КЛАССИКА НАУЧНОЙ МЫСЛИ

Юрген Хабермас, 1929 г. рождения – немецкий философ и социолог, представитель критической теории Франкфуртской школы, существенно дополнивший своих учителей Хоркхаймера и Адорно теорией делиберативной (лат. *Deliberatio* – обсуждение) демократии. Критикуя «эксцессы» демократии, ее искажения в середине прошлого столетия как в западном, так и социалистическом обществе, Хабермас не видит иной альтернативы общественного развития, нежели обновление, совершенствование демократии. Через всю свою творческую жизнь он пронес чувство ненависти к любым формам тоталитаризма, нарушениям принципов и процедур демократического действия.

Идеи делиберативной демократии сформировались у Хабермаса в контексте его теории «коммуникативного действия». Исследователь считает, что стабилизация общества, установление общественного порядка достигаются через действия индивидов, ориентированные на понимание друг друга, координацию их взаимодействия. Образцом коммуникативного действия является рассуждение (дискурс).

Анализируя общественный порядок, Хабермас отмечает, что отношения господства-подчинения выступают «искаженной», неистинной коммуникацией. Неистинной коммуникации он противополагает идею сознательного, свободного дискурса. Дискурс, по Хабермасу, – это целенаправленный процесс обсуждения «общественностью» высших ценностей, которыми люди руководствуются в своих действиях. Задача его состоит в том, чтобы достичь общественного согласия – «консенсуса», взаимопонимания без антагонистических, основанных на насилии общественных систем.

Основная идея ученого заключается в том, что в современных обществах демократия как политический порядок не может опираться на субстанционально единую «волю народа», представленную отдельными политиками («Я знаю, чего хочет народ»). Легитимно не то решение, которое выражает якобы уже сформированную волю народа, но то, в обсуждении которого приняло участие наибольшее количество граждан.

Таким образом, Хабермас стремится дать ответы на вопросы: как формируется общая воля, как достигается политический консенсус, необходимый для самоорганизации общества. Эти вопросы, несомненно, актуальны и для современного российского общества.

© Жовтун Д.Т., 2011

Ю. Хабермас

ФИЛОСОФСКИЙ СПОР ВОКРУГ ИДЕИ ДЕМОКРАТИИ[1]

[…] Аристотель, как известно, уже отличал политическое господство от деспотии и понимал его как практику самоопределения свободных и равных людей. Однако демократия как государственная форма не нашла решительных сторонников среди философов, не нашла их ни в античности, ни в Новое время (Moderne) вплоть до Руссо. И только французская революция разожгла спор философов вокруг понятия «демократия». Сама революция была в равной мере аргументом и событием; она облекалась в одежды дискурса о правах разума и оставила многочисленные следы в политических идеологиях XIX и XX вв. Придерживаясь той дистанции, которая предполагается подходом политической философии, мы можем рассматривать эту мировоззренческую борьбу как своего рода лабораторию, в которой экспериментировали с нормативными проектами. Не претендуя на историческую полноту, я попробую упорядочить эти идеи так, чтобы они сложились в основополагающую модель аргументации, которая еще и до сих пор весьма поучительна для нас. Данный дискурс я буду прослеживать в виде четырех раундов, а именно как дискуссии либералов и демократов, социалистов и либералов, анархистов и социалистов и, наконец, консерваторов со всеми прогрессистами.

[…] 1. Диалектика размежевания либерализма и радикальной демократии, которой придала импульс Французская революция, и сегодня сохранила свою актуальность. Спор идет вот о чем: как возможно совместить равенство со свободой, единство с плюрализмом, множественностью (Vielheit) или права большинства с правами меньшинства. Либералы начинают с того, что институционализируют в правовом отношении равные свободы для всех и понимают эти свободы как субъективные права. Для них права человека обладают нормативным приоритетом перед демократией. Конституция же, которая разделяет законодательную и исполнительную власть,

[1] Печатается по: Антология мировой политической мысли: В 5. – Т.II. Зарубежная политическая мысль. XX в. – М.: Мысль, 1992.

обладает в их глазах преимуществом перед волей демократического законодателя. С другой стороны, адвокаты эгалитаризма понимают коллективную практику свободных и равных людей как формирование суверенной воли. Для них права человека проистекают из суверенной воли народа, а конституция, которая разделяет разные формы власти, обязана своим происхождением просвещенной воле демократического законодателя.

Итак, исходная констелляция дана уже ответом Руссо на взгляды Локка. Руссо, предвосхищая Французскую революцию, понимает свободу как автономию народа, как равное участие всех в практике законодательства, при которой народ дает законы самому себе. Кант, философский современник Французской революции, признавал, что Руссо впервые «по-настоящему развил» идею, которая выражается у Канта следующим образом: «Законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа. В самом деле, так как всякое право должно исходить от нее, она непременно должна быть не в состоянии поступить с кем-либо не по праву. Но когда кто-то принимает решение в отношении другого лица, то всегда существует возможность, что он тем самым поступит с ним не по праву, однако такой возможности никогда не бывает в решениях относительно себя самого... Следовательно, только согласованная и объединенная воля всех в том смысле, что каждый в отношении всех и все в отношении каждого принимают одни и те же решения, стало быть, только всеобщим образом объединенная воля народа может быть законодательствующей»*.

Самое главное в размышлении Канта – это соединение практического разума и суверенной воли, прав человека и демократии. Для того чтобы разуму, который должен дать законное основание господству, не приходилось забегать вперед суверенной воли народа, как то было у Локка, и чтобы не приходилось укоренять права людей в неком фиктивном естественном состоянии, самой же автономии законодательной практики приписывается некая разумная структура. Но поскольку совокупная воля граждан государства может проявиться лишь в форме всеобщих и абстрактных законов, то эту волю необходимо принудить к некоторой операции – она должна исключить любые интересы, которые невозможно обобщить, и допускать только такие установления, которые будут гарантировать всем равные свободы. В соответствии с этой концепцией практика народного суверенитета одновременно обеспечивает и права человека.

Благодаря якобинцам, ученикам Руссо, эта мысль приобрела практический резонанс, но и породила сопротивление либеральных противников. Критики выдвинули следующий довод: фикция единой народной воли может быть осуществлена лишь ценой того, что отдельные частные воли в их гетерогенности замалчиваются или подавляются. И действительно, уже Руссо представлял себе конституирование народа-суверена как некий эк-

* *Кант И.* Соч. Т. 4. Ч. II. С. 234.

зистенциальный акт социализации, посредством которого все обособленные индивиды превращаются в граждан государства, ориентирующихся на общее благо. Эти граждане государства суть в таком случае члены одного коллективного тела и выступают как субъекты законодательной практики, освобождающейся от всех отдельных интересов, от интересов частных лиц, которым подобает только подчиняться закону. В результате на добродетельного гражданина государства, его мораль ложится чрезмерная нагрузка, и она отбрасывает длинную тень на традицию руссоизма. Ведь допускать республиканские добродетели реалистично только в человеческом общежитии с нормативным консенсусом, заранее гарантированным благодаря традиции и этносу. «Чем менее сопряжены между собою отдельные воли и воля всеобщая, т. е. чем менее сопряжены между собой нравы и законы, тем более возрастает принудительная власть»,– пишет Руссо*.

Итак, либеральные возражения против руссоизма могут опираться на самого Руссо: ведь современные общества не гомогенны.

2. Оппоненты подчеркивали многообразие интересов, которые надо как-то выровнять, подчеркивали плюрализм мнений, который надо преобразовать в некий консенсус большинства. Однако критика, обращенная в адрес «тирании большинства», выступает в двух разных вариантах. Классический либерализм, представленный Алексисом де Токвилем, понимает суверенитет народа как такой принцип равенства, который нуждается в ограничении. В этом варианте отражается страх буржуа перед «гражданином» (citoyen) – как бы тот не взял над ним верх: если в конституции правового государства не ограничивать демократию народа, то дополитические свободы отдельного человека оказываются в опасности. Вот сама суть возражения. Вследствие этого теория откатывается назад, ибо получается, что практический разум, который воплощается в конституции, снова оказывается в противоречии с суверенной волей политических масс. Опять перед нами проблема, которую пытался решить Руссо с помощью идеи, согласно которой народ сам дает себе законы. Поэтому демократически-просвещенный либерализм придерживался подлинной интенции самого же Руссо.

Критика приводит здесь не к ограничению, а к иному истолкованию принципа суверенитета народа. Теперь народный суверенитет может проявиться только в условиях дискурса – процесса образования мнений и воли, процесса, который сам себя дифференцирует. Еще раньше чем Джон Стюарт Милль в своем сочинении «О свободе» (1859) объединил равенство и свободу в представлении о ведущей дискурс общественности, южнонемецкий демократ Юлиус Фрёбель[1] в своем памфлете (1848) развивал идею всеобщей воли, которая теперь уже не мыслится утилитаристски. Эта всеобщая воля, согласно Фрёбелю, должна образовываться из свободной воли всех граждан путем дискуссии и голосования. «Мы хотим

* *Rousseu J.-J.* Contract Social. B. 3. Кар. 1.

социальной республики, т. е. государства, в котором счастье, свобода и достоинство каждого человека признаны всеобщей целью всех, в котором совершенство общества в сферах права и власти проистекает из взаимопонимания, соглашения всех членов общества»*.

Годом раньше Фрёбель выпустил в свет «Систему социальной политики»**, книгу, в которой весьма интересно связывал принцип свободной дискуссии с принципом большинства. Вот это я и хотел бы пояснить. Фрёбель приписывает общественному дискурсу такую роль, которую Руссо отводил лишь форме закона. Нормативный смысл значимости закона, который заслуживает того, чтобы все соглашались с ним, невозможно выводить исключительно из логико-семантических особенностей абстрактно-всеобщих законов, так полагал Руссо. Вместо этого Фрёбель обращается к тем условиям коммуникации, при которых возможно как-то комбинировать процесс образования мнения, ориентированный на истину, с процессом образования воли большинства. При этом Фрёбель твердо придерживается понятия автономии, которое было выдвинуто Руссо: «Закон существует всего лишь для того человека, который либо сам его создал, либо же согласился с ним. Для любого другого человека это не закон, а заповедь или приказ»***. Поэтому законы требуют согласия всех, притом согласия, которое было бы обоснованно. Демократический законодатель, однако, издает свои законы, имея в виду только большинство. То и другое можно соединить лишь при условии, что принцип большинства находится в некой внутренней сопряженности с исканием истины. Итак, общественный дискурс должен опосредовать разум и волю, формирование мнений всех и формирование воли большинства народных представителей.

Решение большинства может приниматься только таким образом, что его содержание считается рационально мотивированным (хотя и не застрахованным от ошибки) итогом дискуссии, которая как бы условно завершается, поскольку необходимо принять наконец какое-то решение. «Дискуссия способствует тому, чтобы убеждения, которые сложились в духовном мире различных людей, воздействовали друг на друга; она разъясняет их и расширяет круг тех, кто их признает. […] Практическое определение права – это следствие развития и признания предшествующего теоретического правосознания в обществе, но достигнуть этого можно только [...] благодаря согласию и принятию решения большинством голосов»****, – пишет Фрёбель. Он интерпретирует решение большинства как условное согласие, как одобрение меньшинством той практики, которая направляется волей большинства: «От меньшинства никто не требует, чтобы оно

---

* Frobel J. Monarchic oder Republik. Mannheim, 1848. S. 6.

** Idem. System den sosialen Politik Mannheim. 1847 цит. по: Frobel Y. System der socialen Politik. Aachen, 1975.

*** Ibid. S. 97.

**** *Frobel J.* System der socialen Politik. S. 96.

отказывалось от своей воли, чтобы оно объявляло свое мнение ошибочным; от меньшинства не требуют даже того, чтобы оно отказывалось от своей цели. Но... требуют, чтобы меньшинство отказалось от практической реализации своего убеждения до тех пор, пока ему не удастся лучше представить свои аргументы и собрать необходимое число согласных с ним»*.

3. Позиция Фрёбеля показывает, что нормативная напряженность связей между равенством и свободой может быть разрешена только тогда, когда мы отказываемся *трактовать принцип народного суверенитета в духе сугубой конкретности.*

Фрёбель насаждает практический разум не вместе с одной лишь *формой* всеобщего закона суверенной воли коллектива (подобно Руссо), но он укореняет его в самой процедуре образования мнения и воли. Процедура же устанавливает, когда политическая воля, отнюдь не тождественная с разумом, все-таки имеет на своей стороне поддержку разума. Это предостерегает Фрёбеля от нормативного обесценивания плюрализма. Дискурс общественности – вот посредническая инстанция между разумом и волей. Фрёбель пишет:

«Единство *убеждений* было бы несчастьем для прогресса познания, но единство *цели* в делах общества – это необходимость»**. Итак, единая воля создается большинством, но соединить это с “принципом равной значимости личной воли всех” можно лишь при условии, если мы присоединим сюда еще один принцип: «С помощью убеждения сокращать заблуждения»***. Такой принцип может утверждать себя в противовес тираническому большинству лишь в общественных дискурсах. Поэтому Фрёбель постулирует необходимость и образования народа, и высокого уровня образования для всех, и свободы теоретического выражения мнений и их пропаганды. Фрёбель первым распознал и конституционно-политическое значение партий и значимость партийно-политической борьбы за большинство голосов, борьбы, которую следует вести средствами «теоретической пропаганды». Только *открытые структуры коммуникации* могут помешать тому, чтобы авангардные партии брали верх над другими. Должны существовать только «партии», а не «секты»: «Партия стремится к тому, чтобы заявить в государстве о своих сепаратных целях, секта же – к тому, чтобы посредством своих сепаратных замыслов преодолеть государство. Партия хочет достичь господства в государстве, а секта – подчинить государство своей форме существования. Достигая господства в государстве, партия стремится раствориться в нем; секта же хочет, растворяя государство в себе, прийти к господству»****. В изображении Фрёбеля лишенные

---

* Ibid. S. 108. ff.

** Frobel J. System der socialen Politik. S. 108.

*** Ibid. S. 105.

**** Ibid. S. 277.

четкой организации партии его времени предстают как вольные ассоциации, которые специализируются на том, чтобы оказывать влияние на процесс складывания общественного мнения и общей воли, действуя в первую очередь посредством аргументов. Партии представляют собой организационное ядро многоголосо дискутирующей публики, которая состоит из граждан государства, решает вопросы на основе принципа большинства и занимает в государстве место суверена.

В то время как у Руссо суверен воплощал (verkorperte) в себе власть и законную монополию власти, публика у Фрёбеля – это уже не тело (kein Korper), а только среда, в которой происходит многоголосый процесс образования мнения, где сила заменена взаимопониманием. А процесс образования мнения, в свою очередь, рационально мотивирует решения большинства. Таким образом, партии и спор партий в рамках политической общественности (Offentlichkeit) предназначены к тому, чтобы придать долговечность руссоистскому акту общественного договора, переведя его в форму, как выражается Фрёбель, «легальной и перманентной революции».

Конституционные основоположения, как их понимает Фрёбель, отнимают у конституционного порядка всякую субстанциальность. Со строго метафизической точки зрения они не заключают в себе черт неких «естественных прав», но отличаются только процедурой формирования мнений и воли, которые обеспечивают равные свободы через всеобщие права коммуникации и участия: «Заключая конституционный договор, партии соглашаются в том, что их мнения могут действовать друг на друга исключительно в рамках свободной дискуссии. Они воздерживаются от воплощения в жизнь любой теории, пока за нее не выскажется большинство граждан государства. Заключая конституционный договор, партии заключают соглашение, согласно которому единство цели определено большинством, поддерживающим теорию, но в пропаганде теории каждому индивиду предоставлена свобода. И уже в результате всех индивидуальных усилий, которые проявляют себя в голосованиях, должны далее формироваться конституция и законодательство»*. В то время как три первые статьи конституции устанавливают условия и процедуры разумного демократического формирования воли, четвертая статья запрещает конституции оставаться неизменной и запрещает любое ограничение извне по отношению к опирающемуся на процедуры народному суверенитету. Права человека не конкурируют с народным суверенитетом; они тождественны конститутивным условиям самому себя ограничивающей практики образования воли, которая опирается на дискурс общественности. Разделение властей объясняется логикой применения и контролируемой приостановкой возникающих таким образом законов.

---

* *Frobel J.* System der socialen Politik. S. 113.

[…] 1. Дискурс о свободе и равенстве продолжается на другом уровне в споре социализма с либерализмом. Эта диалектика дает о себе знать во время Французской революции, когда Марат выступает против формализма закона и говорит о «тирании легального», когда Жак Ру[2] (Roux) жалуется на то, что равенство закона обращено против бедных и когда Бабёф критикует институционализацию одинаковых свобод во имя действительно равного удовлетворения потребностей каждого человека. Но ясные контуры данная дискуссия впервые получает в истории раннего социализма.

В XVIII в. критика общественного неравенства была направлена против социальных последствий политического неравенства. А потому достаточно было юридических аргументов, т. е. аргументов, которые были основаны на правах разума, для того чтобы в борьбе против старого режима требовать равных свобод демократического конституционного государства и гражданского устройства, дающего права частным лицам. Но, по мере того как утверждались конституционная монархия и Кодекс Наполеона, люди начали осознавать социальное неравенство иного порядка. Место того неравенства, которое было положено политическими привилегиями, заняло теперь иное неравенство – оно развилось вместе с частноправовой институционализацией равных свобод. Речь теперь идет о социальных последствиях неравного распределения такой власти, которая осуществляется не политически, а экономически. Аргументы, с помощью которых Маркс и Энгельс разоблачали буржуазный правопорядок как юридическое выражение несправедливых производственных отношений, были заимствованы ими из политической экономии. Тем самым Маркс и Энгельс расширили само понятие «политическое». Теперь под ним они разумеют не только организацию государства, но и общественный порядок в целом»*.

В свете изменившейся перспективы оказалось возможным увидеть функциональную зависимость между классовой структурой и правовой системой. А это в свою очередь сделало возможным критику правового формализма, т. е. содержательного неравенства таких прав, которые формально, т. е. по букве закона, равны. Однако то же изменение перспективы одновременно заслонило другую проблему – ту, которая вместе с политизацией общества возникает для самого политического формирования воли.

Маркс и Энгельс довольствовались указанием на пример Парижской коммуны, отложив в сторону вопросы теории демократии. Они уж очень читали Руссо и Гегеля глазами Аристотеля, и идея свободного общества была понята ими неверно, слишком конкретно. А именно они понимали

---

* *Negt 0., Mohl E.-Th.* Marx und Engels // Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 4. S. 449 ff. 54.

социализм как воплощение конкретной нравственности, не раскрывая его как совокупность условий, необходимых для существования эмансипированных жизненных форм, относительно которых всем, кто имеет к ним касательство, еще предстоит самим договориться между собой, прийти к общему взгляду.

Я принадлежу к числу тех западных интеллектуалов, которые в своем развитии испытали очень большое влияние Маркса. Но и к Марксу надо относиться критически, ибо только тогда возможно дальнейшее развитие его взглядов.

Итак, понятие политическое было расширено, но этому расширению не соответствовало более углубленное уразумение способов функционирования, форм коммуникации и условий институционализации, при которых формируется эгалитарная воля. Ибо мысль по-прежнему направлялась холистским представлением о политизированном обществе, основанном на труде. Ранние социалисты еще были полны надежд на то, что правильно устроенный процесс производства сам собой породит соответствующие ему жизненные формы, где рабочие будут вступать в свободные ассоциации. Эта идея рабочего самоуправления потерпела крах из-за того, что развитое, функционально дифференцированное общество оказалось слишком сложным. Маркс же представлял себе утопию общества труда как царство свободы, которое должно быть воздвигнуто на базисе царства необходимости и которое будет развиваться стабильно благодаря системному управлению.

Но и ленинская стратегия завоевания власти профессиональными революционерами не могла возместить отсутствие политической теории. Практические последствия этого дефицита теории заявляли о себе в тех апориях, в которых запутался бюрократической социализм с его политическим авангардом, застывшим в форме так называемой номенклатуры.

В наши дни эти апории должны быть поняты и преодолены; с этим связаны, по моему мнению, реформы Горбачева.

2. С другой стороны, реформистские партии и реформистские профсоюзы, которые действуют в условиях правового демократического государства, общественного и государственного компромисса, испытали разочарование – ведь они вынуждены были довольствоваться тем, чтобы приспосабливать к своим целям буржуазно-либеральное наследие и отказываться от исполнения радикально-демократических обещаний. Духовное родство реформизма и левого радикализма коренится в общей цели – социально-государственной универсализации гражданских прав*. Население должно получить шанс жить в условиях защищенности, социальной справедливости и растущего благосостояния, получить благодаря тому,

* *Kallsmeuer O.* Revisionismus und Reformismus // Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 4. Ibid. S. 545. ff.

что статус зависимого наемного труда нормализуется, будучи дополненным правами участника политического и социального процесса. Правящие партии должны пользоваться рычагами административной власти для того, чтобы таким путем достигнуть названных целей на основе капиталистического роста, который этими же партиями одновременно и контролируется, и поддерживается. Итак, согласно ортодоксальному коммунистическому представлению, социальная эмансипация должна была достигаться путем политической революции и эта революция должна была овладеть государственным аппаратом только для того, чтобы его разгромить. Реформизм же может достигать социального мира лишь на пути вмешательства в процессы, происходящие в обществе и государстве, но при этом партии растворяются в расширяющемся государственном аппарате. Вместе с «огосударствлением» партий формирование воли перемещается в рамки политической системы, которая в весьма значительной мере программирует сама себя. Эта политическая система со временем становится независимой от демократических источников, которым она обязана своей легитимностью. Это происходит по мере того, как ей удается как бы «сверху» заполучить от общественности массовую лояльность. Таким образом, обратной стороной такого социального государств, имеющего больший или меньший реальный успех, оказывается демократия масс, которая приобретает черты административно направляемого процесса легитимации. На программном уровне этому результату отвечает настроение разочарования: ведь приходится смиряться с тем, что рынок труда скандальным образом действует как некая естественная судьба. Приходится смиряться и с отказом от целей радикальной демократии.

[…] 1. Все сказанное объясняет актуальность того дискурса, который восходит еще к XIX в. и который анархизм с самого своего возникновения вел с социализмом. То, что в мелкобуржуазной революции санкюлотов уже реализовалось практически, только в анархистской критике общества обогатилось аргументами, частично воплотившись в теорию. При этом технические моменты самоорганизации (перманентность обсуждений, императивность мандата, ротация должностных лиц, ограничения властей и т. д.), возможно, менее важны, чем сама форма организации, а ею является тип добровольных ассоциаций*. Согласно теории, они должны обнаруживать лишь минимальную степень институционализации, горизонтальные контакты на уровне простых взаимодействий (Interaktionen) должны сформировать практику интерсубъективных обсуждений и решений, практику, которая достаточно сильна, чтобы поддерживать все другие институты в подвижном, текучем агрегатном состоянии становления и одновременно удерживать их от окостенения. Этот антиинституционализм соприкасается

* *Losche P.* Anarchismus // Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 4 S. 415 ff.

со старолиберальным представлением о сплачиваемой ассоциациями общественности (Offentlichkeit), в деятельности которой может находить реализацию коммуникативная практика процесса образования мнений и воли, процесса, направляемого аргументацией. Когда Донозо Кортес обвинял либерализм в ошибочном возведении дискуссий в ранг принципа принятия политических решений, когда Карл Шмитт уничижительно именовал либеральную буржуазию дискутирующим классом, то оба они имели перед глазами анархические следствия дискуссий общественности – те, что связаны с разрушением власти.

Организационная форма добровольных ассоциаций в отличие от индивидуалистической конструкции естественного состояния, апеллирующей к правам разума, является социологическим понятием, которое позволяет мыслить о спонтанно возникающих, свободных от господства отношениях, но мыслить не в духе теории контракта. Свободное от господства общество в таком случае больше не нуждается в том, чтобы его понимали как инструментальный и, значит, дополитический порядок, который рождается из заинтересованных соглашений частных лиц, в своих действиях ориентированных на успех.

Общество, интегрированное не рынком, а ассоциациями, было бы одновременно политическим и свободным от господства порядком. Анархисты возвели спонтанное обобществление к иному импульсу, чем современное право разума (Vernunftrecht), – не к интересу в нужном, полезном обмене товарами, а к готовности взаимопонимания, которое служит решению проблем и координации действий. Ассоциации отличаются от формальных организаций тем, что цель объединения еще не обособляется функционально от ценностных ориентации и целей членов этих ассоциаций.

2. Этот анархистский проект общества, который сводился к горизонтальной сети ассоциаций, и прежде был утопическим, а уж сегодня он терпит крах в силу потребности современных обществ в управлении и организации. Но анархистское недоверие может быть повернуто в методическую плоскость и послужить критическим целям в двух смыслах: во-первых, в борьбе против нормативной теории демократии, слепота которой относительно системы проявляется в бюрократической утрате (Enteignung) базиса, а во-вторых, против фетишизирующего отчуждения (Verfremdung) той системной теории, которая вообще ликвидирует все нормативное.

Классические теории демократии исходят из того, что общество благодаря суверенному законодателю воздействует само на себя. Народ программирует законы; законы, в свою очередь, программируют их же (законов) разработку и применение. И благодаря этому члены общества (через коллективно образующие решения органов управления и юстиции) сохраняют те результаты и регулятивные правила, которые они же, в своей роли

граждан государства, и запрограммировали. Эта идея программирующего воздействия на самих себя посредством закона обретает смысл исключительно благодаря той подготовке, вследствие которой общество в целом может быть представлено как одна большая ассоциация, определяющая себя саму через посредничество права и политической власти. Социологическое же разъяснение вразумило нас относительно фактической циркуляции власти; мы знаем также, что форма ассоциации является слишком подчиненным комплексом, чтобы дать возможность структурировать связи общественной жизни в целом.

Но не это меня сейчас интересует. Речь пойдет вот о чем: уже понятийный анализ взаимного конституирования права и политической власти показывает, что в самом опосредующем звене, благодаря которому должно протекать программированное законами саморегулирование, заложен смысл противоположный идее самопрограммированной циркуляции власти.

Право и политическая власть должны исполнять функции по отношению друг к другу, прежде чем они смогут взять на себя *собственные* функции, а именно: стабилизировать поведенческие ожидания и коллективно принятые решения. Таким образом, право впервые придает всякой власти, у которой оно заимствует принудительный характер, правовую форму, и ей власть снова обязана тем, что она становится обязательной. И наоборот. Оба кода, правда, требуют, чтобы у каждого из них была собственная перспектива: у права – нормативная, у власти – инструментальная. В перспективе права как политика, так и законы вместе с соответствующими мероприятиями нуждаются в нормативном обосновании. А в перспективе власти они функционируют в качестве средства и в качестве ограничений (налагаемых на воспроизводство власти). Из перспективы законодательства вытекает нормативное отношение к праву, тогда как из перспективы сохранения власти–инструментальный подход к нему. Вписанный в перспективу власти, программируемый законом процесс циркуляции нормативного саморегулирования получает противоположный смысл. Ведь он сам становится самопрограммированной циркуляцией власти: управление программирует само себя, руководя поведением электората, заранее программируя правительство и законодательство и функционируя судебные решения-

Превращенный смысл, уже по понятию заложенный в систему средств (Medium) правового и административного саморегулирования, в эмпирическом процессе развития общества и государства выявляется еще сильнее. С течением времени становится ясным, что административные средства такого переворачивания с ног на голову общественно-государственных программ ни в коей мере не являются пассивными, равно лишенными всяких собственных свойств опосредующими звеньями. Фактически интервенционистское государство настолько консолидируется в централизованную, руководимую властью подсистему и оно настолько отодвигает на перифе-

рию процесс легитимации, что подсистема как бы предписывает себе модифицировать также и нормативную идею самоорганизации общества.

Я предлагаю, принимая в расчет двойную – нормативную и инструментальную перспективу, провести различения в самом понятии политического*.

Мы можем различить власть, рождающуюся в процессе коммуникации, и административно применяемую власть. В деятельности политической общественности встречаются и перекрещиваются два противоположных процесса: с одной стороны, коммуникативное формирование легитимной власти, которая рождается в свободном от всякой репрессивности процессе коммуникаций политической общественности, а с другой – такое обеспечение легитимности через политическую систему, с помощью которой административная власть пытается управлять политическими коммуникациями. Как оба процесса – спонтанное формирование мнений благодаря автономным объединениям общественности и организованное обретение лояльности масс – проникают друг в друга, какой из них пересиливает другой – это вопрос эмпирический. Здесь меня интересует лишь нормативная идея суверенитета народа, которая в отличие от ее толкования у Руссо воплощается уже не в коллективе, а соотносится с коммуникативными условиями дискурсивного формирования мнения и воли […]

Я хочу дать набросок того, как должны проникать друг в друга два элемента, чтобы можно было обеспечить названные Фрёбелем условия для предполагаемого разумного формирования политической воли. Должно возникнуть взаимодействие между институционализированным формированием воли, которое протекает согласно демократическим процедурам в рамках образований, способных к принятию решений и запрограммированных на их проведение в жизнь, с одной стороны, и, с другой – незапрограммированными, неформальными высокочувствительными процессами формирования мнений благодаря автономным объединениям общественности, которые не приемлют организации сверху и могут развертываться только спонтанно, лишь в рамках либеральной политической культуры.

[…] Для того чтобы мы смогли теперь вступить в последний раунд философского спора вокруг идеи демократии, я хочу оставить в стороне все эмпирические вопросы и просто высказать постулат: сложное общество также открыто такому фундаментальному демократизированию. Тогда мы сразу оказываемся перед лицом тех консервативных возражений, которые со времени Берка снова и снова выдвигаются против французской революции и ее последствий**. В этом последнем раунде мы должны отреагировать на те аргументы, с помощью которых мыслители типа де Местра[3]

---

* *Habermas J.* Die neue Unubersichtlichkeit. Frankfurt a/ Main, 1985.

** *Puhle H.-I.* Die Anfange des politischen Konservatismus // Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 4, S. 255 ff.

и де Бональда[4] критиковали слишком наивное прогрессистское сознание, напоминая ему о границах того, что вообще может быть сделано. Речь шла о том, что перенапряженные проекты самоорганизации общества пролагают себе дорогу, оставляя без внимания влияние традиций, пренебрегая возможностями органического роста, наличием ресурсов, которые ведь не могут же увеличиться по чьему-либо желанию. Фактически инструментальное понимание практики, которая мыслится просто как реализация некоей теории, имеет разрушительные последствия. Уже Робеспьер привел дело к тому, что революция и конституция вступили в противоречие друг с другом: дело революции – война и гражданская война, тогда как дело конституции – победа мира. Опирающаяся на теорию активная деятельность революционеров, от Маркса до Ленина, мыслилась как необходимое завершение телеологии истории, которую постоянно поддерживали в движении производительные силы. Но подобные философско-исторические изыскания больше уже не останавливались на народном суверенитете с его процедурами. После того как практический разум овладел субъектом, прогрессирующая институционализация опыта разумного коллективного формирования воли предстает уже не более чем целесообразной деятельностью, которую можно понимать как сублимированную форму процесса производства. Сегодня процесс дискутируемого воплощения универсалистских конституционных принципов скорее увековечивается в актах простого законодательства. Демократическое правовое государство становится проектом, а одновременно результатом и ускоряющим катализатором рационализации жизненного мира, выходящей далеко за пределы политической сферы. Единственное содержание проекта – постепенно улучшающаяся институционализация способов разумного коллективного формирования воли, которое не могло бы нанести никакого ущерба конкретным целям участников процесса. Каждый шаг на этом пути оказывает обратное воздействие на политическую культуру и жизненные формы, а без них, в свою очередь, не может произойти спонтанное встречное движение форм коммуникации, соответствующих практическому разуму.

Но подобное культуралистское понимание конституционной динамики как будто бы должно наводить на мысль о том, что суверенитет народа должен перемещаться в плоскость культурной динамики авангарда, формирующего мнения. Именно такое предположение должно порождать недоверие к интеллектуалам: они владеют словом и тянут на себя одеяло власти, которую они рискуют растворить в словесах. Но господству интеллектуалов противостоит вот что: коммуникативная власть может властвовать только опосредованно, ограничивая исполнительские функции административной, т. е. действительно осуществляемой, власти. А эту, так сказать, осадную функцию еще не выразившее себя общественное мнение может осуществить только благодаря организованным через демократиче-

ские процедуры процессам формирования решений (Beschlussfassung). Еще важнее то обстоятельство, что влияние интеллигенции может конденсироваться в коммуникативную власть только при условиях, которые исключают концентрацию власти. И автономные объединения общественности могут кристаллизоваться вокруг свободных ассоциаций лишь в той мере, в какой будет пролагать себе дорогу ставшая сегодня явной тенденция к обособлению культуры от классовых структур*. Общественные дискурсы приобретают резонанс исключительно в той степени, в какой они обладают диффузностью, а значит, при условии широкого, активного и в то же время не централизованного участия. Последнее, в свою очередь, требует, чтобы за всем этим стояла эгалитарная политическая культура, в своем формировании свободная от всяких привилегий, интеллектуальная во всем своем объеме.

Но одно из сомнений консерваторов все же остается: под диктат трезвой рассудительности, которой обладает заурядная, безоговорочно эгалитарная массовая культура, подпадает не только тот пафос святой рассудительности, который направлен на придание социального статуса провидческому началу. Необходимое опошление повседневности при осуществлении политической коммуникации представляет опасность для семантического потенциала, которым ведь должна подпитываться сама политическая коммуникация. Культура, лишенная остроты, была бы поглощена обыкновенными компенсаторными потребностями; над обществом риска она образовала бы не более чем покров из пены. Ни одна из гражданских религий, как бы ловко она ни была скроена, не смогла бы избежать этой энтропии смысла**. Тот момент безусловности, который настойчиво заявляет о себе, когда повседневные коммуникации выдвигают претензии на некое трансцендирующее значение, никак не является достаточным. Иной вид трансцендентности сохранен в том непреходящем, что подразумевается при критическом усвоении (во имя самоидентификации человека) религиозных традиций. И еще один вид трансцендентности удерживается в негативности современного искусства. Тривиальное должно уметь разрушаться при столкновении с миром просто чуждого, зловещего, неприрученного, которое сопротивляется возможности быть ассимилированным с уже понятым и которое, несмотря на все, не располагает шансом завоевать себе какое-либо привилегированное положение***.

---

* Brunkhorst H. Die Asthetisierung der Intellektuellen // Frankfurter Rundschau. 1988. 28. XI.

** Kleger H., Mutter A. Religion der Burgers. Munchen, 1986.

*** Menke-Eggers Ch. Die Souveranitat der Kunst. Frankfurt a. Main, 1988.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Фрёбель Карл Фердинанд Юлиус (1805–1893) – южноамериканский демократ, политик и писатель.

[2] Ру Жак (1752 – 1794) – деятель Великой французской революции, один из лидеров «бешеных».

[3] Де Местр Жозеф (1753 –1821) – французский политический деятель и религиозный философ, публицист.

[4] Де Бональд Луи Габриэль Амбруаз (1754 – 1840) – французский политический деятель, публицист, философ-идеалист.

© Жовтун Д.Т., составитель, 2011