймовским тезисом о кризисе, ни смелсеровской моделью коллективного поведения. Этим теоретикам известны и неадекватности марксистского анализа социальных движений, несмотря на их симпатию к тем положениям неомарксизма, в которых подчеркивается то значение, которое имеют для коллективных действий сознание, идеология, социальная борьба и солидарность. Эти «постмарксистские» мыслители доказывают, что теории, подчеркивающие в определении коллективных идентичнос-тей главенство структурных противоречий, экономических классов и кризисов, не подходят современным коллективным акторам. Они также утверждают, что никто не может оставаться довольным результатами применения неоутилистской модели рационального актора к конфликту наших дней (как это делается в теории мобилизации ресурсов), потому что коллективные действия не ограничиваются политическими обменами, переговорами и стратегическими подсчетами между противниками. Сегодня коллективные акторы сосредоточиваются прежде всего на проблемах социальных норм и коллективной идентификации. Это означает, что логика коллективного взаимодействия предполагает нечто большее, чем только стратегическую или инструментальную рациональность.

Было бы, однако, заблуждением полагать, что новая парадигма была сформирована вокруг *чистой* модели идентичности типа той, что предложена Пиццорно[30]. В действительности эта модель имеет серьезные недостатки и была подвергнута критике в более комплексном теоретическом подходе, сформулированном Аленом Туреном и его школой[31].

Турен определяет социальные движения как нормативно ориентируемые взаимодействия

между противниками, придерживающимися несхожих интерпретаций и противоположных социальных моделей одной и той же культурной области[32]. Все же он явно отклоняет анализ социальных движений, ориентированный на чистую идентификацию, доказывая, что такие исследования имеют тенденцию или воспроизводить идеологическое самопонимание акторов, или ограничиваться социально-психологическим описанием взаимодействий в ущерб действительно социологическому анализу борьбы. Такой подход особенно рискован в случае нынешних коллективных акторов. Их поиски персональной и общинной самоидентификации, их защита экспрессивных действий в противовес стратегическим, и их упор на прямое участие связаны с тенденцией «ухода в автономию», т.е. выхода из поля социально-политической борьбы и замыкания на самих себе в стиле коммунитаристских или сектантских групп. Таким образом, исключительный теоретический упор на выработку идентичности стал бы всего лишь параллелью тенденции некоторых нынешних акторов истолковывать свое собственное идеологическое представление о социальных отношениях (прямых, демократических, общинных) как утопический принцип организации для всего общества и уравнивать свою экспрессивную разработку идентичности с культурными целями в этой борьбе. Хотя Турен считает, что культурная ориентация не может быть отделена от социального конфликта, он, однако, настаивает на объективности общего культурного поля, разделяемого противниками. Именно различные *институциональные потенциалы* общего культурного поля, а не просто особая идентичность той или иной отдельной группы — вот что определяет ставки в этой борьбе. Акторы и аналитики, которые сосредоточиваются исключительно на динамике формирования идентичности, часто поэтому сбиваются с пути, указанного на карте социальных движений.

В то же время можно доказывать, что существенная особенность новых социальных движений состоит не в том, что они вовлечены в экспрессивные действия или утверждают свои идентичности, а в том, что они предполагают участие в них таких акторов, которые осознали и свою способность формировать идентичность, и властные отношения, вовлекаемые в социальное строительство этой идентичности. Современные нам акторы обеспокоены не только утверждением содержания определенной идентичности, но и формальными элементами, вовлеченными в ее формирование. Они четко сформулировали формальный принцип равных шансов для всех участвующих в групповых процессах, с помощью которых формируются идентичности, и стали саморефлексивными в своих взглядах на эти процессы[33]. Эта усилившаяся саморефлексия также проявляется в отношении к существующим социальным нормам и структурам господства, вовлеченным в их поддержание. Другими словами, нынешние коллективные акторы видят, что формирование идентичности связано с социальным конфликтом вокруг новой интерпретации норм, формированием новых смыслов и с сомнениями относительно оправданности социального строительства границ между публичной, частной и политической сферами действий.

На этом основании можно было бы говорить, что коллективные акторы стремятся сформировать групповую идентичность в рамках общей социальной идентичности, с общепринятой интерпретацией которой они борются. Однако даже акцент на новую саморефлексию социальных движений, затрагивающую проблемы идентичности, сам по себе не может перевести рассмотрение в план чреватых конфликтом социальных отношений между противниками. Даже саморефлексивная защита существующей или недавно рожденной идентичности не предполагает наличия генерализованной политической цели. Все это порождает необходимость в новом подходе, учитывающем политические аспекты конфликта и объясняющем, почему сегодня в центре внимания оказалась идентичность.

Однако исследования, сосредоточивающиеся исключительно на стратегии, также имеют обыкновение терять себя на карте социальных движений. Стратегическое действие лишь на первый взгляд является социальным и затрагивающим социальные отношения. Конечно, оно связано с учетом вероятных расчетов других сторон в рамках правил игры, и в этом

минимальном смысле оно подразумевает взаимодействие. Но стратегические расчеты исключают явную ссылку на общее культурное поле или на структурированные социальные отношения между акторами:

«Стратегическая концепция изменения влечет за собой редукцию общества до отношений между акторами и особенно до властных отношений, не связанных с какими-либо представлениями о социальной системе... Здесь нет никакой заинтересованности в социальных отношениях и нет никакого другого поля, кроме этих отношений как таковых»[34].

Соответственно аналитическая схема, которая сосредоточивается исключительно на стратегическом взаимодействии, упускает из виду и культурные ориентации и структурное измерение конфликта, и, таким образом, обходит то, что является специфическим для социальных движений.

Турен рассматривает исключительные ориентации либо на идентичность, либо на стратегию как две стороны одной монеты. В обоих случаях социальные конфликты воспринимаются скорее как ответ на долгосрочное изменение (модернизацию), чем как отношения внутри социальной структуры[35]. Кроме того, обе ориентации соответствуют образу современного общества как свободного ансамбля, развивающегося по непрерывной спирали технологических новшеств и структурных изменений, осуществляемых или элитами менеджеров-предпринимателей, или государством. С этой точки зрения «общество» стратифицировано в терминах способности акторов успешно приспосабливаться к изменениям (элиты), в терминах успешного обеспечения ими защиты от изменений (квалифицированные специалисты) или в терминах превращения их в жертв изменений (маргинализованные слои населения)[36].

Оба этих «несоциальных» описания коллективных действий строят свои теории относительно конфликтного поведения «акторов», представляя их в одном из трех описанных положений. Чистая идентификационная модель соответствует *оборонительному* поведению акторов, которые сопротивляются их низведению до статуса безвластных зависимых потребителей изменений посредством ухода в контркультуры или отказа от новшеств, которые угрожают им потерей существующих привилегий или культурной целостности групп. И наоборот, чисто стратегический анализ соответствует точке зрения предпринимательских или государственных элит, даже когда od предназначен защищать «обычных людей» и предлагает взгляд «снизу»[37]. Когда ставка в коллективных действиях интерпретируется как членство в элитах, которые контролируют ресурсы, необходимые для развития, коллективные действия выглядят как *наступательная,* активная борьба групп интересов, конкурирующих за власть и привилегии в сферах, приоткрывшихся в результате развития или модернизации. Усилия здесь прилагаются не для того, чтобы сопротивляться изменениям, а для того, чтобы приспособиться к ним. Проблематичность данного подхода состоит в том, что ни направление изменений, ни связанные с ними структурные отношения господства, не представляются открытыми для соревнования, потому что акторы взаимодействуют не столько с изменяющимся окружением, сколько друг с другом. Короче говоря, эти теории коллективного действия ясно формулируют только те измерения конфликтного поведения, которые соответствуют организационным событиям или структурным кризисам государства и политической системы.

Собственный подход Турена берет начало из герменевтического отношения к самопониманию и идеологиям движений нашего времени. Но он идет дальше этого уровня формирования идентичности, чтобы объяснить исторический и структурный контекст социальных конфликтов, а также новые ставки в этой борьбе и ее особенности — саморефлексию по отношению к формированию идентичности и норм, ориентацию на демократизацию гражданского общества, самоограничение и повышение внимания к проблемам культуры. Его исследование ведется на двух аналитических уровнях: разработке теории структурных и культурных параметров сегодняшнего общества и на анализе (в

соответствии с теорией действия) сопряженных с конфликтами процессов формирования идентичности и создания коллективными акторами политических проектов. Кроме того, Турен сосредоточивается на социальных параметрах коллективных действий, частично восстанавливая концепцию гражданского общества. Фактически, его теоретическая структура позволяет видеть, почему гражданское общество является и местом действия, и целью современных социальных движений, и почему дело обстоит так прежде всего в странах, которые уже имеют жизнеспособные гражданские общества.

Чтобы разъяснять различие между описанными выше видами конфликтного поведения и концепцией социального движения, Турен вводит аналитическое различие между «траекторией развития» общества (диахроническая ось) и способом его функционирования (синхроническая ось). Государство, кризисы системы, изменения и конфликтное поведение, противопоставляющее элиту массам, располагаются на диахронической оси. Социальные отношения и «система исторического действия» — т.е. сопряженные с конфликтами процессы, посредством которых социальными акторами создаются и оспариваются нормы, институты и культурные образцы, — располагаются на синхронической оси. Коллективные действия, которые наиболее интересны Турену и для которых он резервирует термин «социальные движения», являются борьбой вокруг институциональных потенциалов культурных образцов данного социетального типа.

Турен, таким образом, возвращается ко многим из тех параметров коллективных действий, которые подчеркивались теоретиками коллективного бихевиоризма, так как доказывает, что социальные конфликты между акторами должны пониматься в терминах культуры и норм. Но между подходом Турена и классической традицией имеются три различия. Во-первых, Турен отклоняет все версии тезиса о развале общества; в его модели развал и развитие управляют конфликтным поведением на диахронической оси изменений. Во-вторых, он рассматривает социальные движения не как аномальные события, а как генераторы социальной жизни через воспроизводство и переделку социальной практики, норм и институтов. В-третьих, в отличие от Парсонса, он не рассматривает культурные ориентации данного общества (его багаж знаний, направленность его инвестиций и свойственный ему образ отношений человека с природой) как бесспорно заданные и беспроблемно перетекающие в социальные нормы и институты. Вместо этого он доказывает, что путь, которым общество институцианализирует свои культурные ориентации, предполагает и социальные конфликты, и социальные отношения господства. Само общество понимается как «изменяющийся, непостоянный, шатко сочлененный продукт социальных отношений, культурных новшеств и политических процессов»[39]. Однако в отличие от социеталь-ной модели теоретиков стратегических действий это текучее представление подразумевает концепцию общества в виде набора систем действия или структурированных социальных отношений между акторами. Следовательно, параметры социальных действий, игнорируемые теорией мобилизации ресурсов, здесь переносятся в центр анализа. Фокус внимания приходится скорее на области изменяемых, но тем не менее структурированных социальных отношений, а не на развитие, государство или рынок. Здесь на передний план выходит скорее гражданское, а не политическое сообщество, и одновременно главное значение обретают культурные измерения гражданского общества.

Смысл коллективных действий, таким образом, переопределен заново. Действие теперь соотносится со способностью человеческих обществ развивать и изменять свою собственную ориентацию — т.е. генерировать свою нормативность и цели[40]. Действие является *социальным* только в том случае, если оно нормативно ориентировано и происходит в сфере отношений, которые включают власть и разделяемые культурные ориентации. Социальное *движение* связано с двойной отсылкой к культурным ориентациям и социальным отношениям, противопоставляемым социальным проектам и оспариваемым

структурам господства. Поэтому, социальное поле, за которое борются движения, не может быть представлено как поле битвы, для которого подходит военная модель действий (стратегии).

Но что же это за оспариваемая социальная территория, которая не является ни государством, ни рыночным механизмом? Конечно же, это — гражданское общество. Согласно Турену, гражданское общество, это местоположение «светлой стороны» коллективных действий — социальных движений. Действительно, они возвышаются и распадаются вместе: оба требуют определенной автономии от государства, чтобы существовать, и оба могут быть сокрушены тоталитарным государством. И все же социальные движения не нацеливаются на государство; они подразумевают конфронтации между социальными, гражданскими противниками в рамках и по поводу институтов гражданского общества. Гражданское общество, таким образом, рассматривается в терминах теории действия как область борьбы, публичных площадок и политических процессов. Оно включает социальное пространство, в котором происходит создание норм, идентичностей, институтов и протекают социальные отношения господства и сопротивления.

Турену известны те теории, что явно или неявно отрицают релевантность понятия «гражданское общество» для понимания нынешних социальных систем. Действительно, он допускает, что гарантии метасоциаль-ного порядка и возросшая способность сегодняшнего общества действовать самостоятельно в ущерб абсолютной государственной власти также открывают путь для усиления роли государства в социальной и культурной жизни[41]. Он, однако, утверждает, что усилившаяся социальная саморефлексия связана с расширением гражданского общества и публичной сферы. Это двойное видение показывает, по крайней мере на описательном уровне, новые цели для современных нам движений. Идея Турена относительно «расширения» гражданского общества непосредственно связана с нынешними движениями, отстаивающими контроль над увеличенным диапазоном социальных действий, ранее защищенных от общественного надзора традициями, жестко определенной частной сферой или метасоциальными гарантиями:

> «Общественное пространство — Oftentlichkeit, — строго ограниченное в буржуазном обществе, в индустриальном обществе было расширено, включив в себя трудовые проблемы, и сегодня распространяется на все области человеческого опыта. Главные политические проблемы сегодня непосредственно связаны с частной жизнью: зачатием и рождением, воспроизводством и сексуальностью, болезнями и смертью, а также — иным образом — с домашним использованием средств информации... Дистанция между гражданским обществом и государством увеличивается, в то время как разделение между частной и общественной жизнью исчезает»[42].

Проблемы, поднятые движениями за права женщин, за чистую окружающую среду, за мир и за местную автономию, связаны, таким образом, с изменяющимися границами между общественной, личной и социальной жизнью, а также с борьбой против старых и новых форм господства в этих областях.

В странах, в которых жизненно важные институты гражданского общества уже гарантированы соответствующими правами, это недавно открытое пространство является уязвимым по отношению к проникновению и контролю государства. Вот почему модернизирующееся государство, которое вводит экономические правила, и административное государство, которое вмешивается в социальную и культурную сферу так же, как и в экономическую, стали мишенями вновь ожившего либерального течения, которое делает упор на расширение прав человека и автономию общества в противовес государству. И все же, в одном из своих важных прозрений, Турен настаивает, чтобы современные конфликты, имеющие вид социальных движений, не ставили своей целью

просто защиту и автономию гражданского общества против государства. Скорее проблема прежде всего в том, *какой тип* гражданского общества надо защищать. Недостаточно гарантировать автономию или даже первенство гражданского общества против государства, поскольку, как показывает пример либерального капитализма в Англии и Соединенных Штатах, это могло бы просто означать первенство социально-экономических элит над административными[43]. Скорее социальные движения должны стремиться защищать и демократизировать все те институты гражданского общества, в которых дискриминация, неравенство, и господство стали явными и начали оспариваться. Если мы остаемся исключительно на диахронической оси, то либеральный проект защиты общества против государства должен в действительности представляться как анахронический или, в лучшем случае, как удерживающее действие, обслуживающее прежде всего интересы элит, доминирующих в негосударственных институтах. Если же мы фокусируемся исключительно на синхронической оси, то можем потерять из виду тот факт, что современное государство всегда способно вмешаться в область социальных движений, решительно изменяя или даже отменяя условия, которые делают возможными социальные движения и их борьбу. Двойная перспектива, которую предлагает Турен, имеет, таким образом, критическое значение для понимания того, почему в наиболее гражданских из всех обществ — на Западе, — в сердцевине современных социальных конфликтов остаются автономия и демократизация институтов современного гражданского общества:

> «Но поскольку мы имели привилегию прожить несколько столетий во все более и более гражданских обществах, не является ли нашей обязанностью поиск более крепкого союза между освободительной борьбой против государства и социальным конфликтом с целью предотвратить ведение этой борьбы только для выгоды лидеров гражданского общества?»[44]

Короче говоря, было бы большой ошибкой ограничиваться только либеральным проектом защиты общества против государства, поскольку это не затронуло бы отношения господства и неравенства в рамках гражданского общества.

Однако вместо того чтобы последовать по этой наводящей на размышления линии исследования и разъяснить ее, Турен сворачивает на другой аналитический уровень и строит модель современного нам социетально-го типа, который он называет «постиндустриальным» или «запрограммированным», чтобы конкретизировать цели нынешних движений и обосновать утверждение, что они радикально отличны от прежних движений. В то время как эта теоретическая модель может точно определить открытые для конфликтов новые арены, ей присущ тот недостаток, что она затемняет значение концепции гражданского общества, столь центральной для взглядов Турена, и в то же время ведет к одностороннему представлению о социальных движениях нашего времени.

Постиндустриальное общество — это, как утверждается, новый социетальный тип, характеризующийся новыми центрами власти, новыми формами господства, новыми способами инвестиций и новой культурной моделью «саморефлексии». Власть, инвестиции и господство располагаются непосредственно на уровне воспроизводства культуры. Новше-ства в производстве знаний (средства информации, компьютеры, банки данных) преобразовывают наше представление о природе человека и внешнем мире. «По этим причинам исследования и разработки, обработка информации, биомедицинские науки и технологии, а также средства массовой информации — вот четыре главных компонента постиндустриального общества»[45]. Все больше и больше областей социальной жизни открываются для технократических проектов управления или альтернативных проектов поддержания автономии и гарантирования внутренней демократической структуры этого недавно оспаривавшегося пространства. Короче говоря, постиндустриальное общество представляет себя как способное производить свое собственное знание, нормативные

руководящие принципы и социокультурные формы. Ставки в социальных конфликтах вращаются вокруг институционализации этой культурной модели — автономные, самоуправляемые, эгалитарные институты против контролируемых элитами технократически управляемых структур, пронизанных отношениями господства.

Усиление саморефлексии, вызванное этими событиями, управляет изменениями в идентификации коллективных действий и в видах движений, которые развиваются на их основе. Борьба за автономные демократические социальные институты и озабоченность совместными формами ассоциирования со стороны современных коллективных акторов, являются следствием признания того факта, что и средства и цели социального производства являются социальными продуктами. Вот почему они сосредоточиваются на культурных и нормативных измерениях повседневной жизни и мыслят свою борьбу в терминах права населения выбирать свой собственный образ жизни и свою идентичность. Новым измерением идентичности нынешних акторов и тем, что делает их радикально оторванными от более ранних движений, является, таким образом, не репертуар их действий, а уровень саморефлексии, а также измененные центры и цели борьбы, которые соответствуют появлению нового социетального типа[46].

Порочный круг этого способа аргументации очевиден. Современные коллективные действия новы, потому что они связаны с борьбой в областях, открытых постиндустриальным обществом, но постиндустриальное общество — это новый социальный тип, потому что оно вызывает новые формы коллективных действий. Теоретическая модель Турена, однако, создана не для того, чтобы оставаться нейтральной. В действительности, он надеется избежать кругообразия теоретической аргументации с помощью своего пристрастного метода социологического вмешательства. Его цель состоит в том, чтобы возбудить в существующем конфликтном поведении качества социального движения (в наших терминах это новая самоограничивающаяся коллективная идентичность):

> «Что мы должны теперь открыть, так это — как, ***в наших типах стран,*** защитные реакции против постоянных изменений могут быть преобразованы в социальные конфликты и антитехнократические действия и как такая борьба расширяет область политической деятельности и создает то, что мы могли бы назвать новым *Offentlichkeit* [общественным пространством]... Главная проблема состоит в том, чтобы перейти от обороны в контрнаступление, от поисков идентичности — к коллективным действиям, чтобы управлять процессом изменений»[47].

Но в то время как этот метод действительно обеспечивает получение поразительных данных относительно самоинтерпретации современных коллективных акторов, в то время как он действительно раскрывает, в некоторых случаях, появление новой саморефлексирующей идентичности, он не высвобождает теорию из ее кругообразия.

Мы критиковали в другой своей работе догматические аспекты методологии Турена и создание им иерархии форм социальной борьбы, чтобы это соответствовало его теории социетальных типов[48]. Мы также критиковали его настойчивое стремление обозначить радикальный разрыв между социетальными типами и социальными движениями как противостояние использованию концепции гражданского общества. Под «странами нашего типа» Турен подразумевает страны, которые и в прошлом, и сегодня вдохновлялись и вдохновляются борьбой за сохранение и расширение гражданского общества. Но сама идея, что гражданское общество существовало на Западе по крайней мере начиная с XVII столетия, подразумевает институциональную и культурную непрерывность с нашим собственным прошлым, — а эта идея радикально расходится с тезисом о радикально новых социетальных типах, культурных моделях и социальных движениях. Хотя различие между синхронической и диахронической осями делает нововведения сегодняшней борьбы видимыми, хотя оно дает место для институционального анализа гражданского общества, сокрытая в нем эволюционная теория социальных обществ разных типов не позволяет

увидеть преемственность между прошлым и настоящим. Таким образом, становится невозможно объяснить процессы обучения со стороны коллективных акторов в отношении прошлых движений, институциональных форм и социетальных проектов. Концепция «социетального типа» слишком абстрактна для институционального анализа гражданского общества. Кроме того, довольно упрощенная концепция постиндустриального общества вынуждает исследователя рассматривать те аспекты борьбы, которые не подразумевают новую саморефлексивную коллективную идентичность, как регрессивные или анахроничные.

В то же время, тезис о новых центрах господства, инвестиций, власти и протеста, похоже, все же предполагает двойное понимание — и оборонительное и наступательное — новых параметров нынешних коллективных действий. Первое — это защитная озабоченность вопросами идентичности и автономии; второе — это тенденция переходить в контрнаступление и участвовать в борьбе за демократизацию социальных институтов и контроль над ними. Для Турена, в отличие от Тилли, «наступательное» действие относится не к конкурентному, стратегически ориентируемому сражению за включение в политику и власть в ней, а к борьбе за расширение поля политической деятельности и демократизацию нового и существующего общественного пространства в противовес государственному контролю и технократической модели общества. И защитная реакция на постоянные изменения, и наступательная борьба против технократических проектов монополизации и повторной приватизации контроля над социальными учреждениями и культурными новшествами — это элементы сегодняшних коллективных действий. Однако различение синхронической и диахронической осей действия имеет один главный недостаток: оно ослепляет Турена по отношению к одному важному измерению коллективных действий, а именно к борьбе со стороны социальных акторов за возможность демократических институтов *влиять* на политическую систему и экономику, находясь внутри них и над ними. Без этого измерения гражданское общество осталось бы уязвимым по отношению к политической и экономической власти, а фокус коллективных действий съежился бы до единственного измерения. Теоретическое построение Турена не достаточно комплексно, чтобы позволить ему создать модель, которая объединяет лучшие части теории мобилизации ресурсов.

Кроме того, хотя Турен предлагает акционистскую социологию новых особенностей современных нам движений, он не развивает теорию типов действий, предполагаемую тезисом об усилении саморефлексии. Конечно, он анализирует процессы коммуникации, задействованные современными коллективными акторами по мере артикуляции ими новых идентичностей и социальных проектов. Но только теоретическая саморефлекция относительно коммуникативных действий того типа, что предложил Хабермас, помогла бы сформулировать специфику этих процессов, точно определить их пределы и открыть путь к пониманию взаимоотношений между всеми типами действий в коллективных конфликтах. Поскольку этот уровень анализа в его теории отсутствует, Турен делает ложный шаг и исключает стратегическое взаимодействие из концепции социального движения и из своего размытого образа гражданского общества. Он прав в утверждении, что односторонний упор на стратегию упускает социальные и ориентированные на норму измерения сегодняшней борьбы, которые являются центральными для появления новых коллективных идентичностей. Но он не прав, ограничивая стратегическое взаимодействие низкими уровнями конфликта или только диахронической осью изменений, потому что, как ясно демонстрирует теория мобилизации ресурсов, и социальные движения, и гражданское общество предполагают стратегическое взаимодействие.

Недавняя переформулировка Хабермасом теории коммуникативных действий позволяет нам видеть, как обсужденные выше парадигмы коллективных действий могут дополнять друг друга. Его типология действий весьма хорошо соответствует различным логикам коллективных действий[49]. Концепция «телеологического действия» предполагает актора, ко-

торый выбирает между альтернативными курсами действий (средствами), чтобы достичь конечной цели. Это подразумевает существование таких отношений между актором и наличным миром, которые складываются или могут сложиться в результате целеустремленного вмешательства. Степень рациональности действий может быть оценена третьим лицом в плане их успеха и «истины», т.е. оценена с позиции соответствия между восприятием актора и фактическим результатом[50]. Телеологическое действие, таким образом, соответствует концепции рациональных действий, которую мы находим в самой сердцевине теории мобилизации ресурсов.

«Модель политического процесса» Тилли, Тарроу и др. предполагает переключение от теорий рационального действия к теориям рационального взаимодействия, соответствуя расширению телеологической модели до стратегической, в которой расчеты на успех связаны с ожидаемыми решениями со стороны по крайней мере еще одного актора. Данный тип действия все еще предполагает только лишь «объективный мир», но теперь включает в него и принятие решений другими. Эти другие акторы воспринимаются как внешние факторы, которые нужно учитывать, а не как субъекты, с которыми данное лицо разделяет одинаковое понимание.

Чистая модель идентичности отстаивает рациональность действия, специфическую для новых социальных движений и удовлетворяющую хабермасовской концепции драматургического действия. Этот тип действий предполагает целеустремленное и экспрессивное изображение и раскрытие чьей-либо субъективности (чувств, желаний, опыта, идентичности) перед группой других лиц, составляющих публику. Здесь предполагаются по крайней мере два «мировых отношения»: ориентация на субъективный мир актора и ориентация на внешний мир. «Самопрезентация» требует усилий, направленных на признание субъективности и идентичности данного лица. Но, с точки зрения актора, нормативно регулируемые межличностные отношения рассматриваются только как социальные факты. Таким образом, драматургическое действие может приобрести скрытые стратегические качества и стать циничным манипулированием, созданием впечатлений. Измерение коллективного действия, которое охватывает экспрессивное утверждение идентичности, является соответственно не вопросом спонтанной экспрессивности, а предусматривает стилизованное и запланированное разыгрывание идентичности с целью завоевания признания или влияния.

Концепция нормативно ориентируемого социального движения, разработанная Смелсером, соответствует концепции нормативного действия. Согласно Хабермасу, концепция нормативно регулируемого действия относится к членам группы, которые ориентируют свои действия на общие (институционализированные) ценности, имеющие всеобщую обязывающую силу для межличностных отношений: Каждый вправе ожидать, что все другие подчинятся общим нормам. Таким образом, в дополнение к предпосылке внешнего мира, нормативное действие предполагает отношение к социальному миру и социальной идентичности — т.е. нормативный контекст, который определяет всю совокупность легитимных межличностных отношений. Это означает, что для оценки валидности нормативного действия подходят познавательные и мотивационные измерения и что обучение может происходить на обоих этих уровнях. Действие может быть оценено в терминах его соответствия данной норме; нормы же могут быть оценены в терминах того, действительно ли они заслуживают быть признанными на основе принятого стандарта. Следует отметить, что, по Смелсеру, движения, которые не осуществляются во имя порядка норм, в конечном счете доказавшего свою валидность, становятся иррациональными.

Коммуникативное взаимодействие продвигает второй уровень критики норм на шаг дальше. Эта концепция выходит за рамки теории действия Парсонса и Смелсера. Она обращается к лингвистически опосредованному, межсубъектному процессу, с помощью которого акторы устанавливают свои межличностные отношения и координируют свои

действия, включая определение ситуации (норм) в ходе ведения переговоров и достижение соглашения. Если нормативное действие предполагает консенсус, который просто воспроизводится с каждым актом интерпретации, то коммуникативное действие связано с неограниченной коммуникацией между акторами, которые должны сначала прийти к консенсусу, что требует рефлексивного отношения к измерениям всех трех «миров» — объективного, субъективного и социального. При этом любой аспект нашего культурно укорененного знания, коль скоро он стал проблематичным, может быть тематизирован и испытан путем обсуждения его претензий на достоверность. Именно эта концепция коммуникативного действия используется в понятии концепции социального движения Турена.

Если мы применим этот абстрактный анализ действий к описанным выше концептуальным стратегиям, станет ясно, что, хотя каждая из них имеет тенденцию исключать из рассмотрения формы действий, проанализированные другими, все они способны внести определенный вклад в изучение коллективных действий. Ведь вполне можно вообразить, что конкретное социальное движение может использовать все формы действий. Это очевидно в случае сегодняшних коллективных действий. Ключевые сектора новых движений, от феминистских до экологических, характеризуются саморефлексивным отношением к объективному, субъективному и социальному мирам в той мере, в какой они тематизируют проблемы личной и социальной идентичности, защищают существующие нормы, оспаривают социальную интерпретацию норм, коммуникативно создают новые нормы и предлагают альтернативные пути отношения к нашему окружению. Как показано выше, все коллективные действия также связаны со стратегической, инструментальной и ориентируемой на нормы деятельностью. Таким образом, нет никаких причин считать несостоятельным анализ различных логик коллективных действий — разве что в случае, когда какая-то одна форма рациональности коллективных действий рассматривается как исключительная по отношению к другим. Кроме того, на основе этого анализа можно видеть, что движения способны бороться одновременно за защиту и демократизацию гражданского общества, а также за собственное включение в политическое сообщество и за расширение этого общества.

В то время как анализ типов действий приспосабливается к различным типам логики коллективных действий, он не способен ни объяснить специфическую конфигурацию в рамках данного движения, ни объединить типы в последовательной теоретической структуре. Для этого нужно обратиться к анализу гражданского общества. Работа Турена задает правильное направление, но не предлагает *теории* гражданского общества. Вместо этого он использует эту категорию без объяснения ее внутренних связей. Не объясняет он и того, какие механизмы соединяют различные сферы одну с другой, а также с государством и экономикой. Как следствие, дуалистическая логика современных нам движений неверно истолковывает их как альтернативы, адресованные только гражданскому обществу. Подход теории мобилизации ресурсов страдает от противоположной слепоты, выдвигая на первый план только стратегии, нацеленные на политические и экономические структуры. Конкурирующие парадигмы изучения социальных движений оставляют нас, таким образом, с неудовлетворительным выбором: или исследователь интерпретирует движения в терминах стратегической логики организации, вовлеченной в давление на «большие структуры» государства и экономики, или он делает упор на идентичность, нормы, культурные модели и ассоциативные формы, самостоятельно сформулированные наиболее творческими акторами, нацеленными на институты гражданского общества. В чем мы нуждаемся, так это в теоретической рамке, которая может совместить оба подхода и объяснить двойственную логику сегодняшних движений.

Дуалистическая социальная теория и социальные движения наших дней

Мы начали с утверждения, что новые социальные движения главные ставки в социальном конфликте делают на культурные модели, нормы и институты гражданского общества. Ясно, что попытки повлиять на экономические структуры и государственную политику также играют важную роль в этих движениях. Так, участники экологического движения обратились к государству с требованием ограничить разграбление окружающей среды экономическими акторами, а активисты движений за гражданские права и феминисты, используя различные организационные стратегии, оказали давление на государство с целью заставить его принять и реализовать законы, защищающие права меньшинств и женщин в сфере экономики, гражданского общества и политики. Из некоторых составляющих новых движений организовались политические партии (наиболее известный пример — Партия зеленых в ФРГ), в то время как другие предпочли работать в рамках существующих партий или оказывать давление на политическое сообщество с помощью лоббирования, но никто из них не оборвал своих связей с активистами движения и ассоциациями, находящимися вне политической системы. Таким образом, нынешние движения имеют двойственный облик и характеризуются двойственной организационной логикой. В гл. 9 мы рассмотрели социально-теоретические предпосылки этого положения, повторно сформулировав категории гражданского общества в терминах различий «система/жизненный мир», развитые Хабермасом. Сейчас мы хотим связать дуалистическую социальную теорию и социальные движения более явно. Мы будем доказывать, что реконструкция различий «система/жизненный мир» в терминах категорий гражданского и политического общества предоставляет инструменты, необходимые для объяснения и защитных, и наступательных аспектов сегодняшних движений.

Наиболее существенным вкладом Хабермаса в теорию современных нам движений являются три тезиса, которые, будучи восприняты воедино, позволяют понять цели коллективных действий в наши дни[51]. Первый тезис утверждает, что появление «культурной современности» — а именно дифференцированных сфер науки, искусства и этики, организованных каждая вокруг своих собственных внутренних критериев валидности, — несет с собой потенциал усиленной саморефлексии (и децентрализованной субъективности) относительно всех измерений в сфере действий и мировых отношений. Это открывает возможность для посттрадиционного, постконвенционального отношения к ключевым измерениям социальной, политической и культурной жизни и для их координации с помощью автономных процессов коммуникативной интеракции. Это формирует основание для дальнейшей модернизации жизненного мира путем встраивания достигнутых потенциалов «культурной современности» в повседневную жизнь и сопровождается заменой координации общинного (gemeinschaftliche) типа потенциально саморефлексивными формами.

Второй тезис состоит в «выборочной институционализации» потенциалов современности (саморефлексии, автономии, свободы, равенства, смысла). В центре этого тезиса лежит дуалистическая модель общества, в которой различаются система и жизненный мир. В этой модели процессы, связанные с модернизацией экономики и государства, оказываются отличными от тех, что связаны с «рационализацией» жизненного мира. С одной стороны, мы имеем развитие направляемых средствами массовой информации структур, в которых высвобождается и распространяется стратегическая и инструментальная рациональность; с другой — развитие коммуникативно скоординированных и эгалитарных культурных, социальных и социализирующих институтов, соответствующих новым формам децентрализованной субъективности, возможность которой возникла благодаря культурной модернизации. Но над социальной модернизацией доминируют, однако, императивы подсистем, т.е. требования капиталистического развития и административного регулирования берут верх над проблемами жизненного мира. «Выборочная институционализация» потенциалов современности, таким образом, вызвала сверхусложнение и новые формы власти,

принадлежащие системе, а также обнищание и недоразвитость институциональных ожиданий жизненного мира. «Порабощение жизненного мира», связанное с капиталистическим развитием и технократическими проектами административных элит, блокировало и продолжает блокировать эти потенциалы.

Третий тезис настаивает на двустороннем характере институтов нашего нынешнего жизненного мира, т.е. на идее, что социальная рационализация повлекла за собой институциональные изменения в гражданском обществе, предполагающие не только господство, но и возникновение основы для эмансипации. Дуалистическая теория общества, таким образом, помещает в центр обсуждения основные элементы гражданского общества — законность, гласность, гражданские ассоциации, массовую культуру, семью. Именно измерение институционального анализа отсутствует в теории социальных типов Турена. Важный момент для нас состоит в том, что выполненный Хабермасом беглый анализ развития *в рамках (хотя не полностью), но уже современного гражданского общества* обеспечивает подход к пониманию двойственного характера современных движений, а также их связи с прошлым или отсутствия таковой. Идея относительно двойного характера институционального устройства гражданского общества является реальным шагом вперед, потому что преодолевает одностороннюю ориентацию на отчуждение или господство (Маркс, Фуко) и столь же одностороннюю ориентацию на интеграцию (Дюркгейм, Парсонс). Таким образом, мы обретаем теоретические средства для отхода от абсолютной альтернативы между апологетикой и тотальной революцией. Если современные гражданские общества еще не полностью реифицированы, если наши институты не полностью пронизаны неэгалитарными отношениями власти, можно рассуждать в терминах положительных потенциалов современности, которые стоят того, чтобы защищать и расширять их с помощью радикальной, но самоограничивающейся политики. Вместе с тезисом о порабощении, это позволяет нам объяснить, почему гражданское общество — это и цель, и пространство современного нам коллективного действия,

В совокупности эти тезисы раскрывают интересы сегодняшних движений в борьбе за детрадиционализацию и демократизацию социальных отношений в гражданском обществе. Пересмотр культурных норм, индивидуальной и коллективной идентичности, подходящих социальных ролей, способов интерпретации, а также форм и содержания дискурсов (все то, что мы назвали «политикой идентичности») — суть составные части этого проекта. Однако поскольку авторитарные институты часто опираются на неравноправный контроль над деньгами и властью и поскольку порабощение институтов гражданского общества этими средствами препятствует их дальнейшей модернизации, нынешние коллективные акторы должны также обращаться и к политическому обществу, «Политика включения» нацеливается на политические институты, с тем чтобы новые политические акторы могли получить признание в качестве членов политического сообщества и добиться выгод для тех, кого они «представляют». Столь же незаменима и «политика влияния», направленная на изменение универсума политического дискурса с целью учесть новые интерпретации потребностей, новые идентичности и новые нормы. Только с помощью такой комбинации усилий можно ограничить и контролировать административное и экономическое порабощение гражданского общества, которое имеет тенденцию замораживать социальные отношения господства и создавать новые зависимости. Наконец, дальнейшая демократизация политических и экономических институтов («политика реформ») также является центральной для этого проекта. Без этого усилия любое достижение в рамках гражданского общества оказалось бы поистине несущественным. В то время как демократизация гражданского общества и защита его автономии от экономического или административного «порабощения» может рассматриваться как цель новых движений, средствами для обеспечения этой цели являются создание «сенсоров» в рамках политических и экономических институтов

(институциональная реформа) и демократизация политического сообщества (политика влияния и включения), которые открыли бы эти институты для новых идентичностей и эгалитарных норм, четко сформулированных в сфере гражданского общества[52].

Мы не утверждаем, что сам Хабермас разработал синтетическую теоретическую парадигму социальных движений, построить которую ему удалось с помощью собственного категориального аппарата. Хотя существующие теории социальных движений могут многое почерпнуть из этого подхода, сама социальная теория Хабермаса могла бы выиграть, если бы в ней, в свою очередь, использовались результаты других новейших исследований. Ведь последнее из его рассмотрений новых социальных движений вводит в заблуждение, потому что оно основано на им самим введенной односторонней интерпретации дуалистической концепции общества.

Подход Хабермаса к социальным движениям с течением времени менялся. В начале он был близок к подходу Алена Турена[53]. Как и последний, Хабермас видел в «новых левых» и особенно в студенческом движении потенциальных агентов социальной демократизации, действующих в противовес технократическим проектам функционализации социальных учреждений и существующей публичной сферы. Казалось, что эти движения оправдают надежды на реализацию новых, рациональных социальных идентичностей и восстановление демократической политической культуры в той степени, в какой они стремились расширить и демократизировать публичную сферу от университетов до политической системы.

В более теоретическом аспекте Хабермас приписал социальным движениям две взаимосвязанные роли, Во-первых, эти движения виделись ему как динамический элемент социальных процессов обучения и формирования идентичности. Пользуясь потенциалом, заложенным в культурных традициях и новых формах социализации, социальные движения переносят неявно доступные структуры рациональности в социальную практику, благодаря чему они могут находить воплощение в новых идентичностях и нормах. Во-вторых, движения за демократические проекты обладают способностью инициировать процессы ревитализации общественной сферы, институционализации, дискурсов в рамках широкого диапазона социальных институтов. Однако эти роли были крайне абстрактно соотнесены с современными институциональными событиями, потому что старый тезис Франкфуртской школы об «одномерности» все еще незримо присутствовал в оценках Хабермасом существующих социальных, экономических и политических институтов. Таким образом, в то время как он (подобно Турену) критиковал революционную риторику движений 1960-х гг. за ослабление внимания к проекту демократизации политических и социальных институтов и замену его проектом их полного ниспровержения, он не мог предложить никакой альтернативы развернутой этими движениями всеохватывающей критики современного общества[54]. Мы критиковали более раннюю версию теории Хабермаса за ее «институциональный дефицит», а именно за отнесение эмансипирующего потенциала к абстрактному уровню культурной современности и к процессам социализации, а не к институциональной артикуляции гражданского общества[55].

Хабермас преодолел эту трудность, предложив в качестве основания для анализа двухстороннего характера наличных институтов дуалистическую концепцию общества[56]. Он интерпретирует амбивалентные потенциалы наших социальных институтов в терминах столкновения системных императивов и независимых коммуникативных структур. Подразумевается, что эти институты готовы к действиям по защите и демократизации коммуникативной инфраструктуры повседневной жизт и к осуществлению наступательных проектов радикальной институциональной реформы. Вся ирония состоит в том, что и в этой недавней работе он предложил крайне одностороннюю, по нашему мнению, интерпретацию новых социальных движений, поскольку в соответствии с данно] концепцией эти движения представляются прежде всего как защитны реакции против порабощения

жизненного мира[57].

Хабермас утверждает, что целью новых форм сопротивления и конфликта является защита не традиционного (общинного, аскриптивного, диффузного) социокультурного жизненного мира, а уже частично модернизированного мира. Он также проводит различие между защитой собственности и статуса, приобретенных в сфере модернизированного жизненного мира, и «защитными» действиями, связанными с экспериментами в области новых форм сотрудничества и общности. Последнее как раз и формирует ядро нового конфликтного потенциала, В то же время новые движения видятся только как формы сопротивления и отступления, стремящиеся перенаправить напор формально организованных систем действия в сторону коммуникативных структур. Хотя они и знаменуют сохранившуюся способность жизненного мира сопротивляться реификации, и, таким образом, имеют положительное значение, Хабермас сомневается в их «эмансипирующем потенциале» и подозрительно относится к их природе — судя по всему, антиинституциональной, защитной, антиреформистской. Короче говоря, он не видит в новых движениях носителей новых (рациональных) социальных идентичностей, а считает их увязшими в партикуляризме. Также не видит он в них ни ориентации на институционализацию положительных потенциалов современности или преодоление экспрессивной политики ухода, ни способности к этому.

Тем не менее Хабермас пытается сказать что-то еще, доказывая, что новые конфликты возникают на «стыке между системой и жизненным миром» — в отношении именно тех ролей, которые институционализируют деньги и власть как посредников и создают опосредования между публичной и частной сферами, а также экономическими и административными подсистемами. Многое в современных коллективных действиях определенно характеризуется сопротивлением функционализированным ролям служащего и потребителя, гражданина и клиента:

«Именно эти роли являются мишенями протеста. Альтернативная практика направлена против ... рыночнозависимой мобилизации рабочей силы, против усиления давления конкуренции и результативности на всех уровнях — вплоть до начальной школы. Объектами критики являются также монетаризация услуг, личных отношений и времени, потребительские переопределения всех сфер личной жизни и личных жизненных стилей. Кроме того, отношения клиентов с общественными службами должны стать открытыми и быть реорганизованы в плане участия... Наконец, определенные формы протеста являются отрицанием определения роли гражданина»[58].

Однако, по мнению Хабермаса, критика социальным движением этих ролей есть не что иное, как его защитная реакция. Он рассматривает попытки коллективных акторов контринституционализировать жизненный мир с целью ограничить внутреннюю динамику экономической и политике-административной систем не только как «реактивные», но и как тенденциозно антисовременные проекты коммуналистской дедифферен-циации и ухода[59]. Единственное исключение он видит в движении за права женщин. Только оно одно отличается двойственной логикой и имеет четкий освободительный потенциал: здесь есть наступательная, универсалистская составляющая (направленная на включение в политику и завоевание равных прав), а также оборонительная, партикуляристкая составляющая, утверждающая идентичность, альтернативные ценности и необходимость уничтожения конкретных форм жизни, отмеченных монополией мужчин и односторонне рационализированной повседневной практикой[60]. Первое измерение связывает феминизм с традицией буржуазно-социалистических освободительных движений и с универса-листскими моральными принципами. Второе связывает его с новыми социальными движениями. Однако, как показано выше, новые движения сопротивления, включая второе измерение феминизма, характеризуются исключительно защитными реакциями на порабощение. Этим и объясняется ярлык «партикуляристские», используемый для

описания их сосредоточенности на идентификации, нормах и альтернативных ценностях, и отсюда же обвинение в «отступлении» к аскриптивным или биологическим тендерным категориям. Согласно Хабермасу, именно поэтому эмансипирующее измерение феминизма не содержит ничего нового, в то время как новое измерение феминизма страдает от тех же самых недостатков, что и другие новые движения.

Мы полагаем, что такой анализ новых движений вообще, и феминизма в особенности, вводит в заблуждение. В действительности, интерпретация Хабермаса, в соответствии с которой новое в этих движениях трактуется как партикуляристские и защитные реакции на пронизывание социальной жизни такими символическими средствами, как деньги и власть, связано с возрождением классического тезиса о кризисе[61]. Это, в свою очередь, является результатом односторонней интерпретации его же собственной дуалистической социальной теории. Таким образом, проведенный Хабермасом анализ социальных движений не использует потенциала его же собственной теории по двум причинам. Первая связана с неспособностью перевести категории жизненного мира в развернутую концептуализацию гражданского и политического общества. В многообещающих пассажах по поводу общественных и частных институтов жизненного мира упущено одно ключевое измерение, которое позволило бы ему избежать тезиса о кризисе, а именно — ассоциации. Несмотря на признание им утверждения, согласно которому современная борьба ведется вокруг таких измерений, как культурное воспроизводство, социальная интеграция и социализация, он не в состоянии связать их с положительной стороной институтов гражданского и политического обществ[62]. Вместо признания, что новые движения играют свою роль в дальнейшей модернизации этих сфер, он воспринимает только их оборонительный настрой в отношении расширения управляющих механизмов. В лучшем случае он рассматривает новые движения как способные вносить вклад в обучение в плане передачи культуры и социализации, но не в изменение институтов гражданского общества.

Хабермас не прав, когда, исходя из собственной интерпретации новыми движениями традиций и солидарности, приходит к выводу, что эти движения связаны только с антиинституциональной культурной политикой. Эти движения также генерируют новые солидарности, изменяют структуру ассоциаций гражданского общества и создают множество новых публичных площадок, расширяя и заново оживляя площадки, которые уже институционализированы. Это предполагает оспаривание ролей, которые служат посредниками между системой и жизненным миром. Однако другая сторона нынешних коллективных действий, влечет за собой институциональное изменение по линии социальной интеграции. Она связана с конфликтом по поводу социальных отношений в гражданских институтах, начиная с семьи и кончая публичными сферами.

Тенденция Хабермаса рассматривать подсистемы как «замкнутые на себя самих» не позволяет нащупать пути институциональной реформы также и в этих сферах. Чрезмерно жесткое разделение им системных сфер и сфер жизненного мира, поскольку оно делает успех тавтологически невозможным, не позволяет ему по достоинству оценить наступательные стратегии сегодняшних движений, нацеленных на создание или демократизацию восприимчивых слоев, принадлежащих подсистемам. Следовательно, его описание движений не отдает должного упоминавшемуся выше тезису об институциональной двойственности, реакцией на которую является двойная логика движений. Таким образом, вся его концепция сводится к попытке свести воедино экологические движения, движения «зеленых», гражданской инициативы и молодежные движения, к неверным толкованиям двойной логики, когда он все же фиксирует ее наличие, как в случае с феминистским движением.

Наша реконструкция различения «система/жизненный мир» с точки зрения теории гражданского общества уничтожает эти белые пятна. С одной стороны, мы переводим концепцию жизненного мира на институциональный язык гражданского общества,

защищенного правами. С другой стороны, мы доказываем, что в политическом (и экономическом) сообществах имеются рецепторы для восприятия влияния гражданского общества и что они могут быть, в определенных пределах, умножены и демократизированы. Следовательно, наша версия дуалистической концепции общества позволяет поставить в центр рассмотрения двойную логику всех новых движений. Наш подход позволяет нам видеть, что движения распространяются на обе стороны разделения «система/жизненный мир», и мы, таким образом, способны воспользоваться достижениями обеих парадигм коллективного действия.

Наша теоретическая схема также дает более синтетическую интерпретацию смысла «защитных» и «наступательных» коллективных действий по сравнению с тем, что может быть предложена любым из подходов, обсужденных выше. По нашему мнению, «защитный» аспект движений связан с сохранением *и развитием* коммуникативной инфраструктуры жизненного мира. Эта формулировка учитывает двойной аспект движений, описанный Туреном, так же как и догадку Хабермаса, что движения могут быть носителями возможностей, заложенных в культурной современности. Это — непременное условие для успешного пересмотра идентичностей, реинтерпретации норм и развития эгалитарных, демократических форм ассоциаций. Здесь находят свое место и экспрессивные, нормативные, коммуникативные способы коллективных действий; но это измерение коллективных действий также требует усилий, коль скоро с его помощью хотят гарантировать такие *институциональные* изменения в гражданском обществе, которые соответствовали бы создаваемым новым смыслам, идентичностям и нормам.

«Наступательный» аспект коллективных действий нацелен на политическое и экономическое сообщества — сферы «опосредования» между гражданским обществом с подсистемами административного государства и экономики. Конечно, это требует развития таких организаций, которые смогут оказывать давление с целью включения в эти сферы и извлечения из них выгоды. Для реализации таких проектов необходимы стратегические/инструментальные способы коллективных действий. Но наступательная политика новых движений связана не только с борьбой за деньги или политическое признание, но также и за политику влияния, нацеленную на политических (и, возможно, экономических) инсайдеров и на (самоограничивающиеся) проекты институциональной реформы. Как еще можно понять попытки сделать подсистемы более восприимчивыми к новым проблемам и заботам, более отзывчивыми на потребности акторов в гражданском обществе, более внимательными к их самосознанию и более внутренне демократическими, чем они являются сегодня? Другими словами, те элементы новых движений, которые нацелены на политическое сообщество (а однажды, возможно, целью их станет и экономическое сообщество), артикулируют проект самоограниченной, демократической институциональной реформы, нацеленной на расширение и демократизацию уже существуют в этих сферах структур дискурса и компромиссов.

Критика дуалистической социальной теории с позиций феминизма

Хотя мы полагаем, что с данной точки зрения можно проанализировать все современные социальные движения, для доказательства нашей собственной точки зрения мы собираемся сосредоточиться на феминистском движении. Уже опубликовано несколько интересных обсуждений релевантности дуалистической социальной теории Хабермаса современному женскому движению[63]. Нэнси Фрейзер в статье, наиболее полно отразившей этот предмет, доказывает, что, будучи далекой от того, чтобы способствовать пониманию феминизма, дуалистическая социальная теория Хабермаса, и особенно его различение между системой и жизненным миром, «слепы» не только «в тендерном отношении», но также и в других «важных отношениях андроцентричны и идеологич-ны»[64]. Фрейзер

предлагает гораздо более радикальный критический анализ дуалистической социальной теории, чем тот, который мы описали выше. Поскольку эта критика нацелена на сам концептуальный аппарат дуалистической социальной теории, уже подвергнутый нами ревизии, мы рассмотрим ее в деталях. Эта критика содержит пять основных утверждений:

1. Фрейзер считает, что различие «система/жизненный мир» ведет к тому, что семья рассматривается как социально интегрированный институт, имеющий только постороннее, случайное отношение к деньгам и власти[65]. Размещать современную семью и официальную капиталистическую экономику на противоположных сторонах разделения «система/жизненный мир» — значит отрицать факт, что нынешние семьи являются экономическими системами, в коих имеет место труд, принуждение, обмен, эксплуатация и насилие. Помимо этого, данное различение узаконивает современное институциональное разделение семьи и официальной экономики, воспитания детей и оплачиваемой работы, а также публичной и частной сфер, что является анафемой для сегодняшнего феминизма[66]. Хабермас, таким образом, как утверждается, не способен увидеть тот факт, что воспитание детей является неоплачиваемой работой по контролю за воспроизводством соответствующим образом социализированной рабочей силы, которую семья обменивает на заработную плату[67].

2. Несколько отличная аргументация выдвигается против различения Хабермасом нормативно защищенных, конвенциональных форм социальной интеграции и коммуникативно установленных, саморефлексивных, постконвенциональных форм. Фрейзер допускает, что это различение дает важный критический ресурс для анализа межсемейных отношений, высвечивая тот факт, что «консенсус» относительно семейных норм и ролей тем менее надежен, чем более дорефлексивным является его происхождение; он ненадежен и тогда, когда достигнут путем диалога, искаженного несправедливостью, принуждением или неравенством. Тем не менее Фрейзер утверждает, что здесь недостаточно внимания уделяется тому факту, что действия, координируемые в патриархальной нуклеарной семье нормативно скрепленным согласием, являются действиями, регулируемыми властью. Ошибка здесь лежит в очевидном ограничении Хабермасом использования термина «власть» применительно только к бюрократическому контексту. По умолчанию отношения власти в рамках семьи рассматриваются как результат внешних давлений на нее (экономические давления в случае классического капитализма; бюрократические давления в случае государства всеобщего благосостояния)[68].

3. Согласно Фрейзер, следствие этого подхода состоит в том, что господство мужчин принимается за признак недостаточной модернизации социальных отношений. Таким образом, затеняется факт, что патриархат выражает сущность капитализма, а не является его случайным побочным продуктом[69].

4. Хотя Фрейзер (несколько непоследовательно) хвалит Хабермаса за развертывание классического двухчастного различения «публичное/частное» в четырехчастную схему — «семья, публичная сфера, экономика и государство» (явно базирующуюся на различении «система/жизненный мир»), она доказывает, что критический потенциал этой модели блокирован невосприимчивостью общего подхода к тендерной проблематике. Хабермасовская концептуализация ролей, вокруг которых формируются отношения обмена между четырьмя частями его модели (рабочий, потребитель, клиент, гражданин), ошибочна в том, что она гендерно нейтральна. Более того, он нигде не упоминает о том факте, что эти роли дополнены принципиально важной пятой ролью воспитателя детей[70]. Аргумент Фрейзер сводится к тому, что связи между обоими наборами публичной и частной сфер гендерный подход проясняет в не меньшей степени, чем опосредование через деньги и власть[71].

5. Наконец, Фрейзер доказывает, что тезис порабощения ведет Хабермаса к искажению причин и неверному истолкованию вызова капиталистическому государству всеобщего

благосостояния со стороны феминистского движения. Согласно этому тезису, частные и публичные сферы гражданского общества перестают подчинять экономические и административные системы нормам и ценностям повседневной жизни, а вместо этого сами все более и более подчиняются императивам этих систем. Фрейзер указывает, однако, что патриархальные нормы продолжают структурировать регулируемую государством капиталистическую экономику и государственную администрацию, на что указывает продолжающаяся сегментация рабочей силы и структуш систем социального обеспечения. Таким образом, каналы влияния между системой и жизненным миром характеризуются *многонаправленностью.* Анализ Хабермасом двойственности реформ государства всеобщего благосостояния, однако, не в состоянии уловить тендерный подтекст этих событий. Остается незамеченным, что именно женщины и являются в массе новыми клиентами «амбивалентных» реформ системы социального обеспечения. Тезис о порабощении государства всеобщего благосостояния, таким образом, усугубляет ошибки и пробелы, возникшие из первоначальной теоретической концептуализации, построенной на различении «система/жизненный мир». Этот тезис глух к тендерным отношениям и андроцентричен.

Подобный критический анализ поднимает проблемы, которые не могут игнорироваться, особенно если исследователь хочет доказать, что дуалистическая социальная теория, как мы ее реконструировали, вносит вклад в понимание современных нам движений. Вполне очевидно, что Хабермас не уделил особого внимания тендерным вопросам, и эта тендерная слепота его модели действительно затемняет важные особенности институциональных устройств, которые он хочет понять. Однако утверждение, что различение «система/жизненный мир» и тезис о порабощении противоречат такого рода проблематике, неубедительно. Мы полагаем, что можно продемонстрировать критический потенциал этой теории и ее релевантность анализу феминистского движения. В действительности, большинство трудностей, приводимых госпожой Фрейзер, вытекают не из общей теоретической модели, а из ее интерпретации Хабермасом[72]. Таким образом, мы собираемся продемонстрировать, что основная часть убедительной критики Фрейзер может быть встроена в нашу пересмотренную версию хабермасовской модели, которая, в свою очередь, способна пролить свет на некоторые из форм господства и конфликта, специфических для нынешнего феминизма[73].

1. Как мы видели, Фрейзер отклоняет различение «система/жизненный мир», утверждая, что нет содержательных способов категориально дифференцировать сферы оплачиваемой и неоплачиваемой рабочей силы, семью и «официальную» экономику[74]. Фактически она доказывает, что нет никаких оснований для предположения, что системно интегрированная организация воспитания детей была бы более уязвимой, чем такая же организация любой другой работы. В этих ее возражениях, однако, упущен подлинный глубокий смысл различения между системой и социальной интеграцией, что и делает их неубедительными.

В то время как Хабермас, в моменты увлеченности марксизмом, пытается все же выявить различие между символическими и материальными воспроизводительными процессами, стержнем его теории является гораздо более важное различие между способами координации действия, а отнюдь не субстантивные элементы самого действия. Короче говоря, утверждение, которое Фрейзер нисколько не опровергла, состоит в том, что существует фундаментальное различие между теми процессами (культурным воспроизводством, социальной интеграцией, социализацией), социальными отношениями и институтами, в которых нагрузка координации должна быть коммуникативной, и теми, которые являются «медийно управляемыми» и при этом не претерпевают искажений, относятся к таким, как рынки или бюрократии. Так происходит не потому, что трудовая или творческая/производственная деятельность имеет место только во второй сфере, а потому, что смысл, нормы и идентичности не могут поддерживаться, получать новые интерпретации или создаваться через функциональное

замещение координирующих процессов коммуникативного взаимодействия. Суть различия между формально организованными и прочими наборами социальных отношений (подсистемами) заключена в тенденции первых нейтрализовывать нормативную подкладку неформальных, основанных на обычае или нравственно регулируемых контекстов действий, связанных с необходимостью утверждать свою валидность, и подставлять на их месте контексты действия, порождаемые позитивным правом и «медийно управляемые»[75]. Последние координируются средствами, которые оперируют через лингвистические коды; эти коды, однако, освобождают акторов от потребности взаимно договариваться об определении ситуации, возникающей в каждом конкретном взаимодействии, обходя таким образом (или делая невозможной), отсылку к нормативным требованиям. Смыслы, нормы и идентичности в таких контекстах не создаются, а используются (или возвращаются в пользование) для системных целей.

Таким образом, представление семьи как экономической системы должно повлечь за собой или полное принятие теории систем[76] (делая тем самым ее неуязвимой для того нормативного критического анализа, который хочет проделать Фрейзер), или неправильное понимание того, что означает система в теории Хабермаса (а в его понимании система есть формально организованный, медийно управляемый набор социальных отношений). Если исследователь будет игнорировать смыслы, нормы и идентичности, конституирующие тендерное неравенство, это направит его по ложному пути. Такой системно-теоретический подход стирает само измерение, в котором создаются и воспроизводятся эти смыслы, нормы и идентичности. Хотя семьи действительно осуществляют экономические функции, хотя они функционализируются императивами экономической или административной подсистемы, хотя внутри них происходят стратегические взаимодействия (так же как и обмены услугами и рабочей силой за деньги или поддержку) и хотя эти последние распределяются по тендерным линиям, семьи не становятся от этого экономическими системами. Они не обладают формальной организацией, и не управляются медийными средствами. По той же самой причине они не могут быть описаны как административные системы, хотя они, конечно, проникнуты властными отношениями[77].

Работа, выполняемая женщинами в рамках семьи, не признана, не вознаграждена, и недокомпенсирована, и именно поэтому женщины так недооцениваются даже на «официальном» рынке рабочей силы (усиливая образ зависимости от мужчины-«кормильца»). Не поможет здесь и описание воспитания детей как еще одного вида социального труда. Тот факт, что эту функцию можно передать и что она уже частично передана в центры по уходу за детьми или детские сады и ясли (где за нее уже выплачивается вознаграждение), отнюдь не подразумевает, что эту деятельность можно формально организовать так же, как другую работу, или что желательно или возможно передать воспитание детей целиком в системно-интегрированные институты. В основе ухода за детьми и воспитания их остается коммуникативная координация интеракции, о чем знает любой родитель, работник детского учреждения или воспитатель детского сада. Если только вы не защищаете полную институционализацию дошкольников и всеобщую коммодификацию воспитания детей как единственную альтернативу их воспитания освобожденными от работы матерями, вам придется исходить из того, что дети в какой-то момент приходят домой, и с этого момента они требуют внимания и заботы. Кроме того, центры детского воспитания и школы сами являются институтами гражданского общества. Конечно, они имеют свою экономическую и бюрократическую сторону, но, когда организационные или экономические требования перевешивают коммуникативные задачи воспитания и обучения, они ниспровергают *raison d'etre* (смысл существования) этих учреждений и вызывают патологические последствия (дети вырастают невоспитанными и необразованными).

Хотя нетрудно себе представить, что множество домашних дел может делаться не дома, а в системе рыночных отношений, перечень таких дел конечно не беспределен. Мы не

согласны с утверждением, что любая — творческая, производственная или воспроизводственная — деятельность должна обязательно иметь форму оплачиваемого труда. Даже когда подобное имеет место, это не означает, что институциональные структуры, в которых такая деятельность происходит, могут рассматриваться в качестве экономических систем. Только исходя из вводящего в заблуждение предположения, будто всякий «социально значимый труд» равнозначен системной интеграции и, таким образом, равно подчинен ей или искажен ею, первичную социализацию и воспитание детей также можно рассматривать в этом свете, как и всякую другую работу. Короче говоря, различия между межсемейными и социальными отношениями производства могут исчезнуть только в том случае, если рассматривать семью просто как место неоплаченного социально необходимого труда. Но предположения такого рода раскритикованы многими апологетами феминизма за чрезмерное распространение категорий марксистской критики капитализма на такие проблемы, для рассмотрения которых данные категории не предназначены[78].

Если допустить, что современная экономика требует, чтобы формы рабочей силы были превращены в товар и формализованы, то центральным для критической теории станет вопрос о том, как различить виды деятельности, которые должны быть доверены рыночному механизм или формализованы, от тех, которых это не касается. Здесь возникают две разных проблемы. Например, критика со стороны феминисток «контрактов на замену матери»[*] ставит под сомнение уместность обмена младенцев на деньги (превращение первых в товар) и переноса на беременность и рождение ребенка модели трудового контракта. Маркетизация таких случаев, как представляется, действительно извращает отношение женщины к своему телу, к самой себе и своему ребенку, и нет необходимости подкреплять эту интуицию соображениями о природных или сущностных особенностях женщины[79]. Чтобы объяснить те искажения, которые являются результатом переноса этих отношений на рынок, достаточно идеи о коммуникативной инфраструктуре социальных отношений гражданского общества. И хотя детские учреждения и школьное обучение связаны с оплачиваемой рабочей силой (маркетизацией услуг учителей или воспитателей дошкольных учреждений), это не означает, что такая деятельность может или должна быть формализована, поскольку она имеет иные формы, цели или смысл по сравнению с прочими видами оплачиваемого труда. Общественные и частные учреждения, которых воспитываются и обучаются дети, являются стержневыми компонентами гражданского общества, несмотря на тот факт, что профессиональные услуги здесь являются необходимыми и вознаграждаются.

Короче говоря, необходим критерий для оценки того, грозит ли в каждом конкретном случае коммодификация или формализация нею торых форм деятельности или интеракций такими последствиями, которые недопустимы в современном обществе. Наша теория гражданского общества является хорошим заделом в этом начинании.

Анализ, в основе которого лежит различение «система/жизненный мир», должен привести к тому, чтобы вместо попытки уравнять роль рабочего и роль воспитателя детей, приспосабливая вторую к первой, отбросить тендерный подтекст обеих ролей при одновременном внимании к их различию. Модернизация уже вызвала перемещение работы (включая образование) из дома на рынок. Но вполне очевидно, что значительная часть специфически феминистского решения проблем двойного бремени работающей матери, подчиненности и ненадежности положения домашней хозяйки и неравенства на рынке труда должна повлечь за собой дегендеризацию ролей воспитателя детей и ответственного отношения к домашнему хозяйству, а также борьбу против тендерной дискриминации рабочей силы на рабочих местах. Заработная плата за работу по дому и

[*] Вынашивание ребенка вплоть до его рождения в чреве одной женщины, а затем ус новление или удочерение другой женщиной по заранее составленному контракту за дене ное вознаграждение.

воспитание детей лишь укрепила бы тендерный характер этой деятельности и еще более прочно заперла бы женщин на низкооплачиваемых рабочих местах в сфере услуг. Внутрисемейное «разделение труда» явно влечет за собой властное отношение, основанное частично на женской экономической зависимости, которая лишает женщин реального выбора и равного голоса в процессе разделения обязанностей; это властное отношение, с одной стороны, является следствием их подчиненного положения на рынке труда, а с другой — закрепляет данное положение дел[80]. Именно этому отношению должен быть брошен вызов.

Но этот подход не опирается на неестественную аналогию между семьями и экономическими системами или между воспитанием детей и другим производительным трудом. Он связан с вызовом патриархальным нормам, которые определяют состав семей и расписывают по тендерным признакам роли в домашнем хозяйстве и другие роли. На самом деле сама возможность ясно сформулировать, а затем и подвергнуть сомнению способы, обеспечивающие пересечение современной капиталистической экономики и столь же современной нуклеарной семьи (а именно через тендерные роли), подразумевает их дифференциацию. Изменения в идентичности, нормативной концепции и внутренней ролевой структуре семей не должны повлиять на то обстоятельство, что межсемейные отношения, включая воспитание детей, должны быть коммуникативно скоординированы. Как раз наоборот. Нельзя даже и критиковать современную нам семью как несправедливую, искаженную неравным распределением денег и власти, а также асимметричными тендерными отношениями, если не исходить из ее коммуникативной инфраструктуры[81].

2. Различие между конвенциональными и постконвенциональными ориентациями отражает то, насколько важен властный аспект в существующих тендерных нормах. Формы мужского господства в патриархальной нуклеарной семье, способы, какими оно структурирует систему рабочих мест (и клиентские отношения в государстве всеобщего благосостояния), а также соответствующая тендерная идентификация, современны в описательном, историческом смысле[82]. Но эти формы не являются ни рациональными, ни современными в том смысле, как это понимает Хабермас. Нормы, увековечивающие мужское господство, — это классический пример традиционализма, т.е. они основаны на конвенциональном нормативном «консенсусе», замороженном и увековеченном отношениями власти и неравенства, вызывающими всякого рода патологии в жизненном мире. Традиционалистское отношение к наличным нормам основанным на таком консенсусе, не означает, что подобные нормы являются пережившими время формами досовременного статусного неравенства. Но это означает, что они не доступны критическому анализу и как бы традиционализированы. Действительно, они могут существовать в выборочно рационализированном гражданском обществе, и именнх это препятствие на пути его дальнейшей модернизации в нормативного смысле и пытается сформулировать теория Хабермаса. Кроме того, как показано в гл. 9, дифференцирование подсистем экономики и государства от жизненного мира как раз и является предварительным условием для высвобождения культурного потенциала современности и для освобождения коммуникативного взаимодействия от ритуального воспроизведения сакрализованных, конвенциональных норм. Жизненный мир не может быть внутренне дифференцирован, институты гражданского общества не могут быть модернизированы, субъектность не может быть децентрализована, а роли не могут быть подвергнуты пересмотру, если коммуникативная интеграция не освобождена от задачи координировать все области жизни.

3. Однако с господством мужчин связано нечто большее, чем предполагает даже современный вид традиционализма, и Фрейзер выполняет важную работу, показывая, чего недостает в осуществленном Хабермасом анализе власти; притом, что сам он не пытается восполнить этот пробел. *Действительно* неправильно ограничивать термин «власть»

иерархически структурированными отношениями в бюрократических организациях, если только не предложить другой термин, способный выразить асимметричные социальные отношения в других институтах. Исследователь добился бы большего успеха, проведя различение между разными видами власти или, скорее, между разными *кодами* власти и способами *оперирования* властью. Иначе исследователь остался бы без средств концептуализации дифференциации как способности устанавливать нормы, формировать идентичности и на корню пресекать возможность альтернативны; интерпретаций женственности, мужественности и потребностей. Традиционализм проистекает из этой способности, но не объясняет ее. Важно знать, как действуют в тендерном отношении различные формы власти как они пронизывают процессы социализации; как нормы и идентичности, рожденные в гражданском обществе, пересекаются с функционированием власти как медийного средства в бюрократических установлениях.

Знание этого потребовало бы анализа отношений власти, способного служить скорее дополнением, чем противоположностью концепции власти как координирующего средства. Мы утверждаем, что формальная организация — это предварительное условие (и следовательно, опознавательный признак) построения автономной подсистемы власти[83]. Она является необходимой предпосылкой для того, чтобы власть функционировала как регулирующий посредник (и чтобы она была институционализирована как таковая). Но это не является ни единственным способом, которым действует власть, ни ее единственным кодом. Как указывают многие, власть, произведенная вне формальных правил, существует в пределах организаций; отношения власти существовали еще до исторического появления власти как символического средства, отношения власти могут действовать в контекстах, которые еще формально не организованы[84].

Определим власть в общем смысле как передачу селективности (способность устанавливать, что может быть сделано и сказано). Власть оперирует через создание определенных условий ожиданий (и ожиданий ожиданий), увязывание относительно предпочтительных и относительно нежелательных комбинаций альтернатив для, по крайней мере, двух лиц[85]. Подобный перенос предполагает и возможность негативных санкций, и наличие кода (или нескольких кодов) власти. Многие, но отнюдь не все коды власти включают формы неравенства, делящие индивидов на вышестоящих и нижестоящих, на вьющих и низших.

В одном из своих обликов, в рамках формально организованных контекстов, власть оперирует как управляющее средство, которое затем может применяться шире, с тем чтобы функционализировать отношения и институты гражданского общества (которые сами по себе формально не организованы) и, таким образом, достигать административных целей[86]. Как таковой, властный посредник обособляет координацию действий от формирования консенсуса посредством языка и снимает ответственность с участников взаимодействия[87]. Главное здесь — не присутствие жесткой бюрократической иерархии или структуры господства в смысле четкой цепи передачи команд[88], а такая формализация контекста действий, при которой абстрактные правила и безличные роли (будь то должности или функции) становятся, по крайней мере, официальным каналом (одним среди несколькихдругих), через который распространяется власть (выбор того, что можно или нельзя сказать или сделать). Таким образом, бинарная схематизация взаимодействий в виде наборов формальных кодов (особенно кода «законный/незаконный») объективирует отношение к ситуации действия, производит абстрагирование от конкретных лиц и придает продолжению взаимодействия определенный автоматизм[89].

Власть функционирует не только как средство управления[90]. Отношения власти имеются, конечно, и внутри институциональных объединений, которые организованы неформально, и, таким образом, им не хватает необходимого условия для надежного укоренения в них властного посредника. Здесь также власть оперирует через «бинарные коды», которые (пока

они не оспорены) передают селективность, ускоряют связь и устраняют риск разногласий. Но эти «коды» имеют структуру, отличающуюся от той, что имеется у кодов, сопряженных со средствами управления в контекстах формальной организации. Самое важное, что они не заменяют полностью обычный язык в его функции координирования; вместо этого они предполагают вторичный процесс формирования консенсуса средствами языка. Не связаны они и с обезличенными социальными отношениями. Подобным образом анализирует Хабермас престиж и моральную власть, проводя различение между этими «генерализированными формами коммуникации» и средствами управления. Престиж и моральная власть могут мотивировать действие или подчинение, но лежащие в их основе претензии на валидность могут быть и оспорены; и если они не устоят перед критическим анализом, то их нормативное основание и их способность служить мотивировкой потерпят крах. Кроме того, моральная власть и престиж остаются прочно привязанными к конкретным личностям и контекстам[91].

Разумно предположить, что перечень «генерализированных форм коммуникации» мог бы быть расширен включением статуса, власти и пола[92]. Кроме того, в соответствии с хабермасовским различением нормативных и коммуникативных действий мы должны проводить различие между формами, которые до установленного предела (типа традиционного авторитета) позволяют коммуникативную тематизацию и сомнение, и формами, которые построены так, чтобы позволить в принципе неограниченные тематизацию, сомнение и даже критику. У генерализированной формы коммуникации также есть возможность изменяться, например, от традиционной власти к демократической, от статуса к заслуге, или от одной тендерной концепции к другой.

Мы придерживаемся взгляда, что *пол — это обобщенная форма коммуникации,* или, скорее, код такой коммуникации. Существующие тендерные коды, даже если они исторически изменялись и в этом смысле едва ли являются традиционными, построены так, чтобы сомнения относительно их останавливались на пороге якобы не подлежащего сомнению смыслового комплекса, который определен как «естественный». Самым важным ядром, парадигмой любой теории, которая могла бы быть помечена как феминистская, является то, что власть оперирует через тендерные коды, сокращая свободу селективности одних и расширяя таковую других. Пол — это не еще один рычаг управления, а скорее набор кодов, в котором и через который действует власть. Вне формальных организаций (где пол может служить вторичным кодом средства власти), гендер продолжает вытеснять обычную коммуникацию с помощью языковых средств и облегчать функционирование власти. Кодификация гендерных различий, однако, не полностью изымает интеракцию из контекста жизненного мира с его общим багажом культурных знаний, норм закона и ответственной мотивации. Гендерные нормы и идентичности основаны в конечном счете на межсубъектном признании познавательных и нормативных претензий на валидность. Хотя конвенциональное понимание тендера также уменьшает расход энергии на интерпретацию и риски при поиске взаимопонимания, его способность мотивировать действие и подчинение все еще связывается с альтернативами достижения соглашения или неудавшегося консенсуса[93]. Этот «эффект упрощения» отнюдь не нейтрален по отношению к межсубъектному признанию норм, идентичности или смыслов.

Конечно, особая власть конвенциональных интерпретаций в этой области объясняется тем, что вызывающие сомнение смыслы и нормы связаны с идентичностями, которые передаются через первичную социализацию и закрепляются во вторичных процессах социализации в течение всей взрослой жизни. Власть, оперирующая в тендерном коде, разграничивает не только то, что каждый понимает как естественные/неестественные, естественные/культурные, женские/мужские, привлекательные/непривлекательные и допустимые/недопустимые сексуальные объекты и цели, но также конструирует значение тел и оперирует с ним. Гендерные нормы и идентичности кроме того укрепляются прямыми

или косвенными, положительными или отрицательными санкциями, которые могут (но не обязаны) быть связанными с неравным доступом к деньгам и власти как символическим посредникам. Они должны поэтому быть оспорены в двух отношениях: конвенциональные тендерные коды власти должны быть разрушены акторами, которые берут на себя ответственность за создание новых смыслов и новых интерпретаций; в то же время должна быть оспорена несправедливость в распределении денег и власти.

4. Именно в этом смысле тендерное самоопределение связывает публичную и частную сферы гражданского общества одну с другой, а также с экономикой и государственной администрацией[94]. Рассмотрение пола как генерализованной формы коммуникации, как кода власти, отличающегося от таких символических посредников, как деньги и власть (генерируемых в подсистемах), но одновременно и подкрепляемого ими, дает нам удобную теоретическую конструкцию для четкого выражения различения публичного и частного в тендерных терминах.

Самое большое упущение в работе Хабермаса — это его неспособность рассмотреть тендерный характер ролей работника и гражданина, который проявился в ходе дифференциации рыночной экономики и современного государства от жизненного мира. Историки феминистского движения задокументировали тот факт, что параллельное возникновение ролей домохозяйки и матери и ограничение женщин этими ролями (как хранительниц домашнего очага) явилось оборотной стороной перехода от семейной экономики к капиталистическому способу производства и замены автократического/монархического строя республиканскими/либеральными формами конституционализма[95]. По мере того как начал доминировать наемный труд, роль наемного работника стала пониматься как мужская роль, в то же время семья строилась как частная сфера, сфера женщины, где не делалось никакой «реальной» работы. То же относится к республиканской концепции солдата-гражданина, по определению исключавшей женщин[96]. Отнюдь не случайно, что, по мере того как кристаллизовались роли мужчины-кормильца и мужчины-гражданина, появился и культ семейной жизни, призванный обеспечить идеологические компоненты новых ролей жены и матери. Конечно, роль отца также развивалась, но это была пустая роль, другое название для кормильца семьи. Таким образом, качестве генерализованного коммуникативного средства гендерные отношения власти были включены во все роли, развившиеся в (выборочно рационализированном) современном обществе[97].

Должно быть очевидно, что эта реконструкция тендерного подтекста в институциональной артикуляции современных капиталистических обществ в сферах публичных и личных отношений не подрывает дуалистической социальной теории, которую мы защищаем. Скорее это предполагает вывод о том, что жизненный мир «реагирует характерным образом» на появление экономических и государственных подсистем, внутренне дифференцируя себя на публичную и частную сферы гражданского общества, на совокупности институтов, ориентированных на распространение культуры, социальную интеграцию, социализацию и индивидуализацию[98]. В нашем анализе гражданского общества обретение защищаемых в суде гражданских прав, какими бы выборочными и проблематичными они ни были, институционализирует публичные и частные сферы гражданского общества и подчиняет экономику и государство его нормам. Проблемными здесь, конечно, являются не те нормы, что имеет в виду Фрейзер, когда она употребляет концепцию многонаправленного характера влияния в различных публичных и частных сферах классического капитализма. Патриархальные гендерные нормы едва ли «гарантируют свободу», ведь они оправдывали исключение женщин из существовавших прав и норм. По смыслу, гендерные нормы, которые формируют ключевые социальные роли, являющиеся посредниками между институтами общества, должны быть доступны для критического анализа и заменяться

непатриархальными идентичностями и ролями.

5. То же самое действительно, конечно, и для систем государства всеобщего благосостояния. Мы доказываем, что нормы гражданского и политического общества продолжают влиять на экономику и государство через посредничающие институты политического и экономического сообществ. «Рецепторы» социального влияния в этих сферах, однако, ограничены в возможностях и высокоизбирательны по отношению к тому, какие нормы они мобилизуют или укрепляют. К числу последних относятся патриархальные тендерные нормы, они структурируют роли и политику, появившиеся вследствие многих из реформ социального обеспечения. Так как эти нормы (уже подкрепленные неравенством в деньгах и власти) узаконивают женщин как иждивенок, не удивительно, что женщины составляют большую часть тех, кто живет на такие пособия. Ключевой вопрос сегодня состоит не в том, являются ли нормы жизненного мира решающими, а в том, какие из них являются решающими[99].

Тезис о порабощении высвечивает проблемы, связанные с противоположным направлением интеракции: проникновением денег и власти (и формальной организации) в коммуникативную инфраструктуру повседневной жизни. Здесь проявляется тенденция к реификации и исчерпанию невозобновляемых культурных ресурсов, которые необходимы для поддержания и создания персональных и коллективных идентичностей. Сюда включаются ресурсы, которые необходимы, чтобы создавать в жизненном мире непатриархальные нормы и развивать солидарные ассоциации и активное участие, которое помогло бы утвердить влияние последних на подсистемы.

Неполный, но чрезвычайно стимулирующий анализ Хабермасом новых форм узаконивания, используемых государствами всеобщего благосостояния, высвечивает неоднозначности, присущие двойному процессу обмена между системой и жизненным миром. С одной стороны, в семейной сфере юридификация связана с распространением основных принципов закона на женщин и детей, которые раньше были лишены юридической индивидуальности согласно доктрине о статусе замужней женщины (по крайней мере, в англо-американских странах). Другими словами, эгалитарные принципы заменяют патриархальные нормы в форме новых прав — ребенка против родителей, жены против мужа и т.д. Такие права имеют тенденцию демонтировать положение главы семьи в пользу более равного распределения компетенций и прав среди членов семейства. Направление влияния здесь четко проистекает от гражданского общества к государству и связано с выбором норм. Именно эти нормы укрепляются в гражданском обществе государством как конечный результат законотворчества.

С другой стороны, если структура узаконивания требует административного и судебного контроля, который не просто дополняет социально интегрированные контексты правовыми институтами, но подменяет эти контексты посредничеством закона, что часто имеет место в случаях законов о социальном обеспечении, тогда эмансипация в семье достигается ценой возникновения нового типа зависимости[100]. Третейскими судьями новых прав и возникающих по их поводу конфликтов становятся эксперты (судьи или психиатры). Они вмешиваются юридическими или административными средствами в социальные отношения, которые формализуются, теряют социальную окраску и превращаются в отдельные юридические казусы, подлежащие решению в административном или судебном порядке, подобно любым другим конфликтным отношениям. Формальные, индивидуализированные и, следовательно, универсализирующие судебные решения, не способные брать в расчет контекстные сложности, обезоруживают заинтересованные стороны, отнимая у них возможность активно участвовать в поиске решений своих проблем. Таким образом, именно посредничество закона нарушает коммуникативные структуры той сферы, которая была подвергнута юридификации. Эта форма юридификации выходит за рамки внешней законодательной кодификации прав. Следующее за этим административное проникновение

в гражданское общество останавливает развитие процедур урегулирования конфликтов, которые соответствуют структурам действия, ориентированным на взаимопонимание. Это блокирует появление дискурсивных процессов формирования воли, ориентированных на поиск согласия процедур переговоров и принятие решений. Это также с необходимостью уводит от конкретного контекста, конкретных условий, отношений и потребностей в каждом индивидуальном «деде». Именно этот эффект обезоруживающего разрыва с контекстом, индивидуализации и формалистического принятия решений довольно подробно описали и раскритиковали феминисты — аналитики недавних реформ в семейном праве[101].

Дискуссии феминисток пронизаны спорами и замешательством относительно смысла и желательности обретения прав в этой сфере. Мы полагаем, что здесь полезно ввести различение между законом как институтом и законом как медийным средством, а также вспомнить тезис о порабощении. Построенная таким образом теория гражданского общества позволяет осмыслить, что и почему делает новые «права» столь неоднозначными. При таком подходе становится ясно, что двойственное отношение феминисток к законодательству «о равных правах» в этой сфере основывается на реальной дилемме: обретение формального равенства с помощью средств и методов, которые абстрагируются от конкретных контекстов, нивелируют различия и блокируют создание эгалитарных социальных отношений в рамках гражданского общества, действительно представляется сомнительным достижением. В контексте не только материального неравенства (старая марксистская интуиция), но также и оспариваемых и хрупких идентичностеи, такие средства или породят новые зависимости или поспособствуют возвращению к жизни старых патриархальных норм в качестве защиты против дезинтегрирующих порочных эффектов государственного проникновения. Традиционные патриархальные формы жизни формально делегитимированы новыми правами для женщин и детей, тогда как отношения «клиент/эксперт», которые распространяются в гражданском обществе через посредничество закона и не отменяют существенные неравенства в отношении власти или возможностей быть услышанными, и не облегчают создания новых смыслов, идентичности и норм. По сути, новые вертикальные отношения между юридическим субъектом, а также судьей или работником службы социального обеспечения, занимают место горизонтальных коммуникативных интеракций, необходимых, чтобы породить новые солидарности, эгалитарные нормы и стили жизни на месте старых. Следовательно, блокируются автономные процессы коллективного обретения властных полномочий и создания не патриархальных идентичностей в гражданском обществе [102].

Предположение, что все реформы государства всеобщего благосостояния имеют одну и ту же структуру или логику, было бы, однако, крайним заблуждением. Конечно, юридические реформы, которые гарантируют свободу наемных работников организовывать профсоюзы и заключать коллективные договора, которые защищают их от увольнения за такие коллективные действия и которые гарантируют представительство рабочих в правлениях компаний, отличаются по типу от тех, что обеспечивают пособия нуждающимся семьям с родителем-одиночке и или предусматривают «инструктирование» клиентов социальными службами относительно того, как они должны, согласно некоторой предвзятой модели, функционировать в качестве воспитателей детей и ответственных кормильцев[103]. Различие между этими типами реформ невозможно полностью объяснить отсылками к тендерной (или, в данном случае, расовой) принадлежности людей, на которых эти реформы нацелены. В дополнение к утверждению, что женщины являются объектами одного типа реформы, а мужчины — другого, исследователь должен быть способен сказать, что же такого содержится в самих реформах, что одних они наделяют новыми возможностями, а других лишают возможностей.

Дуалистическая социальная теория как раз и позволяет сделать это. Первый тип реформ в отличие от второго не создает изолированных клиентов государственной бюрократии, а

скорее наделяет индивидов способностью действовать всем вместе, развивать новые солидарности и достигать лучшего равновесия сил, потому что они адресованы в сферу, которая *уже* формально организована[104]. Такие реформы создают «рецепторы» в экономической подсистеме для влияния норм и способов действий гражданского общества, внедряя процедуры для решения конфликтов путем обсуждения, утверждая, таким образом, контроль гражданского общества над экономической подсистемой без того, чтобы нарушать их дифференциацию. Действие реформ второго типа по своему характеру прямо противоположно: они привносят всю силу административных агентств в сферы, которые не организованы и не должны быть организованы формально. Это угрожает коммуникативной инфраструктуре и автономии гражданского общества, а также подрывает возможности «бенефициариев» действовать по собственному усмотрению или дискурсивно улаживать конфликты. И все же никому не хотелось бы, конечно, утверждать, что создание новых юридических норм, регулирование или денежные пособия в гражданском обществе по определению унижают или лишают полномочий тех, кому они предназначены. Вопрос, который возникает, состоит не в том, должны ли иметь место в гражданском обществе юридификация (создание новых прав) или вмешательство государства (предоставление новых льгот), а в том, какого рода юридические права, административные отношения или денежные пособия должны быть установлены. Принимая во внимание, что именно женщины являются главными целями/бенефициариями социального обеспечения в этой сфере, естественно, что такой вопрос отнюдь не является «посторонним» для внимания феминистов[105].

Феминистская версия критического анализа государства всеобщего благосостояния должна повлечь свое рефлексивное продолжение[106]. Так, раскрепощение гражданского общества и его модернизация (в смысле замены традиционно поддерживаемых патриархальных норм коммуникативно достигнутыми нормами) — обе являются феминистскими проектами. То же следует сказать и о развитии эгалитарных институтов, которые могут влиять на административные и экономические системы. Первый проект позволил бы создавать новые юридические установления только в формах, которые наделяют правами акторов гражданского общества, но не подвергают их административному контролю. Второй — разрушил бы доминирование мужчин и в публичных, и в частных институтах. Третий — повлек бы за собой структурные реформы в экономическом и политическом сообществах, чтобы сделать их восприимчивыми к новым идентичностям и недавно демократизированным, эгалитарным институтам гражданского общества и дополняющими их[107].

Дуалистическая политика на примере феминистского движения

Теперь мы получили возможность представить нашу альтернативу интерпретации Хабермасом дуалистической логики современных феминистских движений. Мы утверждаем, что целями новых социальных движений являются институты гражданского общества. Эти движения создают новые ассоциации и новые сектора общественности, пытаются сделать существующие институты более эгалитарными, обогатить и расширить общественные дискуссии в гражданском обществе, а также повлиять на существующие публичные сферы политического сообщества, потенциально расширяя их и дополняя их новыми формами участия граждан. В случае с феминизмом фокусирование на ниспровержении конкретных форм жизни, основанных на доминировании мужчин, и иное толкование гендерных идентичностеи дополняет попытки гарантировать влияние новых, более эгалитарных гендерных идентичностеи в общественных сферах гражданского и политического обществ и достичь политического включения [женщин. — *Пер.*] на этих

условиях[108].

Учитывая дуалистическую институциональную структуру публичных и частных сфер современного гражданского общества, нет никаких причин рассматривать первую ориентацию как отступление. Видеть в защитной политике феминизма просто реакцию на порабощение, нацеленную лишь на то, чтобы сдержать напор формально организованных систем действия, было бы скорее ошибкой. Точно такой же ошибкой является бранный ярлык «партикуляристские» в отношении занятий проблемами идентичностеи, тендерными концепциями, новыми интерпретациями потребностей и т.п. Они не должны восприниматься как признаки ухода в общины, организованные вокруг натуралистических категорий биологии и пола. Как раз наоборот. Не являются они и просто ответными реакциями. Скорее эти занятия фокусируются на нормативных посылках и институциональной артикуляции гражданского общества. Феминистское вмешательство бросает вызов партикуляристским сексистским нормам и методам, которые доминируют и в публичной, и в частной сферах. Оно пытается инициировать дискурсы по поводу норм и идентичностеи во всем обществе и повлиять на их ход. Такие проекты имеют универсалистский характер, поскольку они бросают вызов ограничениям и неравенству в коммуникативных процессах (и публичных, и частных), в которых генерируются нормы, интерпретируются традиции и формируются идентичности. Безусловно, содержание новых идентичностеи, которые появляются в результате таких вызовов, является партикуляристским. Как ясно показал Турен, никакая идентичность, коллективная или индивидуальная, не может быть универсальной. Но некоторые идентичности требуют большей степени саморефлексии и автономии эго, чем другие, и именно это отличает партикуляристские тендерные идентичности, основанные на иерархических сексистских нормах, от тех, которые на них не основаны.

Учитывая очевидную проницаемость политических и экономических институтов по отношению к социальным нормам, нет также никаких причин, чтобы исключить возможность развития эгалитарных и демократических институтов, способных влиять на политическую и экономическую подсистемы. Феминистские движения оспаривают нормы и структуры доминирования мужчин, пронизывающего гражданское общество, но они также бросают вызов способам, с помощью которых эти нормы и структуры влияют на структурирование подсистемы вообще и социальную политику в частности. «Наступательное» измерение феминистской политики действительно метит в государство и экономику, борясь за включение себя в политическую систему на равных условиях[109]. Это «эмансипирующее и универсалистское» движение, как справедливо отмечает Хабермас, но универсализм и эгалитарное включение женщин в мир работы и политики бросает вызов мужским стандартам, лежащим в основе якобы нейтральных структур этих сфер. Как только «типичный рабочий» больше не рассматривается как мужчина-кормилец, возникает необходимость в пересмотре структуры рабочего времени, продолжительности рабочего дня, характере льгот и престижности той или иной работы. И как только «ответственный гражданин» больше не рассматривается как мужчина-солдат, возникает необходимость включения женщин в политические и государственные сферы, которое должно повлечь за собой существенные изменения также и в этих областях. Короче говоря, наступательная политика «включения», если ей суждено быть действительно универсалистской, влечет за собой институциональную реформу. Двойная логика феминистской политики требует, таким образом, коммуникативной, основанной на обсуждениях политики идентификации и влияния, которая нацелена на гражданское и политическое общества, а также организованной, стратегически рациональной политики включения и реформы, нацеленной на политические и экономические институты.

Действительно, почти во всех главных исследованиях феминистского движения (и в Соединенных Штатах, и в Европе) показаны существование и важность дуалистической политики[110]. Краткий взгляд на траекторию этого движения в Америке прояснит нашу точку

зрения.

Теоретики мобилизации ресурсов и политического оппортунизма доказывают, что организация, сети, союзники, наличие цикла протеста и атмосфера реформы являются критически важными для зарождения и успеха движений. Наличие этих факторов в конце 1960-х и начале 1970-х было хорошо задокументировано аналитиками «второй волны» феминизма[111]. Точно так же задокументировано и воздействие женщин на структурные изменения, которые облегчили их массовое вступление в оплачиваемую рабочую силу, университеты и политику[112]. Но ни структурные изменения, ни рост численности женских организаций, ни накопление ими политического опыта, ни существование мощных союзников — ничто из этого не было достаточным условием для укрепления прав женщин или выдвижения феминистской программы в повестку дня[113]. Ресурсы, организованность и лидерство в женском движении существовали начиная с рубежа XIX—XX столетий; а вот чего не хватало, так это массовой поддержки избирателей, сочувствующих требованиям женских прав, т.е. феминистского сознания[114].

В число предварительных условий коллективного политического действия аналитики движения также включают появление группового сознания, солидарности и ощущения несправедливой дискриминации, хотя форма, которую такое действие обретает, изменяется и зависит от структуры государственных и политических институтов (профсоюзов, партий) в стране[115]. В случае с женским движением формирование группового сознания было связано с явным вызовом традиционным нормам, которые идентифицировали женщин прежде всего с ролями матери и жены, а также оправдывали неравенство, исключенность из политики и дискриминацию. Короче говоря, прежде чем проблемы дискриминации по половой принадлежности могли проявиться как законная проблема, а женщины могли бы быть мобилизованы вокруг них, необходимо было изменить традиционное понимание места женщин в обществе и их самоидентификацию и заменить их новыми. Действительно, в ключевых секторах женского движения быстро стало очевидным, что имелась более глубокая проблема, лежавшая в основе иначе необъяснимого сопротивления равноправию, и это были социально обусловленные привычные тендерные идентичности, сохранявшие привилегии мужчин и работавшие против женской автономии и женского самоопределения. Таким образом, прежде чем любая стандартная наступательная политика реформы и борьбы за включение в политику могла бы принести свои плоды, необходимо было развить феминистское сознание и идеологию среди женщин — участниц движения и лишь затем передать их другим, используя альтернативную политику идентификации, нацеленную на публичные и частные сферы гражданского общества[116]. Отсюда сосредоточение внимания именно на тех институциональных установлениях и процессах, которые были связаны с созданием тендерной идентичности и лозунгом «личное — это политическое».

Поэтому не должно вызывать удивления, что феминистское движение приняло дуалистическую стратегию, нацелившись и на государство (и экономику) и на гражданское общество. Так же не удивительно, что эта дуальность нашла свое организационное выражение в двух различных, не связанных между собой ветвях движения. «Старшая» ветвь (старшая и по среднему возрасту активисток, и по времени ее зарождения) включила группы интересов, сосредоточившихся на включении женщин в политику и экономику и пытавшихся осуществить влияние по всей юридической и политической системе, чтобы бороться с дискриминацией и достичь равных прав[117]. «Молодая» ветвь, родившаяся из «новых левых» и движения за гражданские права, сформировалась в свободную ассоциацию автономных групп на низовом уровне, нацеленных на борьбу с господством мужчин в частной и публичной сферах гражданского общества. Это были группы, которые сделали упор на мобилизующую силу таких «гендерных» проблем, как аборты, контрацепция, сексуальное надругательство, насилие над женщинами и т.п. Концентрация их внимания на

идентичности, самоусовершенствовании, воспитании сознания и распространении своих убеждений с помощью нелегальной прессы, их собственных альтернативных публикаций, а также университетов имела целью распространение феминистского сознания и достижение институциональных изменений в социальных отношениях, базировавшихся на традиционных, неэгалитарных гендерных нормах гражданского общества[118]. К концу 1960-х гг. обе ветви движения начали сближаться. Политические «инсайдеры» восприняли многие из проблем, четко сформулированных «низовыми» феминистками, в то время как последние начали в массовом порядке вступать в местные отделения общенациональных политических организаций[119]. К середине 1970-х гг., «организации женского движения стали использовать все политические средства, чтобы изменить политику. Они обращались к политическим партиям, Конгрессу, судам и исполнительной власти; они использовали право на конституционную поправку, законодательное лоббирование и политический протест»[120]. В то же самое время, организации, которые первоначально ограничивали свою деятельность стандартной тактикой политического давления, начали использовать методы протеста и убеждения, применявшиеся более радикальными группами[121]. В результате, несмотря на это организационное разнообразие, о феминизме наших дней можно говорить как о едином движении, хотя и состоящем из различных ассоциаций и организаций, задействованных в широком диапазоне стратегий, но все же объединенном общим феминистским сознанием[122].

Не может возникать никаких сомнений в том, что дуалистическая стратегия нынешнего женского движения добилась успехов в политической, культурной и институциональной сферах. В одном только 1972 г. Конгресс США принял больше законодательных актов о расширении прав женщин, чем за предыдущие десять созывов этого законодательного органа[123]. Организации женского движения помогли вызвать беспрецедентную для американской истории волну законодательных инициатив в отношении феминистских проблем[124]. В период между 1970 и 1980 г. доступ женщин на государственные посты, в политическую элиту и их влияние на нее усилились в колоссальной степени: на выборные должности было избрано и на государственные посты назначено больше женщин, чем когда-либо прежде в истории США[125]. Кроме того, суды стали важной и продуктивной целью женского движения в обеих его формах и на обоих его фронтах. Ставшее прецедентом решение суда по делу «Рид против Рида» (Reed v. Reed) от 1971 г. оказалось первым в череде дел, использовавших пункт конституции о равной защите граждан независимо от их пола, расы и т.п., в процессе разрушения гендерно дискриминационного отношения к рабочей силе на рынке труда. Решение по делу «Роу против Уэйда» (Roe v. Wade) от 1973 г., со ссылкой на право на свободу личной жизни от вмешательства, сделало аборт юридически законным, зарегистрировав, таким образом, изменения в тендерных отношениях вообще и в ключевом институте гражданского общества — семье, в частности[126]. Как подчеркивает большинство исследователей, эти политические и юридические успехи имели в качестве своей предпосылки и предварительного условия успехи в культурном плане, а именно предшествовавшее распространение феминистского сознания[127]. Этим мы доказываем здесь не тот очевидный момент, что массовое движение может быть стратегически полезно для новых групп, стремящихся к власти и влиянию, а скорее то, что без политики идентификации, нацеленной на нормы, социальные отношения, институциональные установления и сложившуюся в гражданском обществе практику, а также без политики влияния, нацеленной на политическое сообщество, успех в первом направлении будет, если и достижим, то ограничен[128].

Распространение феминистского сознания хорошо задокументировано. В ходе опроса 1980 г., проведенного компанией «Вирджиния Слимс», обнаружилось, что 64% женщин одобряют усилия по изменению и укреплению статуса женщин, против 40% в 1970 г.[129]. Кроме того, в 1980 г. 60% населения считало, что именно общество, а не природа, научило женщин отдавать предпочтение ведению домашнего хозяйства, а не работе вне дома[130]. И еще, 51%

опрошенных отозвались положительно о таких браках, в которых домашние обязанности разделяют и муж, и жена, а 56% — одобрили разделение ответственности за воспитание детей[131]. Эта статистика указывает на культурные изменения, которые выходят далеко за рамки просто принятия равных прав и включения женщин в сферу публичной политики, хотя последнее также принимается, по крайней мере в принципе, большинством населения[132].

Политика влияния, питавшаяся новыми концепциями тендерной идентификации, открыла, таким образом, возможность превратить доступ к политическим элитам в меры, необходимые для достижения феминистских целей. И то, что было правильным для Соединенных Штатов, стало верным также и для Италии, Германии, Англии и Франции[133]. Приведем один пример: Джейн Дженсон показала, что включение потребностей и интересов женщин в политическую повестку дня во Франции стало возможным только после того, как женское движение выбрало определение новой коллективной идентичности в качестве своей фундаментальной цели. Она пишет, что «фундаментальный вклад современного женского движения состоит в его способности изменить «универсум политического обсуждения» и, таким образом, осуществить свои цели способами, весьма отличающимися от тех, что имели место в более ранних случаях мобилизации женщин»[134].

Согласно г-же Дженсон, феминистское движение изменило универсум политического дискурса (который ранее исключал женщин) путем формирования новой коллективной идентичности женщин, заставившего политические элиты принять эту идентичность. Дженсон также показывает, что реформы сверху, которые расширяют женские права, в отсутствие феминистского движения не влекут за собой изменений в универсуме политического дискурса или изменений в идентификации женщин. После Второй мировой войны женщины во Франции обрели право голоса и более свободный доступ к контрацептивам, но традиционный универсум политического обсуждения, который определял женщин как жен, как дополнение к мужчинам и как матерей, этими реформами изменен не был[135]. Лишь после вступления феминистского движения в пространстве культуры, открытое «новыми левыми» в 1968 г., когда оно начало обращаться к женским темам типа критики повседневной жизни и права на равенство и автономию, а также пересмотрело женскую коллективную идентичность в феминистских терминах, традиционный универсум политического обсуждения начал изменяться и свершились реформы, явившиеся феминистскими и по намерениям, и по воздействию.

О многом говорит то, что Дженсон, желая продемонстрировать воздействие женского движения на универсум политического обсуждения, сосредоточивается на дебатах вокруг легализации абортов. Действительно большинство аналитиков феминизма соглашается, что тем новым и специфическим для современного нам женского движения, что привело женщин в массе в публичную сферу, были повсеместно на Западе главные, мобилизующие темы — аборты, насилие над женщинами (изнасилования, избивание жен), сексуальное принуждение, сексуальные домогательства навязывание стереотипов сексуального поведения[136]. Феминистки требовали, чтобы стандарты правосудия применялись ко *всем* сферам гражданского общества, включая семью. После того, как женщинам были предоставлены формальные гражданские права, и параллельно с усилиями завоевать равные политические права, покончить с экономической дискриминацией в оплате труда и трудовых возможностях, преодолев сексуальную дискриминацию и сегментирование рабочей силы, каждое современное феминистское движение мобилизуется прежде всего вокруг этих, когда-то «частных», «аполитичных» «общественно-гражданских» проблем[137]. И каждое современное феминистское движение явно попыталось изменить универсум дискурса так, чтобы женские голоса были услышаны, женские проблемы — восприняты, идентичность женщин — пересмотрена, а традиционные концепции ролей, женского тела и идентичности женщин (как и поддерживавшееся ими господство мужчин) — ослаблены. Чтобы быть феминистскими по своему характеру, новые права и институциональные реформы

должны отражать изменения в тендерной идентификации и в женских устремлениях.

Проблема абортов вобрала все эти проблемы. Сразу же стало очевидно, что эта проблема явилась вызовом традиционному универсуму дискурса, потому что она обозначила фундаментальное изменение в идентичности и статусе женщин[138]. Тема свободы выбора и требование «распоряжения своими собственными телами» выражали нечто большее, чем просто желание иметь равные права. Они символизировали требование автономии в делах самовоспитания, самоопределения и физической неприкосновенности, — короче говоря, требование права для женщин решать за себя, кем они хотят быть, включая вопрос, хотят ли они и когда хотят стать матерями. Будучи рассмотрены вкупе с тематизацией насилия над женщинами, требования принять законы, легализирующие аборты и определяющие как преступление избиения и сексуальное насилие в браке, были нацелены на ту сферу гражданского общества, которая была ранее сокрыта от такого пристального взгляда маской «приватности». С одной стороны, женщины потребовали права на личную тайну, как условие автономии; с другой, было серьезно оспорено представление, что социальный институт может быть частным в том смысле, что он обладает иммунитетом к принципам правосудия[139].

Вызовы традиционной идентичности и ролям, предназначенным женщинам, четко сформулированные в дебатах по поводу проблемы абортов, повлияли на универсум дискурса и изменили его: «Впервые женщины сами по себе и вне семейной системы координат стали предметом политического дискурса... Новый дискурс реформы абортов не более и не менее как символизировал изменение в статусе женщин и их отношении к их собственным телам и к государству»[140]. Это обсуждение отправлялось от представления о женщине как одновременно и автономной и гендерно определенной (т.е. находящейся в своей собственной специфической ситуации), как о существе, обладающем отличиями и вместе с тем достойном равного внимания и уважения[141]. Вот почему *с* точки зрения включения в политику проблема абортов не может быть рассмотрена по линии «буржуазных движений за эмансипацию», которые предполагают равноправное включение в политическую систему или экономику лиц, ранее исключенных из этих сфер. Скорее эта проблема привязана к «новому» измерению феминистского движения, поскольку она бросает фундаментальный вызов традиционным тендерным идентичностям, традиционным концепциям семьи, патриархальной власти и стандартной либеральной концепции публичной и частной сфер гражданского общества. Это парадигмальный пример дуалистической логики феминистского движения.

Гражданское общество и дуалистическая политика: теоретическое резюме

Мы доказали, что представление релевантных измерений жизненного мира в категории гражданского общества позволяет выявить смысл двойной политической задачи новых социальных движений: приобретения влияния на политическое сообщество со стороны общественности, ассоциаций и организаций и институционализации их завоеваний (новой идентичности, автономных эгалитарных форм ассоциации, демократизированных институтов) в рамках жизненного мира. Именно в этих терминах и пытались мы объяснить дуалистическую организационную логику новых движений.

Имеется, однако, и другая возможная интерпретация дуалистической логики современных нам коллективных действий. Можно попытаться дать описание их в терминах стадийной модели (или модели жизненного цикла), в соответствии с которой все социальные движения развиваются от форм неинституциональных действий массового протеста к институциональным, обычным группам интересов или партийной политике[142]. Такие движения начинаются в форме широких, но либерально организованных сетей местных ассоциаций и низовых групп, с минимальными различиями между «лидерами» и последователями, членами и нечленами. На этой

начальной стадии коллективные акторы выдвигают нечеткие, ценностно осмысленные, не подлежащие переговорному торгу требования, которые находят выражение в массовых действиях протеста. Этот тип коллективных действий присущ процессу формирования идентичности новых коллективных акторов. Первая задача новых движений состоит в том, чтобы сформировать сам субъект, который и должен стать коллективным актором и который будет участвовать в политических переговорах и обменах, а затем станет тем субъектом, на долю которого выпадают все выгоды и потери. «Есть такая категория действий (наблюдаемых в социальных конфликтах), которые могут быть поняты только в том случае, если ставить вопрос не о том, какую выгоду или потери они принесут акторам, а о том, сформируют ли они солидарность или нет. Это действия, знаменующие собой процесс формирования идентичности»[143]. Таким образом, в период становления социальных движений экспрессивные действия и прямое участие соответствуют цели формулирования новой коллективной идентичности, а политика влияния нацелена на публичную сферу с целью признания ею нового коллективного актора.

Вторая стадия деятельности социальных движений связана с рутинизацией, включением и, наконец, институционализацией[144]. Как только новый коллективный актор добивается успеха в формировании идентичности и завоевании политического признания, действия изменяются и из экспрессивных становятся инструментально/стратегическими. Либерально сформированные структуры заменяются формальной организацией, появляются роли рядовых членов и лидеров, а прямые формы участия заменяются представительством. Логика коллективных действий на этой стадии структурируется стратегией борьбы за включение в политику. В случае успеха политические аутсайдеры становятся «своими» в рамках данного государственного устройства. Изменения в рациональности коллективных действий от экспрессивных к инструментальным, а также изменения в организационной структуре от неформальной к формальной понимаются как процесс обучения, предполагающий рационально целесообразную адаптацию к политическим структурам. Полная инсти-туционализация повлекла бы за собой признание представленной новыми политическими «инсайдерами» (демобилизованной) группы как легитимного представителя нового интереса, чьи требования становятся предметом переговоров и политического обмена. Успех связан с включением «представителей» в нормальную политику, включающую конкуренцию между партиями, участие в выборах, представительство в парламенте, формирование лобби или групп интересов и в конечном счете занятие постов в правительстве[145].

Стадийная теория объясняет дуалистическую логику политики социальных движений в терминах линейной модели развития. Более того, она, как представляется, обеспечивает убедительный ответ на дилемму Михельса, перед которой в какой-то момент оказываются, кажется, все движения, — речь идет об опасении, что любой шаг к формальной организации, включению и институционализации подорвет цели движения и будет угрожать продолжению коллективного действия именно как движения. В той степени, в какой эти процессы связаны с кооптацией новых членов, дерадикализацией, профессионализацией, бюрократизацией и централизацией, «успех», формулируемый в терминах институционального включения, сигнализирует о конце движения и растворении его целей (знаменитый «железный закон олигархии»). Поскольку в своей первоначальной форме эта дилемма логически следовала из революционной риторики рабочего движения (которая впоследствии была отброшена), теоретики жизненного цикла могут отклонить ее как утопическую, нереалистичную или опасную. Когда такие опасения формулируются сегодня фундаменталистами, в отсутствие каких-либо требований об участии в революционной политике, их можно обвинить в нежелании или неспособности учиться. Короче говоря, если нормальная траектория коллективного действия состоит в переходе от экспрессивных действии к

инструментальным, в адаптации к ограничениям политической системы, а также во включении в политическую систему и инициированных «инсайдерами» реформах, то дилемма Михельса исчезает.

Хотя стадийная модель определенно фиксирует важные аспекты динамики развития социальных движений, она неспособна объяснить те особенности новых движений, которые мы считаем наиболее существенными. Ведь наше краткое обсуждение траектории развития феминистского движения в Америке противоречит многим из предпосылок этой теории. С самого своего зарождения это движение имело дуалистическую организационную логику. Хотя формализация и институциона-лизация и имели место, они не исключили и не подменили ни массовые коллективные действия, ни низовые ассоциации, ни автономные организации самообразования, ни ориентированную на формирование идентичности политику[146]. Вместо подчинения логике линейной модели развития, феминистское движение, в зависимости от доступных политических возможностей и актуальных проблем, тактически колебалось между массовыми действиями и политическим давлением.

Накопление опыта активистами движения также не повлекло за собой однонаправленного изменения от экспрессивной к инструментальной рациональности. Наше обсуждение организационного развития этого движения показывает, что обучение происходило с обеих сторон и в обоих направлениях — политические «инсайдеры» переняли проблемы и методы низовых активистов, в то время как многие активисты присоединились к формальным организациям. Это говорит не о том, что две стороны этого движения слились в одну, а скорее о том, что разделение «труда» между двумя сегментами этого движения со временем меняется.

Наконец, совершенно ошибочным оказывается представление о том, будто целью феминистского движения является прежде всего политическая система (и через нее экономика) и будто успех может рассматриваться в терминах включения, реформы сверху или выгод. Хорошим контрпримером служит все та же борьба вокруг абортов. Для того чтобы достичь крупных изменений в законодательстве о праве на аборт, оказалось необходимым задействовать заинтересованные организации, атаковавшие суды (в Соединенных Штатах), а также политические партии и парламенты (в Европе). Но суть проблемы (как это осознали и сторонники, и вновь мобилизованные противники права на аборт) составляет сам вызов традиционалистским определениям роли, места и идентичности женщины. В действительности попытки изменить нормы, роли и идентичности женщин в публичной и частной сферах гражданского общества вызвали гораздо более сильное сопротивление (и даже контрдвижения), чем требования формального равенства на рабочих местах или включения женщин в политическую публичную сферу. Именно с этой точки зрения следует оценивать успехи движения за право на жизнь в деле мобилизации поддержки общества и дискредитации прав на абора (вместе с неудачей утвердить поправку к Конституции США о равных правах)[147]. Таким образом, реформа законодательства и включение в политическую систему едва ли достаточны для того, чтобы определить или гарантировать успех. В программе дня остаются политика идентификации и мобилизация на низовом уровне[148].

Благодаря стадийной модели, было привлечено внимание к тому факту, что мишенью социальных движений являются и гражданское, и политическое общества. Данная модель, однако, вводит в заблуждение, когда представляет эти ориентации в терминах «или/или» и описывает нормальную траекторию коллективного действия как линейное движение от гражданского к политическому обществу. В связи с этой моделью возникают две основные проблемы. Во-первых, она оперирует чрезмерно упрощенной концепцией обучения. Предполагается, что коллективные акторы способны научаться только в познавательно-инструментальном плане. Другими словами, их обучение определяется как постепенное признание того, что ориентированная на идентификацию символическая политика не может

помочь им достичь своих целей и результатом этого обучения является переход к дисциплинированной, иерархической организации и инструментально-стратегической модели действия. Эта точка зрения (типичная для политических партий) имеет тенденцию игнорировать важность поддержания идентичности и солидарности даже для стратегических действий большой продолжительности. Она свидетельствует не только о неучете факта укорененности акторов политического сообщества в гражданском обществе, но также и о наличии представления, будто социальные движения не могут одновременно концентрироваться на стратегических требованиях и формировании идентичности. Этот подход основан на молчаливом допущении, что идентичности не могут стать более рациональными. Следовательно, формирование идентичности не может выйти на уровень рефлексии, предполагающий напряженность между идентичностью и стратегией. История движений, которые сознательно объединили политику идентификации и стратегию, отвергается из-за убеждения в том, что в итоге такие комбинации не могут добиться и не добьются «успеха».

В противовес этому представлению, мы полагаем, что эмпирические свидетельства относительно движений и в прошлом, и в настоящее время не ведут к столь однозначным выводам и что критерий успеха в данной области должен быть пересмотрен. Например, успехи и постоянство рабочих движений были достигнуты отчасти благодаря их способности объединить культурные и политические задачи[149]. Новизна новых движений в этом смысле заключается не столько в их дуализме, сколько в их более решительной тематизации указанного дуализма. Таким образом, их отказ инструментализировать культурную политику и формирование идентичности ради узко задуманного политического успеха не должен рассматриваться просто как фундаменталистское нежелание учиться. Скорее исследователь может интерпретировать сопротивление «саморационализации» со стороны многих нынешних коллективных акторов как результат понимания того, что масштаб проблем, специфичных для сегодняшнего гражданского общества, таков, что они не могут быть решены с помощью «нормальных» политических средств. Если конвенциональные инструменты правительственного вмешательства не годятся для решения проблем, возникающих в таких областях, как тендерные и семейные отношения, социализация, методы образования и биотехнология, то автономные коллективные действия, фокусирующиеся на развитии сознания, самообразовании и укреплении местной власти, в конечном счете упираются в обучение. В сферах, где решение социальных проблем предполагает изменение идентичности, традиционных смыслов, институционализированных норм, определяемого стилем жизни характера потребления, а также методов социализации, требуется обучение в морально-практическом плане. Здесь и находит должное применение саморефлексивная политика идентификации[150].

Вторая ошибка имеет отношение к определенной бедности существующих в политике представлений о модели. Стадийная модель обогащает политику включения и реформы, сформулированную в соответствии с перспективой мобилизации ресурсов (пусть даже в качестве переходной стадии) политикой идентификации. Если двумя главными территориями для политики движений являются гражданское и политическое общества, то политика идентификации и политика включения в этом смысле им аналогична, поскольку она описывает появление акторов в каждой из этих сфер. Политика идентификации порождает акторов гражданского общества; политика включения, после необходимых преобразований в плане организованности и ориентации этих акторов, делает из них членов политического сообщества. Политика реформы, наконец, связывает стратегическую деятельность политических организаций и партий с выработкой государственной политики. Чего здесь не хватает, так это концепции отношения между коллективными акторами в гражданское обществе и в политическом сообществе. Отсутствие данной концепции связано с тем, что в стадийной модели первое решительно исчезает при появлении второго.

Предполагается, что гражданское общество, в отличие от политического, может действовать только внутри себя самого. Идя вслед за элитной теорией демократии, стадийная модель, таким образом разрывает связь между гражданским и политическим обществом, между гражданскими и политическими акторами. Для политики влияния коллективных акторов в гражданском обществе, нацеленной на акторов в политическом сообществе, в этом случае просто не остается места. Но точно так же, как политическое сообщество способно к воздействию на государственную администрацию, акторы гражданского общества способны влиять на сегодняшний дискурс и на акторов политического сообщества. Эта политика влияния, по части которой имеется много эмпирических свидетельств (как мы показали в случае с движением женщин), является ключевым элементом, отсутствующим в большинстве парадигм, используемых сегодня для изучения социальных движений.

Памятуя об этой концепции, мы можем повторно рассмотреть дилемму Михельса, превратив стадийную модель в положительную парадигму этой дилеммы. Для нас бесследное преобразование движений в бюрократические политические партии или лобби остается пусть негативной, по преодолимой моделью. Мы признаем, что как только начинают пытаться непосредственно воздействовать на подсистемы государственного механизма, они приобретают тенденцию к воспроизводству таких организационных структур, характер которых определяют власть и деньги. Мы полагаем, что [изначальная] форма движения не способна сохраниться в условиях выхода за пределы жизненного мира. Движения способны оказывать воздействие только на те структуры, которые координируются посредством нормативной и коммуникативной интеракции — в противном случае они скатываются на путь самоинструмента-лизации. Здесь различие «система/жизненный мир» продолжает определять те границы, которые активисты движения, если они надеются быть эффективными, не могут так просто проигнорировать.

Самобюрократизация не вытекает из политики влияния. Никакой «железный закон олигархии» не приложим к деятельности движений, нацеленных на промежуточные структуры политического сообщества или на формы общественной сферы, которые существуют на этом уровне. Наш ответ на дилемму Михельса состоит в указании на то, что в гражданском и политической обществах существует потенциальное и фактическое дублирование акторов, а также возможность установления между ними отношений нового типа. Мы признаем наличие напряженных отношений между низовыми ассоциациями в жизненном мире, нацеленными на гражданское общество, и организациями, способными стратегически воздействовать на государственные и экономические системы, но только ценой бюрократизации (проникновение при помощи рычагов власти). Тем не менее мы верим, что более высокий уровень саморефлексии, уходящей корнями в диалог между теорией и ее адресатами внутри движения, содержит возможность ослабления этих антагонизмов. Программа самоограничивающейся радикальной демократии требует критического анализа демократического фундаментализма, ти ничного для коллективных акторов, действующих в гражданском обществе, и критического анализа демократического элитизма, типичного для акторов, действующих в политическом сообществе. Однако эта теоретическая критика окажется бесплодной, если гражданские акторы не отдадут предпочтение политике, способной влиять на политических акторов, вместо того, чтобы склоняться к другой стороне фундаментализма т.е. к пассивности.

Наконец, наша дуалистическая концепция предлагает и критерий успеха для движений, отличный от критериев как фундаменталистов движения, так и политических профессионалов. Мы считаем крайне желательным появление саморефлексивных и самоограничивающихся акторов, способных влиять на политическое обсуждение — таких, как политические партии, поддерживающие высокую степень открытости гражданскому обществу без утраты способности к эффективным стратегическим действиям. Это во многом автоматически следует из наших аргументов, Но понятия успеха в гражданском и

политическом обществах не должны совпадать. В политическом обществе необходимым условием является организационная самодостаточность; в гражданском обществе это не так, и излишнее внимание к этому моменту может само по себе привести к нарушениям границ между системой и жизненным миром.

Успех социальных движений на уровне гражданского общества должен мыслиться не в терминах достижения некоторых содержательных целей или увековечивания движения, а скорее в терминах демократизации ценностей, норм и институтов, которые в конечном счете внедряются в политическую культуру. Такое развитие не может сделать данную организацию или движение постоянными, но оно может сделать присущую ему форму нормальным компонентом самодемократизирующихся гражданских обществ. Например, если отчасти успех движений состоит в институционализации прав, то исчезновение какого-то из социальных движений — будь то вследствие его организационного преобразования или поглощения его недавно созданными культурными идентичностями — не означает, что исчез сам контекст порождения и конституирования. Права, которых добились движения, стабилизируют границы между жизненным миром, государством и экономикой; но они также являются отражением вновь созданных коллективных идентичностей и обеспечивают возможность появления новых институциональных установлений, ассоциаций, собраний и движений. Классические права, достигнутые демократическими революциями и рабочими движениями, уже функционировали в данном качестве, являя пример движению за гражданские права и другим движениям. Теоретикам еще предстоит сформулировать новые права, соответствующие претензиям к государству и экономике со стороны современных движений. Сегодня обе преобладающие модели прав — одна, связанная с преимущественным положением прав собственности, а другая, структурируемая вокруг модели гарантированных государством льгот, — продемонстрировали собственную «теневую» сторону[151]. Тем не менее институционализированные права являются и важными точками опоры, и катализаторами (именно из-за своих внутренних противоречий) сегодняшней борьбы за права. Это особенно верно относительно инициатив, которые «рефлексивно продолжают» программы демократической революции и государства всеобщего благосостояния, выдвигая на почетное место права ассоциации и коммуникации.

Эта программа может быть завершена только на основе дуалистической стратегии, в которой все политические линии — идентификации, влияния, включения и реформы — рассматриваются как первостепенные. С точки зрения теории гражданского общества центральной из них является политика влияния, так как это единственное средство устранить присущий этим движениям фундаментализм и блокировать путь политическому элитизму. Без этого политика гражданского общества превращается в антиполитику. Таким образом, политика влияния заслуживает более тщательного анализа с точки зрения политической теории; это задача гл. 11, посвященной гражданскому неповиновению, одному из наиболее важных средств, с помощью которых социальные движения могут надеяться повлиять на современное общество.

Примечания

1. См: Jean L. Cohen, *Rethinking Soda! Movements, Berkeley journal ofSociolology* 28 (1983): 97—113; Andrew Arato, Jean L. Cohen, *The German Green Party, Dissent* (Summer 1984): 327—333; Andrew Arato, Jean L. Cohen, *Social Movements, Civil Society and She Problem of Sovereignty, Praxis International 4* (October 1984): 266—283; Jean L. Cohen, *Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements, Social Research* 52, no. 4 (Winter 1985): 663—716. Насчитывается множество современных движений самых разных видов. Некоторые, типа движений за религиозные права или за «право на жизнь», выступают во имя автономии гражданского общества, защищая в то же

время традиционалистский жизненный мир от его дальнейшей модернизации. Движения, вдохновленные неоконсервативной идеологией, пытаются защитить экономику (права собственности) от государственного вмешательства и эгалитарной реформы. И вес еще существует рабочее движение. Фокус нашего внимания в этой главе, однако, приходится исключительно на движения, ориентированные на дальнейшую демократизацию и модернизацию (в нормативном смысле) социальных, политических или экономических институтов.

2. См.: Cohen, Strategy or Identity; Bert Klandermans, Sidney Tarrow, Mobilization *into Soda! Movements: Synthesizing European and American Approaches, International Social Movement Research* 1 (1988): 1—38.
3. Cohen, Strategy or Identity, 667—668.
4. Ralph H. Turner, ed., Robert F. Park on Social Control and Collective Behavior: Selected Papers (Chicago: University of Chicago Press, 1967); Herbert Blumer, Collective Behavior в Alfred McClung Lee, ed., New Outline of the Principles of Sociology (New York: Barnes & Noble, 1951) и Collective Behavior w. J.B. Gittler, cd., Review of Sociology: Analysis of a Decade (New York: Wiley, 1957); R. G. Turner, L. M. Killian, Collective Behavior (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1957). Резюме теорий коллективного поведения см.: Gary T. Marx, James L. Wood, Strands of Theory and Research in Collective Behavior, Annual Review of Sociology 1 (1975): 368-428.
5. W. Kornhauser, The Politics of Mass Society (New York: Free Press, 1959); Hannah Arendt, The *Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1951); Neil Smelser, *The Theory of Collective Behavior* (New York: Free Press, 1962). За исключением работы Арендт, которую мы обсуждали в гл. 4, теории массового общества и массовых движений представляют собой синтез элитной и плюралистской теорий демократии. Из этих теорий следует, что демократия — это политическая система, характеризующаяся свободными выборами, конкуренцией и сменой и основанная на модели гражданского общества, характеризующегося гражданской приватизацией плюс участием в политике активных меньшинств, а именно групп интересов и политических партий. В соответствии с этими же теориями, «экстраинституциональные» коллективные действия, вдохновляемые сильными идеологическими убеждениями, представляются антидемократическими и угрожающему общему согласию, которое лежят в основе институтов гражданского общества. Другими словами, эти теории, как представляется, возвещают о наступлении «массового общества», которое предлагается понимать как общество, создаваемое фашистскими и коммунистическими движениями. По иронии судьбы концепция массового общества использовалась теоретиками Франкфуртской школы Адорно, Хоркхаймером, Маркузе для анализа модели гражданского общества, восхваляемого плюралистами (там, где оно нашло, как представляется, наиболее совершенное воплощение — в Соединенных Штатах) Имеется большой соблазн сделать заключение, что эти новейшие теоретики защищали более эгалитарную и политически активную модель гражданского общества, чем школы элитистов-плюралистов или теоретики коллективного поведения, но факт состоит в том, что их неомарксистская ориентация помешала им развить адекватную теорию и гражданского общества, и социальных движений.
6. Обзор доказательств см. в: J. Craig Jenkins, Resource Mobilization Theory and tht Study of Social Movements, Annual Review of Sociology 9 (1983): 527—553; Anthony Oberschall, Social Conflict and Social Movements (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973)
7. Mancur Olson, The Logic of Collective Action (Cambridge: Harvard University Press 1965); John D. McCarthy, Mayer N. Zald, Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory, American Journal of Sociology 82 (May 1977): 212—241; Charles Tilly Louise Tilly, Richard Tilly, The Rebellious Century: 1830—1930 (Cambridge: Harvarc University Press,

1975); Wiiliam Gamson, The Strategy of Social Protest (Homewood, IL: Dorsey, 1975); Oberschall, Social Conflict and Social Movements; Sidney Tarrow Struggling to Reform: Social Movements and Policy Change during Cycles of Protest, Westerr Societies Paper no.15, Cornell University, 19S3; B. Klandermans, H. KriesI, S. Tarrow From Structure to Action: Comparing Social Movement Research across Cultures. International Social Movement Research 1(1988).

8. Charles Perrow, The Sixties Observeds: Mayer N. Zald, John D. McCarthy, eds., The Dynamics of Soda! Movements (Cambridge: Winthrop, 1979), 199. Перроу охарактеризовал данный вариант политического процесса теории мобилизации ресурсов как «клаузевицский», потому что здесь протест мыслится как продолжение организо ванной политики другими (неупорядоченными) средствами, вырастающими из преследования недосягаемых иным образом интересов. Но он допускает ошибку, доказывая, что только организационно-предпринимательская модель является экономической благодаря тому, что в ней коллективным акторам приписывается расчет затрат и выгод. Модель Тилли страдает от подобных же трудностей.
9. Некоторые члены школы мобилизации ресурсов признают разнообразие организационных форм для современных движений, но в общем и целом они делают упор на формальную организацию, Эта школа была обвинена в неспособности найти различие между группами по интересам и ассоциациями социальных движений. См.: Jenkins, Resource Mobilization Theory, 541—543.
10. См.: Bruce Fireman, W. A. Gamson, Utilitarian Logic in the Resource Mobilization Perspectives: Zald, McCarthy, eds., Dynamics of Social Movements, 1—44.
11. Ibid.
12. cm. Tilly, Tilly, and Tilly, The Rebellious Century, 6.
13. Ibid., 86 (выделено автором).
14. Charles Tilly, *European Violence and Collective Action since 1700*— перередакти рованный вариант доклада, представленного на Конференции по политическому насилию и терроризму, Institute Carlo Cattaneo, Bologna, June 1982.
15. Обсуждение этих типов действий см. в: Tilly, Tilly, and Tilly, *Rebellious Century,* 48—55, 249—252 и Charles Tiily, *From Mobilization to Revolution* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1978), 143-151.
16. Tilly, From Mobilization to Revolution, 167.
17. Tilly, European Violence, 11.
18. Tilly, From Mobilization to Revolution, 52—97.
19. Tilly, European Violence, 24. См. также: Charles Tilly, Fights and Festivals in 20th Century He de France, Working Paper no. 305, Center for Research on Social Organization, University of Michigan, December 1983, 63—68.
20. Некоторые теоретики, конечно, подчеркнули такие новшества в организации и процессах мобилизации как вынужденный выбор децентрализованных структур, участие широких масс и федеративный характер национальных организаций. Они также обратили внимание на приоритет таких целей, как прямое личное участие в политических акциях, самообразование, изменение личности, а также создание новых идентичности и сол ид арностей. Однако большинстве аналитиков, работающих в традиции мобилизации ресурсов, пришли к выводу что эти «новые» ориентации сами по себе вызвали потерю стратегической эффективности. Это так и есть, несмотря на давние соображения Цальда и Эша о том, что различные организационные структуры являются эффективными для различных целей. См.: M. N. Zald, R. Ash, Social Movement Organizations: Growth Decay, and Change, Social Forces 44, no.3 (1966): 327-341.
21. John McCarthy, Mayer Zald, The Trend of Social Movements (Morristown, NJ General Learning, 1973), Organizational Intellectuals and the Criticism of Society, Social

Science Review 49 (1975): 344—362 и Resource Mobilization and Social Movements American Journal of Sociology 82 (1977): 1212— 1214.

22. См.: J. Craig Jenkins, Craig M. Eckert, Channelling Black Insurgency: Elite Patronage and Professional Social Movement Organizations in the Development of the Black Movement, American Sociological Review, 51 (1986): 812—829.
23. Ibid.
24. Ibid., 816. Они ссылаются на увеличение числа чернокожих избирателей, важность чернокожих как избирательного блока, увеличение числа чернокожих на государственных должностях и сокращение наиболее откровенных форм дискриминации в сфере образования и занятости.
25. Ibid., 820. Хотя расширившиеся политические возможности (например, благоприятные решения Верховного Суда США, федеральные законы о гражданских правах) облегчили развитие этого движения, они представляли собой всего лишь возможности, а не прямое покровительство. Группа аутсайдеров не может рассчитывать на профессиональные ОСД (Профессиональные организации социального движения) и элитных покровителей, чтобы защищать и продвигат свои интересы против мощных противников, без постоянно поддерживаемой мобилизации на местах. Это не означает отрицания роли профессиональных ОСД успехах движения за гражданские права, а говорит о том, что важны оба элемента — низовая политика по завоеванию идентичности и влияния и политика по достижению реформ и включения в систему — как за самоидентификацию и влияние, так и за реформы и включение в политическую жизнь.
26. Ibid., 827. Это справедливо также и для движения за гражданские права.
27. См. Alessandro Pizzorno, Political Exchange and Collective Identity in Industrial Conflict в: C. Crouch, A. Pizzorno, eds., The Resurgence of Class Conflict in Wester Europe sincel 968, vol. 2 (London: Macmillan, 1978), 277-298.
28. Этот политическое предубеждение особенно очевидно в недавнем расширении теории мобилизации ресурсов с целью включить в рассмотрение то, что С. Таррoу в своей работе «Сражаясь за реформы» (Sidney Tarrow, Struggling to Reform) назвал «структурой политической возможности». Исходя из выводов работы Уилсона, Липски, Тилли и др., Таррoу использует эту концепцию, чтобы дифференцировать «внешние» переменные, которые являются важными в объяснении успеха движения, от «внутренней», т.е. мобилизации ресурсов. Конечно, он также определяет успех в таких политических терминах, как развертывание процесса политических нововведений в политической системе, идущей навстречу требованиям, выдвинутым протестующими, но его анализ структуры политической возможности и его концепция циклов протестов и реформ расширяет рамки того узкого подхода к проблеме влияния, которое было присуще более ранней теории мобилизации ресурсов. В то же время, его работа указывает пределы возможностей подхода, сосредоточивающегося при анализе целей и адресатов современных нам социальных движений исключительно на политической системе. Структура политической возможности включает три особенности политической системы, которые являются существенными для успеха движения: степень открытости формальных политических институтов, степень стабильности политических коалиций внутри политической системы, а также наличие и стратегическое позиционирование групп поддержки. Первая отражает формальные, структурные, и конъюнктурные факторы в политических системах, в то время как вторая и третья вводят в рассмотрение цели воздействия коллективных действий. Таррoу определяет широкий диапазон адресатов движения, включая группы поддержки в гражданском обществе, остающиеся внешними по отношению к движению; группы интересов с институционализированным доступом, которые могут быть приведены в действие и

стимулируются движением к достижению общих с этим движением целей; политические и административные элиты во всех секторах политической системы, открытость которых к целям движения определяются степенью единства и восприятием изменений настроений среди избирателей, способных последовать в результате коллективных действий; а также политические партии, которые могут ответить на автономную деятельность движения, принимая или включая в свои программы проблемы движения. Однако ни благоприятная структура политической возможности, ни эффективная внутренняя организация сами по себе не достаточны для объяснения успеха движения. В дополнение к ним воздействие протеста на реформу должно быть проанализировано в свете «комбинации ресурсов и ограничений, которые являются характерными для периодов общей мобилизации в социальных системах в целом». В такие периоды рождается цикл протеста с высокой интенсивностью конфликта, распространяющегося по всей стране, вовлекающего больше чем один социальный сектор и вызывающего появление новых методов протеста и новых форм организации. (Tarrow, Struggling to Reform, 37—39.) Даже если причинно-следственное отношение между циклом реформы и волнами социального протеста остается проблематичным (некоторые циклы протеста просто терпят неудачу, в то время как другие вызваны реформами, предшествовавшими им), они часто совпадают, и успех тех или иных движений часто зависит от того, появятся ли они в течение цикла и если появятся, то когда. Другими словами, и структура политической возможности, и восприимчивость политических элит и групп поддержки к стратегиям влияния со стороны социальных движений отчасти зависят от динамики циклов протеста. Притом что сказанное кажется справедливым в отношении названной ситуации, расширенный анализ целей влияния все еще неправомерно сдерживается ограниченностью общего подхода. Поразительно, что теоретическая структура, ориентированная на анализ влияния, не не рассчитана на анализ явно относящихся к делу проблем, таких, как изменения в общественном мнении, роль средств массовой информации, а также трансформации в универсуме политических обсуждений. Способ, с помощью которого эти проблемы принимаются и отклоняются, сам по себе весьма показателен. Изменения в «мнении масс», под которыми Тарроу понимает изменения в морально-этических ценностях, принимаются как возможная причина социального протеста (с. 39, в духе Инглхарта), а затем отвергаются как недоказанные. Но возможно ли, что общественное мнение и перемены в культуре образуют одну из целей и задач коллективных действий? Освещение событий в печати также рассматривается как чисто инструментальный способ, как облегчение или затруднение деятельности движения (см.; Oberschall, Social Conflict; Todd Gitlin, The Whole World Is Watching [Berkeley: University of California Press, 1980]). Но не являются ли инициирование и расширение общественного обсуждения проблем и норм, а также демократизация культурной публичной сферы также возможными целями движения? Конечно, одной из наиболее поразительных особенностей нынешних движений является создание альтернативных коммуникационных сетей — газет, типографий, книжных магазинов, институтов, образовательных программ, публикаций всякого вида, — которые расширяют публичную сферу, но нацелены в первую очередь на оказание «влияния» не на элиту, а на потенциальных участников и «чувствительные слои». Альтернативные общественные сферы «преуспевают» в той степени, в которой они вызывают рефлексию, выживают как арены коммуникации или становятся частью институционализирующейся публичной сферы. Наконец, хотя Тарроу допускает, что общее развитие информированного или элитного мнения взаимосвязано с успехом движения, он заявляет, что изменения в политическом «универсуме обсуждений» включают «туманную» область (с. 34), которая может затрагивать структуру политической возможности, но не может быть «операционализирована». Возможно,

именно эта туманная область, по случайности, является одной из главных целей нынешних коллективных действий. Действительно, универсум политических обсуждений, наряду с социальными нормами, социальными ролями, которые регулируются нормами, и сознанием коллективных акторов, так же как и элит, — все они в целом являются «адресатами» стратегии влияния сегодняшних социальных движений. Но оценить значение такой стратегии можно будет только в том случае, если удастся увидеть, что гражданское общество — его институциональная структура, социальные отношения и нормативная артикуляция — является не только полем воздействия, но также и целью новых социальных движений.

29. Tilly, Fights and Festivals in 20th Century Ile de France.
30. Pizzorno, Political Exchange, 293 и On the Rationality of Democratic Choice, Telos. no.63 (Spring 1985): 41—69. См. обсуждение подхода Пиццорно в работе: Cohen. Strategy or Identity, 691—695.
31. Здесь ситуация прямо противоположна той, что сложилась в парадигме мобилизации ресурсов. В данном случае подлинная исследовательская школа сложилась вокруг расширенной модели Турсна, а не вокруг «модели простой идентичности».
32. Alain Touraine, The Voice and the Eye (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1981), 31-32.
33. Alberto Melucci, The New Social Movements: A Theoretical Approach, Social Science Information 19, no. 2 (1980): 199-226.
34. Touraine, The Voice and the Eye, 56.
35. Alain Touraine, An Introduction tothe Study of Social Movements, Social Research 52, no. 4 (1985): 749-787.
36. Alain Touraine, Triumph or Downfall of Civil Society? в Humanities in Review, vol. 1 (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1983), 223.
37. Ibid., 221-227.
38. Отсюда широкая критика Туреном парадигмы мобилизации ресурсов в Introduction to the Study of Social Movements.
39. Touraine, Triumph or Downfall, 220. Другими словами, социальные движения борются за тип гражданского общества, которое нужно институционализировать, в то время как «исторические движения», располагающиеся на диахронической оси, борются за то, чтобы установить гражданское общество и представительское политическое сообщество.
40. Touraine, The Voice and the Eye, 61.
41. Ibid., 115. Под «метасоциальными гарантиями» социального порядка Турен подразумевает такие средства как религия, философия истории, экономические законы и эволюционные теории прогресса.
42. См. Touraine, Introduction to the Study of Social Movements.
43. Touraine, Triumph or Downfall, 106—107.
44. Ibid., 138.
45. См.: Touraine, Introduction to the Study of Social Movements.
46. Обсуждение других социальных типов см. в: Alain Touraine, The Self Production of Society (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 92—109.
47. Touraine, Triumph or Downfall, 229 (выделено нами).
48. Cohen, Class and Civil Society, 214-228.
49. Jurgen Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. 1 (Boston: Beacon Press, 1984), 86.
50. Ibid., 85-101.
51. См.: Jurgen Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. 2 (Boston: Beacon Press, 1985), 332—403. Критическое обсуждение подхода Хабермаса к социальным

движениям за многие годы дано в работе: Cohen. Strateev or Identity. 708—716.

52. Более детальное и полное обсуждение четырех компонентов двойной логики нынешних дней движений см. в заключительном разделе этой главы.
53. Main Touraine, The May Movement (New York: Random House, 1971); Jurgen Habermas, Student und Politik (Frankftirt: Suhrkamp, 1961), Protestbewegung und Hochschulreform (Frankfurt: Suhrkamp, 1969); Towards a Rational Socieiy (Boston: Beacon Press, 1970).
54. Переоценку своих ранних политических взглядов на движение «новых левых» Юрген Хабермас дает в работе: Habermas, Die пене Unubersittlichheit (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), 81-82.
55. См.: Cohen, Class and Civil Society, 219—228; JeanL. Cohen, Why More Political Theory?, Telos, no. 40 (Summer 1979): 70-94.
56. См. обсуждение в: Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. 2, 301—403.
57. В числе новых Хабермас называет движения за права женщин, за чистую природную среду, за мир, за права молодежи, за права меньшинств, против ядерных технологий и за инициативу граждан (The Theory of Communicative Action, vol. 2, 393).
58. Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. 2, 395.
59. Ibid., 396.
60. Таким образом, он возвращается к «реактивным» и «проактивным» типам» коллективных действий, впервые предложенным Тилли.
61. В этом отношении его анализ не столь проницателен, как у Турсна, который увидел, что социальные движения, нацеленные на нормы и идентичности гражданского общества, связаны с борьбой с социальным противником и что ставками в этой борьбе являются будущие контуры институтов гражданского общества.
62. Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. 2, 392.
63. Nancy Fraser, What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas at Gender, New German Critique, no,35 (Spring/Summer 1985): 97—131. Другой взгляд дан В: Linda Nicholson, Cender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family (New York: Columbia University Press, 1986).
64. Fraser, What's Critical about Critical Theory?, 111.
65. Ibid., 107. Согласно Фрейзер, Хабермас связывает это различение с различением между материальным и символическим воспроизводством.
66. Ibid., 109.
67. Ibid., 115.
68. Ibid., 109.
69. Ibid., 124.
70. Ibid., 115.
71. Ibid., 113. Фрейзер заявляет: «Опуская любое упоминание о роли воспитателя детей, и не сумев тематизировать тендерный подтекст, присутствующий в ролях работника и потребителя, Хабермас не в состоянии понять, как именно рабочее место в условиях капитализма связано с современной, ограниченной, возглавляемой мужчиной нуклеарной семьей. Точно так же, терпя неудачу с тематизацией мужского подтекста роли гражданина, он упускает то, каким образом мужская роль гражданина-солдата-защитника связывает государственную и публичную сферы не только друг с другом, но также с семьей и оплачиваемым рабочим местом... И наконец, он упускает то, как роль женщины — воспитательницы детей — связывает все четыре института друг с другом, отслеживая создание мужского и женского тендеров, необходимых, чтобы заполнить каждую роль в классическом капитализме» (117).
72. Более того, Фрейзер исходит из ключевых особенностей хабермасовской теории современности, даже когда она критикует ее и даже когда она восстанавливает ее нетематизированный тендерный подтекст.

73. Мы ни в коем случае не хотим доказать, что эта теория достаточна, чтобы разрешить все феминистские проблемы. Она определенно должна быть дополнена критически важными вкладами психоаналитической и постсовременной феминистской философии. Но в том, что касается социальной теории, мы находим дуалистическую теорию гражданского общества замечательно плодотворной.
74. Fraser, What's Critical about Critical Theory?, 99—103. Фрейзер ловит Хабермаса на слове, что это различие привязано к существенно важному различию между символическим и материальным воспроизводством жизненного мира. Она правильно доказывает, что невозможно различить действия на основе «естественных видов» различий между материальным и символическим, и критикует Хабермаса за его опору на такие посылки. Зга критика повторяет нашу собственную; см. Andrew Arato, Jean L. Cohen, Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society в: Axel Honnethet ah, eds., Zwischenbetracthungen Im Process der Aufklarung(Frankfurt: Suhrkamp, 1989). Не стоит думать тем не менее, что дуалистическая социальная теория остается в силе или опровергается в зависимости от реифицированного различия между символическим и материальным.
75. Habermas, The Theory of Communicative Action, vol.2, 310. Более детальное об суждение этих пунктов см. в гл. 9.
76. Неубедительная попытка сделать это предпринята в: Niklas Luhmann, Love as Passion: The Codification of Intimacy (Cambridge: Harvard University Press, 1987).
77. Фрейзер, однако, также имеет тенденцию уравнивать анализ координирующих механизмов с анализом различных типов действий. Так, она настаивает, что стратегические и инструментальные действия происходят в институтах жизненного мира — семьях, а коммуникативные действия (основанные на патриархальных нормах) происходят в подсистемах общества. Но это не серьезный аргумент в споре против различия «система/жизненный мир»; фактически это часто признавал и сам Хабермас. Все типы действия имеют место во всех общественных институтах. Абстрактные категории системы и жизненного мира лишь указывают, на что именно приходится главный вес в данной институциональной структуре. Мы также отклонили бы трактовку семьи как экономическую систему и по другим причинам: психодинамика формирования идентичности вообще и тендерных идентификаций в частности едва ли может быть проанализирована в таких терминах.
78. См.: Alison M. Jaggar, Feminist Politics and Human Nature (To towa, NJ: Rowman and Littlefield, 1988), 51—83, 207—249. См. также классическую статью: Heidi Hartmann, The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union в: Lydia Sargent, ed., Women and Revolution (Boston: South End Press, 1981), 1—42.
79. См.: Barbara Stark, Constitutional Analysis of the Baby M Decision, Harvard Women'; Law Journal 11(1988): 19-53.
80. Изучение разделения труда в семье показывает, что многие женщины хотят более равноправного разделения этого труда, но не могут добиться этого из-за различий в степени власти и в возможностях получать высокую оплату за свой труд. Обсуждение изменяющегося характера отношений в семье и способов, которыми женщины лишаются равного голоса в семейных делах, см.: Kathleen Gerson, Hard Choices (Berkeley: University of California Press, 1985). См. также Susan Okin, Justice, Gender and the Family (New York: Basic Books, 1989), 134—170.
81. Более того, на наш взгляд, именно потому, что семья является базисные институтом гражданского общества (а не естественной предпосылкой гражданского общества, или всего лишь еще одним компонентом экономической подсистемы), принципы равноправия могут применяться к ней в гораздо большей степени, чем к фирме или бюрократии.

82. Интересный анализ зарождения современных тендерных ролей в Соединенных Штатах в XIX столетии см.: Carl Degler, At Odds: Women and the Family in America from the Revolution to the Present (New York: Oxford University Press, 1980). Деглер также дает хорошее описание споров вокруг воздействия содружественной формы семьи и культа домашней жизни, который сформировался благодаря возложению на женщину исключительно роли жены и матери во второй половине XIX столетия (см. в первую очередь с. 210—328).
83. См. сноску 17 к гл. 9.
84. См. Niklas Luhmann, Macht (Stuttgart: Enke Verlag, 1975), 47-48. Луман упоминает только о примерах, предшествовавших институционализации средства власти, но он, очевидно, согласен с возможностью генерирования и использования власти вне политической подсистемы (в сносках на с. 91 он явно говорит о власти в семье). Луман не приводит никаких доводов против существования власти, не регулируемой медийно, несмотря на его общее отождествление современности с формами взаимодействия, регулируемого символическими посредниками. Как и можно было ожидать, работа Фуко превосходит другие по силе анализа несистемных, множественных форм власти.
85. Luhmann, *Macht,* 7, 11-12, 22-24.
86. В формальной организации с несколькими оперативными кодами в одно и то же время могут действовать различные формы неравенства, которые могут конвергироваться, а могут и не конвергироваться на высшем иерархическском уровне, так же как и неиерархические отношения власти.
87. Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. 2, 263. «Если ответственность означает, что действия могут быть ориентированы на подлежащие критике претензии на валидность, тогда координация действий, не связанная с достигнутым коммуникативными средствами консенсусом, не подразумевает ответственных участников».
88. Такое представление было бы в духе теории действия и ее веберианской концепции господства.
89. Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. 2, 268—270. Хабермас объясняет, в каких отношениях власть как средство управления отличается от денег.
90. Коды передачи власти могут принимать форму команд, связанных с угрозами, и состоять из обычной языковой коммуникации. Другими словами, в соответствии с теорией действия власть может оперировать как «господство». Но она может также оперировать и как общая форма коммуникации; см. об этом ниже.
91. Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. 2, 275.
92. Луман, например, под аналогичным заголовком о генерализации влияния говорит об авторитете, репутации и лидерстве, располагающихся на уровне функционирования между властью как символическим средством и прямыми командами. См.: Luhmann, Macht, 75—76. Это подтверждает нашу точку зрения, согласно которой обобщенные формы коммуникаций могут действовать как формы власти. Мы настаиваем, однако, что коды никогда полностью не зафиксированы, а открыты для переинтерпрстации, вызовов и творческого использования их акторами.
93. Они снижают уровень сложности жизненного мира, но, в отличие от управляющих средств, не техницируют его. См. высказывания Хабермаса в: Habermas, The Theocy of Communicative Action, vol. 2, 277.
94. Фрейзер предлагает обращаться с тендерным различием как со «средством обмена», чтобы объяснить, каким образом это связывает различные

институциональные сферы (Fraser, What's Critical about Critical Theory?, 113, 117). Конечно, Фрейзер хочет интерпретировать тендер как средство — подобно деньгам и власти. Она упускает из виду различие между рычагами управления и генерализированными формами коммуникации и тем самым приходит к ошибочному представлению, что гендер, как код власти, функционирует таким же образом, как и другие медийные средства. Но это невозможно по соображениям, представленным в данном тексте.

95. Описание этого процесса в Соединенных Штатах см. в: Julie Matthaei, An Economic History of Women in America (New York: Schocken Books, 1982); Degler, At Odds', Joan B. Landcs, Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution (Ithaca: Cornell University Press, S988).
96. Landes, Women and the Public Sphere; Judith Shklar, Men and Citizens (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1969).
97. Было бы, однако, заблуждением, под углом обсужденного выше феминистского подхода к дифференциации, сделать вывод, что институциональная артикуляция современного гражданского общества полностью негативна. Напротив, культурные потенциалы современности добились своей институциональной артикуляции, пусть и выборочно. Отсюда двойственный характер дебатов среди теоретиков феминистского движения в отношении современной семьи. Семья «компаньонов», состоящая из мужчины-кормильца, женщины-домохозяйки и их детей действительно создала интимность, приватность и новый взгляд на детскую индивидуальность. Она также создала идеологическое и институциональное пространство, в котором женщины смогли начать развивать свою собственную концепцию личности и власть в смысле установления контроля над своими телами и жизнями. Ограничение жизни женщин сферой домохозяйства, однако, шло рука об руку с отрицанием самых базисных прав и статуса автономной индивидуальности, личности и гражданства, которые представлялись несовместимыми с ролью хранительницы очага. К концу XIX столетия развитие системы заработной платы в расчете на семью (отстаиваемой организованными в профсоюзы мужчинами-работниками), исключение женщин из профсоюзного движения и «защитительные трудовые законы», которые лишили женщин права нг большинство видов трудовой деятельности, заперли женщин в ситуации зависимости, которая только недавно стала серьезно оспариваться и идеологически, v структурно. Перспектива феминистского движения раскрывает, таким образом двойной характер семьи, который параллелен дуальностям всех публичных и частных институтов в современном гражданском обществе (см. гл. 9).
98. Именно это признает Фрейзер: «Чуткое к тендерной проблематике истолкование этих устройств... подтверждает мысль Хабермаса, что в классическом капитализме (официальная) экономика не всесильна, а скорее лишь в некоторой существенной мере вписывается в повседневную жизнь и подчиняется ее нормам и смыслам» (What's Critical about Critical Theory?, 118).
99. Fraser, What's Critical about Critical Theory?, 124.
100. Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. 2, 369.
101. См.: Lenore Weitzman, The Divorce Revolution (New York: Free Press, 1985) Deborah L. Rhode, Justice and Gender (Cambridge: Harvard University Press, 1989) Martha Fine man and Nancy Thomadsen, eds., At The Boundaries of Law (New York Roufledge, 1991).
102. Достаточно странно, но как раз против идеи угрозы коммуникативной инфраструктуре гражданского общества, сформулированной в дуалистической

социальной теории, Фрейзер возражает жарче всего. Она оспаривает идею, что имеется какое-либо категориальное различие между реформами, адресатом которых является оплаченное рабочее место, и реформами, направленными на внутреннюю динамику семьи. Для нее «эмпирическая» двойственность реформ; в последнем случае произрастает из патриархального характера систем вспомоществования, а не из неотъемлемо символического характера институтов жизненного мира. В действительности, отклонив само различение между системой жизненным миром как андроцентричное, она доказывает, что нет никаких теоретических оснований для отличного подхода к оценке этих двух видов реформ см.: Fraser, What's Critical about Critical Theory?, 124. Мы с этим не согласны.

103. Кажется, собственная позиция Фрейзер состоит в указании на то, что имеются два различных вида программ в государствах всеобщего благосостояния: один «мужской», нацеленный на принесение выгод основным кормильцам; другой — «женский», ориентируемый на «негативные стороны жизни стяжающих индивидов» — «домашних неудачниц». (Fraser, What's Critical about Critical Theory?, 122-123).
104. Habermas, The Theory of Commnicative Action, vol. 2, 35.
105. Действительно, если мы проигнорируем такие проблемы, они не исчезнут, а будут (и уже были) сформулированы способами, противоположными феминизму. Мы имеем в виду неоконсервативный критический анализ государства всеобщего благосостояния, который стремится устранить из гражданского общества системо-интегративные механизмы, в то же время ретрадиционализируя его.
106. Среди теоретиков феминизма уже ведутся интенсивные дебаты по этой проблеме. Литература обширна; для начального ознакомления с ходом обсуждений см.: Linda Gordon, What Does Welfare Regulate?, Social Research 55, no.4 (Winter 1988): 609—630 и Frances Fox Piven, Richard A. Cloward, Welfare Doesn't Shore Up Traditional Family Roles: A Reply to Linda Gordon, Social Research 55, no.4 (Winter 1988): 631-648.
107. Например, как только типичный рабочий начинает рассматриваться уже не как мужчина-кормилец, а как женщина или мужчина, который, вероятно, тоже должен как-то заботиться о детях или стариках, потребность в пересмотре структуры рабочей силы и рабочего времени становится очевидной, а аргументы, например, в пользу создания центров дневного содержания детей близ рабочих мест, гибких рабочих графиков и предоставления отпусков по уходу за ребенком становятся более убедительными. Конечно, не случайно, что феминистки были инициаторами такого рода реформ и боролись за них. Ясно, что такие усилия должны дополнить попытки преобразования тендерных иерархий в институтах гражданского общества.
108. Недавнее обсуждение необходимости применять нормы справедливости к семье в особенности и к тендерным отношениям вообще см.: Okin, Justice, Gender and the Family. Конечно, имеется много новых движений, которые преследуют противоположную цель; например, движение за право на жизнь имеет в качестве основной цели ретрадиционализацию основных институтов гражданского общества.
109. В зависимости от структуры политических возможностей это предполагает широкое разнообразие стратегий: лоббирование Конгресса или исполнительной власти, нацеленной на суды политики борьбы за права, а также работы в политических партиях.
110. Герменевтический подход наблюдателя-участника дан в: Sara Evans,

Personal Politics (New York: Random House, 1979). Анализ, который использует теорию мобилизации ресурсов и описывает ролевой стресс и относительную депривацию, см. в: Jo Freeman, The Politics of Women's Llleration (New York: McKay, 1975). Эссе, собранные в объемном издании под ред. Mary Fainsod Katzenstein, Carol McClurg Mueller, eds., Women's Movements of the United States and Europ (Philadelphia: Temple University Press, 1987), посвящены анализу структур полити ческих возможностей и публичной политике; а работа: Ethel Klein, Gender Politic (Cambridge: Harvard University Press, 1984) сосредоточивается на роли сознания феминистских движениях. Несмотря на различия в ракурсах, все эти работы под тверждают наш тезис, что дуалистическая логика всегда была действенным фак тором в феминистских движениях.

111. Хотя акценты в них меняются, большинство обсуждений происхождения «второй волны» феминизма подчеркивает следующие «структурные» изменения и технические новшества, которые преобразовали роль женщин в XX столетии: успехи в медицинской науке, понизившие коэффициент рождаемости и сократившие время, посвящаемое воспитанию детей; повышение числа разводов; распространение трудосберегающих устройств, которые дали женщинам больше времени для занятий помимо работы по дому; расширение образовательных возможностей интеграция женщин в рабочую силу; формальная интеграция женщин в политическую жизнь благодаря обретению права голоса; массовое вступление женщин университеты; выход женских функций за пределы дома через урбанизацию и индустриализацию; а также усиление участия правительства в социальном обеспечении. Но сами по себе, однако, структурные изменения не могут объяснить происхождение или логику феминистского движения, см.: Klein, Gender Politics, 1—32.
112. Klein, Gender Politics, 32-81.
113. Общенациональная организационная основа, ресурсы и лидерство в форме традиционных женских добровольных организаций (которые первоначально не были феминистскими по идеологии, а сосредоточивались на проблемах женщин) были заложены в период между 1890 и 1925 гг., и эти ассоциации использовали свои ресурсы для расширения прав женщин вплоть до 1960-х гг. Как и в случае с женским движением XIX столетия, нынешнее феминистское движение появилось в контексте других жизненно важных социальных движений. Кроме того, жснское движение воспользовалось преимуществом общей ориентации на реформы эпохи Кеннеди и Джонсона. В 1961 г. президент США Дж. Кеннеди учредил Президентскую комиссию по статусу женщин, первую из комиссий такого рода, и вскоре были созданы государственные организации по женскому статусу. См.: Evans, Personal Politics и Klein, Gender Politics.
114. Как точно отмечает Этель Клейн, «это традиционное лобби не могло само по себе преуспеть в пробивании широкого спектра законов в сфере женских прав. Усилия специфически феминистских организаций типа NOW (Национальная организация женщин), WAAL, NWPC (Национальное политическое собрание женщин), а также радикальных женских групп были крайне важны для сплочения рядов и формирования социального движения, необходимого, чтобы превратить обеспокоенность проблемами женщин в действие» (Gender Politics, 5). См. также: Freeman, The Politics of Women's Liberation, 28—29; Joyce Gelb, Marian L. Palley, Women and Public Policies (Princeton: Princeton University Press, 1982), 18.
115. Сравнение форм, принятых женскими движениями в различных странах, дано в: Joyce Gelb, Social Movement 'Success': A Comparative Analysis of Feminism in

the United States and the United Kingdom w. Katzenstein, Mueller, eds., Women's Movements of the United States and Europe, 267—289; Equality and Autonomy: Feminist Politics in the United States and West Germany, ibid., 172—195; Karen Beckwith, Response to Feminism in the Italian Parliament: Divorce, Abortion, and Sexual Violence Legislation, ibid., 153—171.

116. Главными исключениями в этом отношении являются Швеция и Норвегия. Здесь существование мощных социал-демократических партий предоставило другую «структуру политических возможностей» по сравнению с Соединенными Штатами, Францией и Италией. Многие выгоды для женщин были достигнуты благодаря давлению в рамках этих партий, а не благодаря действиям автономных феминистских движений. Однако сегодня в этих странах также начались дебаты относительно желательности более автономного гражданского общества и более автономного феминистского движения. См.: Sylvia Hewlett, A Lesser Life (New York: William Morrow, 1986), 841-388; Helga Hernes, Welfare State and Woman Power (Oslo: Norwegian University Press, 1987).

117. См.: Freeman, The Politics of'Women's Liberation, 48—50; Klein, Gender Politics, 9—81; Celb, Palley, Women and Public Policies, 2—61; Ann N. Costain, W. Douglas Costain, Strategy and Tactics of the Women's Movement in the United States: The Role of Political Parties в: Katzenstein, Mueller, eds., The Women's Movements of the United States and Western Europe, 196—214.

118. Описание появления этого направления феминистского движения см.: Evans, Personal Politics.

119. В то время как первые сначала сторонились драматических прямых действий низовых групп, а последние были сильно заинтересованы в лоббирующих усилиях инсайдеров из NOW, острые различия между защитниками прав женщин («либеральные феминистки») и группами за освобождение женщин («радикальные феминистки») после 1968 г. исчезли. NOW оказалась вовлеченной в поддержку массовых акций протеста; и когда значительное число воинствующих феминисток присоединилось к местным отделениям движения, оно также занялось многими из проблем ранних радикалов (например, проблемой абортов), а также переняло их идеологию и их упор на самоопределение и автономию наряду с требованием равных прав. В то же время сам факт присоединения к организациям типа NOW показал активисткам движения важность политики влияния. Детальное исследование этой траектории американского феминизма см. в: Costain, Costain, Strategy and Tactics of the Women's Movement in the United States', Gelb, Palley, Women and Public Policies.

120. Costain and Costain, Strategy and Tactics of the Women's Movement in the United States, 201.

121. Как изложила это Вильма Скотт Хейде (Wilma Scott Heide), возглавлявшая NOW в 1972 г.: «NOW действовала в рамках и вне рамок системы, чтобы инициировать изменения и включить в число общественных соглашений права женщин, законы и правительственные распоряжения... Наша тактика и стратегия включает в себя вежливые письма, прерывание конференций и заседаний комитетов Сената, демонстрации и консультации, призывы и координацию забастовок 26 августа за равные права, риторические и положительные программы, развитие сестринского и братского сознания, эксперименты с новыми организационными формами и стилями лидерства». (Цит. по: Costain and Costain, Strategy and Tactics of the Women's Movement in the United States, 200.)

122. Сегодня феминистское движение состоит по меньшей мере из пяти типов

групп: организации с массовым членством; специализированные организации феминисток, включая юридические и исследовательские группы; профессиональные лоббистские группы; группы по решению конкретных проблем; традиционные женские группы; и сектор предвыборных избирательных кампаний, который включает Комитеты политических действий, а также группы, работающие в рамках структуры Демократической партии. Ассоциации феминисток продолжают процветать в гражданском обществе и организовывать бесчисленные газеты, журналы, информационные бюллетени, прямые выступления, убежища для женщин, подвергающихся насилию, центры по уходу за детьми, группы развития сознания и т.д. Несмотря на очевидное снижение масштабов впечатляющих коллективных выступлений, движение феминисток продолжает нацеливаться на публичную сферу, чтобы повлиять на сознание и изменить нормы тендерных отношений. Также стоит отметить поразительное распространение женских исследований в университетах и на юридических факультетах. См.: Gelb, Pallcy, Women and Public Policies, 26—27; Jo Freeman, Whom You Know vs. Whom You Represent: Feminist Influence in the Democratic and Republican Parties в: Katzenstein, Mueller, eds., Women's Movements of the United States and Europe, 215—246.

123. Gclb, Palley, Women and Public Policies, 26—27; Freeman, Whom You Know; Klein, Gender Politics, 29-33.

124. 124 Costain and Costain, Strategy and Tactics of the Women's Movement in the United
States, 203.

125. 125 Gelb, Palley, Women and Public Policies, 26—27; Freeman, Whom You Know.

126.126 Reed v. Reed, 404 U.S. 71 (1971); Roe v. Wade, 410 U.S. 113 (1973). Успехи
иногда оказывались ограниченными или сопровождались существенными отступлениями. Что касается тендерной дискриминации, то феминистки не суме ли включить [в законодательство] пол в качестве сомнительной квалификации согласно четырнадцатой поправке [к Конституции США] или обеспечить про хождение поправки о равных правах. Что касается абортов, то после слушаний по делу Roe v. Wade суды и законодательные органы урезали права женщин при нимать решение об аборте, и возникло широкое движение против абортов. Более того, в самом феминистском движении возникли дебаты относительно каждого достигнутого «успеха», как только стала заметной ограниченность законодательных реформ по линии равных прав. Все это не перечеркивает нашей общей точки зрения.

127. Мы не утверждаем, что упомянутые реформы инициировали участники феминистского движения или вообще женщины. Во многих случаях, процессы реформ были запущены другими группами интересов по причинам, не имеющим ничего общего с интересами женщин или феминистскими проблемами. В пользу этого свидетельствуют принятие разводов «без установления вины» в Калифорнии и даже инициирование реформы законов об абортах. Однако динамика этих реформ была подготовлена обсуждениями феминистских проблем, а затем также испытала влияние феминистского движения. См.: Weitzman, The Divorce Revolution, Kristin Luker, Abortion and the Politics of Motherhood (Berkeley: University of California Press, 1984).

128. Пока женщины не стали восприниматься как индивиды, политика равноправия не имела никаких шансов на успех. И до тех пор, пока патриархальная

структура ведения домашнего хозяйства и ее отрицательное влияние на другие области общества не были тематизированы и оспорены, равные или эквивалентные права не могли стать равными и для женщин.

129. Gelb, Palley, Women and Public Policies, 45.
130. Klein, Gender Politics, 92.
131. Ibid.
132. Но на практике все выглядит по-другому. Обсуждение тендерных различий домашнего труда и на работе, а также трудностей, которые они продолжают налагать на женщин, см.: Gerson, Hard Choices. Статистику по сохраняющемуся разрыву в заработной плате между женщинами и мужчинами и по феминизации нищеты в Соединенных Штатах см.: Hewlett, A Lesser Life, 51—138.
133. Katzenstein, Mueller, eds., Women's Movements of the United States and Europe, passim.
134. Jane Jenson, Changing Discourse, Changing Agendas: Political Rights and Reproductive Policies in France в: Katzenstein, Mueller, eds., Women's Movements of the United States and Europe, 64—65. Под «универсумом политических дискурсов» Джексон подразумевает набор убеждений относительно того, как должна проводиться политика, границы политических дискурсов, а также виды конфликтов, разрешаемые путем политических процессов. Универсум политических дискурсов функционирует как стражник на пути политических действий, выбирая или отстраняя акторов, проблемы, политические альтернативы, стратегии альянсов, а также коллективные идентичности, имеющиеся в наличии и доступные для изменений.
135. Ibid., 68—80. Во Франции женщины получили право голоса в 1945 г. как награду за участие в Сопротивлении, в то самое время когда феминистское движение умирало. Законом Невирта от 1968 г. были легализованы контрацептивы для замужних женщин, но также ограничена реклама контрацептивов и их использования незамужними женщинами. Первичное намерение закона состояло в том, чтобы помочь семьям в планировании семьи, для того чтобы достичь целей семьи по материальному благосостоянию и эмоциональной поддержке детей, а не для того чтобы дать женшинам право выбора, иметь или не иметь детей. Женщины все еще рассматривались в рамках семейной системы координат.
136. Ibid., 80-86.
137. Gelb, Palley, Women and Public Policies, 30. Феминистки также бросили вызов мужским концепциям стандартов справедливости.
138. Дебаты относительно абортов также оказались вызовом для мужских представлений о правах, или, скорее, личности, на которую эти права распространяются. Не должно вызывать удивление, что эти дебаты бросили фундаментальный вызов самой концепции прав, так как общеизвестно, насколько трудно сформулировать право на аборт в соответствии с традиционным правом каждого на свое тело как свою собственность, когда в этом теле имеется другая потенциальная личность, которая со всей очевидностью не «принадлежит» первой как ее собственность. Но в соответствии с несобственнической, индивидуалистской моделью прав становится ясно, что на кону стоят юридическая индивидуальность, моральная субъектность и специфическая идентичность женщин и что они перевешивают интерес государства к жизни эмбриона в первые 90 дней его существования.
139. См.; Anita Allen, Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1988).

140. Jenson, Changing Discourse, Changing Agendas, 82—83. Проницательный анализ феминистского подхода к абортам и его конфликта с традиционным подходом см.: Luker, Abortion and the Politics of Motherhood.
141. Настаивая на том, что женщины должны быть признаны как индивиды, личности и граждане, равно как собственно женщины, нынешнее феминистское движение объединяет ценности универсализма, плюрализма и различия. Косвенно изменяется и концепция равенства перед законом, поскольку она больше не может подразумевать, что равные права и запрет на дискриминацию применяются только к тем, кто находится в одинаковом положении. Это вытекает из того, что женщины и мужчины никогда не могут быть в одинаковом положении, коль скоро речь идет об абортах или правах, касающихся рождения детей вообще.
142. См.: Jenkins, Eckert, Channelling Black Insurgency; Pizzorno, Political Exchange and Collective Identity in Industrial Conflict.
143. Pizzorno, Political Exchange and Collective Identity in Industrial Conflict, 293.
144. Анализ «модели стадий» феминистского движения, см.: Costain and Costain, Strategy and Tactics of the Women's Movement in Ihe United States. См. также: Claus Offe, Reflections on the Institutional Self-Transformation of Movement Politics: A Tentative Stage Model's,: Russell Dalton, Manfred Kuchler, eds., Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies (Oxford: Oxford University Press, 1990). Оффе дает интересный анализ противоречий, встающих перед новыми социальными движениями на различных стадиях их развития. Он также доказывает, однако, что даже на последней стадии, а именно на стадии институционализации, у этих движений будут иметься серьезные основания для того, чтобы сохранить важные аспекты «защитной» политики, ориентированной на гражданское общество.
145. Offe, Reflections on the Institutional Self-Transformation of Movement Politics, 15.
146. Широкое участие в избирательной и лоббистской политике Соединенных Штатов со стороны организованных представителей свободных профессий в 1980-х гг. было признаком институционализации женского движения. Однако сохраняющаяся мощь демонстраций за право выбора решения и сила групп самосовершенствования указывают, что ориентированная на идентификацию политика все еще стоит в повестке дня.
147. Jane Mansbridge, Why We Lost the ERA (Chicago: University of Chicago Press, 1986); Luker, Abortion and the Politics of Motherhood. Главная оппозиция поправке о равных правах возникла не из экономических факторов, а из опасения, что изменится роль женщины в семье.
148. Цели феминистского движения состоят прежде всего в институционализации постконвенциональной интерпретации тендерной идентификации и неиерархических отношений полов в гражданском обществе. Действительно, если бы женщины «преуспели» в завоевании признания просто как еще одна «другая и специфическая» группа интереса, как еще одно лобби, избирательная когорта для политических партий, то универсальное и трансформирующее давление «проблем женщин» исчезло бы с горизонта. С другой стороны, если бы феминизм рассматривался всего лишь как борьба за включение и равноправие, то проблемы тендерной идентификации, телесной цельности, природы семьи, а также структуры институтов и социальных отношений в рамках публичной и частной сфер гражданского общества были бы смазаны.
149. См.: E. P. Thompson, The Making of the English Working Class (New York: Random House, 1963).

150. См.: Cohen, Rethinking Social Movements.
151. То есть уязвимость по отношению к капиталистической экономике, с одной стороны, и к административному контролю со стороны органов государства всеобщего благосостояния, с другой.

Глава 11
Гражданское неповиновение и гражданское общество

Мы утверждаем, что представленная здесь новая теория гражданского общества позволяет примирить между собой либеральную и демократическую традиции нормативной политической теории. В гл. 8 нами была обоснована совместимость, а точнее сказать, тесная взаимосвязь между правами и демократией и показано, что взаимосвязь эта имеет не просто инструментальный характер. Наша позиция состоит в том, что легитимность современных конституционных режимов, претендующих на демократизм и уважение прав, опирается в конечном счете на сверхправовые нормативные положения, присущие как демократической, так и либеральной теории, т.е. на идеи демократической легитимности и моральных прав[1].

Существует много режимов, считающихся либеральными демократиями; проблема в том, что наиболее распространенные модели (и теории) либеральной демократии, на наш взгляд, недостаточно демократичны. С точки зрения стандартной либеральной модели, исходящей из противопоставления гражданского общества и государства, демократия мыслится в целом инструментально[2], но такое воззрение не совместимо с нашей концепцией. Мы, наоборот, мыслим гражданское общество как место совпадения демократической легитимности и прав, состоящее не только из частной, но также и из политически релевантных публичной и социальной сфер, в рамках которых индивиды выражают свои мысли, проводят собрания, объединяются, вместе рассуждают по поводу общественно значимых дел и согласованно действуют с целью влиять на политическое общество и, косвенным образом, на процессы принятия решений. Такое представление разрушает дихотомические рамки публичного — частного, свойственные классическому либерализму, и поднимает демократию на уровень фундаментальной ценности, одновременно отбрасывая любые монистические утверждения относительно возможных форм и конкретных воплощений демократии.

Почему же в таком случае книга о гражданском обществе заканчивается обсуждением вопроса о гражданском неповиновении? Мы заявляли, что политика революционного фундаментализма идет вразрез с проектами демократизации современного гражданского общества. В поддержку этого тезиса были выдвинуты нормативные и структурные аргументы. В то же время мы настаивали на возможности и желательности радикальных институциональных реформ и именно в этом русле рассматривали новые социальные движения. И все же может показаться, что нами была принесена в жертву реализму утопическая сущность радикального демократического проекта, а именно цель достижения подлинного участия граждан в общественной жизни. Реалистические модели элитарной демократии в политическом обществе оставляют политику профессионалам, а членам гражданского общества предписывают «гражданский приватизм». Надеемся, что обсуждение роли гражданского неповиновения в современных гражданских обществах развеет подобные толкования. К тому же в контексте кончины марксизма, самого важного в этом столетии утопического проекта эмансипации, необходимо разобраться в том, как соотносится наша теория гражданского общества вообще с проектами эмансипации. Можно ли вообразить какую-либо радикальную политику в гражданском обществе? Мы уверены, что размышления по поводу гражданского неповиновения могут дать ответ на этот вопрос, предоставив

альтернативу выбору между «бездушным реформизмом» и революционным фундаментализмом, между гражданским приватизмом и тотальной политизацией общества.

Социальные движения в современных гражданских обществах — это нормальный, хотя и внеконституционный вид политического действия, Мы трактуем содержащийся в них проект самоограничивающегося радикализма как попытку добиться расширения прав и демократизации институтов. Политика гражданского общества, таким образом, является и оборонительной, и наступательной: социальные движения стремятся демократизировать гражданское общество, защищать его от экономического и политического «порабощения» и оказывать влияние на политическое общество. Все это подразумевает проведение политики, ориентированное на идентичность, включение все новых движений в системы власти, реформы и влияние; но нас здесь будет интересовать главным образом последнее, поскольку речь идет о связи между гражданским и политическим сообществами.

Наш подход к социальным движениям ставит перед демократической (и либеральной) теорией ряд новых вопросов. Социальные движения не всегда бывают внутренне демократичными и часто склонны действовать в обход существующих политических каналов оказания влияния. Действительно, коллективные авторы нередко становятся участниками *гражданского* неповиновения[3]. Стоящий перед нами вопрос звучит следующим образом: что дает социальным движениям, участвующим в гражданском неповиновении, право претендовать на легитимность в обществах, чьи конституционные режимы «почти справедливы», «почти демократичны»[4]? Существует ли оправдание нарушениям закона, надлежащим образом утвержденного демократическими законодательными органами, или политической деятельности, которая для выражения своих требований идет в обход существующих процедур и институтов? Не нарушают ли акции гражданского неповиновения права большинства на принятие общеобязательных законов[5], бросая тем самым вызов и либеральным, и демократическим принципам? Как можно примирить незаконное политическое действие, каковым бы ни была его цель, с принципами либерально-демократической политической системы — такими, как принципы господства права правления большинства и уважения к правам каждого? И почему вообще должна нормативная политическая теория заниматься вопросом гражданского неповиновения?

Наш тезис состоит в том, что правильно понятое гражданское неповиновение представляет собой ключевую форму, в которую в современных гражданских обществах облекается утопическая составляющая политики. Мы отправляемся от той посылки, что права и демократия, в нашей интерпретации этих явлений, частично содержат в себе утопические политические принципы (в кантианском смысле регулятивных принципов), лежащие в основе конституционных демократий. Нам предстоит доказать, что гражданское неповиновение как форма неинституционального политического действия, специфически присущая гражданам современных гражданских обществ, теснейшим образом связано с этими утопическими принципами.

Особенность коллективного действия, включающего в себя гражданское неповиновение, состоит в том, что в своих проявлениях оно варьируется от восстания до институционализированной политической деятельности, ему есть место и в гражданской войне, и гражданском обществе. Оно внеинституционально по определению: законное право на гражданское неповиновение представляет собой внутреннее противоречие. Но из этого не следует, что оно нарушает принципы гражданского общества. Скорее, прямое политическое действие в форме гражданского неповиновения позволяет сохранить утопический горизонт, имеющийся у любого демократического и справедливого гражданского общества, и этому есть два обоснования. Во-первых, гражданское неповиновение — это принципиальное коллективное действие, отправляющееся от (по

крайней мере) частичной институционализации прав и демократии (т.е. оно предполагает существование прав, конституирующих и охраняющих гражданское общество), и представительной политической системы, претендующей на демократическую легитимность (в том смысле, что она репрезентирует интересы граждан и сделанный ими выбор и откликается на то и другое) и допускающей хоть какое-то политическое участие. Во-вторых, полностью демократическое и справедливое гражданское общество — это, конечно же, утопия в классическом смысле; она никогда не может быть полностью реализована или завершена, но действует как регулятивный идеал, одухотворяющий политические проекты. Гражданские общества всегда имеют возможность стать более демократичными и более справедливыми. Коллективные авторы относятся к этой утопии со всей серьезностью и надеются воплотить ее в жизнь. В самом деле, без такого рода мощной мотивации не существовало бы социальных движений. И все же акции гражданского неповиновения *par excellence*[*] *являют* собой пример самоограничивающегося радикализма. С одной стороны, его участники раздвигают пределы легитимной, хотя в начале, может быть, и внелегальной, гражданской активности, принятой в данной политической культуре. Сегодня мало кого шокируют стачки, сидячие забастовки, бойкоты или массовые демонстрации. Эти формы коллективного действия стали восприниматься как нормальные, хотя все они были когда-то нелегальными или внелегальными и снова могут стать таковыми при определенных условиях. Таким образом, гражданское неповиновение служит толчком процессу обучения, в результате которого расширяются границы и формы участия, доступные частным лицам в рамках зрелой политической культуры. Хорошо известно к тому же, что исторически гражданское неповиновение было двигателем процесса созидания и расширения как прав, так и демократии. С другой стороны, гражданское неповиновение определяет внешние границы радикальной политики во всеобъемлющих рамках гражданских обществ. Оно приемлет базовые принципы конституционного правления. В то же время мы утверждаем, что целостность конституционализма зависит от того, насколько данная политическая культура признает нормативность и важность нелегального коллективного действия в форме гражданского неповиновения. Соответственно мы оцениваем гражданское неповиновение не просто как тактику, а как выражение легитимного действия граждан. Гражданское неповиновение представляется нам одним из средств, с помощью которых рядовые граждане могут оказывать влияние на членов политического общества и заставлять профессиональных политиков прислушиваться к общественному мнению. Мы постараемся, таким образом, доказать на концептуальном и нормативном уровне, что «любая уверенная в себе конституционная демократия считает гражданское неповиновение необходимым и потому нормализованным, компонентом своей политической культуры»[6].

С целью такого доказательства мы рассматриваем роль гражданского неповиновения и вопрос о его приемлемости в несколько идеализированных условиях — в рамках «почти» справедливой и демократичной конституционной демократии[7]. Проблема гражданского неповиновения — это фактически, как заявляет Джон Роулз, «тот оселок, на котором держится любая теория моральных основ демократии»[8]. Однако «моральные основы демократии» по-разному трактуются в либеральной и в демократической традициях политической философии. В первой моральная основа демократии заключена в принципе прав, во второй она выводится из принципа демократической легитимности. Соответственно и вопрос о гражданском неповиновении ставится в них несколько отличным образом. В первом случае подход к проблеме идет от потенциального конфликта между решениями (законами, политикой), принимаемыми легитимной демократической властью, и принципом индивидуальных прав (или автономии). Во втором случае речь идет о качестве демократических процедур. Другими словами, для демократа вопрос о гражданском

[*] По преимуществу (*лат.*)

неповиновении ставится в плоскости степени репрезентативности и всеохватности данной процедуры, возможностей участия и полномочий верховной власти. Каждый из этих подходов стремится не допустить к рассмотрению точку зрения другого.

Рассматриваемый нами вопрос касается роли двух контрфактических, даже утопических концепций прав и демократии в современных гражданских обществах, базирующихся на принципе конституционализма. Действительно, идея гражданского общества, обеспечиваемого правами и живущего за счет гражданского участия и коллективных действий, способных влиять на «представителей» в политическом сообществе, сама по себе есть утопия, хотя и самоограничивающаяся. Она соединяет между собой преемственность с институциональными и культурными достижениями прошлого и радикальные перемены. Мы рассмотрим, как трактуют проблематику гражданского неповиновения либеральное и демократическое направления в современной политической теории, и покажем, что внутренне непротиворечивым каждое из них может быть, только включив в себя точку зрения другого, и более того, это может быть сделано на основе предлагаемой нами модели гражданского общества[9].

Современная либерально-демократическая теория и гражданское неповиновение

Не следует удивляться тому, что два самых влиятельных современных теоретика либеральной традиции — Джон Роулз и Роналд Дворкин — посвятили вопросу гражданского неповиновения целый ряд работ[10]. Хотя некоторые из этих работ были написаны по следам конкретных политических событий[11], они тем не менее дают ясное представление о сильных сторонах и о границах современной либеральной политической теории, какой она является в наши дни. И Роулз, и Дворкин понимают гражданское неповиновение как противоречащее закону действие, происходящее в рамках приверженности праву[12]. Оба стремятся установить легитимность гражданского неповиновения и пределы терпимости к нему в условиях «почти справедливой» (Роулз) конституционной демократии. Более того, во всей совокупности их теоретических построений эти работы представляют собой наиболее «демократическую» их часть. Как будет показано ниже, именно здесь гражданин заменяет собой законодателя, исполнительную власть и судью, выступая в роли решающей политической фигуры и последней апелляционной инстанции. И все же неправильно считать, что эти теоретики видят в гражданском неповиновении «лакмусовую пробу на демократию»[13]. В каждом из этих случаев гражданское неповиновение служит испытанием того, насколько либеральна конституционная демократия, т.е. насколько серьезно ее отношение к правам. Сама природа гражданского неповиновения заключает в себе вопрос о степени и видах легитимного гражданского участия в политической жизни — вопрос, находящийся в самом центре демократической теории. Однако ни Роулз, ни Дворкин не толкуют гражданское неповиновение в том плане, что оно является реакцией на видимые недостатки в объеме и качестве демократических процедур в данной политической системе. Если законодательная власть действует в соответствии с освященными конституцией процедурами и принципами справедливости, а также если не нарушаются политические и гражданские права членов общества, то гражданское неповиновение не является подходящим способом решения подобного рода проблем; в этом случае у либерального демократа данные вопросы даже не возникают. Вопросы демократии переводятся на язык прав. Более того, предполагается, что принцип демократической легитимности может быть полностью институционализирован в политической системе представительного правления, будучи обеспечен правом голоса, правом на замещение должностей, правами подавать петиции, устраивать собрания, пользоваться свободами слова и образования ассоциаций[14].

Вместо этого гражданское неповиновение рассматривается как легитимный ответ только на нарушения справедливости, т.е. на ущемление прав личности или меньшинства со стороны

должным образом учрежденного демократического большинства (в законодательном органе). Конечно, для каждого теоретика принципы справедливости составляют «моральный базис демократии». Но этот базис превращается в концепцию основных свобод, в соответствии с которыми должны устанавливаться и функционировать конституционные режимы и демократические процедуры. Предполагается, что гражданин в таких обществах обязан хранить лояльность установленным институтам. Долг послушания варьируется в зависимости от того, насколько власти уважают права, а не от того, какая степень участия обеспечена гражданам.

Другими словами, мера обязанности послушания индивида закону определяется в понятиях того, что ему легитимно позволено или не позволено делать в случаях, когда нарушена справедливость, при условии что в принципе он верен конституционной демократии[15]. Каждый из теоретиков несколько по-разному толкует основные свободы и права, но оба они полагают, что справедливость конституционного государства может оцениваться соответственно его способности обеспечивать самую широкую фундаментальную свободу, совместимую со свободой других (Роулз), или равное отношение и уважение (Дворкин), а значит, основные права для всех[16]. Проблема легитимного несогласия или гражданского неповиновения тем самым определяет линию водораздела между государством и гражданским обществом, устанавливая ту зону, в которой группы демократического большинства в конституционных государствах должны прибегать к самоограничению. Законодательная власть, нарушающая основные права, преступает положенные ей границы. Роулз пишет:

«Проблема гражданского неповиновения в том виде, как я ее собираюсь интерпретировать, возникает только в относительно справедливом демократическом государстве у тех граждан, которые признают и принимают легитимность конституции. Осложнения возникают при конфликте обязательств. В какой точке обязанность соблюдать законы, принятые законодательным большинством (или акты исполнительной власти, поддерживаемые этим большинством), перестает быть таковой ввиду права на защиту собственных свобод и обязанности сопротивляться несправедливости? Этот вопрос касается природы правления большинства и его границ»[17].

И у Роулза, и у Дворкина гражданское неповиновение играет роль защиты индивидуальных прав *от* демократической политической системы.

Для либерала моральное основание конституционной демократии заключено в принципе прав[18]. Либеральная политическая теория исходит из посылки плюрализма. В ней предполагается наличие современного гражданского общества, состоящего из групп и индивидов, ведущих различные, порой даже противоположные образы жизни и имеющих столь же несхожие представления о благе, но могущих тем не менее найти общее в понимании политической справедливости[19]. Однако ни Роулз, ни Дворкин не настаивают на абсолютном приоритете нравственного сознания индивида перед публичным правом. Это даже и не является для них центральной проблемой в рассмотрении вопроса о гражданском неповиновении. Наоборот, оба теоретика проводят тщательное разграничение между отказом по соображениям совести и гражданским неповиновением, подчеркивая аполитичный характер первого и политический — второго. Роулз определяет гражданское неповиновение как «публичный, ненасильственный, основанный на личных убеждениях и одновременно политический акт, противоречащий закону и обычно совершаемый с целью добиться изменения в законах или в политике правительства»[20]. Гражданское неповиновение — это акт политический в том смысле, что он получает оправдание в моральных принципах, определяющих понятие гражданского общества и общественного блага. Это политический акт не только потому, что он адресован находящемуся у власти большинству, но также и потому, что он направляется

и оправдывается политическими принципами справедливости, заложенными в конституции. «Участвующий в гражданском неповиновении апеллирует к чувству справедливости большинства сообщества и объявляет, что, по его твердому убеждению, проявлено неуважение к принципам социального сотрудничества свободных и равных людей»[21]. Гражданское неповиновение отличается от отказа по соображениям совести тем, что оно публично в двойном смысле; во-первых, в смысле открытости, незатаенности, во-вторых, в смысле обращенности к общим политическим принципам справедливости, предположительно разделяемым всеми, живущими при конституционном режиме, а не к личным моральным или религиозным убеждениям или к частным или групповым интересам[22]. Отказ по соображениям совести, т.е. отказ подчиниться прямому судебному запрету или административному приказу, может быть и публичным, т.е. нетайным, но основывается он на неполитических соображениях в том смысле, что он не апеллирует к чувству справедливости большинства и, по определению, не нацелен на то, чтобы убеждать других менять или закон или политику. Фактически в таких случаях Роулз настаивает на приоритете политического начала. С позиций политической теории справедливости степень толерантности к отказу по соображениям совести может быть установлена с точки зрения того, что необходимо для поддержания и укрепления справедливых институтов, но не с точки зрения абсолютного уважения со стороны закона к велениям личной совести[23]. Последнее явно недостижимо в плюралистическом обществе.

Если общественные институты основаны на общем понимании справедливости, то почему вообще в «справедливой» конституционной демократии возникает гражданское неповиновение? Ответ, даваемый и Роуд-зом, и Дворкиным, отмечается прежде всего, простотой. Законодательное большинство может ошибаться или, хуже того, действовать под влиянием предубеждений и, как следствие, нарушить моральные принципы, заложенные в конституции[24]. Есть, однако, существенное различие в том, как два теоретика понимают статус таких моральных принципов. Поскольку соответственно этому меняются представления о масштабах и даже функциях допустимого гражданского неповиновения, это различие стоит рассмотреть поподробнее.

Роулз определяет справедливую конституционную демократию как такую, где конституция есть результат согласия, достигнутого на конституционном собрании рационально мыслящими делегатами, руководствующимися двумя принципами справедливости. Справедливыми законами и справедливой политикой могут считаться те, что принимаются рационально мыслящими законодателями, действующими в рамках справедливой конституции и, в свою очередь, руководствующимися данными двумя принципами справедливости. Последние — это принципы, которые избираются изначально справедливой позиции[25]. И действительно, по мнению Роулза, эти два принципа представляют собой моральную подкладку принципа правления большинства, без чего такое правление было бы просто процедурным приемом, освящающим власть преобладающей массы. К тому же, поскольку никакая политическая процедура не может гарантировать справедливости утверждаемых законов, при том что даже в наилучших политических системах неизбежно присутствует «несовершенство процедурной справедливости», очевидно, что те, кто обладают конституционным правом законотворчества, могут принять и несправедливые законы[26]. В той или иной форме принцип правления большинства необходим, но в своих законодательных решениях большинство может более или менее сознательно ошибаться[27]. Таким образом, когда большинство нарушает представления о справедливости, разделяемые всем сообществом и воплощенные в конституции, оно создает арену для оправданных акций гражданского неповиновения.

Роулз не утверждает, что несправедливость закона является достаточным основанием для

таких акций. Напротив, он настаивает на том, что мы обязаны следовать несправедливым законам, пока эта несправедливость не выходит за определенные пределы. При правлении большинства неизбежно возникают результаты, кажущиеся меньшинству несправедливыми, но пока подобная ситуация не выходит из определенных границ, долг поддерживать справедливые институты включает в себя и обязанность послушания несправедливым законам. Точно так же и соответствие закона двум принципам справедливости не является достаточным условием политического обязательства. Ведь, понятие «политическое *обязательство»,* в строгом смысле этого слова, имеет в виду только определенные категории лиц — тех, кто добровольно принял преимущества, даваемые институциональным устройством, или воспользовался этими преимуществами для продвижения своих интересов[28]. Для остальных по мнению Роулза, существует «естественный долг» послушания законам и политике в почти справедливой политической системе. Более того, естественные обязанности лежат на нас безотносительно к нашим волевым актам: «Каждый имеет обязательства перед этими институтами, независимо от своих сознательных действий, перформативных или иных»[39]. Роулз доказывает, что естественный долг справедливости следует понимать как итог гипотетического соглашения: или контракта, а следовательно, он подразумевает наличие гипотетического согласия. Он настаивает, однако, что долг справедливости не нуждается ни в каких предшествующих актах согласия, выраженного или молчаливого, и ни в каких сознательных действиях -следование ему обладает качеством безусловности. Роулз отвергает необходимость сознательного действия как основы долга подчинения справед-ливым институтам, заявляя, что оно просто излишне. Если даны два принципа справедливости и приоритет свободы, то уже гарантирован полный набор равных свобод и нет необходимости в каком-то дальнейшем их обеспечении. Более того, признание естественного долга справедливости создает стабильность и предохраняет от самочинства[30].

Гражданское неповиновение предполагает конфликт между естественной обязанностью подчинения законам, учрежденным легитимным большинством, и правом защищать собственные свободы и сопротивляться несправедливости. Но в каких случаях можно пренебречь обязанностью подчинения? Каковы те границы, которые не может преступать большинство в законодательном органе? Роулз упоминает два варианта возникновения такой предельной ситуации несправедливости. Либо законы или институциональные установления могут отклониться от принятых в обществе представлений о справедливости, или же сами эти представления могут оказаться неразумными или несправедливыми[31]. Он считает, что термином «гражданское неповиновение» следует пользоваться только применительно к первой из этих возможностей, и то лишь при определенных обстоятельствах[32]. Естественным долгом подчинения можно пренебречь и оправдать гражданское неповиновение в случаях явной и значительной несправедливости: «Существуют предпосылки в пользу ограничения гражданского неповиновения случаями серьезного попрания первого принципа справедливости, принципа равной свободы, и вопиющих нарушений второй части второго принципа, принципа честного равенства возможностей»[33]. Согласно Роулзу, обычно бывает ясно, в каком случае нарушаются политические и гражданские права, потому что эти последние накладывают строгие требования, зримым воплощением которых служат определенные институты. Несоблюдение первой части второго принципа справедливости, требования, чтобы неравенства допускались в пользу наименее обеспеченных, носит не столь отчетливый характер, поскольку здесь речь идет об экономических и социально-политических материях, о спекулятивных рассуждениях, о социальной статистике и т.п. И потому разрешение этих вопросов лучше оставить за политическим процессом.

В рамках этих представлений гражданское неповиновение есть форма апеллирующего большинству публичного обращения, выражающего глубокое и сознательное политическое убеждение в том, что политическое большинство нарушило общепринятое представление о справедливости и моральные основы общественного сотрудничества[34]. Оно действует как корректирующий и стабилизирующий механизм. Оно приводит в чувство потерявшие ориентацию группы большинства и возвращают законодательную систему в исходное положение. На уровне политической культуры готовность включиться в оправданное гражданское неповиновение служит профилактическим средством против потенциальных отступлений от справедливости и тем самым вносит стабильность в хорошо упорядоченное общество[35].

Предъявляя, таким образом, важные обоснования гражданского неповиновения, Роулз вместе с тем сужает представления о его пределах и его легитимности. Он исходит из того, что политическое общество способно реагировать на озабоченность гражданского общества, связанные с правами, и что последнее может оказывать некоторое влияние на первое посредством коллективного действия (понимаемого, скорее, как дискурсивный процесс, а не как силовая игра). Политический пафос гражданского неповиновения и соответствующих форм коллективного действия ограничивается, однако, чисто *оборонительной* позицией со стороны тех, чьи права были нарушены. К тому же тип «ошибки», которую большинство может совершить, принимая несправедливый закон, ограничивается нарушением отдельных сторон двух принципов справедливости. Роулз полагает, что существует последовательное представление о справедливости, в принципе принимаемое всеми членами общества, и к нему можно апеллировать, когда большинство совершает просчет. Такие ошибки касаются только индивидуальных прав, но не таких случаев, как например, не неправильное понимание коллективной воли, неадекватное следование общественному мнению или недостаточно публичное рассмотрение определенных проблем. Получается, что для Роулза понимание справедливости в конституционной демократии дано *«раз и навсегда»,* и это значит, что не существует легитимных внелегаль-ных путей испытывать и расширять это понимание, не подвергая риску сам институт общества. Значит, те, чьи права не нарушены, но кто уверены, например, что существующие институты и процедуры в обществе и его политической системе хоть и справедливы и отчасти демократичны, но все же этого недостаточно, — эти люди стоят перед трудным выбором: либо они действуют через те самые институты, которые представляются им неадекватными, либо они включаются в действия, которые надо квалифицировать как бунт, либо они принимают господствующие представления о справедливости и воплощающие их институты, либо становятся борцами[36]. Это довольно статичное представление о функции гражданского неповиновения: оно может исправлять нарушения существующих прав, стабилизировать правление большинства или, самое большее, расширять сферу действия прав, следя за тем, чтобы они распространялись на всех, чтобы концепция справедливости равно и честно применялась к каждому. Вопросом же о самой концепции справедливости, о новых разновидностях или новых интерпретациях прав, о новых типах участия нет места в хорошо упорядоченном обществе; они могут вести только к его замене.

Ограничение Роулзом гражданского неповиновения только защитой прав вытекает из принятой им либеральной модели гражданского общества, государства и взаимоотношений между ними[37]. В таких координатах гражданское общество предстает как частная сфера; это место, где помещаются индивидуальная автономия, множество групп с различными образами жизни и представлениями о благе, добровольные объединения таких группировок неполитического характера и публичные проявления, защищенные правами. Политическая жизнь спокойно пребывает в политическом обществе; она протекает на территории государства в виде законодательной деятельности, дополненной обычными механизмами выборов, партий, групп с общими интересами и конституционно

оформленных процедур. Все это образует единственное легитимное пространство для политической деятельности и единственно возможные формы политического участия, открытые гражданам при нормальных обстоятельствах (когда не нарушены ни права, ни политический нейтралитет). Более того, предусматриваемая теорией Роулза чисто оборонительная функция гражданского неповиновения — защита уже обретенных прав или расширение их во имя четко институционализированных принципов справедливости — покоится на статичном представлении о границах между публичным и частным, между государством и гражданским обществом и вообще о политической культуре.

Но даже при этих ограничениях рассуждения Роулза о гражданском неповиновении ведут к подрыву этого жесткого дуализма. С одной стороны, определение гражданского неповиновения как публичного воззвания, апеллирующего к имеющемуся у политического большинства в *законодательном органе представлению* о справедливости, как будто бы сводит его к модели морального увещевания, тем самым распространяет классическую либеральную защиту свободы совести и призывы к терпимости на узко очерченный круг коллективных действий[38]. С другой стороны, Роулз также полагает, что гражданское неповиновение апеллирует к *чувству* справедливости большинства *сообщества,* т.е, к общественному мнению самого гражданского общества. Именно это он имеет в виду, когда пишет, что конечной судебной инстанцией должен быть не законодательный орган и не Верховный суд, а в целом электорат[39]. И это единственный случай, когда он говорит о суверенном народе — конечном носителе авторитета как о ключевой демократической идее. Здесь он доказывает, что демократическая легитимность вместе с идеей прав образуют моральную основу для чисто юридического оформления конституционной демократии[40].

К тому же Роулз понимает законодательный процесс в парламентской публичной сфере как дискурсивный процесс, нацеленный на создание для общества лучших законов и проведение лучшей политики, при которых законодатели голосуют в соответствии со своими личными убеждениями, а не сообразуясь с интересами только своего особого электората. Но эти убеждения не просто личные, они должны быть взвешенной интерпретацией господствующих в обществе принципов и его политической культуры. Из этого следует, что общественное мнение должно обладать возможностью влиять на законодательное большинство. Активные члены гражданского общества должны иметь возможность влиять на деятелей политического общества. Роулз убежден, что часто так и бывает[41]. Если же все-таки именно *чувство* справедливости у всего *сообщества* является той инстанцией, к которой апеллирует гражданское неповиновение, если *совокупность граждан* является последней судебной инстанцией, если идея демократической легитимности, а не только принцип прав, образуют моральную основу конституционализма, тогда область легитимного (хотя и противозаконного) коллективного действия не может быть ограничена только законами, вступающими в конфликт с *представлениями* о справедливости, разделяемыми законодательным большинством, с нарушениями этим большинством прав меньшинства или только теми сторонами моральных оснований демократических обществ, которые относятся к сфере прав[42]. Соответственно само гражданское общество тогда надо понимать как имеющее активный, политически значимый параметр: нормальным следует считать коллективное действие в рамках гражданского общества, но не по институционализированным каналам политической системы. Другими словами, к политической значимости прав свободы слова, собраний и объединений следует относится более серьезно — как к гарантии легитимности действий граждан, направленных на то, чтобы повлиять на политическое общество и, косвенным образом, на политические и правовые решения[43].

Роулз, однако, отступает от выводов, вытекающих из этих идей. Нигде он не сообщает нам, какие в гражданском обществе существуют или должны существовать каналы влияния

общественности на законодателей. И нет у него признания того, что, при отсутствии нарушения прав, гражданское неповиновение может иметь своей легитимной целью создание или расширение таких каналов. Он вообще считает, что принципы демократической легитимности полностью институционализированы в выборах, парламентах и других конституционных формах[44]. После решения конституционного собрания — или, вернее, после ратификации конституции — представления общества о справедливости становятся институционализированными раз и навсегда, и люди при нормальных обстоятельствах остаются субъектами политики только в качестве избирателей. Во всех остальных отношениях политика продолжает быть монополией политического общества. Вооружившись этой теорией, Роулз, кажется, получает возможность ограничить внеинституциональную «суверенность» или авторитет «народа», выражаемый в акциях гражданского неповиновения, узкими рамками защиты тех прав, которые, в принципе, и так имеются у каждого.

Но что, если представления общества о справедливости, освященные, как утверждается, конституцией и служащие для нее руководством при принятии законов и критерием, по которому судят о легитимности самой конституции, не ясны и не самоочевидны? Что если выраженные в конституции моральные принципы, лежащие в самой сердцевине идеи фундаментальных прав, открыты различным толкованиям, а значит, и применениям? В самом деле, согласно Дворкину, именно из-за того, что в любой конституции *валидностъ* закона зависит от ответа на сложные моральные вопросы и потому в ней смешаны моральные и юридические понятия, вопрос о том, какие моральные права имеются у граждан, всегда открыт для новых истолкований[45]. Более того, даже если большинство оставит конституцию в покое, даже если она получит должную трактовку в Верховном суде, все равно никакая конституция не может институционализировать все моральные права, имеющиеся у граждан. Иначе говоря, не существует такого момента, когда можно было бы сказать, что все фундаментальные права учреждены и защищены, поскольку само значение, толкование и объем фундаментальных прав со временем меняются. Что может установить конституция, так это признание фундаментальных моральных прав личности в ее отношениях с государством. В ней даже могут быть перечислены, в самом общем виде, какие-то из этих прав, но не могут быть запечатлены все права, — и не потому, что список был бы слишком длинен, а потому, что меняется трактовка прав и завоевываются новые права, созвучные идее существования моральных прав перед лицом государства, но вряд ли непосредственно выводимые из этой идеи. Так что при истолковании прав должна быть задействована комплексная герменевтика, включающая рассуждения о конституционных принципах, традициях, прецедентах и существующей в данный момент политической морали.

Дворкин, таким образом, дает более сложный, чем Роулз, ответ на то, почему в почти справедливой конституционной демократии, признающей права, может легитимно возникать гражданское неповиновение, и почему к нему надо относиться не как к преступному действию или открытому мятежу. По сути, как мы увидим, он расширяет либеральную теорию до максимально мыслимых пределов, хотя, вследствие очевидных соображений, о которых мы скажем позже, его теория останавливается на пороге принципа демократической легитимности и потому остается лишь частичной, Дворкин соглашается с Роулзом в том, что, если правительство принимает закон, неправомерно вторгающийся в права индивида от лица государства, тот имеет моральное право нарушить этот закон. Это не какое-то отдельное право, но свойство обладания правами по отношению к государству[46]. Однако Дворкин идет существенно дальше Роулза, утверждая, что не существует такого общего обязательства, как послушание закону в любых случаях, тем более когда нарушены моральные права. Проблема возникает ни в случае наришения моральных прав, а в ситуации непроясненности закона, когда существуют сомнения

относительно его валидности. «Когда закон неясен, в том смысле что его можно толковать в пользу обеих сторон, тогда гражданин поступает правильно, если следует своему собственному суждению»[47]. Это, конечно, очень вольное определение непроясненного закона: отсутствие ясности относится не к писаному тексту закона, а скорее к ситуации, в которой опротестована правовая норма.

В Соединенных Штатах разрешение вопросов толкования сомнительных но отношению к правам законов является функцией Верховного суда. Однако, как замечает Дворкин, суд может «поменять свое мнение». Действительно, любой суд может отменить свое же решение. Значит, мы не можем быть уверены, что в каждый данный отрезок времени Конституция есть именно то, что о ней говорит Верховный суд[48]. Нельзя убедительно доказать, что в случае сомнительности закона граждане могут следовать своим собственным суждениям только до тех пор, пока эта авторитетная инстанция не решит данное дело. Напротив, если граждане должны действовать, исходя из валидности сомнительного закона и в ожидании окончательного решения Верховного суда, являющегося финальным этапом разбирательства, «тогда утрачивается главное наше средство отклонения закона по моральным основаниям, и со временем закон, которому мы повинуемся, несомненно, станет менее правильным и справедливым, а свобода наших граждан, таким образом, безусловно, сужается»[49]. Если бы никто не возражал против на первый взгляд устоявшихся законов во имя фундаментальных прав, мы бы не могли узнавать, как с течением времени меняется общественная мораль[50]. Без давления со стороны несогласных увеличивается возможность того, что нами станут управлять принципы, противоположные тем, что исповедуются нами. Закон, по сути, частично и развивается через экспериментирование со стороны граждан и в ходе состязательного процесса, а гражданское неповиновение помогает оформить проблемы, подлежащие разбирательству[51]. Поскольку законы находятся в постоянном процессе ревизии и адаптации, гражданское неповиновение может задавать тон в деле внесения давно назревших поправок и новаций, без чего жизнеспособной республике было бы трудно поддерживать в своих гражданах веру в сохраняющуюся легитимность унаследованных от прошлого законов.

Это обсуждение валидности права представляет собой важнейшую часть в защите Дворкиным гражданского неповиновения и потому нуждается в дальнейшем прояснении. Согласно Дворкину, валидиость закона предполагает непрерывный процесс его проверки, соответственно, в котором в функцию судов входит и рассмотрение морально релевантных интерпретаций принципов, лежащих в основе конституции. Ясно, что здесь на карту поставлена не только процедурная корректность законодательного процесса, породившего данный закон, но и интерпретация моральных принципов, на которых выросла закрепленная в конституции политическая культура. И об этих принципах могут размышлять не только судьи, но и рядовые граждане; испытание закона не является монополией судей.

Эти рассуждения связаны с введенным Г.Л.А. Хартом различением между внутренним углом зрения участника и внешним углом зрения наблюдателя. В неявной форме это различение соответствует двум уровням анализа валидности закона: со стороны уважения к существующим правилам и процедурным требованиям и со стороны соответствия моральным принципам. Вопросы процедурного соответствия в рамках «модели правил» предполагают только точку зрения наблюдателя. Вопросы валидности часто также толкуются в этом ключе: закон признается валидным, если и его создание, и его применение признаны процедурно корректными и не нарушающими других валидных правил. Испытание валидности в этом смысле требует, чтобы испытатели встали в позицию «объективных юристов», оценивающих вероятность успешного ему противостояния. Они должны быть согласны безоговорочно подчиниться последующему решению судебной коллегии, коль скоро оно в свою очередь корректно с точки зрения процедуры[52]. В этой модели валидны те законы, которые не отменены или не признаны неконституционными. Законы, отмененные или утратившие силу ввиду меняющихся толкований конституции (хотя

точную границу здесь провести трудно), не теряют задним числом своего прежнего статуса законов.

Дворкина, имеющего в виду не столько рутинные, сколько «сложные» случаи, такая модель валидности не устраивает. Его понимание валидности подразумевает угол зрения как наблюдателя, так и участника. Могут быть дела-прецеденты, когда нарушители закона рассматривают себя как часть объективного процесса, нацеленного на прояснение валидного закона. Когда же в судебном прецеденте речь идет о жалобе на нарушение коренящихся в конституции моральных принципов (прав), разбирательство должно включать и угол зрения участника. Согласно Дворкину такого рода порядок истолкования подразумевает действие и суда, и тех, кто нарушил закон, для того чтобы инициировать процесс испытания валидности закона. Такие дела-прецеденты, включающие в себя выходящие за рамки закона действия граждан, убежденных в том, что данный закон нарушает основные моральные права и потому не обладает валидностью, являются неотъемлемой частью процесса, в ходе которого суды оценивают конституционность закона, т.е. его валидность. В этой более широкой модели «пробных дел» результатом успешного противостояния является признание данного закона не обладает валидностью, т.е. не законом, с момента его промульгации, независимо от того, каковы основания для его отмены — нарушения процедуры, несоответствие конституции или высшие нормативные принципы.

В этой модели гражданское неповиновение трактуется как разновидность прецедентного дела безотносительно к тому, чем мотивированы его участники — представлениями о том, что закон не обладает валидностью, или более общей убежденностью в несправедливости или нелегитимности этого закона или данной политики. По сути дела, при такой интерпретации, в случае если закон, которому бросают вызов участники гражданского неповиновения, признается не обладающим валидностью, оказывается, что они сами никакого закона не нарушали.

Однако такая интерпретация не может быть признана удовлетворительной, так как в ней недооценивается существующая в гражданском неповиновении специфическая напряженность между травмирующей необходимостью нарушения закона гражданами, вообще признающими и уважающими правовую систему, и подчинением высшему закону или нормативному принципу. Этот тезис можно проиллюстрировать двумя примерами. Во-первых, возможно, большинство акций гражданского неповиновения, в отличие от всех действий сознательного возбуждения прецедентных дел, предполагают нарушение законов, относительно которых у участников движения нет стремления подвергнуть их юридическому испытанию. Действительно, все примеры гражданского неповиновения, на которые ссылается Дворкин, — движение против войны во Вьетнаме (за возможным исключением уклонения от воинской повинности), движение за гражданские права (за исключением демонстраций путем занятия мест) и антиядерное движение — попадают в эту категорию и поэтому не могут рассматриваться как прецедентные дела в обычном смысле. Фактически все рассмотрение Дворкина направлено на такого рода незаконные действия, а не на стандартные пробные дела. Во-вторых, гражданское неповиновение, направленное против конкретных политических курсов, легитимность которых Дворкин ограничивает, но не отрицает, не подвергает сомнению конституционность законов, а стремится убедить в том, что эти законы неразумны, аморальны или то и другое одновременно. Политика в данном случае не является не обладающей валидностью и потому может быть отменена (хотя и без того, чтобы эта отмена имела обратную силу) только законодательным путем. В этих случаях речь идет, скорее, о легитимности, а не о валидности закона. Эта легитимность подвергается сомнению со стороны субъектов, стоящих исключительно на позиции участников, т.е. тех, кто ставит себя на место законодателей и фактически вступает в процесс коммуникации с их представителями и электоратом (или общественностью) в

целом.

Мы убеждены, что есть смысл различать, по меньшей мере в аналитических целях, гражданское неповиновение и пробные дела[53]. В гражданском неповиновении в строгом смысле этого слова преобладает точка зрения участника, а речь идет прежде всего о претензиях к легитимности закона. В строго понимаемом процессе испытания закона речь идет о правильности процедур, как предшествовавших испытанию, так и сопровождавших юридический процесс их самопроверки, а также о последовательности и согласованности всей системы правовых норм. Какой бы ни была мотивировка испытующего, проверка закона предполагает только точку зрения наблюдателя.

Конечно, бывают случаи, когда испытание закона и гражданское неповиновение нелегко развести, когда вопрос ставится не просто о правильности процедуры или легитимности, а о правомочности в том сложном значении, которое имеет в виду Дворкин. Без сомнения, имеются случаи гражданского неповиновения, такие, как уклонение от воинской повинности или сидячие забастовки, когда не исключается проблема валидности, и те, кто нарушают закон, прибегая к приемам коллективного действия, надеются, в частности, и на изменение статуса закона в плане его валидности. А могут быть и случаи юридического испытания, когда испытывающее закон лицо не готово согласиться с прогнозами юристов или с постановлением суда и когда самому происходящему в судейском зале рассчитано на драматизацию несправедливости, а то и нелегитимность закона в глазах действующих субъектов и электората, находящихся вне данного судопроизводства. Несмотря на такие смешанные случаи, в противоположность Дворкину мы полагаем, что процессы испытания закона и гражданское неповиновение полезно различать. И хотя он не проводит такого различия, в целях настоящего обсуждения мы считаем оправданным исходить из того, что у него имеется в виду собственно гражданское неповиновение. При том, что он склонен подчеркивать валидность, а не легитимность и уподоблять гражданское неповиновение прецедентному делу, его рассмотрение гражданского неповиновения в контексте процессов защиты фундаментальных прав (когда даже решение Верховного суда не может считаться последним словом) подразумевает действие высших принципов нашего правового порядка *в его целостности* и очевидным образом выходит за рамки прецедентного дела как общей модели.

Выходит, что мы здесь имеем дело с обоснованием гражданского неповиновения в ситуациях иных, нежели вопиющие нарушения существующих индивидуальных прав. В гражданском неповиновении можно видеть ключевой элемент механизма перемен в конституционной демократии. Это один из важнейших источников *создания* прав (т.е. институционализации моральных прав, до этого не институционализированных). Гражданское неповиновение также инициирует процесс обучения, способствующий развитию политической культуры и институциональным изменениям. Основанием для гражданского неповиновения служит общественное мнение, понятое в том глубоком смысле, который мы имеем в виду, говоря о наших политически релевантных моральных принципах. Роль политически релевантных гражданских акций, таким образом, расширяется за пределы защитных реакций на конкретные нарушения индивидуальных прав и включает вопросы о том, какие принципы, какие нормы должны быть оформлены законодателями в виде закона. По мнению Дворкина, такие вопросы должны быть переведены на язык прав, однако действие, подразумевающее утверждение новых (а не только защиту существующих) прав, в этой модели является несомненно политическим. Дворкин тем самым предлагает динамическое понимание какую роль играет гражданское неповиновение в процессе создания прав и в просвещении общественного мнения.

Именно потому, что акции гражданского неповиновения трактуются в широком смысле — как политического действия со стороны граждан, ориентированных на защиту и создание прав, и потому, что они предполагают оказание влияния на политический процесс через публичные сферы гражданского общества, такие акции нуждаются в более сильных обоснованиях, чем

действия отказа по соображениям совести. Последние подразумевают моральные возражения против отдельных законов и ставят своей задачей персональное от них освобождение; первые же нацелены на политические институты и стремятся способствовать переменам. В конституционной демократии, где, в конце концов, обеспечены права граждан на участие и правление большинства является решающим принципом при осуществлении законодательства, на защитниках права гражданского неповиновения лежит обязанность показать, что оно не нарушает принципов правления большинства и не является антидемократическим.

Это подводит нас ко второму объяснению того, почему даже в почти справедливой конституционной демократии гражданское неповиновение является вполне вероятным и важным компонентом политической культуры. Подобно Роулзу, Дворкин интерпретирует легитимность принципа правления большинства в процедурном смысле: закон имеет обязывающий характер, если соблюдены правильные процедуры представительной политической системы. Имеется, однако, одна существенная оговорка: не должны быть нарушены права меньшинства. Поскольку любой консенсус большинства всегда бывает только эмпирическим. он может быть и ошибочным, как на этом настаивает Роудз. Это внутренне присущий демократическому политическому процессу риск. Консенсус большинства может быть просто комбинацией предубеждений, личных антипатий, интересов большинства и надуманных мотиваций, присущих законодателям или общественному мнению. Более того, «основная масса законов — та, которая определяет и направляет социальную, экономическую и внешнюю политику, — не может быть нейтральной. В своей большей части она должна выражать взгляды на общее благо, разделяемые большинством»[54]. В сложном, дифференцированном, плюралистическом гражданском обществе институты прав ограничивают объем и характер решений, открытых законодательному большинству. Права тем самым не противопоставляются демократическим принципам, поскольку институт прав воплощает то обещание, которое дает большинство меньшинствам, а именно, что их достоинство и равенство будут соблюдены; более того, существенные ограничения со стороны фундаментальных прав на право большинства принимать решения как раз и являются источником легитимности принципа правления большинства[55]. Действительно, тезис о правах предполагает существование чего-то, стоящего над законом, а именно моральных принципов, служащих основанием легитимности всей правовой системы в целом. Для либерала это и есть принцип индивидуальных моральных прав.

Но как нам узнать, в каком случае речь идет именно о правах? Как отличить акции гражданского неповиновения от действий, бросающих вызов принципам конституционной системы[56]? Дворкин, отвечая на этот вопрос, выделяет два вида публичных проблем: те, что предполагают принятие политических решений, затрагивающих коллективные цели всего сообщества, и те, что предполагают принятие решений, касающихся вопроса принципов, т.е. затрагивающих какие-то индивидуальные или групповые права[57]. Это различение между политикой и делом принципа входит в дворкинскую классификацию видов гражданского неповиновения, будучи частью попытки точно определить, когда гражданское неповиновение является легитимным, а когда нет. Если же закон нарушается во имя защиты прав меньшинства против интересов или целей большинства, то имеет место гражданское неповиновение «с опорой на справедливость». Если закон нарушается не из-за убеждения, что какая-то политика аморальна или несправедлива, а потому что она представляется неразумной, глупой или опасной для общества, то имеет место гражданское неповиновение «с опорой нч политику»[58]. При том, что оба этих вида гражданского неповиновения «наступательны» в том смысле, что они имеют инструментальный и стратегический характер (их цель — изменить политику или закон), мы должны, далее, провести различение двух типов стратегий — стратегии убеждения, нацеленной на

то, чтобы принудить большинство выслушать контраргументы и, возможно, изменить свои взгляды, или стратегии, не прибегающей к убеждению и имеющей своей целью такое увеличение издержек проводимого политического курса, которое сделает для большинства цену его продолжения неприемлемо высокой. Таким образом, по форме и задачам гражданское неповиновение может быть дискурсивным (политика влияния) и недискурсивным (стратегия силы). Используя стратегию убеждения, гражданское неповиновение никаким образом не отторгает принцип правления большинства, поскольку логика нелегального коллективного действия состоит в том, чтобы добиться от большинства внимания и заставить его прислушаться к аргументам. Его цель — повлиять на политическое общество. Стратегии, не прибегающие к убеждению, даже если они носят ненасильственный характер, с моральной точки зрения менее оправданны, но могут применяться в случае, если какая-то политика представляется глубоко несправедливой. Они не подрывают радикальным образом принципы конституционной демократии, потому что сама идея прав перед лицом государства вытекает из представления о том, что большинство должно уважать права и его можно принудить быть справедливым против его воли[59]. И все же, когда речь идет о неповиновении «с опорой на политику», когда дело касается не прав меньшинства и, значит, не вопросов принципа, а каких-то конфликтующих предпочтений, стратегии, не прибегающие к убеждению, задевают самую сердцевину принципа большинства и не могут быть оправданы.

Это различение стратегий убеждения и стратегий, не прибегающих к убеждению, на многое бросает свет и потому является важным. Однако совершенно не очевидно, что можно провести различие между неповиновением «с опорой на справедливость» и «с опорой на политику» так, как это пытается сделать Дворкин, т.е. отправляясь от содержания принимаемых решений. В таком случае либо остается под вопросом различение политики и принципа, поскольку отсылки к правам могут быть сделаны относительно почти любого политического решения и в ряде случаев именно эта пограничная линия служит предметом спора[60], либо же это различие можно проводить только ценой принятия чисто утилитарной модели демократического политического процесса и общего блага. Последнее и преобладает в работе Дворкина. По существу, Дворкин возвращается к типичному либеральному различению политики и морали, рассматривая правление большинства, мнения большинства, предпочтения, общий интерес и дела политические как часть нормального демократического политического процесса вне этого процесса, и оставляя вопросы моральных принципов или прав. А отсюда следует, что какие бы опровержения здесь ни звучали, права и демократия, мораль и политика оказываются противопоставленными друг другу. В такой интерпретации общественное мнение сводится в лучшем случае к набору предпочтений, в худшем — к набору навязанных извне предпочтений, а «нормальный демократический процесс» и законотворчество лишаются своего нормативного и принципиального характера и сводятся к соединению интересов, компромиссу и реакциям на давление, короче говоря, к утилитарной модели плюрализма групп интересов. Отсюда же и представление о гражданском обществе как моральной (неполитической) сфере, в которой единственно легитимным внеинституциональным политическим действием считается политически ориентированная акция с целью повлиять на политическое общество в вопросах защиты прав. Легко увидеть, почему права должны взять верх над определяемой таким образом демократией и почему политические решения не рассматриваются в связи с принципиальными вопросами.

Такая модель политики уничтожает самим же Дворкиным выдвинутые положения о творческой роли гражданского неповиновения и в очередной раз сводит эту роль к оборонительной стратегии. Она также мешает Дворкину признать, что его понимание гражданского неповиновения как политики влияния отклоняет стандартную либеральную

дихотомию общественного и частного — гражданского общества как сферы частности и индивидуальной автономии и государства или политического общества как области нормальной политической активности. Если гражданское неповиновение предполагает процесс научения и играет роль в развитии нашей либерально-демократической политической культуры и институтов, если целью соответствующего коллективного действия является, во-первых, общественное мнение, существующее в рамках гражданского общества и благодаря гражданскому обществу, а во-вторых, законодательные и судебные органы[61], тогда демократический политический процесс есть нечто большее, чем простое объединение интересов, а у политически ориентированного действия в гражданском обществе должны существовать и иные параметры, нежели отстаивание интересов и защита индивидуальных прав. Ибо именно это, в отличие от стратегии силы, предусматривается политикой влияния. В противном случае внеинституциональные попытки изменить политические институты, инициировать радикальную институциональную реформу при сохранении верности конституционным принципам и повлиять на законодателей через обращение к общественному мнению во имя морали данного сообщества, в случаях, когда речь не идет об индивидуальных правах, будут выглядеть антидемократической демагогией.

Дворкин, подобно другим либералам, не может избежать таких заключений, так как связывает легитимность конституционной демократии исключительно с индивидуальными моральными правами, которые та оберегает. Гражданские права включены в перечень фундаментальных моральных прав, но либералы полагают, что они, а вместе с ними и сам принцип демократии, полностью институционализированы вместе с универсализацией избирательного права и права на занятие должностей[62]. Принцип демократической легитимности тем самым растворяется в идее индивидуальных прав и электоральных процедур, институционализированных с целью осуществления принципа большинства. Если определенной категории граждан отказано в их политических правах, то гражданское неповиновение правомерно, но будучи использовано как средство дальнейшей демократизации гражданского или политического общества призвано заставить последнее более полно представлять взгляды всех граждан или же расширить собственное влияние на государство, гражданское неповиновение полностью исключается из либеральной концепции. Это становится ясно из неубедительных попыток Дворкина истолковать защищаемые им нынешние акции гражданского неповиновения исключительно в терминах защиты прав[63]. И еще яснее выражена эта мысль при рассмотрении гражданского неповиновения в ситуациях, где его нельзя свести к защите индивидуальных прав, тогда Дворкин толкует его как политическое и пользующееся стратегией, не прибегающей к убеждению, а следовательно, как нелегитимное[64]. Обсуждая, например, выступления против ядерного оружия в Германии, Дворкин настаивает на том, что вопросы размещения ракет и стратегии устрашения являются сложными политическими проблемами, при обсуждении которых нельзя пользоваться незаконными акциями. Он обвиняет движение за мир в том, что оно прибегает к стратегии, не использующей убеждение и нацеленной на увеличение цены того политического курса, которому оно сопротивляется[65]. Здесь особенно очевидна слабость различения политики и принципа, ибо легко доказать, что именно это разграничение и ставилось под вопрос в соответствующих акциях гражданского неповиновения. Отвлечение широкой общественности от сложности затронутых проблем, как это звучит в обвинениях Дворкина, не было целью движения, как раз наоборот: оно стремилось распространить общественные обсуждения на те сферы, которые до этого оставались зоной «государственных соображений» и заповедником государственных бюрократий, и протестовало против государственной монополии не на средства насилия, а на политику и моральные вопросы, связанные с легитимным использованием этих средств[66]. Здесь шла речь не об индивидуальных правах, а о демократических принципах.

В самом деле, едва ли имеет смысл трактовать живые цепи или сидячие демонстрации протеста как демонстрацию силы, как игру мускулами без попыток убеждения, а не как символическое деяние, призывающее к началу дебатов путем «привлечения внимания достаточного числа людей из тех, кто постесняется отвернуться»[67]. В рассматриваемом случае речь шла по крайней мере о двух нормативных принципах: о моральности определенного вида оружия и о демократических и представительных качествах политического общества, принявшего данное политическое решение. Мы не хотим здесь сказать, что различение политических вопросов и вопросов, относящихся к правам, несостоятельно, но лишь утверждаем, что оба вида проблем могут задевать принципы и что, если этого не признать, можно серьезно ошибиться в понимании характера соответствующих акций гражданского неповиновения.

Либерализм правого толка, оперирующий своим узким пониманием принципа легитимности, не в состоянии отдать должное проблеме гражданского неповиновения в почти справедливых конституционных демократиях. Либералы призывают к декриминализации акций гражданского неповиновения по поводу прав, утверждая, что существует внеинституциональное моральное основание для нарушения закона, которое, если ему следовать, укрепляет, а не подрывает уважение к правовому устройству. Чего они не признают, так это наличия в политических системах, руководствующихся принципами конституционализма, *двойного* внеинституционалъного нормативного основания легитимности закона. Само гражданское неповиновение, в отличие от любого другого морального права, не может, без нарушения логики, быть объявлено юридическим или конституционным правом. Право добиваться прав, строго говоря, вовсе не является правом; оно не соотносится с понятием морали, *обособленной* от политики, а обращено непосредственно к нормативным принципам самой политики, по сути, к демократической концепции того, что считается политическим. Неповиновение при защите индивидуальных прав действительно следует из идеи фундаментальных прав, но гражданское неповиновение в собственном смысле этого слова, особенно если оно ставит вопрос о создании новых прав, следует из второго нормативного основания конституционных демократий, который являющегося еще одним принципом конституционализма, забытым либералами, а именно из идеи демократической легитимности.

Здесь мы можем предложить свою собственную рабочую дефиницию. Гражданское неповиновение предполагает совершение незаконных акций, обычно коллективных, публичных, принципиальных и символических по своему характеру, использующих преимущественно ненасильственные методы протеста и обращенных к разуму и чувству справедливости населения. Гражданское неповиновение нацелено на то, чтобы убедить общественное мнение гражданского и политического обществ (или экономического сообщества) в том, что какой-то закон или какая-то политика нелегитимны и потому требуются перемены. Участвующие в гражданском неповиновении коллективные субъекты взывают к утопическим принципам конституционных демократий, апеллируя к идеям фундаментальных прав или демократической легитимности. Гражданское неповиновение, таким образом, есть средство восстановления связи между гражданским и политическим обществами (или гражданским и экономическим сообществами) в условиях провала легальных попыток первого влиять на второе, равно как и всех прочих подходов[68].

Итак, гражданское неповиновение представляет собой незаконную форму политического участия коллективных акторов. Это политическое действие с политической направленностью, по определению активизирующее публичные сферы гражданского общества и подразумевающее внеинституциональную активность граждан. Ее конечным оправданием в демократической системе должна быть сама демократия наряду с идеей фундаментальных моральных прав. Но мы никогда не разорвем порочный круг, если будем считать, что демократия представляет собой совокупность процедур и институтов, которые

прописаны в конституции и могут быть теоретически осмыслены в рамках утилитарной модели политики. В этом случае не может существовать таких демократических аргументов в пользу гражданского неповиновения (иные, чем те отсылающие к правам), которые одновременно не задевали бы принцип правления большинства. Решить проблему можно, только предложив другую модель демократического процесса, гражданского общества, их нормативных оснований и взаимных отношений.

Действительно, в своей полемике с лордом Девлином Дворкин наметил неутилитарную модель демократического политического процесса. Он утверждает, что, когда законодательство не может быть нейтральным, когда речь идет о вопросах, затрагивающих общественную мораль[69], законодатели должны прибегать к моральной герменевтической рефлексии, наподобие той, которой пользуются судьи. Это означает, что попытка определить, какова моральная позиция сообщества по тому или иному вопросу, должна состоять не в проведении опроса и не в составлении баланса различных предпочтений (политика), а в выявлении моральных принципов, заложенных в коллективной идентичности, которую это сообщество стремится сберечь. Таким образом, «если состоялась публичная дискуссия, в которой прозвучали высказывания газетных передовиц, коллег законодателя, представителей заинтересованных групп... законодатель должен тщательно рассмотреть все эти аргументы и позиции и определить, что в них является предубеждением или рационализацией, а что предполагает наличие общих принципов или теоретических построений»[70]. Короче говоря, законодатель должен отказываться принимать за моральные убеждения сообщества проявления общественного негодования, нетерпимости и возмущения.

Если бы Дворкин хотел избежать обвинений в моральном элитизме, он должен был бы рассмотреть те последствия, которые имеют такого рода отношения между общественным мнением и законодательством для концепции демократии и принципа правления большинства. Ведь из этих отношений вытекает, что политический процесс есть нечто большее, чем представительство различных интересов; законодательство — нечто большее, чем компромисс интересов; общее благо или общий интерес — больше, чем соединение воедино отдельных предпочтений, а моральные принципы, лежащие в основе конституционализма и правления большинства, — больше, чем просто защита индивидуальных прав. Представление о том, что законодатели должны пытаться выявить моральные принципы сообщества и что осведомленное и сформированное общественное мнение должно иметь возможность доводить эти принципы до законодателей и иметь влияние на законодательный процесс, говорит в пользу того, что у гражданского общества есть относящаяся к политике составляющая. В самом деле, такие принципы показывают, что у законодательства есть составляющая, которая предполагает определенную интерпретацию политической культуры или коллективной идентичности сообщества. А эти вещи формулируются в гражданском обществе. В этом отношении влияние гражданского общества на политическое представляет собой главную составляющую демократии. Законы, в которых институционализированы отдельные стороны морали сообщества (а ниодна политическая система не может быть в этом отношении полностью нейтральной), нельзя свести ни к политическим решениям, ни к правам. Более того, процесс общественного обсуждения требует рефлексивного отношения к коллективной идентичности общества (традициям и общим нормам), как и в случае с моральными правами. Здесь также не может быть какой-то единственной авторитетной инстанции, и апеллировать по поводу решений законодательного органа в этом случае нужно не к судам (если только речь не идет об индивидуальных правах), а к самому общественному мнению. Верховным апелляционным судом становится общественность: конечным пунктом при определении легитимности решений в парламентской публичной сфере является мнение, появившееся и сформулированное в публичных сферах гражданского общества. Либералы понимают, что жизненно важные публичные пространства в гражданском обществе, гарантированные

правами (свободой слова, собраний, объединений), фундаментально необходимы для защиты этих прав. Но они фундаментально необходимы и для принципов демократии. Такая концепция подрывает жесткий дуализм морали и политики, гражданского общества, мыслимого как неполитическая частная сфера, и государства, представляемого как единственное легитимное вместилище политики. Также подрывается и утилитарная концепция демократического процесса. Хотя индивидуальные права на свободу слова, собраний и объединений служат предпосылкой институционализации публичных пространств внутри гражданского общества, вдохновляющий их принцип является глубоко политическим: это принцип демократической легитимности.

Демократическая теория и гражданское неповиновение

Радикальная демократическая теория исходит скорее из принципов демократической легитимности, чем из идеи индивидуальных прав перед лицом государства. Эта традиция не хочет отказаться от утопических демократических норм прямого участия граждан в общественной жизни в пользу более «реалистичных» моделей элитарной демократии, дополненных перечнями индивидуальных прав. Она поднимает на щит второй утопический идеал гражданского общества — выработку такого институционального устройства, которое на современной эгалитарной почве осуществило бы классические принципы гражданства, а именно участие всех в управлении в качестве и управляющих, и управляемых.

Перед нами стоят следующие вопросы: какая роль предназначена, если вообще предназначена, гражданскому неповиновению в почти справедливой конституционной демократической системе, и каковыми могут быть демократические доводы в его обоснование? Сохранится ли вообще необходимость в гражданском неповиновении при радикально-демократической модели гражданского общества? Не является ли гражданское неповиновение проблемой исключительно для либерального устройства?

Как и в случае либеральной теории, мы отмечаем в радикально-демократической традиции два общих направления. Первое склонно отвергать гражданское неповиновение в «почти демократической» политической системе; второе оправдывает его на основании демократических норм. Рассмотрим каждое из них по очереди.

Наиболее влиятельная формулировка радикально-демократического идеала демократии участия принадлежит Жану Жаку Руссо. Классическое руссоистское решение проблемы морального долга гражданина соблюдать законы имеет следующий вид. В демократическом обществе и при правовом порядке люди не являются объектом чуждой им воли, в нем они подчинены сами себе. В результате, каждый человек является одновременно и гражданином, и подданным. Конфликт между гражданином, озабоченным общественным благом, и индивидуальным «я», стремящимся к собственному счастью, интернализуется. Моральный долг подчинения закону складывается у гражданина, как в результате добровольного согласия, так и благодаря тому, что исчезает пропасть между управляющими и управляемыми. Каждый гражданин становится законодателем посредством такого институционального устройства, которое отождествляет управляющих и управляемых. Таким образом, гражданин, отказывающийся вести себя в соответствии с общей волей, с законом, либо совершает ошибку, либо является эгоистом, которого нужно принудить быть свободным.

В руссоистской версии радикально-демократической теории изначально присутствовала неясность. Является ли общая воля обязывающей потому, что она справедлива (выражает общий интерес или общее благо), или потому, что это воля народа? С точки зрения наших задач обе альтернативы проблематичны. Мы рассмотрим ответ на вторую часть вопроса, так как он имеет наиболее близкое отношение к поставленному нами вопросу и самым очевидным образом соприкасается с процедурной моделью демократической легитимности. Руссоистская концепция демократической легитимности руководствуется

принципом зависимости всех имеющих политические последствия рещенийдискурсивного процесса формулирования воли всеми гражданами. Руссо переводит этот принцип непосредственно в плоскость должной организации власти. Либо демократическая политическая система обеспечивает прямое участие граждан в принятии политических решений, либо она не демократична. Предполагается, что нормы демократической легитимности могут быть полностью институционализированы в правильно организованном политическом обществе. Они теряют свой контрфактический характер, если устанавливается тождество между управляемым и управляющим, между нормой и организацией[71].

Руссоистский идеал демократии участия получил концептуальное воплощение в институциональной модели, имеющей целью заменить (а не дополнить) недемократический буржуазный институт представительного парламента. В самом деле, идея тождества управляемых и управляющих автоматически отрицает наличие демократического потенциала у любого варианта принципа представительства (например, у совета советов), ибо представительство всегда предполагает дистанцию между представителями и представляемыми. Единственное исключение — это таинственное совпадение общей воли и позиции представителей. И как следствие, структурные предпосылки парламентской демократии — разделение государства и гражданского общества, общественного и частного, сосредоточенность на индивидуальных правах — представляются источником политического отчуждения[72]. С этой точки зрения безразлично, обращается ли мысль теоретика вспять к идеализированной модели греческого *полиса* (Аренду), к позднесредневековой республиканской традиции (Руссо) или устремляется к новым формам прямой демократии, родившимся в среде рабочего движения и распространившимся в качестве организационного принципа на все общество (коммунизм советов, революционный синдикализм). В любом из этих случаев подразумевается, что единый организационный принцип для всех социальных, политических и экономических институтов может дать жизнь демократической утопии.

Должно быть ясно, что предназначение руссоистской модели радикальной демократии (наряду с неоаристотелианской и социалистической моделями) является дедифференциация. Она тяготеет к соединению политики и морали в понятии гражданской добродетели, не позволяющей личной морали подвергать сомнению то, о чем достигнуто коллективное согласие. Рушатся также политическое и гражданское общества.

Неподчинение общей воле или наличному консенсусу выглядит несправедливым и антидемократичным, так как не существует морали, отдельной от гражданской добродетели или общего блага. Другими словами, в почти демократической конституционной демократии, где процедурный принцип правления большинства опирается на полную, открытую, никого не исключающую дискуссию, на участие всех заинтересованных сторон в соответствующих обсуждениях, почти не остается ни места, ни оправдания для акций гражданского неповиновения, т.е. для вызовов законам, полученным в результате такого демократического процесса, или для акций, совершаемых в обход этого процесса.

В такой политической системе единственно мыслимым поводом для гражданского неповиновения могут быть какие-то формы недопущения к участию (исключения). Могут высказываться претензии относительно недостаточной демократичности институтов, по поводу замалчивания мнения той или иной группы, недостаточного внимания к чьим-то аргументам и т.д. И уж всегда могут быть предъявлены претензии на недостаточность демократизма в институтах радикальной демократии участия. Но признать это значило бы вновь ввести различие между источником легитимности и организацией власти, между управляющими и управляемыми, между представителями и представляемыми, между

политическим и гражданским обществами, т.е. восстановить именно тот разрыв, который стремятся преодолеть радикальные демократы.

Истинный демократ должен был бы пойти дальше и признать, что демократия *никогда не может быть полностью институционализирована*[43]. Нет такого момента, когда можно было бы расслабиться и сказать: вот теперь нами достигнута совершенная процедурная институционализация принципов демократической легитимности. Подобно принципу прав, демократия должна рассматриваться как *verite a' faire*[*], процесс обучения, независимо от того, какое достигнуто институциональное устройство политической системы. Каждая реальная организационная форма демократии имеет свои механизмы исключения. В современной представительной демократии умаляется значимость тех, кто не состоит в членах мощных добровольных ассоциаций или партий; прямая демократия исключает политически неактивных людей, не ставящих на первый план проблемы общественного блага; территориальная демократия дискриминирует производителей; производственная — потребителей. Федерализм возвышает слабых членов федерации за счет несогласных лиц и групп внутри каждого из ее членов. Централизаторская демократия не дает стимулов потенциалъно важным самоуправляющимся единицам. И никакая комбинация этих принципов не может полностью устранить исключение. Вместо этого мы выступаем за множественность демократических форм как идеал институционализации современного гражданского общества, но утверждаем, что даже продвинувшись в этом направлении, все равно необходимо различать нормативные принципы демократической легитимности и вопросы организации верховной власти, с тем чтобы первые могли служить моральной отправной точкой для критики последней.

Второй подход принадлежит двум лучшим из живущих в XX в, теоретикам демократической легитимности — Ханне Арендт и Юргену Хабер-масу. Они оба отказались от руссоистской версии радикально-демократической теории, не отбрасывая при этом ее нормативных идеалов[74]. Оба поместили понятие публичной сферы в центр своей политической теории. И, что любопытно, оба описали проблему гражданского неповиновения в терминах демократической теории, свободной от многих изъянов радикально-демократического подхода[75]. Мы кратко обобщим эти позиции и покажем, что они открывают возможность синтеза всего лучшего, что есть в либеральной традиции.

Теоретические и политические границы либеральных теорий гражданского неповиновения хорошо видны, когда обращаешься к теоретикам, рассматривающим проблему не с точки зрения закона или даже прав, а с точки зрения демократии. Это наиболее явно просматривается у Арендт, основные доводы у которой связаны с гражданским неповиновением. Она утверждает, что невзирая на все усилия различить гражданское неповиновение и протест по соображениям совести, либеральный и преимущественно юридический подход не может надлежащим образом этого достичь[76]. Когда юристы пытаются оправдывать участника гражданского неповиновения на моральных и правовых основаниях, они стараются придать поступку вид протеста по соображениям совести или испытания закона на его конституционность. «Самой большой неправдой в нынешних спорах [1969] мне представляется исходная посылка, что мы имеем дело с людьми, сознательно и от своего лица выступившими против общественных законов и обычаев, — посылка, которую разделяют и защитники, и противники гражданского неповиновения»[77].

Дело в том, что ситуацию участника гражданского неповиновения нельзя приравнивать к ситуации любого отдельно взятого индивида по той простой причине, что такой участник может действовать и удерживать свои позиции только как член группы[78]. В отличие от отказников по соображениям совести, не подчиняющихся какому-то законодательному /становлению из-за того, что оно противоречит их личному моральному дознанию, участники

[*] Истина, требующая доказательства (*фр.*)

гражданского неповиновения часто нарушают законы, сами по себе не вызывающие возражений, с целью протеста против других несправедливых указов, политических решений или правительственных постановлений. Иначе говоря, решающей чертой *политического* характера акций гражданского неповиновения — каковая, собственно, и делает их политическими в глазах Арендт — является то, что их участник действует не в одиночку. Мы имеем дело с коллективным действием, социальными движениями, индивидами, действующими как часть организованного меньшинства, связанного воедино общим мнением (стоящим над общим интересом). Более того, их действие произрастает из согласия друг с другом, и именно это согласие, а не личные нравственные устои, сообщает их мнению уверенность и убежденность.

Значит, речь здесь идет не о моральной цельности индивида и не о правилах личной совести (намеренный ход юристов, проводящих различие между такими акциями и преступлением), а о легитимности противозаконных *политических* действий со стороны граждан, действующих заодно. Таким образом, хотя гражданское неповиновение и предполагает какую-то форму *словесного* обращения к большинству с целью оказать на него влияние, оно также является политическим *действием* в публичных пространствах гражданского общества, нацеленным на то, чтобы повлиять на действующих лиц политического общества. Здесь имеется в виду нечто большее, чем принципы Первой поправки, защищающие свободу слова. Согласно Арендт, «гражданское неповиновение возникает тогда, когда значительное число граждан убеждается либо в том, что нормальные каналы (влияния) больше не работают и на их жалобы нет реакции, либо что правительство, наоборот, готовится к переменам и уже настойчиво предпринимает такие действия, легальность и конституционность которых подлежит серьезным сомнениям»[79]. В этом определении подчеркиваются наличие изменений, адекватность каналов влияния гражданского общества на политическое (и тем самым на государство) и принципы легитимности (конституционности), которыми должны руководствоваться и ограничиваться все действия государства.

Арендт также хочет поместить гражданское неповиновение между преступностью и настоящей революцией, но, в отличие от либералов или юристов, она не настаивает на ненасильственности как отличительном признаке гражданского неповиновения и не делает ударения на нарушениях индивидуальных прав. Она отсылает нас ко всему корпусу трудового законодательства — к праву заключения коллективных договоров, к праву создавать организации и бастовать — как к примерам прав, которые мы склонны сегодня считать само собой разумеющимися, в то время как им предшествовали десятилетия ожесточенного гражданского сопротивления законам, впоследствии устаревшим[80]. Специфику гражданского неповиновения, следовательно, надо искать в чем-то другом. Главная проблема, стоящая перед конституционными демократиями, такова: достаточно ли гибки институты свободы, чтобы выдержать натиск перемен без гражданских войн и революций? От ответа на этот вопрос зависит отношение между гражданским неповиновением и законом. Мысль Арендт состоит не в том, чтобы утвердить насилие, ибо в насилии она видит нечто противоположное политическому действию, а гражданское неповиновение есть политическое действие *par excellence.* Но коллективное действие есть сложное явление; и не характер конфликта, насильственный или ненасильственный, отличает гражданское неповиновение от восстания, а скорее дух этого действия и дух законов, к которому оно обращено.

Арендт утверждает, что, будучи в наши дни явлением всемирным, гражданское неповиновение по своему происхождению и сути — феномен американский. На ее взгляд, в других языках нет даже соответствующего слова. Однако в отличие от Дворкина Арендт не связывает особенности американского конституционализма с выраженным в нем принципом моральных прав или с легалистским пониманием разделения властей. По ее

представлениям, присущий конституционализму Американской республики, ее особому правовому сознанию уникальный дух состоит в принципе активного согласия, в том смысле, что в делах общественного интереса и значимости существует *активная поддержка* и *постоянное участие* людей. Люди при этом мыслятся не как недифференцированная, единая масса с общей волей и общим мнением (Руссо), а как должным образом учрежденная множественность местных, региональных и общегосударственных политических организаций (федеральный принцип разделения властей), в рамках которых получает возможность высказать свое мнение множество различных сегментов общества. Арендт утверждает, что авторитет и легитимность американской конституции покоятся на принципе народовластия: власть, вручаемая правительству и органам управления, ограничена, делегирована и может быть отозвана.

Здесь Арендт стремится связать гражданское неповиновение с традициями республиканской политической культуры, лежащей в основе американского конституционализма, — с традицией добровольных ассоциаций, с практикой заключения обязательств и соглашения путем взаимных обещаний, с традицией объединения частных лиц и их совместных действий. *«С* моей точки зрения, гражданское неповиновение есть не что иное, как позднейшая форма добровольной ассоциации, и его участники действуют в полном согласии со старейшими традициями страны»[81]. Согласие, право на несогласие и искусство объединяться для выражения мнения меньшинства и тем самым для ограничения моральных полномочий большинства составляют гражданскую добродетель республики современной эпохи. Арендт справедливо усматривает в массовых демонстрациях конца 1960-х важный пример продолжения старых традиций. Ей также понятно, какое ошеломляющее воздействие на мнение большинства могут оказывать посредством акций гражданского неповиновения организованные меньшинства. Таким образом, политическое противостояние в самой сердцевине гражданского общества, каковым является гражданское неповиновение, есть принцип добровольного объединения в действии.

Арендт так и не представила нам теории гражданского общества, адекватной тому пониманию гражданского неповиновения, которое она защищает в своей статье. Подобно другим неоаристотелианским коммунитаристам, она оперирует теоретически устаревшими понятиями. Тем не менее, когда ей приходится сталкиваться с феноменом гражданского неповиновения в Соединенных Штатах, она вынуждена прибегать к некоторым ключевым составляющим понятия гражданское общество, противоречащим ее собственной общей теоретической конструкции[82]. Самый разительный пример — ее отсылка к локковской модели общественного договора, той, что наиболее пригодна для описания американского опыта договоров, обязательств и соглашений, приобретенного в период до Войны за независимость. Хотя Арендт ссылалась на локковскую модель и раньше[83], в данной статье она толкует ее совершенно по-новому. По ее утверждению, Локк полагал, что договоры ведут к образованию не правительства, но общества *(societas),* добровольной ассоциации индивидуальных членов, которые, уже будучи взаимосвязанными, договариваются о создании правительства[84]. Однако на этот раз она толкует эту «горизонтальную» версию общественного договора в том плане, что он ограничивает власть каждого индивидуального члена, оставляя неприкосновенной власть общества. Пока сохраняется общество, эта власть не может вернуться к индивиду, но не может она и быть присвоена *in toto*[*] правительством — власть правительства ограничена и сохраняется, пока это угодно обществу. Новым здесь является то, что Арендт пользуется горизонтальной моделью заключения договоров и согласования действий не для описания революционных способов создания новых политических образований, а для объяснения феномена гражданского неповиновения, при котором субъекты коллективного действия образуют добровольные

[*] Полностью (*лат.*)

ассоциации в рамках общественных движений, не нацеленных на революцию, в смысле упразднения существующих или создания новых форм политического общества.

Арендт не изменила своих оценок современного общества или современной политической системы в Америке и в других местах. Для нее Америка остается по преимуществу массовым обществом, в котором согласие целиком фиктивно, а представительное правление находится в кризисе «отчасти из-за того, что со временем оно утратило все институты действительного участия в нем граждан, а отчасти из-за поразившего его тяжкого недуга, от которого страдает партийная система, — бюрократизации и склонности обеих партий не представлять никого, кроме собственных партийных машин»[85]. По сути, она критикует существующие институты с позиций внешней по отношению к ним, идеализированной модели прямой демократии. Нормы демократической легитимности обладают верховенством над современными конституционными политическими системами. Отсюда непоследовательность всей ее защиты гражданского неповиновения. С одной стороны, она приводит внешне убедительные доводы относительно нормальности гражданского неповиновения, когда речь заходит о защите политического участия частных лиц в гражданском обществе и расширении их влияния на экономическое и политическое сообщества; с другой стороны, отправляясь от своей общетеоретической схемы, она, как представляется, видит в традиции добровольной ассоциации не просто общественную предпосылку представительных институтов, таких, как партии и парламенты, а их замену. В конце концов, традиция заключения договоров и образования объединений, на которую она ссылается, — это, согласно ее работе «О революции», именно та традиция, в рамках которой первоначально создавались (опыт эпохи колонизации) и затем пересоздавались (опыт времен Войны за независимость) политические институты. Для Аренда они являют собой политические пространства для прямого демократического участия, зародыш будущего преобразования политической системы от партий и парламентов в направлении какого-либо типа модели советов.

Тем не менее в своей статье о гражданском неповиновении Арендт возвращается к некоторым ключевым моментам современных гражданских обществ — добровольной ассоциации и общественным движениям, — когда речь заходит о тех видах внеинституциональных политических действий и гражданских добродетелей, которые характерны для частных лиц в современном дифференцированном обществе. По крайней мере в этой работе она относит принципы демократической легитимности не к политической системе или правительству, а (во всяком случае имплицитно), к гражданскому обществу, рассматриваемому обособленно от них. К тому же опора скорее на демократическую, нежели на либеральную теорию, позволяет ей разглядеть политический характер гражданского неповиновения и его политическую функцию: гражданское неповиновение во имя дальнейшей демократизации гражданского общества, политического строя и экономической системы есть легитимное политическое действие. Арендт встает на защиту гражданского неповиновения, нацеленного либо на защиту и утверждение прав меньшинств, либо на демократизацию политического общества и (довольно непоследовательно) экономических институтов.

Хотя нарушение закона не может иметь юридических оправдании, по утверждению Арендт, в институтах правления имеется ниша для гражданского неповиновения. Ее существование не обеспечено правами на свободу слова, закрепленными в Первой поправке, поскольку речь идет о политическом действии, но ключевой элемент гражданского неповиновения, элемент, находящийся в самой сердцевине американской политической культуры, может быть оформлен как конституционное право, а именно как право на объединение (не существующее в Билле о правах). И за такую поправку стоило бы побороться, заключает она. Ибо, если свобода объединений, наряду с гражданским неповиновением, и является опасным способом избежать еще более грозной опасности, то, согласно цитируемому ей

Токвилю, «именно практикуя опасную свободу американцы научаются искусству делать сопряженные со свободой опасности менее грозными»[86]. Именно благодаря искусству объединения создается и распространяется по всему гражданскому обществу власть (власть тех, кто действует сообща и формирует общественное мнение). Или, говоря иначе, если что-то и делает ограниченное правление ограниченным, так это готовность граждан объединяться, формировать общественное мнение, самостоятельно осуществлять коллективные действия в рамках гражданского общества и таким образом влиять на правительство. Отсюда следует, хотя Арендт нигде прямо это не формулирует[87], что демократическая легитимность в конституционной демократии должна корениться не только в федеральном устройстве политической системы, в которой властные полномочия передаются снизу вверх от местных политических образований[88], но также и в общественном мнении объединенных в ассоциации частных лиц, которые действуют коллективно и выражают свои взгляды на публичных пространствах гражданского общества, отличных от тех, что существуют в политическом обществе.

Такова сущность хабермасовской концепции современной публичной сферы, представляющей ту основу, на которой он выстроил собственную теорию демократической легитимности. Хабермасовский анализ современной публичной сферы фактически является дополнением к изложению принципов добровольной ассоциации у Арендт. У него находит разработку еще один центральный институт современного гражданского общества, ключевой для понимания тех видов политической активности, которые доступны частному лицу, не являющемуся профессиональным политиком. Кроме того, теория демократической легитимности означает важный шаг за пределы теоретической схемы Арендт, поскольку у Хабермаса нормативные установки его теории выходят за границы определенной традиции или политической культуры (у Арендт — американской) и устанавливают принципы, наделяющие некую практику (в данном случае обычай добровольно объединяться и вырабатывать договорные обязательства) нормативностью и обязательностью. Он восстанавливает по отношению к существующим институтам контрфактнческую нормативную позицию, не являющуюся трансцендентной и не выглядящую анахронизмом. В то же время в публичных сферах гражданского общества он видит не альтернативу или потенциальную замену представительным и демократическим институтам политического общества, а дополнение к ним, их предпосылку. Тем самым Хабермас избегает непоследовательности подхода, предлагаемого Арендт.

В гл. 8 мы обсудили концепцию публичной сферы у Хабермаса и его теорию демократической легитимности. Здесь мы сосредоточим внимание на следствиях этой теории, которые имеют отношение к защите гражданского неповиновения, причем не на либеральных, а на демократических основаниях. Подобно Роулзу и Дворкину (которого он цитирует), Хабермас полагает, что современное конституционное государство нуждается в моральном обосновании и одновременно способно его получить. Он также исходит из «необычайно высоких требований к легитимности в современном конституционном государстве», из того факта, что демократическое конституционное государство, выдвигающее легитимирующие конституционные принципы, идет дальше позитивно-правового воплощения этих принципов[89]. Но для Хабермаса это моральное обоснование заключается не в принципе индивидуальных прав, как это имеет место у Роулза и особенно у Дворкина, а в принципе демократической легитимности, согласно которому обоснование могут получить только те (конституционные) нормы, в которых выражен поддающийся обобщению интерес и которые тем самым опираются на разумное согласие всех заинтересованных сторон — на соглашение, связанное с процедурой рационального формирования волеобразования[90]. Как и Арендт, правда на других основаниях, он утверждает, что демократическое конституционное государство покоится на условном и сопровождающемся оговорками подчинении граждан закону, поскольку в демократии

институционализировано «недоверие к подверженному ошибкам разуму и к поддающейся порче природе человека». Парадоксально, но «оно должно защищать и укреплять подозрения относительно несправедливости, облеченной в правовые формы, хотя такие подозрения и не могут получить институционально закрепленный вид»[91]. Подверженность ошибкам в этом случае усматривается не в возможности нарушения индивидуальных прав со стороны большинства (Роулз и Дворкин), а в том, что институционализированное большинство может принимать решения недостаточно демократическим образом, даже когда оно соблюдает процедурную законность. Хабермас помещает гражданское неповиновение между легитимностью и законностью. Плебисцитное давление гражданского неповиновения, его статус как неконвенционального средства влияния на формирование политической воли сигнализирует о том, что демократическое конституционное государство не сводится к соответствующему правовому порядку. Существуют контрфактические демократические принципы, на которых тем не менее зиждятся наши политические институты, и к ним возможно апеллировать, когда под вопрос ставится демократизм принятия решений, пусть даже на поверхности все выглядит как уважение к процедурным принципам правления большинства; этими же принципами можно оправдать акты гражданского неповиновения, направленные на дальнейшую демократизацию процесса выработки решений.

Таким образом, анализ Хабермасом гражданского неповиновения как политики влияния состоит в уяснении его отношения к демократическим принципам, лежащим в основе конституционализма, и к процессу, посредством которого эти принципы реализуются. Вместо того чтобы ассоциировать гражданское неповиновение с экстремальной ситуацией несправедливого порядка или даже с серьезным кризисом, Хабермас считает его нормальной реакцией на постоянное изменение ситуации, поскольку «реализация имеющих универсальное содержание конституционных принципов, требующих строгого выполнения, — это долговременный процесс, который исторически ни в коей мере не был однолинейным»[92]. И он настаивает на том, что среднему гражданину, не обладающему привилегированными возможностями влиять на политическую систему, гражданское неповиновение часто дает последний шанс для исправления ошибок в процессе реализации демократических принципов или для введения новшеств[93].

Подобно Дворкину, Хабермас напоминает нам о том, что конституционное государство считается с необходимостью наличия механизмов пересмотра, на что указывает растущее число институтов самокоррекции — от троекратных чтений законопроектов в парламенте до пересмотра судебных решений. Необходимость такого пересмотра возникает не только в вопросах индивидуальных прав, но и в отношении регулятивных принципов демократической легитимности. Она проистекает из предпосылок правления большинства, которые включают в себя уважение к индивидуальным правам, и этим не ограничиваются. Среди минимальных предпосылок принципа правления большинства, если он стремится сохранить свою легитимирующую силу, значатся стремление избегать появления устойчивых меньшинств и способность пересматривать свои решения. Кроме того, далеко не самоочевидно, кем в каком отдельном случае должно по праву приниматься то или иное решение. Могут возникать и возникают споры относительно надлежащего распределения суверенитета между местными, региональными и центральными совещательными органами[94]. Разногласия возникают также и по поводу объема полномочий политической системы в ее отношениях с гражданским обществом. Клаус Оффе настаивал на осторожном и разумном применении в таких ситуациях принципа правления большинства[95]. Это подразумевает необходимость того, чтобы объект модальности и границы самого принципа правления большинства также рассматривались большинством — данный принцип должен быть рефлексивно обращен сам на себя. Хотя эта

рефлексивность сама передается в распоряжение большинства, онадолжна руководствоваться следующим критерием: «В какой степени решения, получаемые в ходе правления большинства в условиях ограниченных временных и информационных ресурсов, отклоняются от идеальных результатов, которые можно было бы получить при достижении соглашения путем обсуждения или выработки презумптивно справедливого компромисса?»[96]

Когда под вопрос ставятся интересы и заботы всех граждан, тогда, по утверждению Хабермаса, коллектив, а равно и отдельные граждане могут взять на себя «первичное право суверена»; демократическое конституционное государство должно в конечном счете полагаться на этих блюстителей легитимности[97]. Однако коллективное действие во имя демократизации, включающее гражданское неповиновение, нуждается в самоограничении: чрезвычайные средства должны идти в ход в соответствии с ситуацией. Еще более чем тактическая приверженность к ненасильственным методам, важна преданность принципам демократической республики. Участники гражданского неповиновения избегают элитистского подхода, действуют с убежденностью в том, что их поступки имеют символический характер и обращены к разуму и чувству справедливости большинства населения[98]. Значит, гражданское неповиновение происходит в рамках демократического конституционного государства, в целом остающегося неприкосновенным. Такое государство нейтрально в отношении личных убеждений своих граждан, но ему не безразличны интерсубъективно признанные моральные основы легальности. Гражданское неповиновение основано на апелляции к этим принципам, а не на абсолютном значении частных убеждений индивидов. Самоограничение таких акций, а также ответных действий со стороны политических элит, является показателем зрелости политической культуры[99].

Таким образом, демократическая теория в отношении определения, характера и функции гражданского неповиновения пришла к тому же выводу, что и либеральная теория. Расходятся же либералы и демократы по поводу мотивов, способных оправдать акты гражданского неповиновения, и по поводу приемлемости тех или иных средств. Границы либеральной и радикальной демократической теорий симметричны. Каждая по своему усмотрению отбрасывает одну из составляющих утопии гражданского общества. Либералы признают легитимность незаконного коллективного действия только в случае защиты существующих или создания новых индивидуальных *прав;* демократы подчеркивают значение защиты и расширения *демократии.* Как мы показали, либеральная идея моральных прав перед лицом государства предполагает более широкую модель гражданского общества и гражданской активности, чем сами либералы готовы признать, ибо обеспечиваемые правами публичная и частная сферы имеют прямое отношение к политике, а коллективное действие, направленное на их защиту и расширение, является глубоко политическим.

С другой стороны, и принцип демократической легитимности имеет внеинституциональные моральные и политические следствия. Во-первых, он предполагает, что демократизация *всегда* стоит в повестке дня, и что в актах гражданского неповиновения во имя дальнейшей демократизации представительных демократий сохраняется самое серьезное отношение к принципу представительности и что эти акты легитимны. В таком контексте демократизация означает поддержание каналов коммуникации и влияния между гражданским и политическим обществами. Здесь также следует предположить более широкую и дифференцированную модель гражданского общества, чем та, которую предлагают и Арендт, и Хабермас, ибо демократы должны признать и допустить те гарантии, которые несет в себе идея моральных прав, — то, что либералы обычно называют негативной свободой или индивидуальной автономией и уважением к частным интересам. Как мы указывали в гл. 8, дискурсивная этика, служащая основанием принципа демократической легитимности, подразумевает также идею фундаментальных индивидуальных прав. В ней предполагается существование автономных индивидов, обладающих постконвенциональными моральными способностями. Кому же еще дано оспорить табу и

запреты, выносимые на обсуждение? Кто еще может заявить о недействительности традиционного или достигнутого в прошлом консенсуса? Кем еще могут быть предложены новые ценности, которые можно институционализировать в виде политических норм и основных прав? Если представительная демократия не хочет быть традиционалистской или авторитарной, в ней должны соблюдаться основные права и осуществляться соответствующим образом дифференцированная модель гражданского и политического обществ.

Процедурному принципу правления большинства в законодательном процессе придают легитимность два моральных принципа — принцип прав и принцип демократической легитимности[100]. Это два нормативных полюса конституционализма. Положение принципа демократической легитимности по отношению к институционализированным публичным сферам и к политической системе параллельно тому положению, которое идея моральных прав занимает в отношении правовой системы. Подобно тому, как невозможно в каждый данный момент утверждать, что закон гарантирует все наши моральные права, так же невероятно предположение, что в любом конкретном политическом устройстве полностью институционализирован принцип демократической легитимности. В любой демократической системе должны существовать институты для выражения и формирования общественного мнения и механизмы его влияния на законодательство. И все же, подобно идее моральных прав, принципы демократической легитимности сохраняют свой статус в качестве контрфактических норм. Это означает, что и права, и демократия подразумевают наличие процессов научения, позволяющих думать, что демократические институты могут становиться более демократичными[101].

Гражданское неповиновение, направленное на дальнейшую демократизацию институтов конституционной демократии, укрепляет принципы правления большинства. Данная акция ставит перед собой задачу повлиять на мнение большинства за стенами законодательных собраний, в пространстве гражданского общества, и сделать так, чтобы это мнение учитывалось в законодательном процессе. Предполагается, что правление большинства должно оцениваться не только по критериям индивидуальных прав, но и в соответствии с принципами демократической легитимности. Предполагается также, что в конечном счете принципы прав и демократической легитимности в общем и целом локализуются в публичных и частных сферах живого гражданского общества. Таким образом, гражданское неповиновение оказывается пробным камнем как для демократии, так и для либерализма: для либерализма — потому что неповиновение выявляет политические составляющие гражданского общества и естественный характер социальных движений; для демократии — потому что оно предполагает уважение к правам и к моральным позициям, имеющим политическую значимость, выходящую за пределы демократического консенсуса и институционализированных процедур. Современное гражданское общество, дифференцированное и плюралистическое, нуждается в политической культуре, достаточно зрелой, чтобы воспринять и благоприятные перспективы, и риск, связанные с правами и обязанностями гражданина в условиях либерализма и демократии. И мы надеемся, что движемся в нужном направлении.

Примечания

1. См.: гл. 8.
2. См.: гл. 2 и 3. Другими словами, наша аргументация основывается на той предпосылке, что идеал демократии — участие в общественной жизни и право голоса при обсуждении законов и политики, определяющих нашу жизнь, — это идеал коллективной автономии, дополняющий идею автономии моральной.
3. См.: Michael Walzer, *Obligations* (Cambridge: Harvard University Press 1970), 24-45.

4. Здесь мы перефразируем формулировку Роулза. См.: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971). Роулз говорит о почти справедливой конституционной демократии, чтобы подчеркнуть, что никакое политическое процедурное установление не может гарантировать справедливый результат в том смысле, что все права будут защищены от любых покушений. Мы добавляем свое понятие «почти демократической конституционной демократии», чтобы подчеркнуть, что никакая процедура или комбинация процедур не могут гарантировать полную реализацию политического участия или достижение результата, приемлемого для всех.
5. Одно из давних обсуждений аргументов за и против гражданского неповиновения см.: Carl Cohen, Civil Disobedience: Conscience, Tactics, and the Law (New York: Columbia University Press, 1971). Обзор так называемой ортодоксальной теории гражданского неповиновения см. в работе: G.G. James. The Orthodox Theory of Civil Disobedience, Social Theory and Practice 2, no. 4 (1973), особенно отсылки в примеч. 2. Недавний обзор этой темы содержится в кн.: Kent Greenawalt, Conflicts of Law and Morality (Oxford: Oxford University Press, 1987).
6. Ju'rgen Habermas, Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State, Berkeley Journal of Sociology 30 (1985): 99.
7. Мы не касаемся гражданского неповиновения в условиях авторитарных режимов, где с его помощью стремятся институционализировать принцип прав и представительной демократии. Перед нами стоит вопрос об оправданности гражданского неповиновения и его роли в конституционных демократиях с активным гражданским обществом, где уже институционализированы права, демократические процедуры и принцип господства права. Обсуждение этой темы см.: Rawls, A Theory of Justice, 363.
8. Rawls, A Theory of Justice, 363.
9. Относительно гражданского неповиновения и политических обязательств существует обширная литература. Большая ее часть относится к либеральной политической теории, основанной на модели общественного договора или на соображениях юридического порядка. Серьезная философская дискуссия на эту тему началась в 1963 г., когда восточное отделение Американской философской ассоциации провело посвященный ей симпозиум. С теми или иными незначительными вариациями ортодоксально либеральная точка зрения была представлена Хьюго Бедо, Джоном Роулзом, Роналдом Дворкиным, Кристианом Бесем, Рудольфом Вайнгартнером, Йозефом Бетцем и Карлом Коэном. Библиографию можно найти в работе: James, The Orthodox Theory of Civil Disobedience, 496. См. также: Rawls, A Theory of Justice, chap. 6; Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously (Cambridge: Harvard University Press, 1978), chap. 8 и A. Matter of Principle (Cambridge: Harvard University Press, 1985), chap. 4. Обсуждение гражданского неповиновения в традиции демократической политической теории см. в работах: Howard Zinn, Disobedience and Democracy (New York: Random House, 1978); Walzer, Obligations; Hannah Arendt, Crisis in the Republic (New York: Harcourt Brace and Jovanovitch, 1969), 51—102; Carole Pateman, The Problem of Political Obligation (Berkeley: University of California Press, 1979); Habermas, Civil Disobedience. Ссылки на юридическую литературу см. в: Hannah Arendt, Crisis in the Republic, 51—57, notes. Более новый обзор см. в: Greenawalt, Conflicts of Law and Morality.
10. Согласно Дворкину, «глупо говорить об обязанности, подчиняться закону как таковому» (Taking Rights Seriously, 192—193).
11. Работы, процитированные в примеч. 4, были написаны вслед за тем, как в Соединенных Штатах развернулись события, вызванные движением за гражданские

права и антивоенное движение. Второе эссе Дворкина в кн. A Matter of Principle было написано как отклик на события, вызванные движением за мир в Германии в 1981 г.

12. Rawls, A Theory of Justice, 366—367; Dworkin, Taking Rights Seriously, 206—222. Оба автора исходят также из того, что участники уже опробовали все способы доказать свою правоту через обычные юридические и политические каналы. Но бывают случаи, когда это оказывается невозможным. Например, беременная женщина, желающая прибегнуть к аборту, не может дожидаться, пока будет принято законодательное или судебное решение. Активисты движения за гражданские права не могли воспользоваться судебными или законодательными механизма ми южных штатов США, поскольку как раз эти институты и отказывали неграм в юридической защите.
13. В таком духе интерпретирует Роулза и Дворкина Хабермас, но на самом деле он пользуется их аргументами, исходящими из понятия основных прав, для обоснования собственной концепции принципов демократической легитимности.
14. Полный набор политических прав вместе с определенными гражданскими правами, гарантирующими свободу слова, собраний и т.п., понимается как права индивида, обеспечивающие его участие в политической системе через такие институты, как партии, пресса, выборы, парламенты и группы по защите интересов. Все это, наряду с другими гарантиями, такими, как разделение властей и публичность, оберегает граждан от злоупотреблений властью со стороны их избранников, обеспечивая их собственное участие в работе представительной политической системы. Когда эта работа протекает нормально, казалось бы, не возникает необходимости в нелегальной, внеинституциональной политической деятельности, за исключением той, что направлена на защиту индивидуальных прав.
15. О горизонтальной модели обязательств см.: Hannah Arendt, Civil Disobedience в: Crisis in the Republic, 85—86. Этот взгляд нашел развитие у Кэрол Пейтмен; см.: The Problem of Political Obligation, 1—36. Другая модель горизонтальных обязательств, основанная на философской плюралистической концепции, представлена в: Walzer, Obligations, 1—23.
16. Конечно, по мнению обоих, справедливое общество должно гарантировать и распределительную справедливость (второй принцип справедливости у Роулза и соображения Дворкина о механизмах социального обеспечения, основанных на требованиях равенства). Но ни один из них не принимает гражданское неповиновение как средство достижения распределительной справедливости.
17. Rawls, A Theory of Justice, 363.
18. Оно также находится в установленных в конституции процедурах, обеспечивающих разделение властей, господство права, выборы и т.п. Обсуждение вопроса о значении морального права как чего-то находящегося над институтами наилучшим образом освещается в кн. Дворкина Taking Rights Seriously. Работы Роулза и Дворкина представляют собой важный шаг в эволюции либеральной теории, так как обнаруживают стремление развить теорию прав таким образом, что в ее центре оказывается понятие индивидуальной автономии, а не частной собственности. В этом отношении книга Роберта Нозика: Robert Nozik, Anarch} Slate, and Utopia (New York: Basic Books, 1968) — представляет собой шаг назад.
19. См.: Rawls, A Theory of Justice, 27 о плюрализме и Dworkin, Liberalism в, Matter of Principle, 181—204. Главная проблема, стоящая перед Роулзом, состоит том, как можно выработать обязывающие принципы справедливости, обоснование которых не выводится из некоей отдельно взятой концепции блага. Ответ предложен в Theory of Justice и основан на представлении о рациональном выборе, которое приложимо ко всем и в любой ситуации. Другой ответ содержится

статье Роулза The Idea of Overlapping Consensus, Oxford Journal of Legal Studies 7 no. 1 (1987): 1—25. Нашу точку зрения по этому вопросу см. в гл. 8.

20. Rawls, A Theory of Justice, 364—365. Дворкин проводит различие между отказом по соображениям совести и гражданским неповиновением в несколько иных терминах. Его «неповиновение, продиктованное чувством собственного достоинства», есть то же самое, что отказ по соображениям совести у Роулза, а «неповиновение, продиктованное справедливостью», эквивалентно роулзовскому общему понятию гражданского неповиновения. У Дворкина есть также понятие гражданского неповиновения, «продиктованного политикой» (A Matter of Principle, 107).
21. Rowls, A Theory of Justice, 365.
22. Это означает, что должны выдвигаться нейтральные аргументы или, лучше сказать, аргументы, отправляющиеся не от каких-то частных представлений о благе, а от общих представлений о справедливости. Так, при гражданском сопротивлении может нарушаться какой-то другой закон, помимо того, против которого осуществляется протест, и оно не является всего лишь испытанием конституционности закона, так как опротестован может быть и тот закон, который прошел такую проверку. См.: Rawls, A Theory of Justice, 370.
23. Rawls, A Theory of Justice, 370.
24. Ibid., 356—362; Dworkin, Taking Rights Seriously, 211—212. Дворкин называет законодательство, основанное на преюдиции, навязыванием «внешних предпочтений» (234—235).
25. Два принципа справедливости определяются следующим образом: «(1) Каждый человек должен иметь равное право на всю толкуемую максимально расширительно совокупность общедоступных основных свобод, которая совместима с такой же системой свободы для всех. (2) Социальные и экономические аспекты неравенства должны быть урегулированы таким образом, чтобы (а) максимально учитывать интересы самых обездоленных, совместимые с принципом справедливых оговорок, и (б) распространяться на статусы и должности, открытые для всех в условиях справедливого равенства возможностей» (Rawls, A Theory of Justice, 302). Об исходной позиции Роулзасм. ibid., 17—22. Определения справедливой конституции, справедливого законодательства и обсуждение статуса правления большинства см. ibid., 195—201, 356—362.
26. Определение «несовершенной процедурной справедливости» см. в: Rawls, A Theory of Justice, 353-354, 356.
27. Ibid., 371-377.
28. Ibid., 111—116, 342—350. К этим категориям привилегированных лиц применим «принцип честности»; т.е. в дополнение к естественной обязанности законопослушания лица, получающие от социальной системы действительные преимущества, должны быть законопослушными вдвойне. Роулз добавил этот принцип обязательства к естественной обязанности, будучи озабочен проблемой использования официальными лицами своего положения в личных целях (116). На эту тему см. также: Pateman, Problem of Political Obligation, 118—120.
29. Rawls, A Theory of Justice, 115.
30. Ibid., 335—336. Многие комментаторы указывали, что понимание Роулзом договора как «гипотетического» делает его рассуждения бесполезными по отношению к проблеме политических обязательств, возникающей в связи с гражданским неповиновением. См.: Dworkin, Taking Rights Seriously, 151. Действительно, как мы видели, Роулз, обращаясь к вопросу гражданского неповиновения, почти не прибегает к идее договора.

31. Rawls, A Theory of Justice, 352.
32. По всей видимости, второй вариант, согласно Роулзу, подразумевает более серьезные акции неповиновения или сопротивления, нацеленные на создание нового общества с иными представлениями о справедливости.
33. Rawlls, A Theory of Justice, 372.
34. Отсюда три необходимых условия, при которых возможно участие в гражданском неповиновении. Во-первых, оно должно быть ненасильственным, не нарушающим гражданские свободы других и не содержащим в себе угроз. Во-вторых, несправедливость должна быть очень серьезной, В-третьих, прежде нужно использовать все обычные каналы влияния на законодательное большинство и убедиться в их неэффективности. См.: Rawls, A Theory of Justice, 372—374,
35. 55 Оно служит профилактическим средством в двух отношениях. Во-первых, удерживает власть имущих от злоупотребления властью, которое является главным потенциальным источником нестабильности. Во-вторых, оказывает противодействие фундаментализму участников коллективного действия. Гражданское неповиновение не является действием, основанным на абсолютном праве поступать по велению собственной совести. Напротив, оно основывается на обращении к общим политическим представлениям о справедливости и конституционных принципах. В этом смысле оно является самоограничивающимся.
36. 36 Rawls, A Theory of Justice, 367ff.
37. Такое ограничение не только сужает сферу действия гражданского неповиновения по отношению к политическим решениям законодательных органов, но и исключает целую сферу гражданской активности, а именно действия граждан в отношении экономики. Теоретически это следует из отрицания Роулзом статуса прав за «социально-экономическими требованиями», что вытекает из проводимого им различения «цены свободы» и самой свободы. Первая подразумевает систему льгот или другие средства, которые позволяют считать ценностью нашу свободу; вторая относится к правам. Роулз имеет в виду проблемы распределительной справедливости, но в его концепции упущена из виду проблема структуры власти и механизмов принятия решений на предприятиях и в учреждениях. Его теория не оставляет места для права на заключение коллективных договоров или других подобных действий, подпадающих под рубрику демократизации и конституционализации условий труда. Это серьезное упущение, ибо в таком случае неизбежно возникает вопрос о легитимности гражданского неповиновения в этой области. Превосходное обсуждение этого вопроса содержится в кн.: Waizer, Obligations, гл. 2. Мы согласны с тем, что гражданское неповиновение с целью добиться заключения коллективных договоров и других подобных прав является уместной и легитимной мерой. Гражданское общество должно иметь возможность влиять не только на политическое, но и на экономическое общество. Оно способно влиять на политическую систему, поскольку здесь (в политическом обществе) имеются соответствующие структуры, в принципе открытые влиянию (например, парламенты и суды). Такого же рода «рецепторы» нужны и в экономике (экономическом сообществе). См. также: Greenawalt, Conflicts of Law and Morality, 230—233.
38. Критику Роулза на этот счет можно найти в кн.: Pateman, The Problem of Political Obligation, 118-129.
39. Rawls, A Theory of Justice, 390.
40. Ibid., 385
41. «Присущее сообществу чувство справедливости чаще всего можно обнаружить в том, что (политическое) большинство не решается предпринять шаги для подавления меньшинства и наказания участников акций гражданского неповиновения, как это

позволяет закон... Несмотря на превосходящую силу, большинство может сдать свои позиции и пойти на уступки несогласным» (A Theory of Justice, 387).

42. Другие критиковали концепцию Роулза за ее ограниченность в том смысле, что она не включает в число легитимных оснований для гражданского неповиновения моральные принципы, не получившие всеобщего признания в обществе. Хотя Роулз разбирает эту проблему под рубрикой отказа по соображениям совести, но он не касается вопроса, связанного с попытками заинтересованных граждан путем гражданского неповиновения представить свою моральную позицию в качестве кандидата на включение в политическую культуру общества. Это серьезное упущение, поскольку политические нормы представляют собой институционализированные моральные ценности и поскольку с течением времени набор политических норм меняется, институциализируются новые ценности, а старые нормы интерпретируются по-новому. Мы убеждены, что это упущение проистекает из присущего теории Роулза относительно статичного понимания справедливости. Обсуждение этой проблемы можно найти в кн.: Peter Singer, Democracy and Disobedience (Oxford: Oxford University Press, 1973), 86—92.
43. Мы включаем суды в наше понятие «политическое общество». Суды недоступны экономическому давлению или нажиму политических властей, но судьи должны быть открыты влиянию в том смысле, что толкование ими закона должно быть согласовано с принципами, традициями и господствующим в данном обществе чувством справедливости.
44. Singer, Democracy and Disobedience, 385.
45. Dworkin, Taking Rights Seriously, 185.
46. Ibid., 192. Дворкин делает важное различение между тем, что считается правильным (угол зрения морального сознания), и обладанием правами (198—199). Обладание моральными правами перед лицом государства означает, что существуют границы, которые государство не может нарушить без достаточных на то оснований, принципы, которые ему нельзя обойти, не совершив несправедливости. Сюда относится область индивидуальных моральных суждений (негативная свобода), где каждый человек сам решает, что такое правильный поступок. Права же выводятся не из некоего индивидуального морального суждения, а из представлений о человеческом достоинстве или равенстве, находящихся в самом ядре общей для данного сообщества концепции справедливости. Они оставляют каждому право на независимое моральное суждение, но сами опираются на политические принципы, относящиеся ко всем. Конституционные права образуются на пересечении морального и юридического права; они состоят из моральных принципов, получивших статус валидных норм.
47. Ibid., 215. Дело здесь не в том, что закон не может быть четко сформулирован, а в том, что в нем могут найтись веские аргументы как за, так и против.
48. Ibid., 211-212.
49. Ibid., 212. Поскольку в открытом постконвенциональном обществе в расчет будет браться и мораль (принципы), и прецеденты, в нем не может существовать авторитетная интерпретирующая инстанция. Даже у верховного суда нет привилегированного права на истину.
50. Ibid., 212.
51. Ibid., 212, 214, 216-217, 219-220.
52. Greenewalt, Conflicts of Law and Morality, 111.
53. Ibid., 227—229. Неубедительны попытки доказать, что основные права можно защитить, не прибегая к надлежащим правовым процедурам или не обращаясь к фундаментальным ценностям, поскольку сама процедурная демократическая ле-

гитимность зиждется на одной из фундаментальных ценностей, а именно на представительной демократии. Доводы в пользу последнего утверждения см. в кн.: John Hart Ely, Democracy and Distrust (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

54. Dworkin, Taking Rights Seriously, 205.
55. Ibid. Легитимность правления большинства требует того, чтобы права меньшинств не нарушались и чтобы те пользовались равным вниманием и уважением.
56. В отличие от большинства теоретиков гражданского неповиновения, пытающихся провести это различение по признаку содержания акции (насильственная или ненасильственная, с использованием или без использования силовых средств), по критерию содержащихся в акции намерений или личных качеств ее участников (моральная чистота или безответственность). Дворкин находит такой подход неубедительным. Все акции гражданского неповиновения имеют сложный характер, сила с трудом поддается определению, а насилие в ходе таких акций часто бывает ответом на репрессии со стороны властей.
57. Dworkin, Talcing Rights Seriously, 82.
58. Dworkin, A Matter of Principle, 107. Третий вид гражданского неповиновения — по существу, тот, который у Роулза назван отказом по соображениям совести, — обозначен Дворкиным как «гражданское неповиновение с опорой на личностное чувство собственного достоинства».
59. Ibid., 111.
60. Дворкин сам приводит такие доводы относительно проблем внешней политики. Он пытался защищать движение против войны во Вьетнаме, прибегая к представлению о правах, но в конечном счете его аргументация не была убедительной. Хотя у этого движения имелись и аспекты, относящиеся к проблеме индивидуальных прав (освобождение от призыва студентов), оно было направлено также и против принятого правительством политического решения и не отказалось бы от своих притязаний даже в случае полного соблюдения всех конституционных формальностей. Наша мысль состоит в том, что определенные акты гражданского неповиновения бросают вызов политическому курсу, когда под вопрос ставятся не индивидуальные права, а демократичность способов принятия решений и политическая мораль. И если эти акты нельзя оправдать посредством аргументов, отсылающих к правам, они все-таки могут получить этическое оправдание с помощью доводов, основанных на демократических принципах. См. ниже, примеч. 63.
61. Суды не должны зависеть от давления со стороны денег или власти, но судьи должны быть открыты косвенному влиянию, опосредованному аргументами, со стороны современной политической культуры. В этом отношении они являются частью политического общества.
62. Подкрепленными соответствующими гражданскими правами, такими, как свобода слова, собраний, объединений и т.п.
63. Заметим, например, как он пишет о движении против войны во Вьетнаме. Требования участников движения он пытается перевести в плоскость вопроса о правах, как это сделал бы адвокат. Это работает, когда дело касается несправедливости при призыве в армию, но едва ли убедительно, когда речь заходит о моральных возражениях по поводу неумеренного использования Соединенными Штатами оружия или тактических средств или о том, что у Америки во Вьетнаме нет таких интересов, во имя которых можно принуждать граждан рисковать своей жизнью. Вопрос совершенно явно ставился о том, как должны приниматься военные решения, об организации публичного обсуждения, о том, что речь идет не просто о «государственных соображениях», а о моральных и нормативных политических

проблемах, и о том, что в демократическом обществе люди должны иметь возможность влиять на процесс принятия таких решений. И дело было не в отказе по соображениям совести, так как среди участников движения были не только те, кому грозил призыв. См.: Dworkin, A Matter of Principle, 208—209.

64. Несмотря на то что он защищает гражданское неповиновение «с опорой на политику», единственный приводимый им пример такого движения он трактует как завуалированную стратегию, не использующую убеждение.
65. Dworkin, A Matter of Principle, 112.
66. См.: Habermas, Civil Disobedience.
67. фраза, употребленная Дворкиным для характеристики американского движения за гражданские права, пытавшегося просвещать общественное мнение, создавать публичные пространства для его выражения и находить способы усиления его влияния (A Matter of Principle, 112). Заметим, что такие движения, как «Операция "Спасение"» в Соединенных Штатах, по этим критериям не попадают в разряд оправданного гражданского неповиновения, поскольку используют тактику скорее запугивания, нежели убеждения и стремятся навязать обществу определенный взгляд на мир, а не апеллируют к бытующим в обществе принципам справедливости.
68. Каждый элемент в этой дефиниции может быть оспорен — таков риск, стоящий перед любой попыткой дать определение. Чтобы избежать самых худших обвинений, проясним некоторые из положений. Под словом «публичные» мы понимаем необходимость сделать противоправную акцию известной, но не обязательно в момент ее совершения (хотя обычно это так и делается). Не является абсолютно необходимым, чтобы известными становились авторы акции, хотя и в этом случае обыкновенно их имена становятся достоянием публики. Поучительным примером здесь может служить поливание кровью призывных списков в ходе протестов против войны во Вьетнаме. Зги акции предпринимались тайно и анонимно, но акции носили явно символический характер и были предназначены для публики. Говоря «незаконные» акции, мы имеем в виду, что совершаются умышленные нарушения закона, не подразумевающие отрицания правового порядка в целом или самой конституционной системы. Готовность принять юридические последствия правонарушений указывает на верность участников акции «почти справедливой, почти демократической» конституции, но такая демонстрация верности не является абсолютным требованием. Под словом «ненасильственные» мы понимаем то, что протест является символическим и коммуникативным или, словами Дворкина, следующим стратегии убеждения. Стратегические силовые игры с применением насилия едва ли можно включать в понятие гражданского неповиновения. Тем не менее в конкретных ситуациях может иметь место насилие. Оценку насилию следует давать с учетом того, кто выступил его инициатором, принимая во внимание общий контекст и цель акции. В истории рабочего движения было много случаев забастовок с применением насилия, в которых можно видеть акции гражданского неповиновения. Хорошо известно, с каким трудом поддаются определению сила и насилие, и их значение может расширяться до включения любых проявлений принуждения или сужаться до прямого физического насилия. Мы принимаем формулировку Понтера Франкенберга, данную им в работе: Gunter Frankenberg, Ziviler Ungehorsam und rechtsstaatliche Demokratie, Juristenzeitung 39 (March 1984): 266ff.: «Гражданскими являются только те нарушения, в которых не превышена "соразмерность средств" и в особенности соблюдена физическая и психическая неприкосновенность противной стороны и случайных свидетелей акции». Наконец, говоря об умственных способностях и чувстве справедливости населения, мы имеем в виду, что

гражданское неповиновение является призывом к членам и гражданского, и политического обществ задуматься над основными принципами, лежащими в основе конституционной демократии, и изменить те законы, политические курсы и институциональные устройства, которые нарушают эти принципы.

69. Например, отметим, что здесь выражение «не может быть нейтральным» означает присутствие в законодательстве общих норм, включающих в себя представления о благе, в то время как в других своих работах Дворкин считает это понятие относящимся только к решениям в международной, экономической или социальной политике.
70. Dworkin, Taking Rights Seriously, 255.
71. О понятии такого тождества в радикально-демократической теории см.: Carl Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy [1923] (Cambridge: MIT Press, 1985). См. также раздел о Шмидте в гл. 3.
72. Эта позиция типична для современных неокоммунитаристов неоаристотелианского (Макинтайр) или неореспубликанского (Сандел, Тейлор и др.) толка.
73. Это признают и недемократы. Карл Шмидт исходит из того, что суверенитет народа не может быть институционализирован — народная воля в форме pou voir constituant (верховной конституирующей власти) остается над законом и вне закона. Его выводы, следующие из подобного взгляда, едва ли могут быть названы демократическими. Поскольку народная воля не может быть ни выражена посредством представительства, ни — в современных условиях — сформирована на каком-то общем собрании, она воплощается в отдельной личности, претенду ющей на ее выражение и поддержанной в этих претензиях методами «всеобщего единодушного одобрения». Соответственно лидер соединяет в своем лице леги-тимность (принципы, лежащие в основе закона) и суверенитет (возможность принимать чрезвычайные решения). По этим соображениям на основании модели демократии как тождества правящих и управляемых, обнаруживаемой им у Руссо, в якобинстве и в большевизме, Шмидт заключает, что грань между демократией и диктатурой поистине тонка.
74. Это больше относится к Хабермасу, чем к Арендт. Большой недостаток обшей теории Арендт состоит в ее антипатии к современному гражданскому обществу и в ее устаревшей дихотомической категориальной схеме (см. гл. 4). В своем очерке о гражданском неповиновении, написанном по следам актуальных событий в Соединенных Штатах, она стремится преодолеть жесткие рамки своей собственной теоретической модели.
75. Arendt, Crisisin the Republic, 51—102; Habermas, Civil Disobedience,
76. Дворкин идет довольно далеко, поскольку, в отличие от большинства либеральных и леталистических защитников гражданского неповиновения, он не настаивает на том, что оно легитимно только в том случае, если правонарушители готовы понести наказание за свои действия, Взамен этого он подчеркивает такие вещи, как декриминализация, мягкие наказания и т.п.
77. Arendt, Crisis in the Republic, 98.
78. Ibid., 55. См. также: Walzer, Obligations, 4.
79. Arendt, Crisis in the Republic, 74.
80. Следует заметить, что в либеральной и по большей части в демократической полемике относительно гражданского неповиновения отсутствует такая составляющая, как его роль и его легитимность в сфере экономики. Неудивительно, что эти вопросы игнорируются сосредоточенными на основных правах либералами, но странно, что к ним непосредственно не обращается демократическая теория. Арендт упоминает о них лишь вскользь. Роулз открыто отвергает легитимность

акций гражданского неповиновения в делах, касающихся распределительной справедливости. Дворкин и Хабермас на этот счет молчат. Одним из немногих радикальных демократов, обсуждающих проблему гражданского неповиновения в связи с экономическими институтами, является Уолцер. Он настаивает на том, что частные экономические корпорации должны рассматриваться как политические общества в рамках более широкого общества, каким является государство. Сегодня корпорации собирают от лица государства налоги, поддерживают требуемые государством стандарты, расходуют государственные средства и обеспечивают соблюдение норм и правил при фактической поддержке со стороны государства. Они выполняют получиновничьи функции и применяют к рабочим силу и власть. Но авторитет корпоративных чиновников редко бывает легитимирован демократическим путем. Власть корпорации над своими служащими-подданными осуществляется способами, не отличающимися от тех, что использует авторитарное государство. Конечно, некоторые подвластные корпоративному авторитету субъекты сумели добиться охраняемых государством прав в таких делах, как рабочее время или право на забастовки. Фактически забастовка долгое время оставалась самой обычной формой гражданского неповиновения рабочего класса. Часто забастовочные стратегии рабочего движения (сидячие забастовки и забастовки с занятием мест) включали в себя моменты насилия и ожесточения, и Уолцер доказывает, что такие действия, даже если они на первый взгляд выглядят революционными, будучи нацелены на изменение распределения власти внутри корпорации, на самом деле остаются в пределах допустимого, покуда мишенью революции не становится само государство (Obligations, 31). Акцент он здесь делает на частое отсутствие легальных каналов, дающих возможность действовать через них. Так что эти акты ограниченно «революционного» гражданского неповиновения могут рассматриваться как попытки распространить демократические конституционные принципы на область, в которой в высшей степени неубедительными представляются претензии чиновников на абсолютную власть, основанную на правах собственности. И хотя корпоративные и государственные чиновники склонны видеть в корпорации кусок собственности, а не политическую общность (в нашей терминологии — экономическое общество), она является и тем, и другим. В подобных акциях гражданского неповиновения речь идет не о том, кому принадлежит корпорация, а о том, что влечет за собой такая принадлежность, и на какие правительственные полномочия может легитимно претендовать администрация. Уолцер указывает на то, что возникновение правительственных полномочий из владения собственностью характерно для феодальных режимов, но такая ситуация нетерпима в современном государстве и уж тем более в государстве конституционно-демократическом. Потому, доказывает он, интересам демократического государства лучше всего могла бы служить демократизация корпораций. И существует такой вид гражданского неповиновения, который направлен не против государственных законов и государственной политики, а только против защищаемого государством корпоративного влияния. Мы согласны с этими доводами при одной оговорке — экономическая эффективность не должна in toto приноситься в жертву демократическому давлению.

81. Arendt, Crisis in the Republic, 96.
82. См. гл. 4. Мы имеем здесь в виду жесткую оппозицию между частной и публичной сферами, с одной стороны, и концепцию современного общества как массового, с другой. Эта теоретическая модель по определению исключает понятие гражданского общества в нашем понимании. В лучшем случае она допускает понятие политического общества, помещаемого между индивидуалистически понимаемой

частной сферой и государством, понимаемым как правительство. Но представление Арендт о гражданском неповиновении предполагает модель политического общества, открытого влиянию частных лиц, действующих коллективно, а также оно подразумевает сложную модель гражданского общества, в котором власть рассредоточена и лишь частично и на определенных условиях делегирована политическому обществу или государству. Короче говоря, обсуждение вопросов гражданского неповиновения вынуждает Арендт если и не теоретически, то на уровне фактологии, двести некоторые ключевые элементы концепции гражданского общества — ассоциации и социальные движения, — что далеко отстоит от ее представлений о протототалитарных массовых движениях.

83. См. гл. 4.
84. Заметьте изменение позиции Арендт в The Human Condition (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 23, где она обвиняет societas (общество) в утрате им политического характера.
85. Arendt, Crisis in the Republic, 89,95.
86. Ibid., 97.
87. Существуют теоретические причины, из-за которых Арендт не может это прямо сформулировать, а именно ее посылка о том, что публичная сфера с наступлением современной эпохи переживает упадок, а на смену ей приходит и расширяется некая смутная область, в которой перемешано публичное и частное, а именно общество (гражданское общество).
88. Эта модель описана в конце книги Арендт On Revolution (New York: Penguin Books, 1977).
89. Habermas, Civil Disobedience, 101, 106.
90. Ibid., 102.
91. Ibid., 103.
92. Ibid., 104.
93. То есть тем, кто не является членом парламента, профсоюза или партии (политическое общество), кто не имеет доступа к СМИ, тем, кто не может угрожать лишением финансовой поддержки во время избирательной кампании, короче говоря, тем, кто не обладает большими деньгами или властью. См.: Habermas, Civil Disobedience, 104.
94. Например, споры о том, какая инстанция должна принимать решения о размещении атомных электростанций. Замечательное освещение этих проблем см. в: Clans Offe, Legitimation Through Majority Rule? в Disorganized Capitalism (Cambridge: MIT Press, 1985), 159-299.
95. Ibid.
96. Habermas, Civil Disobedience, 111.
97. Ibid., 105. Здесь мы имеем дело с собственно демократической теорией pouvoir constituant (конституирующей власти). На основании таких же, как у Карла Шмидта, идей Хабермас приходит к совершенно иным заключениям. Верно, что pouvoir constituant не может быть полностью институционализирована ни при каком демократическом режиме. Не может считаться вполне убедительной идея, что суверенитет народа может быть институционализирован или оформлен посредством выборов в сочетании с соревновательной партийной системой и верховенством права. Шмидту в его возражениях либерализму эти идеи служат для обоснования децизионизма и произвольной суверенной воли исполнительной власти. Но существует и другая возможность истолкования такого представления о природе политики. В конституционно-демократическом государстве, как утверждают Оффе и Хабермас, это может означать, что конституционализм с его

принципами прав и демократической легитимности опирается на частичную институционализацию pouvoir constituant и на самом деле обеспечивает институционалъное возвращение суверенитета к народу в идеях конституционных конвенций и конституционных поправок. В теории гражданского неповиновения делается еще один шаг вперед. Гражданское неповиновение невозможно институционализировать. Но если его и нельзя сделать законным, то можно сделать частью политической культуры. Социальные движения, действующие за рамками существующей партийно-политической системы, могут признать необходимость постоянного реформирования конституционных демократий, не сопровождающегося перманентными революциями или отрицанием правопорядка как такового. Мысль о том, что суверенитет никогда не может быть полностью институционализирован, может и не работать в пользу шмидтовских выводов относительно исполнительной власти, а, наоборот, подтверждать принципы демократической легитимности.

98. Хабермас утверждает, что именно это и отличает новые социальные движения от движения «Новых левых» с их ложными революционными идеалами.
99. В отличие от Дворкина, Хабермас доказывает, что именно так и было в случае протестов против размещения ракет в Германии в 1980-х гг., которые он интерпретирует как серию символических коллективных акций, имеющих целью убедить общественное мнение и повлиять на законодательное большинство, а не как элитистскую силовую игру.
100. Другими словами, если нужно, чтобы принцип правления большинства был жизнеспособным в том, что касается нормативного законодательства, когда недостаточно простого подсчета голосов «за» и «против» и речь не идет об индивидуальных правах, то следует восстановить его связь с моральными принципами, лежащими в основе демократической теории. Мы коснулись этой проблемы в гл. 8 в связи с обсуждением понятия демократическая легитимность.
101. Подобно идее моральных прав, принцип демократической легитимности действует в виде набора контрфактических норм, которые государство может институционализировать частично, но никогда полностью. Государство монополизирует легитимное использование насилия, но оно не может монополизировать политику, не становясь при этом антидемократическим, не нарушая идею народного суверенитета и связанной с ней демократической легитимности.