

*Dissertatio pro gradu doctoris***МОРАЛЬНЫЕ ДИАЛОГИ В МОДЕЛИ
«ОТЗЫВЧИВОЙ ДЕМОКРАТИИ» А.ЭТЦИОНИ***С.П. Поцелуев**Южный федеральный университет**От редакции*

Журнал вводит новую рубрику. В ней будут публиковаться главы из книг, составивших основу докторских диссертаций и свободных от всех проявлений «диссертационных ловушек».

В.П.Макаренко

Полемика Хабермаса с Ролзом обнаружила внутренние трудности делиберативной концепции демократии. Суть этих трудностей состоит в попытке найти золотую середину между крайностями в понимании возможностей и границ совещательных практик при принятии политических решений. Речь идет о следующих крайностях: формально-бюрократический рационализм vs. иррационально-суггестивная символическая политика; индивидуалистический негативизм либеральных свобод vs. республиканский коллективизм, чреватый угрозой для «личных прав»; республиканское включение в диалог vs. либеральное исключение из диалога.

Последняя пара крайностей требует пояснения. В сугубо либеральных моделях делиберативной демократии (а к ним можно отнести и модель Ролза) публичные дискуссии предполагают моральную нейтральность, что значит, диспутанты не должны занимать позицию, которая вносила бы раздор, в том числе посредством ссылок на общеобязательные моральные ценности и доктрины. По словам Б. Акермана, «нам вообще не следует что-либо говорить о чем-то несогласии или высказывать какие-то моральные идеи, которые разделяют нас, игнорируя повестку дня либерального государства. Ограничивая себя таким образом, мы отнюдь не теряем шанса поговорить друг с другом о наших даже самых глубоких моральных разногласиях, – поговорить в бесчисленных, но более частных контекстах. ... Ограничивая разговор таким образом, мы используем

диалог для прагматически продуктивных целей: идентифицировать те нормативные предпосылки, которые все участники разговора находят разумными (или, по крайней мере, находят, что они не являются неразумными)».¹

Таким образом, «прагматически продуктивное» использование диалога предполагает понимание и признание всеми участниками дискуссии моральной нейтральности, а также предлагаемых в ней аргументов и фактов. Те же, кто этого не признают или не понимают, исключаются из разговора как «неразумные» существа или коммуникативные «варвары». В этой связи сторонники республиканской версии делиберативной демократии упрекают своих либеральных визави в «репрессивной» практике исключения определенных типов воззрений и позиций, что выступает условием обсуждения политических проблем. Коммунитаристы противопоставляют этому максимально *инклюзивную* практику демократического совещания.

Чтобы быть легитимной, демократия, по мнению коммунитаристов, должна быть чем-то большим, чем только процедурой, позволяющей индивидам с различными ценностями вырабатывать общие политические стратегии. По мнению Этциони, нужен *диалог о политических ценностях*, а не просто разговор о политических проблемах. Но может ли такого рода ценностный диалог быть продуктивным?² Здесь уже недостаточно сослаться на взвешенное обсуждение (*deliberation*) политических проблем и на опыт народных собраний в Новой Англии или греческом полисе.

Этот подход предполагает наличие у власти работающей (а не абстрактно декларируемой) моральной компоненты, которую многие коммунитаристы называют «отзывчивостью». Соответственно, «сильная» демократия определяется ими как «отзывчивая (*responsive*)»³ демократия или «отзывчивое сообщество». Отзывчивость есть категория диалогическая. Отзывчивое сообщество есть такое сообщество, чьи моральные стандарты отражают основные человеческие потребности всех ее членов. В «*The Responsive Communitarian Platform*» подчеркивается, что «прочные отзывчивые сообщества не могут быть созданы декретом или насилием, но только посредством настоящего публичного убеждения».⁴

Если коммунитаристское видение демократии характеризуется, в целом, приверженностью республиканским ценностям в отличие от либеральных, а также акцентом на принципе братства в отличие от личных прав,⁵ то «отзывчивые» коммунитаристы подчеркивают, сверх того, диалогический характер де-

¹ Ackerman B. Why Dialogue? // *The Journal of Philosophy*. Vol. 81, No. 1, January 1989. Цит. по: Benhabib S. *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas* // *Habermas and the Public Sphere*. G. Calhoun (ed.). – Cambridge, MASS.: MIT Press, 1992. – P. 82.

² Etzioni A. *Moral Dialogues in Public Debates* // *The Public Perspective*. 2000. – vol. 11. – №. 2 – P. 27.

³ В русской научной литературе иногда оставляют без перевода оригинальный английский термин «*responsive*» и говорят о «респонсивной» демократии. Хотя русское слово «отзывчивый» не вполне передает набор значений английского термина, все же неизбежные потери при переводе здесь не столь существенны, как в случае английского *deliberation*.

⁴ *The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities* (The Institute for Communitarian Policy Studies) // <http://www.gwu.edu/~ccps/platformtext.html>

мократических ценностей и принципов. Братство в их смысле есть не возврат к традиционализму или демократии большинства, глухой к мнению социальных меньшинств. Напротив, их идеалом является общество, основанное на открытом участии, диалоге, на действительно практикуемых ценностях. По их убеждению, «братство недостижимо, если ... в обществе нет публичного форума, на котором оцениваются данные выборы и образы жизни». ⁶ «Диалогический поворот» коммунитаризма особенно заметен у А. Этциони, считающимся одним из лидеров «отзывчивого коммунитаризма».

Акцент на диалоге заметен у Этциони в оценке предшественников коммунитаристского движения. Он особо выделяет среди них своего учителя М. Бубера, а также Дж.Г. Мида. По словам Этциони, сосредоточенность Бубера на *отношении* между людьми (на диалоге Я и Ты), в противоположность *индивиду* или *коллективу* индивидов, делает основные понятия буберовской философии весьма коммунитаристскими. У Бубера, пишет Этциони, в отношении «Я – Ты» мое «Ты» воздействует на меня, как и я на него воздействую. Это практически воспроизводит рефлексивный принцип символического интеракционизма. Поэтому неслучайно, что именно Дж.Г. Мида Этциони считает единственным американским ученым, сделавшим межчеловеческие *отношения* исходным пунктом своей философии. ⁷

Этциони говорит о «третьей модели» (альтернативной как парадигме межкультурных войн, так и либеральной парадигме ценностно-нейтрального суждения). ⁸ Эта третья модель или «третий путь» (как еще выражается Этциони) означает, что общество покоится на трех опорах: на «изящном правительстве», на «хорошо развитом, но регулируемом рынке» и на «пульсирующей коллективности». ⁹ Эту модель демократии Этциони не связывает с каким-то особым национальным путем развития – американским, британским или каким-то еще. Однако коммунитаристы его направления «верят вместе с американскими отцами-основателями, что можно построить общество, основанное на сердцевине ценностей американского народа, как они сформулированы в Декларации независимости, Конституции и Билле о правах». ¹⁰

Впрочем, эта ссылка на священные тексты американской гражданской религии фигурирует здесь в более широком культурно-историческом контексте. Начатки коммунитаристского «третьего пути» Этциони находит не только в Старом и Новом Заветах, но также в учениях древних греков, в азиатских, мусульманских и еврейских представлениях о гармонии и ответственности, в

⁵ По словам М. Сендела, «если бы люди спонтанно реагировали на потребности других людей, руководствуясь при этом любовью и общностью целей, то у них не возникала бы необходимость борьбы за собственные права». Sandel M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, 1982. P. 34. Цит. по: Макаренко В.П. Главные идеологии современности. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 2000. С. 310.

⁶ Макаренко В.П. Главные идеологии современности..., С. 317.

⁷ Etzioni A. *Martin Buber and die kommunitarische Idee*. Wien: Picus Verlag, 1999. S. 19-20

⁸ Etzioni A. *Moral Dialogues in Public Debates* ..., P. 27.

⁹ The Communitarian Network – About Communitarism // <http://www.gwu.edu/~icps/about.html>

¹⁰ Там же.

мышлении фабианцев, католическом социальном учении и т.п. В целом, коммунитаристы стремятся к обществу, которое является «не просто гражданским, но добрым».¹¹ В этом обществе люди выступают друг для друга целью, а не средством; целостными личностями, а не фрагментами; членами единой команды-семьи, а не просто служащими, клиентами или даже согражданами.

Интерес Этциони к диалогу как способу осуществления политической власти основывается, прежде всего, на его ранней концепции «активного общества», изложенной в одноименной книге. Общий конструктивистский дух этой концепции выражен в идее трансформирующего себя общества. Такое общество есть ответ на вызов постмодерна, таящего в себе опасности разрушения человеческой свободы.¹² Уже в этой ранней книге у Этциони появляется важное для коммунитаристов понятие «отзывчивости» (*responsiveness*). Активное общество – это именно «отзывчивое общество», т.е. принимающее во внимание нужды своих членов.¹³ Одновременно это означает реальное осуществление идеала партиципаторной демократии. «Для общественной структуры, – пишет Этциони, – нет другого способа открыть для себя нужды своих членов и приспособиться к ним, как только участие самих этих членов в постройке и перестройке данной социальной структуры».¹⁴ Политическое участие граждан не ограничивается демократическими процедурами, но касается формирования и трансформации ценностной ориентации общества. Это достигается неформальными средствами, через сеть диалогов – как граждан между собой, так и граждан с политическими элитами и лидерами.

В центре внимания Этциони стоит не просто политический диалог, а именно *моральный* диалог в политике. Это хорошо видно по программным заявлениям и публикациям «Института коммунитарных политических исследований» (*The Institute for Communitarian Policy Studies*) при университете Дж. Вашингтона (А. Этциони – руководитель этого Института). Этот мозговой центр считается ведущим научным институтом в традиции коммунитаризма и призван «искать конструктивные решения проблем посредством морально просвещенного политического анализа и открытого морального диалога».¹⁵

Трактовка Этциони «моральных диалогов» получила меньше внимания, чем понимание демократического диалога у Б. Барбера. По мнению Джонатана Маркса, это объясняется отчасти тем, что многие рассматривают Этциони (совершенно несправедливо) как практика-популяризатора, а не как оригинального теоретика коммунитаризма. В любом случае, понятие морального диалога, развиваемого Этциони, в некоторых моментах отличается от понимания поли-

¹¹ Etzioni A. Der Dritte Weg zwischen Staat und Markt. Zur Theorie der Zivilgesellschaft // Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit. 2000. – № 11. – S. 405.

¹² Etzioni A. The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes. New York: The Free Press, 1968, P. 6.

¹³ Ibid, P. 7-9; 670.

¹⁴ Ibid, P. 626

¹⁵ The Responsive Communitarian Platform ...

тического диалога у Барбера. Прежде всего, это связано с оценкой роли лидерства и «самоочевидных истин».¹⁶

«Синтез ценностей» как этический императив и как символический обмен

Почему Этциони говорит именно о *моральных* диалогах, а не просто о публичном обсуждении самых разных политических вопросов? – Это связано с коммуитаристской критикой «делиберативной» концепции демократии, как она представлена у либералов, прежде всего, у Ролза. Разумеется, эта критика, как и критика Ролза со стороны Хабермаса, является «семейным спором» в рамках общей коммуникативной модели демократии, однако она идет существенно дальше хабермасовской критики.

Этциони ставит под вопрос две фундаментальные предпосылки делиберативной модели демократии. *Во-первых*, это тезис о том, что базисные интересы индивидов естественным образом согласованы друг с другом, образуя скрытую (потенциальную) гармонию. И если А. Смит писал о «невидимой руке рынка», которая приводит людей с разными потребностями к взаимному обмену и в результате к процветанию, то Дж. Ролз аналогичным образом рассуждает о «завесе неведения», которая в итоге служит утверждению принципа справедливости.¹⁷ *Второй* тезис делиберативных демократов, вызывающий сомнение у Этциони, заключается в убеждении, что можно организовать приемлемое для всех обсуждение политических вопросов с применением одних только логических и фактуальных аргументов, безотносительно к ценностным ориентациям участников этого обсуждения.

Этот образ общества как дискуссионного клуба с его «рассудительными диспутантами», фатально проигрывающими своим менее рассудительным, зато более убежденным оппонентам, Этциони подвергает резкой критике.¹⁸ По его словам, сторонники «делиберативного» понимания демократии благоволят «рациональным обсуждениям» – хладнокровным, основанным на логике и фактах, – поскольку они опасаются, что диалоги о ценностях приведут к межкультурным войнам, а затем и к реальным военным конфликтам.¹⁹ Вопреки парадигме несовместимых ценностей, лежащей в основе сугубо либерального (или чисто процедурного) понимания демократического диалога, Этциони (как и многие другие коммуитаристы) утверждает, что между мировоззренческими позициями диалог возможен, причем диалог эффективный, в котором ценности не только «закаляются», но изменяются и формируются. Этот тип диалогического об-

¹⁶ Marks J. Moral Dialogue in the Thought of Amitai Etzioni // The Good Society: A PEGS Journal. 2005. – vol. 14. – № 1-2. – P. 15.

¹⁷ Etzioni A. Martin Buber ..., S. 26.

¹⁸ Etzioni A. The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society. New York: Basic Books, 1996. P. 105.

¹⁹ Etzioni A. On Self-Evident Truths // Academic Questions. (December 2002). – vol. 16. – № 1. – P. 14-15.

щения Этциони и называет «моральными диалогами», отличая их от дискурса «рациональных обсуждений» (deliberations).

Правда, развиваемая А. Этциони концепция моральных диалогов, содержащая критические выпады против Дж. Роулса и Ю. Хабермаса, сама обнаруживает методологическую непоследовательность. В ней можно выделить, по меньшей мере, три подхода: цивилизационный (как реакция на «конфликт цивилизаций» Хантингтона), неокантианский (внушенный хабермасовской «дискурсивной этикой») и рефлексивно-диалектический в духе Дж. Г. Мида.

Цивилизационный подход представлен у Этциони известной дихотомией – «Запада» и «Востока», в которой он акцентирует ценностные дефициты культур, восполняемые в диалоге. Так, в понимании глобальной архитектуры мира Этциони фиксирует две крайних позиции: одна из них, представленная авторами вроде Фрэнсиса Фукуямы, утверждает, что весь мир движется в сторону западных либеральных ценностей. В переводе с языка политической философии на язык политической доктрины это означает вооруженный экспорт демократии в «страны-изгои». Другая позиция, напротив, отталкивается от глобального конфликта ценностей, от явной или скрытой «войны цивилизаций» (С. Хантингтон). Обе позиции сходятся в отрицании диалога между странами и культурами. И как раз этот «отброшенный камень» (нео-либеральных построений Этциони и кладет во главу угла своей концепции. Идеей продуктивного диалога между очень разными системами ценностей коммунитаристы вроде Этциони резко противостоят либеральной нейтральности в данном вопросе, а также существенно конкретизируют принцип диалога по сравнению с весьма еще либеральным коммунитаризмом Хабермаса.

Прежде всего, Этциони фиксирует дефициты не только восточных, но и западных обществ, что и создает взаимную потребность в диалоге этих культур. Если, – по словам Этциони, – западные страны в той или иной мере страдают от дефицита социальной общности, то восточные народы различаются между собой лишь по степени недостатка свободы.²⁰ В связи с этим западный мир не только «может и должен почерпнуть важные уроки у незападных культур», но «есть основания утверждать, что мир *фактически движется* к синтезу пиетета Запада к индивидуальным правам с почтением Востока к социальным обязательствам». Не только западные идеи личной свободы проникают в сознание людей по всему миру, но и «Восток привносит некоторые свои ключевые ценности в глобальный диалог».²¹

Но в чем конкретно может выражаться фактический синтез западных и восточных ценностей? Как выглядит или *может* выглядеть синтез «правового и политического эгалитаризма Запада с авторитаризмом Востока», западного «секуляризма и морального релятивизма» с восточными «представлениями о

²⁰ Этциони А. От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. М.: Ладомир, 2004. с. 28

²¹ Там же, С. 21-23.

потустороннем существовании и трансцендентальных смыслах)?²² Это все равно, что кролика поженить на карпе. Сама постановка вопроса представляется здесь проблематичной: есть позиции, которые нельзя синтезировать, потому что у них нет основы для синтеза. К примеру, американская гражданская община, как ее описывает А. де Токвиль, тоже знает «общинный дух», и страсти этого духа тоже проявляются «как бы в лоне собственной семьи».²³ Однако объединить такого рода общину с духом восточных общин было бы чисто утопической перспективой, ибо основы этих общин принципиально разные: принцип восточной общины, предполагающей авторитарный контроль над личностью, и республиканский идеал общины свободных личностей. Пытаться объединить эти принципы под «перекрывающей» ценностью «общинного образа жизни» есть вербальный фокус, а не реальный синтез. Как бы «семейный» характер общинной жизни в Америке предполагает не конфуцианские добродетели, а принципы французской революции: свободу и равенство граждан. Поэтому термин община, которым оперирует Токвиль, здесь несколько вводит в заблуждение, хотя он и отражает специфику республиканского идеала демократии в отличие от чисто либерального. Однако более подходящим представляется термин «команда», который вводит Мид, поскольку он более точно, чем двусмысленная «община», передает специфику республиканского коллективизма.

Разумеется, Этциони не призывает синтезировать любые ценности Запада и Востока, но только *добрые* ценности. Не следует, пишет он – пытаться комбинировать материализм Запада с авторитаризмом Востока. Напротив, «мы стремимся соединить не MTV с опиатами, но свободную прессу со строгим обязательством заботиться о членах наших сообществ».²⁴ Но почему, во-первых, зачастую происходит синтез именно дурных, а не позитивных ценностей: западного консьюмеризма и восточного авторитаризма, западного маскульта и героина из Азии? И кто, во-вторых, может и должен определить, какие из западных и восточных ценностей хорошие, а какие – плохие? Хотя такая постановка вопроса явно грешит метафизичностью и заставляет вспомнить гоголевскую Агафью Тихоновну, она широко представлена в современном политическом дискурсе. К примеру, иранский дипломат Я.М. Зариф рассуждает о том, как можно «посредством диалога соединить ‘свободу со справедливостью’, ‘рациональность с состраданием’, ‘законность с любезностью’ и, наконец, ‘права с ответственностью’».²⁵ Методически принципиальный пункт заключен здесь в понимании *способа* синтеза. Вслед за Мидом мы можем говорить о взаимном принятии на себя ролей другого. Этциони, правда, осуждает механическое понима-

²² Там же, С. 21.

²³ Токвиль А. де. Демократия в Америке..., С. 70.

²⁴ Etzioni A. The End of Cross-Cultural Relativism // Alternatives, Social Transformation and Humane Governance. April-June 1997. – vol. 22. – № 2. – P. 185.

²⁵ Zarif J. M. Reflections on Terrorism, Dialogue and Global Ethics // Seton Hall Journal of Diplomacy and International Relations. 2001/2002. – vol. 3. – №. 1. – P. 24.

ние ценностного синтеза, однако использует для его описания биологические («В процессе синтеза происходит взаимная *адаптация* восточных и западных компонент») или даже химические термины («речь идет не о механическом соединении, а, скорее, о *химической* реакции»).²⁶

Каковы результаты концептуальных усилий на основе упомянутой методологии? – Формула справедливости от Этциони звучит так: «синтез автономии личности и общественного порядка, основанного главным образом на моральных кодексах и нормативном контроле».²⁷ Можно ли где-то найти случаи, примеры, следы такого синтеза? Этциони избегает такой постановки вопроса, предпочитая говорить о справедливом обществе как «ориентире или эталоне»,²⁸ что близко «ценности» в неокантианском смысле. Вооружившись таким ориентиром, Этциони стремится применить его к рассмотрению движения как Запада, так и Востока к глобальному обмену *такими* ценностями, которые могли бы служить ориентиром для будущих и отчасти нынешних международных институтов. Здесь может показаться, что суть диалога между Западом и Востоком Этциони сводит к ценностному обмену, понятому *не* как рефлексивный и фактический акт, подобный товарообмену, а скорее как бесконечный процесс приближения к ценностному «горизонту». В таком контексте даже ролзовское понятие справедливости, возникающее в результате действия «невидимой руки» морального «рынка» представляется более реалистичным, чем этот неоплатоновский метод, исходящий из «коллективного понимания блага».

Неокантианская методология задает и неокантианскую политику маленьких, постепенных шагов. Чтобы глобальное общество однажды стало справедливым, не нужно прибегать к каким-то срочным организационно-политическим мерам: учреждать политическое движение (партию), бороться за государственную власть и т.п. Скорее, речь идет о моральном «мессидже»: сочетать уважение к правам личности с приверженностью всеобщему благу, защищать окружающую среду, заботиться о постепенном развитии политической демократии, о поддержании законности и порядка и т.п.

Впрочем, вполне неокантианской позицию А. Этциони считать нельзя, что объясняется его близостью к методологической традиции Дж.Г. Мида. Этциони намечает и другие формы ценностного синтеза, более реалистичные, ибо предполагающие некоторую общую основу. Так, он замечает, что вопреки пророчествам о войне цивилизаций, религии, опирающиеся на нравственное внушение (независимо от того, от каких религиозных традиций оно исходит), вполне способны внести свой вклад в глобальный синтез. Но для этого надо перенести акцент с факта противостояния религий на различия, существующие внутри каждой из них, чтобы обрести в них общую нравственную платформу для диалога. Обмен ценностями, о котором идет речь в «моральных диалогах» Этциони, есть не просто гипотетически достижимый результат объективного, внешне

²⁶ Этциони А. От империи..., с. 22. *Курсив мой* – С.П.

²⁷ Там же, С. 35-36.

²⁸ Там же, С. 32.

наблюдаемого процесса, но «ценностный консенсус»²⁹ среди участников политической коммуникации. А консенсус – это уникальное во времени событие, он может наступить только через века, а может случиться и завтра, – все зависит от контекста и содержания диалога, где ищется этот консенсус. Придание ценностному синтезу диалогического смысла возвращает Этциони в русло традиции, близкой методологии Дж.Г. Мида.

Упомянутый ценностный консенсус производится на основе принятия на себя ролей другого, а потому затрагивает не какие-то второстепенные, неопределенные и амбивалентные для участников диалога ценности, но их базисные или – как выражается Этциони – «стержневые» ценности.³⁰ Это значит также, что участники такого диалога не только рутинно решают свои частные вопросы и не просто развлекаются, симулируя их решение. В том-то и близок диалог Этциони сократическому диалогу, что он тоже обучает, научает и просвещает его участников, – но просвещает не как философов-теоретиков, а как политических практиков. Тем самым мораль получает здесь свой классический смысл практического разума.

Итак, моральный диалог – это практика *взаимного обучения вместо взаимного препирательства, полемики*. «Стержневые» ценности участников этого диалога трансформируются в нечто «третье», двигаясь в сторону «срединной» или «промежуточной» позиции. Взаимно отражаясь, они корректируются, уравновешиваются и образуют нечто «среднее», но не в смысле арифметического. При этом нельзя сказать, что какая-то из сторон одерживает победу, а побежденная сторона движется в сторону ценностей победителя. Сближение Запада с Востоком Этциони понимает именно как рефлексивный процесс (чтобы пройти вперед, надо двигаться назад). Хотя вектор движения Востока – западный, фактически Восток движется не к западной модели, а к ее отрефлектированному (а потому существенно иному) аналогу. То же происходит и с Западом, который в той мере движется в восточном направлении, в какой он на *свой манер* сокращает дефицит общности.³¹ Аналогичный процесс наблюдается и в движении к Западу стран бывшего Восточного блока. Строго говоря, – пишет Б.Г. Капустин, – эти «переходные» общества перестают «переходить» к чему-либо, а вырабатывают собственные модели «системной жизнеспособности», весьма отличные от современных западных обществ, но в равной мере не похожие на «образцы» традиционных обществ.³²

Далее, у Этциони речь идет не о какой-то «единой синтетической модели», к которой должны устремиться все страны и народы, но о «целом ряде социальных проектов». У этих проектов Этциони выделяет две важных общих черты: «социум становится более сбалансированным, нежели в индивидуалистическом

²⁹ Там же, С. 36.

³⁰ Там же, С. 43.

³¹ Там же, С. 44.

³² Капустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. – М.: РОССПЭН, 1998. – С. 140.

или авторитарном вариантах».³³ Плюрализм проектов в рамках единой сбалансированной системы ценностей возможен только как результат реального политического диалога, а не как эффект силового «экспорта демократии». В результате такого диалога каждая страна находит, по словам Этциони, свое соотношение между автономией и порядком, свою модель демократии. В этой связи он пишет о «слабости возможностей социального конструирования» и необходимости «жестко ограничить себя в попытках целенаправленной трансформации иных обществ».³⁴ Этот подход разделяется и другими коммунитаристами, в частности, Б. Барбером. Последний заметил в одном из интервью, что истинная демократия должна расти снизу, изнутри. «Демократизация – это не то же самое, что американизация, каждая демократия отлична от другой, и необходимо, чтобы каждая страна могла создать свою собственную демократию».³⁵

В случае срединной ценностной позиции важна не техника успешных переговоров, не идеологический аспект успешной политической сделки, но *универсалистский смысл* ценностного синтеза. Здесь уместно вспомнить о «дискурсивном универсуме» и «универсальном диалоге» Мида, поскольку именно эти понятия лежат в основе того, что Этциони называет «нравственными диалогами». Нравственными Этциони склонен называть диалоги в их стратегическом применении, что значит, диалоги среди равных партнеров, разделяющих установку на поиск справедливого решения. Поэтому он локализует такие диалоги в «полностью сформировавшихся национальных обществах, каковым и является большинство демократий».³⁶ Нравственные диалоги между нациями и государствами тоже возможны, но их американский политолог считает весьма ограниченными по своим масштабам и результативности. Такие диалоги Этциони связывает с глобальным нравственным консенсусом по некоторым вопросам мировой политики (к примеру, защита окружающей среды).

Итак, моральные диалоги Этциони понимает как дискуссии, в которые вовлечены ценности, а не одни только факты и аргументы. «Моральные диалоги – это диалоги не среди экспертов, а среди граждан. Они часто включают некоторые фактические и логические аргументы, однако по природе своей они носят скорее этический, чем эмпирический характер».³⁷ По словам А. Этциони, чисто делиберативная (либеральная) модель демократии должна быть заменена той, что включает моральные диалоги. Без этих диалогов участники политической коммуникации превращаются в «ходячие компьютеры», тогда как реальные люди как субъекты дискуссий гораздо больше озабочены ценностями, чем логикой и фактами.³⁸

³³ Этциони А. От империи..., С. 44.

³⁴ Там же, С. 105.

³⁵ Барбер Б. Существует законное право на насилие ("La Vanguardia", Испания) // inosmi.ru, 23 июня 2004. – <http://www.inosmi.ru/text/translation/210623.html>

³⁶ Этциони А. От империи..., с. 94.

³⁷ Etzioni A. The Community Deficit // JCMS. 2007. – vol. 45. – №. 1. P. 36.

³⁸ Etzioni A. Moral Dialogues in Public Debates ..., P. 27-28.

Своим понятием моральных диалогов Этциони существенно расширяет и углубляет хабермасовское «профанное использование долевых прав». Ведь моральные диалоги протекают не только на публике, но также в лоне семей и дружеских компаний. «Целые общества, даже если их население насчитывает сотни миллионов людей, могут принимать участие и реально участвуют в моральных диалогах, ведущих к переменам в широко распространенных ценностях».³⁹ Хотя моральные диалоги часто провоцируют политические решения, их не следует, по словам Этциони, путать с политическим участием. Главное, что они ведут к новым ценностям, получающим широкое распространение и меняющим поведение людей.

Вопрос о том, как люди с разными воззрениями и потребностями достигают соглашений по каким-то вопросам, лежит, по словам А. Этциони, «в сфере традиции, истории, культуры, идентичности, которые суть хранилища общих ценностей, передаваемых от поколения к поколению».⁴⁰ Даже в сообществе с крепкой традицией и общей культурой часто имеются значительные различия между его членами. Чтобы сбалансировать эти различия, «сообщество нуждается в диалоге, который задействует ценности, а не только разум».⁴¹ Опасение либералов, что ценностный диалог может вылиться в борьбу культур или другие формы социального насилия, а также их скепсис относительно возможности мирного сбалансирования различных ценностей, Этциони считает фактически необоснованным.

На первый взгляд кажется, что Этциони сужает пространство публичного диалога моральными вопросами, оставляя за бортом дискуссий множество других предметных и конкретных вопросов политики. Но если задаться вопросом, какие именно вопросы *интересуют* широкую публику и какие вопросы она *способна* эффективно (т.е. по существу) обсуждать, то окажется, что это *прежде всего* и есть моральные вопросы, а именно, поиск справедливых политических решений. Никакой суперкомпьютер сам по себе не может обеспечить принятие рациональных политических решений, и в понятие *политической рациональности* изначально включен этический вопрос о справедливости. По сравнению с ним все другие вопросы носят для людей подчиненный характер, включая технические экспертизы, требующие специальной компетенции. Это касается не только выбора политической стратегии (мир или война, рынок или план, инфляция или безработица и т.д.), но и вопросов мелких, которые, однако, затрагивают жизненные интересы конкретных граждан (строительство атомной станции, прокладка газопровода и т.д.). По словам Этциони, делиберативная модель демократии покоится на допущениях, которые сродни тем, что составляют научный подход. На деле же обсуждение многих вопросов, которые

³⁹ Etzioni A. The Community Deficit ..., P. 36.

⁴⁰ Etzioni A. Martin Buber ..., S. 27.

⁴¹ Ibid, S. 27.

кажутся чисто техническими, подвержено в той или иной мере влиянию нормативных факторов.⁴²

Таким образом, своей концепцией моральных диалогов Этциони существенно обесценивает возражения против делиберативной концепции демократии, как мы их формулировали на основе концепций Липпмана и Бурдые. Ведь моральные диалоги показывают, что факты и логические аргументы сами по себе не играют решающей роли в политическом диалоге граждан.

Апелляция к ценностям и чувствам в моральных диалогах столь же важна, как и ссылка на факты и здравый смысл. По словам Этциони, моральные диалоги влекут за собой как рациональные, так и нерациональные политические процессы.⁴³ Так, участники движений за гражданские права, собирая необходимые факты и выдвигая аргументы, были весьма озабочены тем, что Этциони называет «нравственным голосом для пробуждения совести». Для вступления в гражданский диалог им не нужен был суперкомпьютер, и не нужно было быть философами, поскольку этика, по убеждению Этциони, основана на «самоочевидных истинах», а не на рассудке.⁴⁴

Для настоящего взаимопонимания, скрепляющего общество узами братства и тем самым сохраняющего его как конкретную общность, недостаточно не только взвешенного обсуждения; даже моральный диалог не решает здесь всех вопросов. Необходимы еще «самоочевидные истины» или «откровение», о чем пишет Этциони, ссылаясь на американских отцов-основателей.⁴⁵ Этот философский перифраз американской гражданской религии является самым спорным моментом концепции Этциони, в том числе, среди самих коммунитаристов. Либеральные критики Этциони замечают: если некто не признает «самоочевидных истин», он не просто превращается в подозрительную личность; возникает подозрение, является ли он вообще «нормальным» человеком, а потому достойным того, чтобы гарантировать ему человеческие права, а не отправить в какой-нибудь исправительный или лечебный лагерь.

Но при всей спорности (для либералов) концепта «самоочевидных истин», они ясно ставят вопрос о рамочных моральных условиях демократического диалога, который упускается либеральными версиями делиберативной теории демократии. Это кажется парадоксом, но факт: демократическая дискуссия требует молчаливого консенсуса относительно своих рамочных моральных условий. Это есть как раз консенсус относительно «самоочевидных истин», о которых пишет Этциони. Но еще задолго до него А. де Токвиль заметил: «именно

⁴² Etzioni A. *Moral Dialogues in Public Debates ...*, P. 27.

⁴³ Etzioni A. *The New Golden Rule ...*, P. 100-101.

⁴⁴ Ibid, P. 241-244.

⁴⁵ Этциони подчеркивает, что американские отцы-основатели говорили об истинах не только для Америки, но о таких «понятиях, которые сами собой очевидны для каждого, кто откроет свой ум и свое сердце». Есть, – по словам Этциони, – ограниченное число моральных утверждений, которые вещают ясным и безошибочным голосом. «После того, как мы его услышали, у нас нет нужды его проверять, и разум следует откровению. Откровение не основывается на разуме; разум излагает и защищает откровение». Etzioni A. *On Self-Evident Truths ...*, P. 15.

так в Америке воспринимается республика: без споров, без возражений, без доказательств, с молчаливого согласия, с чего-то вроде *consensus universalis*».⁴⁶ Токвиль отмечает также, что республиканские ценности как элемент американской гражданской религии вообще оказываются вне критики.⁴⁷

Моральные диалоги Этциони рассматривает как более демократические, чем диалоги, пользующиеся поддержкой делиберативных (совещательных) демократов. Через обсуждение моральных вопросов общественность не просто участвует в принятии важнейших политических решений, но она задает общую моральную рамку дискуссии, в которой могут двигаться потом эксперты и политики.

Основной принцип, процедуры и правила морального диалога

Этциони, как и коммунитаризм в целом, пытается возродить платоновско-аристотелевский принцип органического единства этики и политики. Для Аристотеля этика является не просто частью, а началом (*αρχή*) политики. Здесь, правда, сразу же возникает подозрение, не понимали ли греческие философы под политикой нечто существенно иное, чем мы сегодня? Отчасти это так, если помнить, что под *πολιτική* античные греки подразумевали *искусство управления полисом*, т.е. нечто изначально позитивное. Это нашло отражение и в поздних значениях наречия *πολιτικός* (просто, скромно, ласково). Так понятая политика предполагала также понимание политической власти как организующего начала, начальствования, начальства, правительства – *αρχή*. В отличие от этого у греков есть понятие власти как силы – *κράτος*. И, видимо, неслучайно Аристотель называет «политией», а не какой-то разновидностью «кратии», самую лучшую свою форму правления. Это дало основание немецкому философу В. Хёсле в его фундаментальном труде «Мораль и политика» ввести различие между «политическим» и «кратическим». Если *кратическое* охватывает все формы властно-силовой борьбы, в том числе в государстве и между государствами, то термин *политическое* резервируется за позитивным определением и объективной реализацией государственных целей.⁴⁸

Впрочем, такое разведение понятий имеет для нас чисто аналитический смысл, поскольку в реальной политике моменты *αρχή* и *κράτος* сплетены в единую коммуникативную текстуру, образуя две стороны одной власти: выполнение общих организационных задач и обеспечение частных привилегий. Други-

⁴⁶ Токвиль А. де. Демократия в Америке..., С. 287.

⁴⁷ По словам Токвиля, «сила, которая господствует в Соединенных Штатах, вовсе не желает, чтобы ее выставляли на смех. Ее оскорбляет самый мягкий упрек, пугает правда с малейшим оттенком колкости. Все должно восхваляться, начиная от форм языка и кончая самыми устойчивыми добродетелями. Ни один писатель, как бы велика ни была его слава, не свободен от обязанности курить фимиам своим согражданам. Таким образом, большинство живет в самообожании, и только иностранцы или собственный опыт могут заставить американцев слышать некоторые истины. См.: Токвиль А. де. Демократия в Америке..., С. 200.

⁴⁸ Hösle V. Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. – München: Beck, 1997. – S. 101.

ми словами, политика имеет янический лик одновременно *soft* и *hard power*. Изъятие из политики кратического элемента делает такое понимание невозможным. Весьма важным – в контексте нашего разговора – является глубинный этический смысл политики как средства самосохранения (со-)общества. Коммунитаристы, по словам Этциони, озабочены не столько тем, как делать «хорошую политику», сколько поиском ценностей, реально скрепляющих общество. В этой связи они подчеркивают, что «если для демократии голосование выступает принципиальным моментом, то для образования сообщества оно есть лишь вспомогательный инструмент».⁴⁹

Чтобы диалог о ценностях не вылился в войну культур, он должен, по Этциони, выстраиваться согласно определенным правилам и процедурам. Среди самых общих правил успешного морального диалога Этциони называет *взаимную толерантность* его участников, не забывающих, что они находятся в «одной лодке», будучи членами одного сообщества. Поэтому, идя напролом в споре, они вредят не только противнику, но сообществу в целом, и тем самым – самим себе. Отсюда следует, что сходящиеся в диалоге или дебатах партии не должны демонизировать друг друга, т.е. воспринимать оппозиционную сторону как тотально чуждую и негативную. Такого рода приемы рассматриваются коммунитаристами как насилие над гражданскими ценностями и гражданским диалогом. В противоположность этому, они утверждают, что *вежливость* есть жизненный элемент моральных диалогов.⁵⁰

С толерантностью и вежливостью тесно связано еще одно правило морального диалога – своеобразная *деликатность* и *сдержанность* в оценках оппонента и его убеждений. Участники диалога исходят из общего допущения, что каждая социальная группа привержена определенным ценностям, которые являются для нее священными. Сверх того, каждая группа имеет некоторые темные моменты своей истории, о которых члены данной группы предпочитают не распространяться, и которые предпочтительно не артикулировать в диалоге с ними.⁵¹

Помимо общих *правил* (толерантность, вежливость, деликатность и сдержанность), Этциони описывает также особую *процедуру* моральных диалогов, отличную от процедур делиберативной модели демократии. Процедура морального диалога включает в себя ряд приемов, позволяющих как бы «навести мосты» между разными ценностными системами участников диалога. К первому такому приему следует отнести (сам по себе не новый) прием *дифференциации*, когда ценностная позиция оппонента представляется не монолитной, но составленной из разных, нередко самопротиворечивых или противоречащих друг другу ценностей. Освещение этих моментов в пространстве диалога может вести к прояснению и трансформации позиции оппонента по моральному диалогу.

⁴⁹ Etzioni A. The Community Deficit ..., P. 38.

⁵⁰ См. об этом: Etzioni A. Deliberations, Culture Wars, and Moral Dialogues // The Good Society, A PEGS Journal. 1997 (Winter). – vol. 7. № 1. – P. 34-38.

⁵¹ Etzioni A. Deliberations, ..., P. 37.

Еще один важный прием в рамках процедуры морального диалога представляет собой апелляцию к *«перекрывающей ценности»*. Этциони приводит в качестве типичного примера такого приема обсуждение режима курения в общественных местах.⁵² Поиск перекрывающей ценности существенно облегчается в условиях демократии, поскольку она апеллирует к универсалистским общечеловеческим ценностям, перекрывающим партикуляризм отдельных стран, культур, классов и сословий. «Поскольку, – как писал в свое время Токвиль, – прецеденты теряют свою силу, а привилегии не связаны более с определенными видами собственности, лишая определенные институты и конкретных людей их наследственных прав, обсуждение любого вопроса, занимающего внимание общественности, неизбежно возвращается к различного рода общим представлениям, свойственным самой природе человека. По этой причине политические дискуссии демократического народа, сколь бы незначительных проблем они ни касались, обретают свойство всеобщности, часто привлекающее к себе интерес всего человечества».⁵³

Помимо перекрывающей ценности, в моральный диалог можно ввести любую *«третью» ценность*, отличную от ценностей дискутирующих сторон. В политике это часто практикуется в случае заключения союзов между партиями и группами со значительными культурно-религиозными различиями. К примеру, это имеет место, когда партии, представляющие разные этносы или религии объединяются на общей пацифистской или экологической платформе.⁵⁴ Остроумный пример того, как возможный конфликт религиозных ценностей может сниматься в «третьей» ценности, приводит в своей книге Б. Андерсон.⁵⁵

В этой перспективе «моральные диалоги» понимаются уже не как отвлеченный спор о моральных ценностях, а как любые разговоры о самых разных

⁵² Чтобы разрешить данный спор, две противостоящие группы его участников подводятся под общую ценность, перекрывающую их партикулярные ценности (права): свобода данного лица не позволяет ему нарушать свободное пространство другого лица. Некурящие, когда они не курят, не посягают на свободное пространство курильщиков, тогда как курящие граждане ограничивают свободу некурящих, заставляя их курить пассивно. Поэтому права некурящих имеют здесь приоритет. Новейшие ограничения, введенные для курения в общественных местах, не встретили на Западе серьезного сопротивления со стороны курящих граждан, что, по мнению Этциони, свидетельствует в пользу разумности и справедливости принятого решения. См.: Etzioni A. *Moral Dialogues in Public Debates ...*, P. 28.

⁵³ Токвиль А. де. *Демократия в Америке. ...*, С. 370.

⁵⁴ Etzioni A. *Moral Dialogues in Public Debates ...*, P. 28.

⁵⁵ Б. Андерсон обращает внимание на описание Кублай-хана, сделанное в конце XIII в. известным путешественником Марко Поло, христианином по вероисповеданию: «Одержав победу, великий хан с великой пышностью и торжеством вступил в главный город, называемый Камбалу. Было это в ноябре. Прожил он там февраль до марта, когда была *наша* пасха. Зная, что это один из *наших* главных праздников, созвал всех христиан и пожелал, чтобы они принесли их книгу, где четыре евангелия. Много раз с великим торжеством воскуря ей, благоговейно целовал ее и приказывал всем баронам и князьям, бывшим там, делать то же. И то же он делал в главные праздники христиан, как в пасху и в рождество, а также в главные праздники сарацин, иудеев и идолопоклонников. А когда его спрашивали, зачем он это делает, великий хан отвечал: «Четыре пророка, которым молятся и которых почитают в мире. Христиане говорят, что бог их Иисус Христос, сарацины — Мухаммед, иудеи — Моисей, идолопоклонники — Согомом-баркан (Шакьямуни-бархан), первый бог идолов. *Я молюсь и почитаю всех четырех, дабы тот из них, кто на небе старший воистину, помогал мне*». См.: Андерсон Б. *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001. С. 40. *Курсив мой* – С.П.

темах и проблемах, в которых, однако, нравственный аспект становится предметом рефлексии. Это не следует, по мысли Этциони, представлять как непременно личные беседы или, наоборот, только как массовые и публичные дискуссии. Такие диалоги ведутся в малых группах и в тесном семейном кругу. Но, с другой стороны, в моральный диалог могут быть вовлечены многомиллионные общества. Эти диалоги, составленные из многочисленных разговоров на работе, дома, в кафе и на стадионах, в школах и университетах, в печати и на телевидении, на улице и в Интернете и т.д., образуют диалоговую социальную сеть с узловыми темами и проблемами, волнующими людей.⁵⁶ Эти публичные и личные разговоры часто завязаны на политических вопросах, и сам контекст их обсуждения (жизненный мир миллионов людей) придает им моральный смысл, глубоко укорененный в традициях данной страны. В этом своем качестве моральные диалоги самоценны, а не выступают лишь морализирующим «довеском» для политических гешефтов или моральным декором политического участия при демократиях.

Нравственные диалоги, по словам Этциони, ведут к «изменению нормативных ориентиров», к формированию «нового коллективного мнения»,⁵⁷ с которым вынуждены считаться игроки политического поля в демократических странах. Насколько обоснованным является это убеждение Этциони – это вопрос нетривиальный. Как заметил в свое время У. Липпман, «в современном мире гораздо более серьезным, чем моральные различия в кодексах, является различие в понимании фактов, к которым данный кодекс приложим. Религиозные, нравственные и политические формулы не так далеки друг от друга, как далеки друг от друга факты, принимаемые на веру приверженцами кодексов. В таком случае, вместо того чтобы сравнивать идеалы, полезно пересмотреть интерпретацию фактов».⁵⁸ В этой связи возникает вопрос, насколько политически (и социально) эффективен разговор о ценностях вне интерпретации конкретных фактов в контексте конкретных проблем? Хотя Этциони скорее склонен к конкретным постановкам проблем в рамках моральных диалогов, этот вопрос требует осмысления.

Моральные диалоги как средство конструирования общественного мнения и политических интересов

В истинно демократическом процессе, прежде чем проходит голосование, имеет место настоящий диалог между гражданами, а также между ними и их лидерами. Главная цель этой дискуссии – расширить понимание граждан посредством плюралистических источников информации. Это также позволяет гражданам брать в расчет мнения и настроения сограждан, которые думают иначе. Без такого рода диалогов позиции граждан могут оказаться импульсив-

⁵⁶ Etzioni A. The Community Deficit ..., P. 36.

⁵⁷ Этциони А. От империи к сообществу ..., С. 94.

⁵⁸ Липпман У. Общественное мнение. ..., С. 130.

ными, непросвещенными и поляризованными без необходимого на то основания. А.Этциони убежден: разумная, просвещенная и разделяемая многим людьми позиция требует ведения диалога.⁵⁹

Со своей стороны, для демократического управления, озабоченного выстраиванием эффективной системы обратных связей, очень трудно без такого обсуждения принять и сформулировать справедливое решение. Ведь справедливость – как это мы отмечали вслед за Ролзом и Хабермасом – не есть абстрактная норма, а результат *deliberation* как «публичного употребления разума». Справедливость формулируется как результат такого обсуждения, она творится (конструируется) в самом диалоге, где игра общественных интересов выливается в игру аргументов, а та кристаллизует пункты справедливого решения. Неслучайно поэтому Этциони отмечает, что нравственные диалоги «нередко носят беспорядочный и хаотичный характер, не имея четкого начала или конца. Они проходят бурно, часто сопровождаясь раздорами».⁶⁰ Однако их ценность состоит в том, что они придают экзистенциально-нравственный смысл политическому участию, ибо формируют настоящее, а не фальшивое общественное мнение. Истинное общественное мнение формируется не как пропагандистско-рекламный эффект, но вызревает как скрытый, неписанный закон в недрах повседневной коммуникации большого количества людей. Ссылаясь на Д. Роуча, Этциони пишет в этой связи о том, что относится к «неявным нормам, договоренностям, компромиссам и житейскому здравому смыслу, которые упорядочивают социальные ожидания, регулируют повседневное поведение и помогают разрешать межличностные конфликты».⁶¹

Тем самым Этциони возвращает в политическую философию классический вопрос о соотношении истины и мнения, а именно, в аспекте политического диалога. Моральные диалоги – это ответ на формализованную теорию и практику политического участия. Такого рода участие вполне совместимо с манипулятивным внушением публике «нужного» (для властей) мнения. Одним из эффективных средств такого рода (как это хорошо видно и по коммерческой рекламе) становится симуляция непринужденного диалогического общения. Это имеет в виду и Этциони, когда ссылается на «последователей ‘школы Мэдисон-авеню’», полагающих, что общественным мнением можно манипулировать при помощи остроумной рекламы и передач «Голоса Америки».⁶² Именно через такие «технологические» диалоги формируется «временное общественное мнение», которое потом замеряют социологи, часто коллеги по одной команде с политехнологами. Таким образом, эта технология вполне работает, однако дает лишь временный эффект. Причину этого Этциони видит в том, что убеждения людей имеют глубокий нравственный базис, который формируется многими факторами в процессе длительной социализации человека, а потому

⁵⁹ Etzioni A. Minerva: An Electronic Town Hall // Policy Sciences. December 1972. – vol. 3. – № 4. – P. 459.

⁶⁰ Этциони А. От империи к сообществу ..., С. 94.

⁶¹ Там же, С. 30-31.

⁶² Там же, С. С. 97.

не может быть запросто изменен даже очень сильными рекламно-пропагандистскими трюками.

Этциони, таким образом, верит в возможность конструирования рационального общественного мнения посредством сети нравственных диалогов. Новые технические возможности, при умелом их использовании, могут только помочь решению этой стратегической цели. Такая позиция американского философа вызывает, однако, скепсис, причем среди самих коммунитаристов. К их числу относится такая известная фигура, как А. Макинтайр. Для Макинтайра бессмысленность моральных диалогов в смысле Этциони задана принципиальной незавершенностью современных моральных дебатов из-за присущей им «несоизмеримости посылок»,⁶³ из-за того, что «язык морали — и стало быть, до некоторой степени и практика — сегодня находится в состоянии полного беспорядка».⁶⁴

Макинтайр развивает, таким образом, трагическое видение современного мира, фатально покоренного «эмотивизмом», под которым он понимает определенную философскую доктрину, но одновременно массовое убеждение и существенную часть современной культуры. Суть этого убеждения состоит в том, что все попытки в прошлом или настоящем обеспечить рациональное оправдание объективности морали заканчивались провалом, и что «нет и *не может* быть значимого рационального оправдания любого утверждения о существовании объективных и неличностных моральных стандартов и по этой причине не существует таких стандартов».⁶⁵

Для Макинтайра эмотивизм есть не просто философская теория, но теория, воплощенная в социальные характеры (Менеджера, Терапевта, Эстета). В контексте нашей темы важно заметить, что Макинтайр отрицает возможность участия этих социальных характеров в моральных дебатах, поскольку эти фигуры рассматривают себя как взаимно «неконкурирующие». Дебаты имеют смысл, если есть возможность рационального соглашения, а таковое возможно только внутри, а не вне сфер деятельности указанных социальных характеров.⁶⁶ Макинтайр диагностирует серьезный дефицит пространства для рационального принятия решений в современных обществах. На публично-организационном уровне «цели берутся как данные и недоступные для рационального анализа», а в сфере личного, где «суждения и дебаты о ценностях являются центральными факторами», тоже невозможно достигнуть рационального социального решения.⁶⁷ При таком положении дел политические дебаты внутри современных обществ, суть которых Макинтайр с философской решимостью сводит к

⁶³ Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С. 100.

⁶⁴ Там же, С. 346.

⁶⁵ Там же, С. 29.

⁶⁶ Там же, С. 45.

⁶⁷ Там же, С. 51.

мнимой противоположности индивидуализма и коллективизма, суть полная бессмыслица, вводящая граждан в заблуждение.

Когда американский философ пишет о тщетности современной критики эмотивизма, то это утверждение вполне может служить камешком в огород «моральных диалогов» А. Этциони. Во всяком случае, последний замечает в одной из своих статей, что концепт моральных диалогов служит ему не только средством отличить свою позицию от «либертарианской точки зрения, для которой главным концептуальным и нормативным пунктом выступают свободные индивиды». ⁶⁸ Одновременно, по мнению Этциони, моральные диалоги отличают его позицию от «тех коммунитаристов, которые основываются на эмпирической и этической значимости сообщества, не обращая внимания (или должного внимания) на индивидуальные права». В качестве примера таких коммунитаристов Этциони приводит как раз А.Макинтайра, который, по его мнению, «относится с недоверием к правам как ‘фикциям’». В этой связи Этциони защищает упомянутое выше понятие «отзывчивости». ⁶⁹

Эту «отзывчивость» Макинтайр стал бы критиковать как наивную попытку преодолеть эмотивизм современной этики. Но аргументы против такой критики можно извлечь из доктрины самого критика. Во-первых, вызывает большие сомнения исходный тезис Макинтайра, лежащий в основе его трагических выводов (и по сути их предопределяющий). Имеется в виду его утверждение, что несогласованность моральных позиций и современного морального опыта «возникает из несогласованности унаследованной нами концептуальной схемы». ⁷⁰ Фактически судьба современных моральных дебатов сужается у Макинтайра до выяснения отношений между философскими парадигмами. Но не потому, что американский философ не испытывает интереса к социологической и политической стороне морали; просто он того мнения, что «ключевыми эпизодами в социальной истории, которые трансформировали, фрагментировали и ... сильнейшим образом исказили мораль ..., были эпизоды в истории философии». ⁷¹ Более того, для Макинтайра является чем-то само собой разумеющимся, что *любой* адекватный философский анализ в области морали не может избежать того, чтобы быть одновременно и социологической гипотезой.

Но эта философски эксцентричная (с точки зрения политической науки) позиция может мало что предложить взамен диалогических практик, как их понимают А. Этциони и Б.Барбер. Макинтайр пишет, например, о целесообразности конструирования в наши дни «локальных форм общества, в рамках которого гражданственность, интеллектуальная и моральная жизнь могли бы пережить века мрака, которые уже достигли нас». ⁷² Но если «мрачные века» и достигли нас, то достигли всех по-разному. Позиция американского философа за-

⁶⁸ Etzioni A. The Attack on Community: The Grooved Debate. Society. 1995. – vol. 32. – № 5. – P. 13.

⁶⁹ Ibid, P. 13.

⁷⁰ Макинтайр А. После добродетели ..., С. 98.

⁷¹ Там же, С. 53.

⁷² Там же, С. 355.

ставляет вспомнить известную метафору «гранд отеля ‘У пропасти’», которой венгерский коммунист Д.Лукач в свое время остроумно обозначил нравственно-политическую позицию философов вроде Т. Адорно. В самом деле, трагически вещать о «конце времен» из комфортабельных стен университета всё еще проще, чем пытаться что-то улучшить на деле, пусть даже в рамках политически скромных проектов вроде «The Institute for Communitarian Policy Studies».

Моральные диалоги Этциони толкует как способ конструирования не только общественного мнения, но и *политических интересов*. Здесь возникает необходимость уточнить понятие политического интереса. Выше мы уже отчасти сделали это, когда обсуждали понятие политического диалога. И мы подчеркивали, что политический интерес не только предшествует политической коммуникации, но и конструируется в поле самой этой коммуникации, как выражение совместной согласованной деятельности людей и в контексте борьбы мнений. П.Бурдьё развивает в своих работах понятие «собственно политической игры», в которой борьба за «чисто символическую власть направлять взгляды и веру, предсказывать и предписывать, внушать знание и признание» неотделима от «борьбы за власть над ‘органами государственной власти’ (государственной администрацией)». ⁷³ Бурдьё развивает конструктивистское понятие политического интереса, подчеркивая, что участвующие в политических играх люди преследуют «свои специфические интересы, которые не определены их доверителями», ⁷⁴ что неправомерно сводить интересы из игры на собственно политическом поле к вульгарно-марксистскому образу политика или журналиста как «лакея капиталистических интересов». ⁷⁵ Это не значит, что у политического интереса нет материальной основы в виде имущественных или других факторов. Это значит только, что его нельзя редуцировать ни к одному из факторов вне политического поля: имущественному, половому, возрастному, этническому и т.д. В игре на политическом поле эти факторы образуют динамические конstellляции, так что политический интерес тоже меняется. Причем это касается как частных, так и общих интересов участников коммуникации.

Но можно ли целенаправленно менять политические интересы посредством диалога, или такое обобщение есть результат случая или удачи (фортуны)? Важно в этой связи понимать *конкретную всеобщность* представленного в диалоге политического интереса, а также отличие политического интереса от интересов другого рода.

Как отмечается в «Немецкой идеологии», «общий интерес существует не только в представлении, как ‘всеобщее’, но прежде всего он существует в реальной действительности в качестве взаимной зависимости индивидов, между которыми разделен труд». ⁷⁶ Эту мысль можно развить в коммуникативном клю-

⁷³ Бурдьё П. Социология политики. – М.: Socio-Logos, 1993. – С. 193.

⁷⁴ Там же, С. 253.

⁷⁵ Там же, С. 255.

⁷⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в 3-ех тт. Т. 1. М.: изд-во полит. лит-ры, 1979. С.

че, понимая под «действительностью» политический диалог по поводу реальных проблем. Тогда упомянутый «обобщенный интерес» участников диалога будет их взаимозависимостью в процессе диалогового конструирования реальности. Но эта взаимозависимость может стать фактом только при условии изменемости их исходных политических интересов. Как можно этого достичь в оперативном пространстве и времени политического диалога?

Прежде всего, надо зафиксировать различие политического интереса и интереса социального, под которым может подразумеваться классовый, профессиональный, национальный и пр. интерес. Здесь уместно будет обратиться именно к Марксу, поскольку для него, вопреки его вульгарным критикам, в политике действуют *партии*, а не *классы*. Под партией здесь понимается не обязательно юридический субъект, а любой групповой интерес, институционализированный в коммуникативном поле политики. За институционализацией такого рода может и не стоять какого-то общего материального интереса. В «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» Маркс замечает относительно партии так называемых «чистых (формальных, трехцветных) республиканцев», что «она не была сплоченной какими-нибудь крупными общими интересами», но представляла собой клику, состоявшую из «республикански настроенных буржуа, писателей, адвокатов, офицеров и чиновников, влияние которой опиралось на антипатию к личности Луи-Филиппа, на воспоминание о первой республике, на республиканские верования кучки мечтателей, а главное – на французский национализм».⁷⁷ Преследование политического интереса может не только отличаться от интереса социального (классового), но даже вступать с ним в противоречие. Перефразируя самого Маркса, можно сказать, что политические партии сами делают свои интересы, но они делают их не так, как им вздумается, а в диалоге с другими партиями и по поводу реальных проблем. Такого рода диалог весьма часто – а в эпоху революций всегда – «заключает в себе самую пеструю смесь вопиющих противоречий», где «борьба, основной закон которой – не доводить борьбы до конца; разнузданная бессодержательная агитация – во имя спокойствия; торжественнейшая проповедь спокойствия – во имя революции; страсти, лишённые истины; истины, лишённые страсти; герои без подвигов; история без событий ...».⁷⁸

Это описание очень напоминает то, что мы называем псевдо- или парадиалогом, однако Маркс имеет в виду противоречивость вполне реальных, настоящих диалогов политических партий. Причина парадоксальности и абсурдности таких диалогов лежит в динамике политических интересов, их постоянно меняющейся констелляции. Именно в политических диалогах, а не квазидиалогах, часто приходится, как в кэрроловском зазеркалье, очень быстро бежать, чтобы оставаться на месте, т.е. вступать в самые немислимые коалиции, чтобы оставаться при *своих* интересах.

24-25. *Курсив мой* – С.П.

⁷⁷ Маркс К. Восемнадцатое брюмера ..., С. 431-432.

⁷⁸ Там же, С. 444.

Как бы ни посмеивался Маркс над демократами, что те «верят в силу трубных звуков, от которых пали иерихонские стены»,⁷⁹ альтернативой трубным звукам политического диалога часто оказывается лишь канонада классовых боев. Но связанные с этой канонадой жертвы – как показали полтора столетия после «Коммунистического манифеста» – весьма редко завершаются большей, чем прежде, свободой и справедливостью. Это и заставляет политическую теорию искать позитивный потенциал в диалоге. Но для этого в нем надо видеть возможность политически жизнеспособного идейного синтеза на основе обобщения политических интересов. Здесь бессмысленно спрашивать, что чему предшествует: обобщение интересов – ценностному синтезу (консенсусу), или наоборот. Если мы исходим из рефлексивной структуры диалога, то это отношение представлено в нем в циклической форме, как процесс бесконечного (в тенденции) *взаимного обучения* сторон, ведущих диалог. В известном смысле политические субъекты должны в диалоге идти против самих себя (и против представляемых ими групп), что и понятно – иначе они не смогут создать ничего нового. Исходный интерес их групп – это не квазирелигиозное кредо (священные заповеди), а сырой материал для диалога. Именно поэтому политика есть искусство возможного. Нормы, которым политики следуют, они создают сами, хотя и не произвольно.

Сама ткань диалога создает целое, которое больше суммы составляющих его частей – отдельных участников диалога. Когда политический игрок, представляющий какую-то партию с ее коллективным интересом сходится в диалоге с другими репрезентантами – как это имеет место в парламенте – он становится сотрудником совместного политического предприятия или «команды» в смысле Дж.Г.Мида. Теперь от него требуется не просто пробить (протолкнуть) интерес своей группы, используя все средства софистики и эристики, но сотрудничать в достижении выгодного для всех (справедливого) решения. То, что партийные фундаменталисты (левого или правого толка) клеймят как оппортунизм, ренегатство и т.п., является на самом деле добродетелью политического диалога.

Если обобщить политические интересы посредством диалога возможно, то это еще не значит, что тем самым решены политические проблемы, по поводу которых диалог возник. И различие интересов никуда не денется, коль скоро осталась материальная основа этих различий. Если успех диалога не будет закреплен (а этот успех – только шанс, а не гарантия) выполнением сформулированной в диалоге программы совместных действий, общий политический интерес улетучится, оставшись лишь временным «эффектом» политического поля. Все политические союзы, сколь бы временными они ни были, основаны на интересах такого рода, которые при благополучном стечении обстоятельств могут получить материальное воплощение или, наоборот, кануть в коммуникативную Лету.

⁷⁹ Там же, С. 452.

Моральный диалог как орудие кооперации и как оружие борьбы

Для Этциони не секрет, что военная сила играет в современной политике ключевую роль, однако, по его мнению, существенным фактором остается и общественное мнение.⁸⁰ Как и Х. Арендт, Этциони понимает политическую власть не как силовое доминирование, а как власть мнения или как «функциональную власть», если выразиться в терминах Дж.Г.Мида. Именно так понятую власть Этциони связывает с практикой моральных диалогов.

Этциони относит дальнейшее развитие транснационального нравственного взаимопонимания к таким явлениям, как укрепление авторитета ООН, повсеместный и быстрый рост политически «неравнодушной публики», всемирные СМИ вроде «Си-Эн-Эн» и «Аль-Джазире», а также становление «глобального антитеррористического агентства», в рамках которого Запад сотрудничает с Востоком.⁸¹ Подобно Миду, связывавшему с Лигой наций свои надежды на универсальный диалог, Этциони надеется, что транснациональные моральные диалоги могут стать альтернативой американского квазиимперского управления миром. Это квазиимперское доминирование Этциони усматривает, помимо прочего, в замене «диалога с партнерами» на «директивы подчиненным», хотя и при отсутствии прямой оккупации подконтрольных территорий (как правило). В свое время Дж.Г.Мид высказывал предположение, что «однажды разовьется большое международное сообщество в качестве империи, сообщество, которое будет организовано функционально, а не посредством насилия».⁸² В этой связи он стремится увидеть в Лиге наций если не прообраз, то, по крайней мере, первый шаг на пути к такой «функциональной» организации народов. Соответственно, отношения в Лиге наций он стилизует под принцип диалоговой рефлексии; в этом союзе каждое сообщество, даже самое малое, утверждает себя, признавая право на самоутверждение за любой другой нацией.

Квазиимперский мировой порядок больше всего страдает от отсутствия порядка. Мир, по словам Этциони, «пребывает в состоянии, описанном Гоббсом, и еще не готов перейти к состоянию, о котором мечтал Локк».⁸³ Частью этого «естественного состояния» является то, что даже терминологически созвучно диагнозу Этциони, и что мы в этой работе называем квазидialogом. В описании Этциони квазидialog между Западом и востоком выглядит как взаимный экспорт моделей, отражающих слабости каждой из сторон. К примеру, Запад в лице экономистов из МВФ стремится «подталкивать страны Востока к усвоению даже более радикальных форм индивидуализма, чем те, которые сей-

⁸⁰ Этциони А. От империи к сообществу ..., С. 97.

⁸¹ Там же, С. 150, 153.

⁸² Mead G. H. *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Ch. W. Morris (ed.). Chicago: University of Chicago, 1934. – P. 286-287.

⁸³ Этциони А. От империи к сообществу ..., С. 159.

час характерны для самого Запада (например, что касается отказа от регулирования и открытия рынков для внешних сил)». ⁸⁴ В свою очередь, Восток пытается экспортировать на Запад тоталитарные и экстремистские версии религиозного и культурального фундаментализма.

Хотя такое общение может быть весьма драматичным и полемическим, оно не содержит главной характеристики настоящего диалога: рефлексивного ролевого обмена. В результате ни одна из сторон взаимодействия не видит себя в другой стороне, а потому не понимает ни другого, ни себя. Отсутствие в диалоге рефлексивной структуры при сохранении его формальной структуры (разговор как обмен репликами) и делает такой диалог *квазидialogом*.

В своем общении с Востоком Запад зачастую не учится ничему новому ни относительно других, ни относительно себя самого. То же самое, в принципе, характеризует и Восток в его квазидialogе с Западом. В результате и Западу, и Востоку свойственно «экспортировать» лишь фрагменты того, что могло бы составить справедливое общество в случае, если бы удалось соединить обе эти части и адаптировать их друг к другу. ⁸⁵ Этциони достаточно убедительно показывает, что экспорт западными странами своих моделей вроде гражданского общества приобретает вид диалога слепого с глухим, поскольку Запад (а часто и сам Восток в лице его прозападных лидеров) не задумывается, на какой культурной почве станут произрастать эти семена демократии. Это отнюдь не проблема вроде «что было первым, яйцо или курица?», или «как научиться плавать, не входя в воду?». Проблема в том, что Запад сам не вполне понимает, что за модель и кому он предлагает. Разговаривая с Востоком, Запад фактически беседует с самим собой. Это и в самом деле очень похоже на буберовский «диалогически переодетый монолог», в котором каждый говорит с самим собой и о себе, хотя и перед другими. Альтернативой такому слепому экспорту моделей в рамках эгоцентрического дискурса являются синтетические ценностные модели, которые Запад и Восток не сбывают (навязывают) друг другу, но создают совместно в общении друг с другом.

Выраженная в понятиях Дж.Г. Мида идея прогрессирующей универсализации человеческого опыта, а именно, посредством диалога, требует от участников коммуникации не всеобъемлющего нормативного контроля, но гражданской культуры, основанной на коммунарных ценностях. Эта культура воспитывает у людей готовность к самоограничению, компромиссам и отказ от насилия (агрессии) в решении политических проблем. Этого легче всего добиться тогда, – рассуждает Этциони в духе Мида – когда различные социальные группы и политические партии «воспринимают себя частицами одного большого сообщества, ради целостности и блага которого они готовы нести определенные жертвы». ⁸⁶ Готовность пойти на некоторые жертвы ради коллек-

⁸⁴ Там же, С. 38.

⁸⁵ Там же, С. 40.

⁸⁶ Там же, С. 42.

тивного блага американский философ называет «первой и главной» среди коммунарных ценностей.

Однако Этциони не трактует взаимообучение только как стратегию самоограничения и самопожертвования. Своеобразие его концепта моральных диалогов состоит в том, что эти давно прокламируемые нравственные ценности он связывает напрямую с политическим интересом. «В интересах самого Запада, – пишет он, – взять на вооружение подход на основе ‘взаимообучения’ и впредь воздерживаться от языка превосходства или конфронтации в речах, декларациях и презентациях своих лидеров, официальных лиц и дипломатов, а также в сообщениях ‘Голоса Америки’ и отделов по связям с общественностью посольств за рубежом».⁸⁷ Можно быть моральным в политике и при этом не вредить собственным интересам – такова одна из главных идей концепции моральных диалогов Этциони.

Основная проблема в практическом воплощении этой концепции состоит в том, что она предполагает, что все участники коммуникации принимают ее положения, что они достаточно просвещены для того, чтобы понимать политическую выгоду от возможности, так сказать, стать политически мудрее. Но в реальной политике этого можно достичь в лучшем случае в рамках какого-либо политического союза стран со сходной политической культурой. Недостатком концепции Этциони является непроработанная типология моральных диалогов, прежде всего, различие между диалогами с политическими союзниками и политическими противниками, а также различие между диалогами с цивилизованными (кто принимает его правила игры) и варварами (кто их не принимает по определению). Было бы политическим безумием (в которое впадают некоторые романтически настроенные либералы) не видеть практическую важность этих различий. Самоубийственно играть по правилам с теми, кто игнорирует эти правила. Прежде необходимо заставить оппонентов уважать общие правила игры. Правда, у Этциони намечается направление решения этой задачи, хотя в концептуальном плане слабо прочерченное. В отношении партнеров, еще не дозревших до принятия правил игры морального диалога, можно практиковать диалог как тактическое политическое средство. Можно сказать, что в этом случае диалог выступает как мягкое, но эффективное средство политической борьбы – своего рода *диалектическое* (в античном, аристотелевском смысле) *оружие*, которое, однако, не следует путать с манипулятивно-пропагандистским арсеналом информационных войн.

Этциони четко различает между тактическим и стратегическим употреблением диалога. О стратегическом употреблении уже было сказано – оно выстраивается по модели мирного взаимообучения и предполагает принципиальное равенство участников, их согласие с условиями и правилами игры. Тактическое применение диалога также предполагает взаимообучение сторон, их ролевой обмен, однако этот диалог носит асимметричный характер. Стороны не выхо-

⁸⁷ Там же, С. 102.

дят за рамки своего эгоистического, партикулярного мышления, их позиция остается прагматической, но не моральной. Взаимообучение выступает здесь тактическим средством в рамках стратегии доминирования над противником, а сам диалог мыслится как дискурсивное оружие в политической борьбе. Часто тактическое применение диалога сопровождается акциями прямого принуждения. Здесь стороны учатся друг у друга не для того, чтобы сообща строить справедливый мир, а для того, чтобы сильнее подчинить друг друга.

Этциони призывает применять диалог как тактическое средство в отношениях Запада с авторитарными режимами Востока. Вместо того чтобы безуспешно навязывать им американскую модель демократии, Запад должен вступать с этими режимами в диалог, чтобы в диалектических объятиях задушить авторитаризм своих оппонентов. Этот подход стал теоретически крайне актуальным в связи с американской оккупацией Ирака и Афганистана, а сегодня он практически взят на вооружение новой американской администрацией.

Выгоды диалогической тактики Этциони видит прежде всего в том, что она, во-первых, не является дорогостоящей. Чтобы реализовать эту тактику, нужны хорошие мозги профессиональных переговорщиков, своего рода *philosophers-in-use*, а не миллиарды долларов для финансирования государственных переворотов и военных интервенций. Во-вторых, эта тактика не вступает в противоречие с правами человека и тем самым не создает проблем для морального имиджа правительств. В-третьих, наконец, она не просто подчиняет идеологического оппонента, но делает это мягким коммуникативным способом, позволяющим из оппонента со временем сделать союзника. Другими словами, тактическое применение морального диалога можно в определенный момент переключить на стратегические цели.

Этциони замечает, что зачастую санкции против стран-изгоев дорогостоящи и политически контрпродуктивны, тогда как вовлечение этих стран в диалог помогает внедрить в них элементы демократических свобод и тем самым приблизить к участию в глобальном ценностном синтезе.⁸⁸ Этциони критикует, к примеру, тех, кто призывает бойкотировать торговлю с Китаем под предлогом несоблюдения там прав человека. Но ведь это подрывает как диалог, так и процесс открытия китайского общества, – считает американский философ, рекомендуя западным правительствам способствовать открытию этих обществ через вовлечение их в диалоги. Прагматически и тактически применяемый диалог выглядит несколько иначе, чем случай «чисто моральных» диалогов, однако он тоже имеет моральный смысл и всегда переливается в диалог моральных ценностей. Просто упор здесь делается не на взаимное просвещение и обучение, а на взаимные уступки, целенаправленное (т.е. не без внушения и манипуляций) формирование мнения, дипломатическое давление и даже (в сочетании с переговорами) применение санкций. Речь идет о своеобразном *принуждении к диалогу*, чтобы «подталкивать к дальнейшему прогрессу страны, которые уже в

⁸⁸ Там же, С. 116.

той или иной мере приоткрылись, оказывая на них давление и создавая им определенные стимулы».⁸⁹

Проблематичность такого подхода состоит в том, что он не может гарантировать счастливого исхода для «варваров», по отношению к которым практикуется. Можно представить себе ситуацию, когда цивилизованное руководство какой-то страны стратегически ослабляет посредством диалога какой-то (полу-) авторитарный режим, подготавливая его к цивилизованному диалогу, от которого все выиграют. Но кто может гарантировать, что во главе государства – инициатора такой диалоговой стратегии – не встанет позднее свой собственный «варвар», презирающий моральные диалоги как признак слабости, а вместе с ними и любую политическую мораль? Таких гарантий быть не может, поэтому любой политический диалог – это всегда игра с более или менее калькулируемым риском, причем для всех его участников.

⁸⁹ Там же, С. 106.